

FESTSCHRIFT

La società e le sue discipline

Scritti in onore di Mario Piccinini

a cura di Michele Basso, Clara Mogno, Mauro Farnesi Camellone

PADOVA
UP

P A D O V A U N I V E R S I T Y P R E S S

F E S T S C H R I F T

5

The *Festschrift* series collects studies in honor of scientific personalities who have had a significant impact on research in their field.

Editor in Chief

Luca Illetterati

Prima edizione 2024, Padova University Press
Titolo originale *La società e le sue discipline. Scritti in onore di Mario Piccinini*

© 2024 Padova University Press
Università degli Studi di Padova
via 8 Febbraio 2, Padova

www.padovauniversitypress.it
Redazione Padova University Press
Progetto grafico Padova University Press

This book has been peer reviewed

ISBN 978-88-6938-432-5



This work is licensed under a Creative Commons Attribution International License
(CC BY-NC-ND) (<https://creativecommons.org/licenses/>)

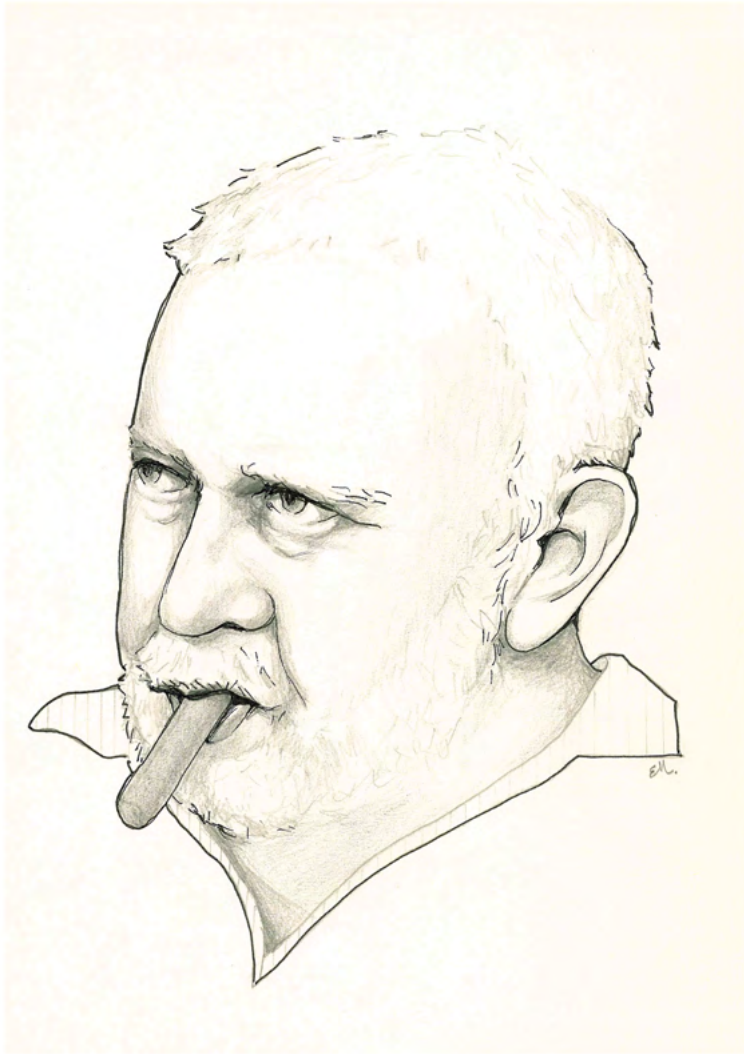
La società e le sue discipline.

Scritti in onore di Mario Piccinini

a cura di

Michele Basso, Mauro Farnesi Camellone, Clara Mogno

PADOVA
UP



Disegno di Emma Migliorini

Indice

La società e le sue discipline. Un'introduzione <i>Michele Basso</i>	13
Diritto e cittadinanza tra metropoli e “periferie” coloniali. Qualche riflessione sul caso anglo-indiano (1772-1881) <i>Giulio Abbate</i>	27
Leibniz e la “scienza del diritto” <i>Luca Basso</i>	45
Il valore del sociale. Franz Petry lettore di Marx <i>Michele Basso</i>	59
<i>working class self-activity</i> . Il manifesto politico di C.L.R. James per gli Stati Uniti <i>Matteo Battistini</i>	77
McDougall, la Grande guerra e la politica della psicologia sociale <i>Luca Cobbe</i>	103
<i>Et eosdem (non) fuisse legimus sacerdotes</i> . Sacerdozio e regno di Dio tra Giovanni di Salisbury e Thomas Hobbes <i>Luca Crisma</i>	123
William Petty in Irlanda. Per la storia del concetto di accumulazione <i>Mauro Farnesi Camellone</i>	141
Né codice, né amministrazione: considerazioni su un paradosso inglese <i>Dolores Freda</i>	163

Il sociologo come pedagogo cosciente. Che cos'è una teoria pratica? <i>Bruno Karsenti (traduzione dal francese di Clara Mogno)</i>	187
Forma-valore, sfruttamento, socializzazione. Note su Sohn-Rethel <i>Maurizio Merlo</i>	203
La <i>physique sociale</i> contro la <i>metaphysique</i> contrattualista. Tra Saint-Simon e Comte <i>Clara Mogno</i>	227
“Sta scritto, ma io vi dico”. Ritorno sul carisma <i>Paolo Napoli</i>	243
Questo italico dominio. Note storiche ulteriori sulla resa di <i>Herrschaft</i> in Max Weber <i>Massimo Palma</i>	261
«Santi miei Avvocati aiutatemi». Disposizioni testamentarie e strategie processuali in una causa civile veneziana di metà Settecento <i>Claudia Passarella</i>	283
Scienza della mitologia e politica in Furio Jesi: 1974-1975 <i>Fabio Raimondi</i>	301
Mitologia politica e cultura di destra tra Weimar e «Drittes Reich». A partire da Furio Jesi <i>Gaetano Rametta</i>	325
Tra la rivoluzione e il passato. Sulle trasformazioni del concetto politico di conservatorismo <i>Maurizio Ricciardi</i>	345
Assicurare la società, produrre gli individui. Bentham e il lavoro del codice <i>Paola Rudan</i>	365
Possesso e proprietà nella <i>Rechtslehre</i> kantiana <i>Antonino Scalone</i>	385
Società con spettatore. Montesquieu e lo spirito delle <i>Lettere persiane</i> <i>Paolo Slongo</i>	403

<i>De necessitate eiusque privilegii</i> . Prime considerazioni su un trattato inedito e incompiuto di Jacopo Menochio <i>Chiara Valsecchi</i>	423
La disciplina delle comunità. I Dipartimenti veneti nel Regno d'Italia napoleonico (1806-1814) <i>Alfredo Viggiano</i>	439
«Diversamente la pensa Hobbes». Su una nota a margine del <i>Trattato teologico-politico</i> di Spinoza <i>Stefano Visentin</i>	459

La società e le sue discipline. Un'introduzione

Michele Basso

Mario Piccinini è andato in pensione due anni fa, ma nessuno se n'è accorto. Vorremmo dire neppure lui, ma, conoscendolo bene, sappiamo che non è così. Sta di fatto che egli continua a frequentare il mondo accademico con una certa assiduità. Lo fa presenziando a seminari di discipline differenti e su tematiche le più svariate, che solo molto raramente si concludono senza un suo intervento. Tiene un corso di *Storia del diritto medievale e moderno* presso il Dipartimento di Scienze Storiche, Geografiche e dell'Antichità dell'Università di Padova, dove nell'ultimo anno ha letto e commentato in aula il *De Usu et Autoritate Juris Civilis Romanorum in Dominiis Principum Christianorum* di Arthur Duck. Attualmente sta concludendo la prefazione ad un volume intitolato *Borders of the Early Modern Ius Commune: England, Venice and Scandinavia*, curato assieme a Chiara Valsecchi, Dolores Freda e Heikki Pihlajamäki, che uscirà per i tipi di Routledge. Riceve studenti, accompagna il lavoro di stesura di tesi di laurea o percorsi di ricerca successivi che stanno confluendo nella relazione di articoli e monografie. Quello che presentiamo qui, quindi, è solo un inventario di ricerche destinate a rappresentare una tappa di un lavoro comune che auspichiamo proseguirà ancora a lungo.

Ben consapevoli che qualsiasi argomento dal sapore celebrativo sarebbe da lui avversato e, d'altronde, proprio in quanto suoi allievi, del tutto inetti a un tal genere di retorica, la cosa che possiamo sensatamente fare in una presentazione introduttiva è quella

di ripercorrere alcune tappe significative di una parte di ricerca comune che dura, per alcuni di noi, da più di vent'anni. Si badi bene, non si tratta di una ricostruzione biografica del percorso intellettuale di Mario, che non solo inizia ovviamente ben prima, già negli anni Settanta, ma che anche in questi ultimi tempi ha percorso altri binari oltre a quelli di cui vi parliamo qui¹. Si tratta piuttosto di mettere su carta e quindi in qualche modo di marcare solo un tratto, certamente parziale, di un percorso svolto assieme che, per quanto abbia avuto anche delle ricadute scritte, ha assegnato ai percorsi che privilegiano l'oralità e la discussione una parte decisamente preponderante. Una tale presentazione assolverà anche ad uno dei compiti dell'introduzione al volume, che è quello di giustificare la presenza, nei numerosi contributi qui raccolti, di uno spettro disciplinare molto ampio e molto differenziato, ben visibile anche solo da una lettura distratta dell'indice. La scelta del titolo sintetizza infatti qualcosa di duplice: da un lato, è il titolo dell'area di ricerca forse più significativa – senz'altro la più duratura – organizzata e gestita insieme in questi ultimi due decenni. Dall'altro è espressione metaforica che indica la capacità di Mario di muoversi tra varie discipline, riuscendo a catalizzare problematiche e interessi in settori differenti. Laureato in filosofia a Padova con una tesi sulla crisi dello Stato in Harold Laski e dottore di ricerca in filosofia politica all'Università di Pisa con un lavoro su diritto e politica in Henry Sumner Maine, Piccinini è prevalentemente uno studioso di filosofia e politica. Tuttavia, insegnerà per anni *Storia del pensiero sociologico* presso l'ex dipartimento di Sociologia a Padova, dove sono state portate avanti per anni letture – interne ai corsi ma sempre accompagnate da seminari supplementari – su Comte, Saint-Simon, Spencer, Durkheim, Weber, Luhmann, per citare solo alcuni tra i riferimenti maggiori. Quando diventerà professore associato nel 2012, lo sarà nel settore disciplinare di Storia del diritto.

¹ Il volume di Piccinini, *Tra legge e contratto. Una lettura di Ancient Law di Henry S. Maine* (Milano, Giuffrè 2003), certamente la sua monografia più importante, esito di un lungo percorso di ricerca, rappresenta per noi un punto di partenza. Per i meno giovani tra noi, è stato uno dei testi di formazione durante gli studi universitari. Per motivi sempre legati alla nostra formazione, va nominato anche il numero monografico di *Res Publica* curato da Mario e dedicato a Leo Strauss, cfr. *Straussiana*, «Res Publica. Revista de Historia de las Ideas Políticas», 8/2001.

Come sia stato possibile scivolare tra questi percorsi differenti in una università sempre più chiusa nei suoi cassetti disciplinari, è una storia che val la pena lasciare alla vivacità del racconto orale. Un luogo privilegiato di incontro e formazione è stato per noi senz'altro il seminario di filosofia politica organizzato per decenni presso l'aula Giacon dell'allora dipartimento di Filosofia dell'Università di Padova, e coordinato dal prof. Giuseppe Duso. Di quel seminario, Mario ha sempre rappresentato una presenza fissa, e almeno una parte della sua ricerca è stata pensata come interna o complementare al lavoro di ricerca storico e concettuale svolto a Padova.

Ogni attività che verrà qui brevemente nominata meriterebbe un approfondimento ben più articolato, che porterebbe però questa introduzione al di là dei suoi compiti. Ci limiteremo pertanto nulla più che ad una sorta di ricognizione, che permetta non certo di comprendere ma perlomeno di intuire, al di là dell'amicizia che ci lega a Mario, i quadri in cui si inseriscono i contributi qui proposti.

L'area di ricerca "La società e le sue discipline" nasce nei primi anni del nuovo millennio. Soprattutto in una prima fase le viene affiancato il sottotitolo «Universi concettuali, universali normativi e insorgenze disciplinari dall'ordine civile al governo della "vita sociale"». Per descrivere sommariamente il contenuto della ricerca, richiamiamo quello che appare oramai quasi come un cimelio, ovvero una formulazione interna fatta girare ormai circa vent'anni fa tra i primi membri del progetto.

L'Ottocento è stato per molti versi il secolo del diritto. Il codice civile del 1804, il cosiddetto *Code Napoléon*, ha costituito nell'immaginario giuridico, prima ancora che nella statuizione tecnico-giuridica, il momento catalizzatore di un percorso stratificato che, dalla definizione fondativa del dispositivo di sovranità (territorializzazione del dominio politico, regolarizzazione delle relazioni associativo/societarie, costruzione nazionale dell'appartenenza), è pervenuto a stabilizzare le relazioni tra gli individui lungo linee normative che nella loro generalità, anche quando non hanno trovato espressione nella scrittura codificatoria del modello francese, vengono interpretate secondo la griglia della positività giuridica. Ma l'Ottocento è stato anche il secolo della sociologia, cioè del passaggio dal discorso della società a una

costruzione socio-logica, che nella sostantivazione del proprio oggetto, la società, tende ad affermarne l'autonoma consistenza e la specifica legalità. Anche su questo versante ci si trova di fronte a un processo plurale e sfaccettato, la cui discontinuità impone di parlare di sociologie e i cui esiti in termini di istituzionalizzazione disciplinare sembrano derivare da uno scontro e da un sovrapporsi di paradigmi che scarta ogni dimensione linearmente cumulativa dei saperi. Ciò che emerge tuttavia è una dimensione normativa di "società" che non solo consente, ma rende necessaria un'indagine di tipo concettuale sulla nozione di legge sociale, nozione che, se non sovrapponibile a quella della legge della positività giuridica, sta con essa in un rapporto di specifica tensione. In tale tensione la nozione di "legge sociale" esibisce il proprio coinvolgimento in una più ampia nozione di scientificità, che fa perno su di una comparabilità (sia essa diversificante o omologante) con la legalità delle scienze della natura. I nessi di reciproca implicazione tra scienza giuridica, saperi sociologici e dinamiche disciplinari delle scienze naturali, colte soprattutto nel passaggio che vede l'emergenza delle scienze del vivente, vengono così a costituire il punto prospettico da cui indagare il normativo nell'età delle disciplinarizzazioni. Il nesso positivizzazione del diritto - autonomizzazione della società investe nel loro insieme i saperi governamentali. In rapporto ad esso il tema settecentesco del governo, come è inteso dalla cameralistica tedesca o dall'*enlightment* scozzese, muta sostanzialmente: figure centrali come quella della *popolazione* presentano, pur nella continuità, invero a volte solo apparente, delle tecniche, una rideterminazione quando entrano in connessione con la "vita sociale" o quando vengono prese dal dispositivo geopolitico dei "governi indiretti o subordinati" (le dipendenze coloniali) o, successivamente, delle razze. D'altra parte la stessa immagine del corpo politico della tradizione moderna viene a essere riconfigurata in una riproposizione non meramente analogica del *corpo vivente* della società che apre la strada al governo sociale dei viventi e che fornisce la base per il circolo virtuoso che presiede alla trasformazione dalla coppia stato/società nello stato del ben/essere, in cui strategie di governamentalità e definizioni disciplinari si alimentano e si rideterminano reciprocamente.

La scelta di utilizzare l'espressione "area di ricerca" è di Mario, da preferire al termine "laboratorio", che già vent'anni fa egli vedeva come troppo inflazionato. L'intento è quello di orientare un la-

voro sullo spettro delle tematiche indicate, che funga da baricentro di una serie di iniziative: si organizzano quindi attività per alimentare una ricerca comune, e mai come fine in sé. L'affermazione non è retorica, rispecchia lo stile di lavoro praticato: ci si incontra per definire in comune i contenuti dei rispettivi corsi; si organizzano, per formare i più giovani che ancora non hanno un insegnamento, dei lettori universitari su contenuti affini a quelli del corso. Fino a qui, il coordinamento comune è legato alla didattica, e i destinatari sono prevalentemente gli studenti. A partire dalla didattica, e mai come corpo a parte, si organizzano poi i seminari, spesso gestiti come attività complementare all'interno degli stessi corsi. La logica di gestione del seminario è plurima e snella. Chi è dotato di una buona conoscenza di una lingua, presenta un testo in lingua originale, spesso suggerito da Mario e talvolta sconosciuto ai più. Chi sta lavorando, per una tesi di laurea o di dottorato, su un tema affine alla ricerca comune, presenta il suo lavoro in itinere. Per il resto, c'è il telefono: chiunque in Italia (o talvolta anche all'estero) stia lavorando sul tema dell'area di ricerca è a rischio di ricevere una più o meno brusca chiamata di Mario. Non importa che si tratti di un dottorando o di un professore ordinario, a contare è l'affinità della tematica. Con questo stile sono stati organizzati i seminari delle prime due aree di ricerca su "La società e le sue discipline", svolti tra l'aprile del 2006 e il giugno del 2009².

Come appare dalla lettura dell'abstract citato, una delle questioni fondamentali che ci siamo posti riguarda l'emergenza storica di uno specifico oggetto chiamato "società" e di uno spettro di discipline che ruotano attorno ad esso. Tra i due aspetti, "società", da un lato, "discipline", dall'altro, vige un rapporto di reciproca determinazione. Intendiamo dire che la nascita di discipline quali la sociologia, l'economia politica, la scienza politica è certamente una conseguenza di una serie di radicali mutamenti storici avvenuti in particolare dalla fine del XVIII secolo, dalle rivoluzioni al cambia-

² A latere dell'area di ricerca, il lavoro scientifico di Mario in questi anni si concentra sulla nozione di corpo politico, in particolare in ambito inglese. L'esito di tali ricerche, che comprendono attraversamenti di autori come Giovanni di Salisbury, Thomas Hobbes, John Austin, sarà il volume *Corpo politico, opinione pubblica, società politica. Per una storia dell'idea inglese di costituzione*, Torino, Giappichelli 2007.

mento dei modi di produzione e circolazione delle merci; allo stesso tempo, le formulazioni terminologiche e concettuali elaborate dalle discipline hanno contribuito a fornire di questi mutamenti una specifica torsione, hanno permesso di comprendere tali fondamentali cambiamenti in una direzione o in un'altra. Come Mario non si stanca di ripetere, le ricerche di Saint-Simon o Comte, per citare due pensatori per noi cruciali, sono certo un tentativo di cogliere lo spazio di transizione che si è aperto nell'epoca post-rivoluzionaria, ma sono al contempo lo sforzo di governarne, attraverso una politica della scienza, la direzione. Si tratta pertanto di attività di ricerca sia teoretiche che pratiche, ma in un senso propriamente moderno, calato all'interno delle dinamiche del proprio presente storico. La normatività introdotta dall'oggetto società, insomma, è sottoposta ad indagine, per capire che cos'è, ed è al contempo un terreno di lotta. Se non teniamo conto anche di questo secondo aspetto, ci sfugge un tratto fondamentale anche delle differenti impostazioni che si presentano, in apparenza, come meramente epistemologiche.

In questo agone scientifico, politico e sociale, è inevitabile che un ruolo cruciale spetti alla dimensione giuridica. *Jurisprudentia est vera philosophia*: l'espressione, di origine ulpiana, attraversa l'intera storia del pensiero politico e giuridico, e nella prima metà dell'Ottocento, in cui filosofia e giurisprudenza sono discipline che spesso si studiano assieme, è ancora usata per indicare nella prudenza del giurista un veicolo importante della messa in atto di una certa visione del mondo e dei rapporti sociali. Questo sguardo è con ogni probabilità ancora vivo anche nelle menti dei protagonisti della redazione del primo codice civile del 1804, e nelle seguenti codificazioni che attraverseranno l'intero secolo. Attenzione, non intendiamo dire che il diritto acquisti il ruolo di vettore primario nel favorire le trasformazioni. Al contrario, gli aspetti giuridici sono spesso uno specchio tramite il quale poter leggere cambiamenti che sono accaduti o sono in corso altrove: uno specchio talvolta fedele, altre volte deformante, ma sempre e comunque un'angolazione privilegiata da cui provare a interpretare e capire. Da questo punto di vista le codificazioni, e il progressivo imporsi, pur con differenti tempistiche e sfaccettature, di un diritto *postò*, rappresentano senza dubbio un tornante decisivo per l'emergere di quella

normatività di cui si parlava poco sopra. Come detto, essa è stata l'oggetto delle prime aree di ricerca, con una gestione molto agile, le cui coordinate sono state brevemente sopra richiamate: seminari interni ai corsi, gruppi di lavoro interni all'università e, più occasionalmente, qualche ricaduta pubblica, sempre in termini seminariari. Il primo convegno porta la data di fine settembre del 2012 ed è intitolato "Il tornante sociale della normatività". Gestito da una collaborazione tra il *Dipartimento di Scienze Storiche, Geografiche e dell'Antichità* (DISSGeA) dell'Università di Padova e l'*Institut Marcel Mauss* dell'École des Hautes Études en Sciences Sociales di Parigi, le relazioni si ponevano come fine – come ha scritto Anna Romani in un breve riassunto pubblicato su *Scienza & Politica* – quello di «trovare una cornice teorica che tenga insieme l'ambito del diritto con quello delle scienze sociali, alla luce delle svolte e torsioni che le spinte societarie impongono al giuridico»³. Tra le varie questioni emerse, una in particolare merita una seppur rapida menzione, in quanto sarà oggetto di approfondimento in ricerche successive: ci riferiamo agli slittamenti e ai mutamenti interni al rapporto tra legge e costumi. Costumi, maniere, abitudini hanno costituito per secoli il terreno su cui si erigeva la riflessione giuridica. Con l'emergere della codificazione scritta a partire in particolare dalla fine del Settecento, inizio Ottocento, il ruolo del costume – che pur conserva un'importanza rilevante e sarà difeso da importantissime scuole giuridiche, tra tutte ovviamente quella tedesca facente capo a Savigny – comincia tuttavia ad assumere, specialmente nel continente, un ruolo differente, che talvolta si accosta, altre volte si intreccia, altre ancora si contrappone alla legge codificata, in una commistione complessiva che rivela, perlomeno tendenzialmente, le tracce di un cambiamento radicale. Le interazioni e gli slittamenti nel rapporto tra costume e diritto nel convegno sono stati affrontati mediante affondi specifici⁴: fondamentale,

³ A. ROMANI, *Il tornante sociale della normatività – Le tournant social de la normativité*, in «Scienza & Politica», XXIV, n. 46 (2012), pp. 117-120.

⁴ È principalmente attorno a questa questione che ruoteranno i contributi del convegno: in questa nostra rapida rassegna, abbiamo deciso di omettere i nomi dei singoli partecipanti; non potendo citare tutti, avremmo certamente fatto torto a qualcuno. Faremo tuttavia un'eccezione per Merio Scattola, che all'interno di questo convegno tenne una bella relazione propriamente centrata sul tema appena ricordato, dal titolo *I costumi tra diritto romano e*

ad esempio, è la questione della ricezione ottocentesca del diritto romano, e la differente configurazione del rapporto all'interno delle differenti tradizioni e culture giuridiche europee. Tra le pieghe di queste specificità e differenze prende forma tuttavia, specialmente nella seconda metà dell'Ottocento, uno spazio di analisi del costume non più primariamente riducibile al suo nesso con la norma giuridica. Uno spazio che viene occupato, progressivamente, dalle nascenti scienze sociali, come l'antropologia, l'etnografia, la psicologia dei popoli, la sociologia. Possiamo affermare pertanto che, se con l'emergere delle codificazioni e del positivismo giuridico il costume acquista un ruolo, complessivamente, più residuale, la sua trattazione subisce uno slittamento tematico e disciplinare verso la fine del secolo XIX: usi, costumi, abitudini come le molteplici espressioni della volontà divengono oggetto privilegiato di nuovi campi disciplinari. In particolare, una scienza sociale emergente, chiamata sociologia, comincia a reclamare uno spazio e un proprio specifico oggetto di ricerca. Su questo assetto prende forma un altro tornante significativo dell'indagine. Se in Comte e Saint-Simon troviamo certamente, anche sotto il lemma *sociologia*, un discorso sulla società e il tentativo di fondare una scienza dei fenomeni sociali, è tuttavia solo tra la fine dell'Ottocento e l'inizio del Novecento che prende corpo un sapere che si pretende dotato di un proprio autonomo statuto scientifico, che sempre sotto il nome di "sociologia" comincia a reclamare spazi tra le aule universitarie. Su queste questioni, nel 2012 e 2013 sono stati organizzati tre seminari,

diritto naturale nel Codex Fridericianum. Alle ricerche di Merio sono stati dedicati due convegni, di cui Mario è stato promotore e coordinatore: il primo, dal titolo *Teologia/politica; Teologia politica*, ha avuto luogo il 25 ottobre 2018. Il secondo, intitolato *I saperi della politica. Linguaggi, discipline, comunità di discorso*, è stato organizzato il 21 e 22 novembre 2018 presso il Dipartimento di Scienze Storiche, Geografiche e dell'Antichità dell'Università degli Studi di Padova. Entrambi i convegni sono stati gestiti all'interno del suddetto Dipartimento, in collaborazione con il Dipartimento di Studi Linguistici e Letterari e la Scuola Galileiana di Studi Superiori di Padova. Dalle ricerche svolte è uscito il volume M. PICCININI, M. BASSO (a cura di), *Dottrine politiche, concetti, comunità di discorso. In dialogo con Merio Scattola*, «Quaderni di Scienza & Politica», supplemento n. 10, 2020, pp. 264 (uscito anche per Padova University Press 2020).

uno sulla figura di Ernst Troeltsch⁵ e due su Émile Durkheim⁶. La varietà tematica dei seminari non può essere qui presentata nello spazio di poche righe. È tuttavia possibile affermare, in modo però eccessivamente riassuntivo, che ad emergere in primo piano è qui una forma rilevante e specifica del legame, ovvero quello *religioso*. D'altronde, la correlazione tra costume e religione è antica, e le prime forme del diritto, com'è noto, sono legate a peculiari configurazioni del *sacro*. Nei vari contributi animatamente discussi in questi anni sono presenti senz'altro affondi su differenti contesti storici, nonché su efficaci ricostruzioni storiografiche della questione. Tuttavia, ciò che maggiormente ha focalizzato la nostra attenzione e il nostro interesse di ricerca è quella riarticolazione di lemmi, tematiche, problemi legati alla tradizione religiosa o dei costumi operata dalla nascente sociologia, e la peculiare forma di secolarizzazione che struttura i suoi metodi e la sua terminologia. Lo slittamento di un secolo e il focus sulla questione religiosa, insomma, non hanno cambiato lo spettro fondamentale del problema, che è rimasto il rapporto tra mutamenti sociali e disciplinari, e i relativi spazi di normatività.

Se in questi seminari il plesso tematico che ruota attorno al lemma costume viene indagato nelle molteplici stratificazioni che lo legano alle forme del religioso, esso ritorna nella sua centralità in un terzo seminario organizzato nel novembre del 2016 ove, fin dal titolo, la rilevante riflessione sul costume di Tönnies viene legata alla specificità del suo "progetto sociologico"⁷. L'organizzazione

⁵ *Rileggere Troeltsch. Un seminario su "Die Soziallehren der Christlichen Kirchen und Gruppen"*, 23-25 maggio 2013, organizzato dal Dipartimento di Scienze Storiche, Geografiche e dell'Antichità in collaborazione con il Dipartimento di Filosofia, Pedagogia e Psicologia Applicata. I lavori su Troeltsch avranno una ricaduta in un numero monografico della rivista *Humanitas* (2/2026), curato da Enzo Pace e Mario Piccinini, e intitolato "Ernst Troeltsch: religioni, chiese, modernità".

⁶ *Rileggere Durkheim. Un seminario su "Les Formes Élémentaires de la vie religieuse"*, organizzato dal Dipartimento di Scienze Storiche, Geografiche e dell'Antichità in collaborazione con il Dipartimento di Filosofia, Pedagogia e Psicologia Applicata dell'Università degli Studi di Padova.

⁷ *Ferdinand Tönnies e il progetto sociologico*, organizzato dal Dipartimento di Scienze Storiche, Geografiche e dell'Antichità in collaborazione con il Centro Interuniversitario sul Lessico Giuridico e Politico Europeo (CIRLPGE).

di questo seminario si connette, tra l'altro, al lavoro di curatela e traduzione, per la prima volta in lingua italiana, del volume *Il costume*, uscito per i tipi di Morcelliana nel 2019⁸. Tra le molte scelte possibili, si è optato per questo testo di Tönnies proprio perché la questione del costume si presenta qui in maniera paradigmatica. Consapevole del fatto che la moderna società industriale sta portando ad un declino inesorabile del costume inteso come insieme di azioni, pratiche abitudini rivolte al passato, Tönnies è consapevole che, al contempo, una società non può reggersi solo su una progettualità rivolta al futuro priva di pratiche consuetudinarie, e giunge a proporre, in modo problematico e affascinante, l'idea di un "costume" fondato non più su religione e diritto, ma sulla scienza, la quale, proprio nella sua relazione con usanze, pratiche, abitudini, maniere, eviterebbe così il rischio di trasformarsi in scientismo.

Negli anni successivi al 2016 la ricerca su società e discipline si muove in modo più occasionale, con riflessioni e interventi legati ai corsi o a ricerche considerate di particolare interesse. Tra le varie attività organizzate da Piccinini, va ricordato un seminario intitolato "Stagioni del panico"⁹, incentrato sul panico come passione politica, gestito tra la fine del 2018 e l'inizio del 2019 come gruppo di lavoro senza molte ricadute istituzionali, ma che coinvolgerà in una serie di incontri piuttosto ravvicinati discussioni a partire da testi di Sigmund Freud, William McDougall, Wilfred Trotter, Sándor Ferenczi e lo psicanalista tedesco Ernst Simmel. Così Mario sintetizzava il primo intervento, da lui personalmente tenuto, e di cui, cosa tra l'altro non frequentissima, aveva fatto girare preliminarmente un testo scritto come base di discussione: «il mio intervento intende selezionare all'interno della semantica della paura

⁸ F. TÖNNIES, *Il costume*, trad. it. e cura di M. Basso, Brescia, Morcelliana 2019. Il contributo di Mario nelle scelte di traduzione, nella costruzione della prefazione e nella revisione del testo è stato fondamentale. A lui si deve l'affermazione, riportata nella prefazione, che *Die Sitte* rappresenti uno dei tre nodi di una sorta di trilogia tönnesiana sul tema del costume, che comprende: *Comunità e società*, *Il costume*, appunto, e la *Critica dell'opinione pubblica*, che ancora non è disponibile in traduzione italiana.

⁹ Per una ricaduta scritta delle ricerche svolte si veda M. PICCININI, *Stagioni del panico. Prime linee di ricerca*, in "La paura. Riflessioni interdisciplinari per un dibattito contemporaneo su violenza, ordine, sicurezza e diritto di punire", «Quaderno di storia del penale e della giustizia», 1/2019, pp. 91-111.

che contribuisce ad organizzare l'immagine moderna dell'ordine politico e giuridico l'elemento specifico del panico, nell'ipotesi che al suo interno quest'ultimo costituisca una differenza che è anche una risorsa epistemica. Se la paura si presenta come riferimento costitutivo dell'ordine, della sua costituzione come del suo mantenimento, il panico sembra invece caricato di un segno contrario: ci parla del dissolversi di un aggregato presupposto ed è solidale nel definirne i confini. L'obiettivo è ripercorrere alcuni momenti della storia del panico puntando ad argomentare che il panico sia una passione politica, nel senso che è riferito a ciò di cui la politica è fatta, e allo stesso tempo è l'espressione di un limite "passionale" della politica, nel senso che ne definisce politicamente un limite interno». Intrecciato a questo seminario sorge, più o meno contemporaneamente, un altro versante di ricerca, che tiene sempre come orientamento di fondo il rapporto tra società e discipline. Il tema specifico oggetto di discussione è la trasformazione delle discipline politiche e sociali nel tornante della Prima guerra mondiale. Come ha osservato Roy MacLeod, la grande guerra è stata la prima ad essere combattuta anche nel nome della scienza. Il tentativo è stato quindi quello di porre sotto indagine i mutamenti dello statuto epistemologico dei saperi storico-sociali a seguito dell'enorme impatto avuto dallo scoppio e dal decorso del primo conflitto mondiale, con particolare attenzione ai cambiamenti interni alle discipline delle scienze sociali. L'enorme accelerazione impressa dal conflitto agli eventi, alle trasformazioni sociali in corso e in ultima analisi alla storia stessa si riversa anche sul campo della riflessione storico-sociale. Come diceva già al tempo Musil, «mancano i concetti per far entrare in noi ciò che abbiamo vissuto»¹⁰, e di questi concetti si va alla rincorsa. I mutamenti, oltre che rapidi, sono profondi e differenziati. Sul piano della politica internazionale, i saperi e le discipline che all'inizio del XIX secolo si muovevano su un livello in buona parte transdisciplinare e transnazionale si

¹⁰ R. MUSIL, *Das hilflose Europa oder Reise vom Hundertsten ins Tausendste*, in «Ganymed», 1922, 4, qui p. 217, trad. it. di B.C. MARINONI, *L'Europa abbandonata a se stessa ovvero viaggio di palo in frasca*, in *Saggi e Lettere*, Torino, Einaudi 1995, vol. I, p. 61. Per una traduzione più recente R. MUSIL, *L'Europa inerme*, trad. it. di F. Valagussa, con saggi di V. Vitiello, F. Valagussa e A. Brandalise, Bergamo, Moretti & Vidali 2015.

trovano indotte a rideclinare le loro acquisizioni dottrinali secondo le appartenenze, adattandole alle necessità anche comunicative del conflitto in corso. Ciò vale per scienze quali la psicologia, il diritto e quella emergente sociologia che più tardi acquisirà la denominazione di “sociologia classica”: pensatori quali Durkheim, Tönnies, Simmel, Troeltsch, Weber si ritrovano a far giocare la forza della loro autorevolezza scientifica nel campo della comunicazione pubblica. Sul piano della psicologia sociale e della psichiatria, l’impatto della guerra sui soldati spinge ad una costante riformulazione non solo di carattere eziologico, ma degli stessi meccanismi di fondo che regolano il rapporto tra immaginario, memoria ed esperienza vissuta. La sociologia, ove riesce ad evitare un ostentato schieramento, rileva i cambiamenti indotti nel rapporto tra gli uomini e le istituzioni, reclamando la rapida convergenza di fenomeni societari in rinnovate esperienze comunitarie. La scienza politica riscopre sotto forme nuove e per certi versi inusitate quello che è in fondo un rapporto di lunga durata tra Stato, apparato militare e guerra. Sono solo alcuni dei nodi attorno ai quali è ruotata la ricerca, che ha avuto una ricaduta principale in un convegno organizzato tra il 15 e il 17 giugno 2022 presso il Dipartimento di Scienze Storiche, Geografiche e dell’Antichità a Padova, in collaborazione con il Mobility Centre for Advanced Studies (MOHU) e intitolato “Le discipline vanno in guerra. Scienze sociali, discorso politico e dimensione pubblica al tornante della Grande Guerra”¹¹.

L’area di ricerca su società e discipline proseguirà la propria attività anche nell’a.a. 2024/2025, con delle iniziative che stiamo al momento negoziando e discutendo con lo stesso Mario. Se questa è stata probabilmente la linea di ricerca principale su cui si è lavorato in questi ultimi anni, come abbiamo ricordato, non è stata l’unica. I contributi presenti in questo volume presentano tracce anche di altri percorsi di ricerca, che vale la pena richiamare brevemente.

¹¹ *Le discipline vanno in guerra. Scienze sociali, discorso politico e dimensione pubblica al tornante della Grande Guerra*, 15-16-17 giugno 2022, organizzato dal Dipartimento di Scienze Politiche, Giuridiche e Studi Internazionali e dal Dipartimento di Scienze Storiche Geografiche e dell’Antichità dell’Università degli Studi di Padova, in collaborazione con il *Mobility Centre for Advanced Studies*.

Mario viene incardinato come professore associato presso il Dipartimento di Scienze Storiche, Geografiche e dell'Antichità nel 2012, potendo quindi lasciare in modo definitivo il doppio binario di lavoro tra università e scuola superiore. Come sopra ricordato, viene inserito all'interno del settore scientifico disciplinare di Storia del diritto. Da quel momento, egli sente come dovere professionale quello di approfondire gli studi all'interno di questa disciplina, e di collaborare al suo dialogo interno anche attraverso l'organizzazione della ricerca. Nasce quindi un nuovo versante di indagine, non direttamente collegato a quello su società e discipline, imperniato attorno all'organizzazione del *Seminario di Storia del Diritto e del Pensiero Giuridico*, coordinato negli anni assieme a Chiara Valsecchi, Stefania Gialdroni, Raffaele Volante, Donato Gallo. Giunto quest'anno alla sua decima edizione, il seminario è diventato un appuntamento riconosciuto all'interno della disciplina, ove hanno trovato ospitalità, oltre che agli studiosi più affermati, anche le ricerche in corso di giovani dottorandi e assegnisti¹². Tra i vari seminari, una menzione particolare merita quello organizzato nel 2021, a seguito di una collaborazione tra vari dipartimenti dell'Università di Padova, dell'Università Federico II di Napoli e dell'Università di Helsinki. Gestito sulla piattaforma zoom per necessità legate alla pandemia, il convegno ha acquisito una dimensione mondiale, forse in parte inaspettata per gli stessi organizzatori. Al primo incontro, intitolato *Sui generis? How different were the Early Modern Laws of Venice, Scandinavia and England?* avrebbero partecipato centinaia di studiosi provenienti dagli Stati Uniti ai vari paesi europei, fino al Giappone. Da questo convegno è sorto il volume collettaneo che è ora in fase di conclusione, e che abbiamo ricordato all'inizio. Non sarà difficile riconoscere, all'interno della serie di articoli che qui presentiamo, i contributi specificamente dedicati alla storia del diritto, e che sono legati a questa piattaforma di ricerca.

Nei contributi qui raccolti confluiscono – e siamo in conclusione – altre due ricerche comuni, di cui Mario è membro attivo, e che ci limitiamo a nominare. La prima converge sul *Seminario di ricerca su Marx e i marxismi*, anch'esso giunto quest'anno alla sua

¹² Nel profilo academia di Mario è possibile scaricare la locandina di tutti i seminari. Cfr. <https://unipd.academia.edu/mariopiccinini>

decima edizione. Nato come attività di supporto di un gruppo di ricerca sui processi di soggettivazione politica creatosi nel 2015, a dicembre dello scorso anno il seminario è divenuto una delle principali iniziative del *Centro Studi Marx e i marxismi*, fondato presso il Dipartimento di Scienze Politiche, Giuridiche e Studi Internazionali dell'Università di Padova¹³. Gli incontri, sempre a partire da una lettura analitica dei testi marxiani, si sono concentrati in particolare sulla questione del nesso tra soggettività e processi di soggettivazione, sul tema del rapporto tra scienza e storia e, più recentemente, sul legame tra natura umana, lavoro e storia.

Infine, va ricordato il gruppo di lavoro su *Ordine politico e tecnologie*, ai cui membri Mario è molto legato, e che ruota attorno ad alcuni studiosi e dipartimenti dell'Università di Bologna¹⁴. Il lavoro di ricerca che il gruppo porta avanti dal 2017 si è articolato in una serie di seminari che si propongono di indagare le trasformazioni contemporanee dello Stato, la storia e le contraddizioni del concetto di ordine anche in rapporto alle radicali trasformazioni in ambito tecnologico che stiamo vivendo. Tra di essi, ricordiamo il seminario svolto sul rapporto tra ricerca dell'ordine e i fenomeni di frammentazione e di crisi delle cornici politiche, istituzionali ed economiche nei quali esso trova le proprie configurazioni precarie e i propri ostacoli, impedimenti, resistenze; il seminario sugli ambiti in cui l'algoritmo e più in generale le tecnologie digitali stanno diventando il criterio fondamentale organizzativo e simbolico delle forme sociali e di potere; infine, la riflessione sull'organizzazione algoritmica della società in relazione alla questione ecologica.

¹³ Cfr. <https://marx.hypotheses.org/>

¹⁴ Alcuni dei membri di questo gruppo di ricerca gestiscono anche la piattaforma di riflessione e attività politica *connessioniprecarie* (<https://www.connessioniprecarie.org/>), alla quale è connesso anche Mario.

Diritto e cittadinanza tra metropoli e “periferie” coloniali. Qualche riflessione sul caso anglo-indiano (1772-1881)

Giulio Abbate

1. Eccezionalità coloniale e tradizione costituzionale

La coppia concettuale metropoli/colonia rimanda immediatamente alle idee, per certi versi costitutive della governamentalità coloniale¹, di eccezione, violenza, esclusione. Nonostante i continui richiami al diritto/dovere alla civilizzazione², le dinamiche della colonizzazione conducevano, anzitutto, all’esito della doppia negazione del colonizzato: come «soggetto» portatore di una spe-

¹Il presente contributo riprende la relazione presentata nell’ambito del seminario *Metropoli e Impero. Diritto, amministrazione e governo nel caso britannico*, Seminari di Storia del diritto e del pensiero giuridico 2023, 19 aprile 2023, Università degli Studi di Padova.

La categoria foucaultiana della “governamentalità” è qui adoperata con riferimento all’insieme delle pratiche e delle tecniche di governo del territorio coloniale. Cfr. E. DE CRISTOFARO, *La nozione di “governo” nei corsi di Foucault*, in «Quaderni fiorentini», XXXVII, 2008, pp. 665-675.

² Sull’elaborazione del concetto di “civiltà” come paradigma legittimante l’espansione coloniale si veda G.W. GONG, *The standard of “Civilization” in International Society*, Oxford, Clarendon Press 1984; M. KOSKENNIEMI, *The Gentle Civilizer of Nations: The Rise and Fall of International Law 1870-1960*, Cambridge, Cambridge University Press 2001; L. NUZZO, *Origini di una Scienza. Diritto internazionale e colonialismo nel XIX secolo*, Frankfurt am Main, Klostermann 2012.

cificità culturale relegata a sintomo dell'arretratezza coloniale (nel cui rifiuto l'Europa sembrò, peraltro, trovare un coefficiente costitutivo della propria identità imperialista³); ma anche come «cittadino», titolare dei diritti civili e politici propri della costituzione della metropoli; diritti di cui la dimensione coloniale avrebbe potuto beneficiare soltanto all'esito di un processo costituente di maturazione e sviluppo politico, tendenzialmente rimandato all'infinito⁴. Guardando alle dinamiche ottocentesche, la logica dell'esclusione sottesa al rifiuto del colonizzato era supportata dallo stesso presupposto teorico della dominazione coloniale. Subordinando il riconoscimento delle attribuzioni politiche delle comunità amministrare a un insieme di variabili condizioni sociali⁵ (di cui la dimensione coloniale, distorta dalla lentezza della "modernità" europea, risultava drammaticamente priva) la relazione di potere insita nel rapporto metropoli/colonie imponeva la diversificazione del trattamento tra dominatori e colonizzati. Sul piano politico, questa differenziazione si traduceva nell'implementazione di differenti modelli di cittadinanza e nella conseguente disomogenea attribuzione di diritti a seconda del livello di inclusione del colonizzato⁶. Da questa prospettiva, l'eccezionalità coloniale – chiave di lettura privilegiata per l'interpretazione del rapporto tra metropoli e dipendenze – si

³ É. BALIBAR, *L'Europe, l'Amérique, la guerre*, Paris, La Découverte 2003; S. MEZZADRA, *La condizione postcoloniale. Storia e politica nel presente globale*, Verona, Ombre Corte 2008.

⁴ N. THOMAS, *Colonialism's Culture. Anthropology, Travel and Government*, Princeton, Princeton University Press 1994; R.J.K. YOUNG, *Introduzione al postcolonialismo*, Roma, Meltemi 2005; S. MEZZADRA, *La condizione postcoloniale*, cit.; U.S. MEHTA, *Liberalism and Empire. A study in Nineteenth Century British Liberal Thought*, Chicago-London, The University of Chicago Press 1999; G.C. SPIVAK, *A Critique of Postcolonial Reason*, Cambridge (Massachusetts) - London, Harvard University Press 1999; A. LOOMBA, *Colonialism/postcolonialism*, Abingdon (Oxon) - New York, Routledge 2013; D. HEATH, *Colonial Terror. Torture and State Violence in Colonial India*, Oxford, Oxford University Press 2021.

⁵ U.S. MEHTA, *Liberalism and Empire*, cit., pp. 46-49.

⁶ A. TRIULZI, *La colonia come spazio di esclusione*, in «Quaderni fiorentini», XXXIV/XXXV, 2004/2005, pp. 359-378: 360. P. COSTA, *Il fardello della civilizzazione. Metamorfosi della sovranità nella giuscolonialistica italiana*, in «Quaderni fiorentini», XXXIV/XXXV, 2004/2005, pp. 169-258; L. NUZZO, *Dal colonialismo al post colonialismo, tempi e avventure del soggetto indigeno*, in «Quaderni fiorentini», XXXIV/XXXV, 2004/2005, pp. 464-508.

esprimeva anche mediante la sperimentazione di meccanismi di tendenziale esclusione della comunità indigena «dalle garanzie dei diritti riconosciuti in madrepatria», cui si contrapponeva il riconoscimento, in favore della comunità dei colonizzatori, dei diritti e dei privilegi definiti a livello metropolitano⁷.

La vicenda della dominazione inglese dell'India sembra confermare questa tendenza. All'interno della colonia, la tradizione costituzionale inglese veniva immaginata come un privilegio riservato ai soli *British-born subjects* – e da questi tenacemente rivendicato – dal quale rimanevano in qualche modo esclusi i sudditi coloniali. Anzi, proprio lo status di «subject» (ossia, di suddito della corona) – una categoria giuridica che contemplava diritti e privilegi oltre che obblighi – sembrava contrastare con la visione di un potere dichiaratamente dispotico (sebbene «illuminato» e «paterno»⁸) di cui si invocava l'esercizio in colonia come vettore di civiltà e progresso. All'interno del contesto coloniale, il diversificato inquadramento costituzionale dei colonizzati si traduceva nella sistematica esclusione dai diritti, contraddicendo la stessa teoria giuridica della sovranità e dei limiti all'esercizio della prerogativa regia («[t]he true doctrine of sovereignty and allegiance»⁹) elaborata nella madrepatria inglese con riferimento allo status di «natural subject». Era, così, reso evidente lo scarto tra teoria costituzionale e pratica colonialista.

Fino agli anni '50 dell'Ottocento, l'esclusione dai diritti era parte di un regime politico fondato sull'esercizio del potere in una forma in qualche modo ripartita tra metropoli e colonia. I territori indiani erano soggetti alla sovranità della corona inglese e del *King-in-Parliament* così come espressa nelle *royal charters*¹⁰. Il governo diretto del territorio era invece attribuito agli organi

⁷ A. TRIULZI, *La colonia come spazio di esclusione*, cit., p. 361.

⁸ T.B. MACAULAY, *A speech delivered in the House of Commons on the 10th of July, 1833*, cit., p. 191 (dove il governo indiano è definito «an enlightened and paternal despotism»; traduzione mia).

⁹ H.L. OSGOOD, *England and the Colonies*, in «Political Science Quarterly», II, 3, 1887, pp. 440-469: 444.

¹⁰ Cfr. J. WESTLAKE, *Chapters on the Principles of International Law*, Elibron Classics, ristampa dell'edizione pubblicata da The University Press, Cambridge 1894, pp. 192-193.

coloniali della *East India Company*, che operavano dai quartieri generali di Calcutta, Madras e Bombay pur essendo guidati, nelle scelte politiche, dalla *Court of Directors* di Londra. Con l'emanazione del *Pitt's India Act* (1784) la gestione dei territori indiani venne condivisa tra la *East India Company* e il governo britannico, che operava tramite il *Board of Control* dotato, peraltro, del potere di veto sulle nomine degli ufficiali coloniali¹¹. Più che una semplice compagnia commerciale, la *East India Company* costituì un vero e proprio «corpo sovrano»¹² esercitando in India prerogative di varia natura fino al 1858 e rivendicando un forte grado di autonomia nella gestione degli affari della colonia¹³.

Proprio nella rivendicazione di una sfera di autonomo esercizio del potere coloniale può essere inquadrata la conflittualità tra la *East India Company* e le *Crown Courts* indiane, istituite mediante lettere patenti e sostanzialmente indipendenti rispetto al governo locale. Queste corti, denominate *Supreme Courts of Judicature*, erano dotate di una competenza territoriale limitata ai confini delle *Presidency towns* di Calcutta, Madras e Bombay; munite altresì di un'ampia giurisdizione personale, potevano giudicare i sudditi britannici residenti nei possedimenti indiani e decidere in ordine alle azioni civili intentate contro i *servants* della Compagnia¹⁴. Concepite come istituzioni separate rispetto al governo indiano, le corti della corona esercitavano giurisdizione sulla base del diritto inglese; allo stesso tempo, erano tenute ad amministrare, a seconda

¹¹ Per una rapida panoramica dei rapporti tra governo inglese e *East India Company* si veda J. DUPONT, *Common Law Abroad: Constitutional and Legal Legacy of the British Empire*, Buffalo (NY.), William S. Hein & Co. 2001, pp. 481-484. Sulla nascita e le trasformazioni seicentesche della *East India Company* si veda soprattutto S. GIALDRONI, *East India Company. Una storia giuridica (1600-1708)*, Bologna, Il Mulino 2011.

¹² T.B. MACAULAY, *A speech delivered in the House of Commons on the 10th of July, 1833*, cit., p. 154 (traduzione mia).

¹³ Sulle fasi iniziali del governo indiano della *East India Company* si veda J. MALCOLM, *The Political History of India from 1784 to 1823*, 2 Voll., London, John Murray & Co. 1826. M. MERIGGI, *Costituzioni antiche e narrazioni orientalistiche. Dal Sette all'Ottocento*, in «Storica», XLIII-XLV, 2009, pp. 209-255: 216.

¹⁴ Sull'istituzione delle *Supreme Courts of Judicature*, W.H. MORLEY, *The Administration of Justice in British India. Its Past History and Present State*, London, Williams and Norgate 1858, pp. 13-16.

della religione delle parti, il diritto indù e musulmano per tutte le cause relative a successioni, contratti e altre relazioni tra privati, anche avvalendosi di esperti nativi di diritto locale. L'istituzione delle corti della corona, avvenuta a partire dal 1774, aveva un indubbio significato politico. Grazie alla loro presenza, il peso della giustizia regia nel subcontinente crebbe sensibilmente, rompendo il monopolio negli affari giudiziari esercitato, fino a quel momento, dagli organi della Compagnia. Anche dal punto di vista simbolico, con l'istituzione delle nuove corti aumentava la visibilità della corona in colonia: le *Supreme Courts of Judicature* erano significativamente dotate degli stessi poteri del *King's Bench* inglese e operavano mediante quegli strumenti espressivi della prerogativa del re, ossia i *prerogative writs* di *certiorari*, *mandamus*, *procedendo*, e, pur nel silenzio dell'atto istitutivo delle corti, di *habeas corpus*¹⁵.

Perdevano terreno, conseguentemente, quei corpi intermedi incaricati della gestione diretta della colonia. Per evitare di cedere ulteriori spazi nell'ambito della sfera pubblica indiana, l'amministrazione coloniale si adoperò per impedire ogni estensione della giurisdizione delle corti della corona rispetto ai sudditi “nativi” delle province rurali (*mofussil*). Questi ultimi erano, invece, soggetti a un diverso apparato di corti di giustizia, posto sotto il diretto controllo della *East India Company* e funzionante secondo un modello misto tra il diritto della tradizione locale e una regolamentazione amministrativa creata appositamente per la colonia¹⁶. Vennero così tenute distinte, fino agli anni '60 dell'Ottocento, la dimensione processuale dei colonizzatori da quella dei colonizzati.

Questa particolare configurazione del potere coloniale non era priva di conseguenze; al contrario, amplificava l'esclusione dei sudditi indiani dalle garanzie della tradizione costituzionale inglese, a partire dai meccanismi di tutela delle libertà personali implicanti un vaglio di legittimità sull'operato degli agenti coloniali e l'esercizio dei poteri delegati (rappresentati, ad esempio, da alcuni

¹⁵ *Letter Patent* del 1774, sez. XXI.

¹⁶ R. SINGHA, *A Despotism of Law. Crime and Justice in Early Colonial India*, Delhi, Oxford University Press 1998; G. ABBATE, «Un dispotismo illuminato e paterno». *Riforme e codificazione nell'India britannica (1772-1883)*, Milano, Giuffrè 2015.

dei *prerogative writs*). Dotato di un potente significato simbolico, era soprattutto il *writ* di *habeas corpus* a essere percepito come uno strumento di potenziale destabilizzazione politica. Implicando un controllo sulle carcerazioni disposte dagli organi coloniali – peraltro, alla luce di regole e principi del *common law* – la generalizzata diffusione del rimedio di *habeas corpus* in colonia avrebbe mostrato l'esistenza di un'autorità superiore rispetto a quella del governo locale e con questa potenzialmente confliggente. E ciò conformemente agli stessi scopi di questo particolare *writ*: salvaguardare la dignità regia rispetto a quegli organi investiti dell'autorità e dei poteri delegati, oltre che la libertà personale dei sudditi¹⁷. Anche la particolare geografia istituzionale della colonia contribuiva a differenziare il trattamento giuridico dei diversi settori della popolazione coloniale. Nelle *Presidency towns* di Calcutta, Madras e Bombay, la possibilità di richiedere l'emanazione del *writ* – da parte di sudditi europei e indiani – costituiva una conseguenza diretta dell'operatività delle *Crown Courts*, che proprio mediante l'esercizio dei *prerogative writs* pretendevano di esprimere la sovranità della corona all'interno della colonia. Ma l'estensione del rimedio ai "nativi" residenti nelle aree periferiche – sistematicamente negata da parte degli organi coloniali della *East India Company* – costituì uno dei terreni di scontro tra le corti della corona e il governo indiano, intenzionato a limitare il più possibile l'interferenza tra giurisdizione e amministrazione. A emergere era la tensione tra la pretesa governativa di una gestione della colonia ispirata a ragioni di «State policy» e il diffuso ricorso a elementi giuridici e costituzionali della tradizione inglese, rivendicato non solo da parte degli indiani – che reclamavano l'inclusione nella società coloniale – ma delle stesse *Crown Courts*, che di questa tradizione si sentivano custodi e garanti¹⁸.

¹⁷ P.D. HALLIDAY, *Habeas Corpus. From England to Empire*, Cambridge (Massachusetts), Harvard University Press 2010; P.D. HALLIDAY e G.E. WHITE, *The Suspension Clause: English Text, Imperial Contexts, and American Implications*, in «Virginia Law Review», XCIV, 3, 2013, pp. 575-714. In generale, sul *writ* di *habeas corpus* si veda anche D.H. OAKS, *Legal History in the High Court: Habeas Corpus*, in «Michigan Law Review», LXIV, 3, 1996 pp. 451-472; W.F. DUKER, *The English Origins of the Writ of Habeas Corpus: A Peculiar Path to Fame*, in «New York University Law Review», LIII, 5, 1978, pp. 938-1054.

¹⁸ Cfr. G. ABBATE, *Sovranità e colonia. Un caso indiano di Habeas Corpus* (1828-

Nel 1858, a seguito della *Great Mutiny* (la rivolta delle truppe della Compagnia del marzo 1857), la gestione dei territori del subcontinente fu assunta direttamente dalla corona inglese nella ricerca «del miglior governo dell’India» (mediante il *Government of India Act* del 1858, conosciuto anche come *Act for the Better Government of India*)¹⁹. Ma l’«ideologia della differenza»²⁰ – tipica della cultura colonialista – continuò a caratterizzare le successive fasi della dominazione indiana. Anche i discorsi sulla diversità della colonia e dei soggetti coloniali – alimentati da una visione razzialmente orientata dei colonizzati – continuavano a supportare lo sviluppo e il mantenimento di un regime politico eccezionale, definito (anche da parte inglese) come «a horrible tyranny»²¹. Ancora nel corso del Novecento, il «non ancora» opposto dagli inglesi alle richieste di autonomia avanzate dalla società indiana era supportato da un composito apparato discorsivo (maturato nel corso della dominazione coloniale) che opponeva alla prospettiva dell’indipendenza il fatto impeditivo della presunta carenza di un condiviso senso di nazionalità²².

2. Suddito coloniale/«natural subject»

La negazione della soggettività coloniale era giustificata dalla rappresentazione del colonizzato come elemento di una dimen-

1829), in «Italian Review of Legal History», 8, 2022, pp. 185-226. I riferimenti alle ragioni di ragioni di «State policy» in *Report of the proceedings in the Supreme Court of Judicature at Bombay, on the occasion of the issue of a writ of habeas corpus into the Deccan, including the arguments of the honorable Company’s Advocate general and the judgment of the Judges of the supreme court, Printed at the Courier Press, Bombay, 1828*, India Office Records (IOR) F/4/1036/28549 (7), p. 35.

¹⁹ Per il dibattito sulle ripercussioni costituzionali di questa svolta si veda M. PICCININI, *The Forms of Business. Immaginario costituzionale e governo delle dipendenze*, in «Quaderni fiorentini», XXXIII/XXXIV, 2004/2005, pp. 73-114.

²⁰ E. KOLSKY, *Codification and the Rule of Colonial Difference: Criminal Procedure in British India*, in «Law and History Review», XIII, 2005, 3, pp. 631-683: 636.

²¹ T.B. MACAULAY, *A speech delivered in the House of Commons on the 10th of July, 1833*, in *Speeches of the Right Honourable T.B. Macaulay, M.P.*, 2 Voll., Vol. I, Leipzig, 1853, p. 177.

²² D. CHAKRABARTY, *Provincializing Europe: postcolonial thought and historical difference*, Princeton University Press 2000, pp. 6-11.

sione arretrata e incivile, necessario oggetto della missione civilizzatrice dell'Occidente²³. Il soggetto colonizzato si trovava, così, sospeso tra due dimensioni: quella coloniale, bloccata in un «premoderno senza fine»²⁴ (nel quale, però, si sarebbe celata «la chiave per interpretare il passato, e in una certa misura, il presente dell'Occidente»²⁵) e quella europea, inaccessibile miraggio di modernità. La ricerca di una riconoscibile base teorica dell'azione di espansione territoriale andò di pari passo con l'implementazione delle politiche colonialiste²⁶.

Lo sviluppo del sistema coloniale indiano – caratterizzato dalla progressiva intrusione di un potere “esterno” alla colonia nell’ambito della società locale – fu guidato da linee direttive in apparenza contraddittorie. A partire dagli anni '70 del Settecento, il governo della *East India Company* iniziò a rivendicare il monopolio nella sfera pubblica della colonia, e a sottrarre terreno alle forze locali

²³ R. GUHA, *Dominance without Hegemony. History and Power in Colonial India*, Cambridge (Massachusetts), London, Harvard University Press 1997; R. SINGHA, *A Despotism of Law*, cit.; E. KOLSKY, *Colonial Justice in British India. White violence and the Rule of Law*, Cambridge, Cambridge University Press 2010.

²⁴ Sul punto, L. NUZZO, *Dal colonialismo al post colonialismo*, cit., pp. 479-480, anche con riferimento alla percezione diversificata del “tempo” della colonia, relegata in un «premoderno senza fine» (ivi, p. 479).

²⁵ *The Effects of Observation of India on Modern European Thought. The Rede Lecture*, London, Murray, 1875. Ampii stralci del testo di Maine (tra cui il passaggio citato) sono riportati in A. CASSANI, *Società primitiva e diritto antico*, Faenza, Faenza Editrice 1986, p. 150. Sulla visione di Maine della società indiana M. PICCININI, *Tra legge e contratto. Una lettura di Ancient Law di Henry Sumner Maine*, Milano, Giuffrè 2003. Sulle particolarità della visione europea dell'India tra Sette e Ottocento, R. TRAVERS, *Ideology and Empire in Eighteenth-Century India. The British in Bengal*, Cambridge, Cambridge University Press 2007; J. PITTS, *A turn to Empire. The rise of imperial liberalism in Britain and France*, Princeton and London, Princeton University Press 2005; J. PITTS, *Empire and Legal Universalisms in the Eighteenth Century*, in «The American Historical Review», CXVII, 1, 2012, pp. 92-12; T.R. METCALF, *Ideologies of the Raj*, Cambridge, Cambridge University Press 1995; M. MERIGGI, *Costituzioni antiche e narrazioni orientalistiche*, cit., pp. 209-255; D. CHAKRABARTY, *Provincializing Europe: postcolonial thought and historical difference*, Princeton University Press 2000; G. ABBATE, «Un dispotismo illuminato e paterno», cit., pp. 10-40.

²⁶ Cfr. L. NUZZO, *Origini di una Scienza*, cit.; L. NUZZO, *Dal colonialismo al post colonialismo*, cit., pp. 464-508.

che reclamavano, per tradizione, l'esercizio di diritti di varia natura nei confronti dei “nativi”. Allo stesso tempo, l'amministrazione coloniale si adoperò per conferire un'apparenza tradizionale al nuovo apparato istituzionale. Era, così, stipulato una sorta di patto costituzionale con le forze locali fondato sulla presunta continuità tra il regime coloniale e le tradizionali forme di governo del territorio²⁷.

A dispetto della rivendicata conformità alla tradizione, l'interferenza del governo coloniale rispetto alla società locale (e, anzitutto, rispetto alla dimensione del giuridico) determinò la progressiva sostituzione della tradizionale visione indiana di giustizia distributiva – basata sull'idea della ripartizione dei poteri di giudizio tra differenti autorità regionali e locali – con una concezione statocentrica sconosciuta alla popolazione indiana²⁸. Rispetto alla sfera penale, una nuova filosofia del giudicare e del punire – tendente a esaltare il carattere pubblico dell'offesa e l'omogenea applicazione della legge penale – ebbe l'effetto di mutare profondamente il rapporto tra potere politico e dimensione criminale²⁹.

Alla violenza generata dalla sistematica interferenza con la dimensione locale si accompagnava il ricorso – poco visibile dal centro del potere inglese in colonia – a pratiche non ufficiali finalizzate a diffondere un pervasivo sentimento di terrore nelle periferie e a garantire, prescindendo dal consenso dei colonizzati, il mantenimento dell'ordine coloniale³⁰. Questo ulteriore livello di violenza coloniale, caratterizzato dal ricorso mirato alla coercizione sui “nativi”, amplificava la distanza tra il modello dello Stato di diritto e il regime coloniale, contribuendo a trasformare la colonia in uno

²⁷ R. SINGHA, *The privilege of taking life: Some “anomalies” in the law of homicide in the Bengal Presidency*, in «The Indian Economic and Social History Review», XXX, 2, 1993, pp. 181-214.

²⁸ R. TRAVERS, *Ideology and Empire in Eighteenth-Century India*, cit., pp. 116-117.

²⁹ R. SINGHA, *A despotism of law*, cit.; R. SINGHA, *The privilege of taking life*, cit., pp. 181-214.

³⁰ Sul punto, S. ŽIŽEK, *Violence: Six Sideways Reflections*, London, Profile Books 2008; D. HEATH, *The Tortured Body: The Irrevocable Tension Between Sovereign and Biopower in Colonial Indian Technologies of Rule*, in S. LEGG e D. HEATH (a cura di), *South Asian Governmentalities: Michel Foucault and the Question of Postcolonial Orderings*, Cambridge, Cambridge University Press 2018, pp. 222-44: 6.

stato di eccezione permanente³¹. Tra le manifestazioni dell'autorità coloniale erano, così, individuabili forme decentrate e non ufficiali di uso della forza e dispiegamento dell'autorità, dove lo stesso corpo dei colonizzati diveniva un sito per l'esercizio del potere³². Nei *reports* coloniali non mancano esempi di espressa invocazione del sentimento della "paura" come unico stato d'animo capace di incidere sulle abitudini di vita dei nativi³³. Da questa prospettiva "terrore" e "violenza" rappresentavano elementi per certi versi costitutivi della dimensione pubblica coloniale³⁴.

L'eccezionalità del regime coloniale – che lasciava il colonizzato privo delle tutele e delle garanzie definite a livello metropolitano – impediva l'estensione coloniale della categoria giuridica di «suddito». Come è noto, lo status di «natural subject» venne definito, a partire dagli inizi del Seicento, con riferimento al concetto di «ligeance» o «allegiance»³⁵. Proprio il vincolo di fedeltà che univa il suddito al sovrano dal momento della nascita distingueva il «natural subject» dallo straniero, come soggetto estraneo al patto di «ligeance» e allo status che soltanto all'interno di questo patto era concepibile. Le formule giuridiche sulla sovranità – elaborate soprattutto a livello giurisprudenziale – mettevano in luce la mutualità del patto di cittadinanza, che imponeva obblighi di lealtà da parte del suddito ma anche doveri di protezione da parte del sovrano. Discendendo direttamente dal diritto naturale (prima ancora che dal *common law*) la categoria di «natural subject» accomunava (teoricamente) tutti i sudditi della corona, oggetto delle medesime forme di protezione costituzionale. Così che ogni individuo soggetto al vincolo di «ligeance», nato tanto in Inghilterra che all'interno

³¹ D. HEATH, *Colonial Terror*, cit., pp. 12-13 e 54-61; G. ABBATE, *Sovranità e colonia*, cit., pp. 185-226.

³² D. HEATH, *Colonial Terror*, cit., pp. 12-13 e 54-61.

³³ Ad esempio, *Copy of the 15th and 35th interrogatories; proposed, by the Governor General in Council of Bengal, to the Judge of Circuit, and the Zillah Judge, in 1801: with the answers of the said Judges to those interrogatories*, in *Parliamentary Papers*, 1812-13, VIII, N. 166, p. 8.

³⁴ S. MEZZADRA, *La condizione postcoloniale*, cit., parla di costituzione coloniale fondata sugli elementi di violenza e terrore.

³⁵ Così nel *Calvin's Case* del 1608, in *The Reports of Sir Edward Coke, Knt, In Thirteen Parts, Vol. IV (Parts VII-VIII), The Seventh Part of the Reports of Sir Edward Coke, Knt*, London, 1826.

di un dominio del re (colonia o dipendenza), sarebbe stato posto sotto la protezione della corona, godendo dei benefici degli uomini liberi. A rimarcare questo destino comune intervenne l’espresa attribuzione, a partire dagli anni ’70 del Settecento, dello status di «natural subject» anche in favore degli abitanti delle aree coloniali³⁶. Il riconoscimento dell’estensione della giurisdizione parlamentare inglese ai territori oggetto di conquista o cessione, quali domini del re acquisiti nell’esercizio dei suoi diritti sovrani, rendeva necessaria, infatti, l’uniformazione del trattamento giuridico³⁷.

Non era in dubbio che anche gli indiani fossero sudditi della corona inglese³⁸. Ciò nonostante, il discorso del carattere incivile dei colonizzati giustificava lo sviluppo di un modello di governo tendente verso l’affermazione dispotica del potere, contraddicendo apertamente le teorie inglesi sulla sovranità, paradossalmente elaborate anche a partire dal contesto coloniale³⁹. Conseguentemente, risultava ridotto il novero dei diritti e dei privilegi di cui gli indiani avrebbero potuto concretamente beneficiare.

3. «*Tyranny in India!*»: il governo delle periferie

A partire dagli anni ’30 dell’Ottocento, una potenziale fonte di destabilizzazione dell’ordine coloniale provenne dalle provincie rurali. Alla vigilia dell’emanazione del nuovo *Charter Act*, che avrebbe dovuto rinnovare i privilegi della *East India Company* nel subcontinente e i traffici con l’Oriente, tra i discorsi degli organi coloniali si impose il tema del libero ingresso nelle periferie india-

³⁶ Venne così deciso nel caso *Campbell vs Hall* (King’s Bench, 1774). Il report si trova nell’archivio digitale disponibile presso <http://www.commonlii.org>.

³⁷ H.L. OSGOOD, *England and the Colonies*, cit. (p. 444); E. CAVANAGH, *Infidels in English legal thought: conquest, commerce and slavery in the common law from Coke to Mansfield, 1603-1793*, in «Modern Intellectual History», XVI, 2, 2019, pp. 375-409: 387-395.

³⁸ Ciò risultava evidente, tra l’altro, nel dibattito relativo all’entrata in vigore dell’*Indian Penal Code*, come notato anche da R. GOVIND, *The King’s Plunder, the King’s Justice: Sovereignty in British India, 1756-76*, in «Studies in History», XXXIII, 2, 2017, pp. 151-186: 184-185.

³⁹ N. HUSSAIN, *The Jurisprudence of Emergency. Colonialism and the Rule of Law*, Ann Arbor, The University of Michigan Press 2019, pp. 24 e 78.

ne da parte dei produttori occidentali. A cavallo tra Settecento e Ottocento l'amministrazione coloniale aveva adottato una politica restrittiva in ordine alla colonizzazione delle aree rurali, a tutela del regime monopolistico. A supporto delle restrizioni, la *East India Company* aveva elaborato un discorso che faceva diretto riferimento al possibile disordine politico conseguente al contatto diretto tra gli abitanti "nativi" e una comunità di produttori non soggetta a limitazioni⁴⁰. Alla fine dagli anni '20 dell'Ottocento gli indirizzi dell'amministrazione coloniale – intenzionata, per ragioni prevalentemente economiche, a eliminare il regime di restrizioni – iniziarono a mutare sensibilmente. Nei discorsi ufficiali comparve il riferimento al potenziale "civilizzatore" insito nella presenza europea nelle periferie rurali⁴¹. Questo mutato discorso riusciva solo in parte a nascondere la delicata situazione dei territori dell'interno. I meccanismi predisposti per la cattura e il giudizio dei *British-born subjects* residenti nel *mofussil* – facenti leva sull'operato dei *Justices of the peace* coloniali – erano del tutto insufficienti a garantire il controllo delle estese province. Come categoria "periferica", soggetta però alle regole del "centro", i residenti europei costituivano una fonte di disordine locale: sono numerosi i casi in cui i produttori di indaco o di caffè vennero accusati di pagare corpi armati per forzare i contadini al lavoro o per riscuotere i debiti contratti dai "nativi".

Con il nuovo *Charter Act* – che ricevette il *Royal Assent* il 28 agosto 1833 – vennero meno il monopolio commerciale della *East India Company* e le restrizioni all'ingresso in colonia. In questo mutato contesto – caratterizzato anche dall'accentramento dell'autorità legislativa nelle mani del *Governor-general of India in Council* – si avviò la sperimentazione del sistema codicistico coloniale. Il codice – rappresentato come l'unica «benedizione» che un regime politico dispotico avrebbe potuto conferire a una nazione meglio

⁴⁰ *Minute of the Governor-general, dated 30th May 1829*, in *Parliamentary Papers, 1831-1832*, VIII, n. 734, pp. 274-280.

⁴¹ Era questa, ad esempio, l'opinione di Charles Metcalfe. Cfr. *Minute of Sir Charles Metcalfe, dated 19th February 1829*, in *Report from the Select Committee on the affairs of the East India Company with minutes of evidence in six parts, and appendix and index to each*, in *Parliamentary Papers, 1831-1832*, VIII, n. 734, p. 274.

«dei governi popolari»⁴² – era funzionale alla gestione delle nuove dinamiche sociali nel *mofussil*. Nel contesto politico degli anni '30 dell'Ottocento, infatti, si imponeva la definitiva sostituzione dei differenti complessi giuridici coesistenti nei medesimi territori – frutto di una lunga stratificazione normativa – con un sistema di diritto di facile gestione da parte del personale coloniale⁴³.

Uno dei più originali prodotti della legislazione coloniale, per molti versi espressivo di queste tendenze, fu costituito dall'*Indian Penal Code*. Predisposto negli anni '30 dell'Ottocento dalla prima *Indian Law Commission* (presieduta da Thomas Babington Macaulay) questo codice venne presentato nel 1837, in una versione preliminare, al governatore generale dell'India Lord George Eden (Lord Auckland). L'entrata in vigore del codice venne tuttavia posticipata sino al 1860 (*Act XLV of 1860*). L'*Indian Penal Code* – in cui era rintracciabile una forte impronta utilitarista⁴⁴ – costituì una sperimentazione legislativa senza precedenti sia per l'India che per l'Inghilterra. Il nuovo sistema legislativo venne concepito come il fulcro dell'ordinamento penale coloniale, vicino all'idea benthamiana di un codice «all-comprehensive»⁴⁵. Dal punto di vista contenutistico, il codice venne presentato, sin dal 1837, come il frutto originale del lavoro dei legislatori coloniali⁴⁶. La disciplina codici-

⁴² «A code is almost the only blessing, perhaps it is the only blessing, which absolute governments are better fitted to confer on a nation than popular governments». T.B. MACAULAY, *A speech delivered in the House of Commons on the 10th of July, 1833*, cit., p. 191 (traduzione mia).

⁴³ E. KOLSKY, *Codification and the Rule of Colonial Difference*, cit.; E. STOKES, *The English Utilitarians and India*, Oxford, Clarendon Press 1859.

⁴⁴ E. STOKES, *The English Utilitarians and India*, cit.; K.J.M. SMITH, *Macaulay's "Utilitarian" Indian Penal Code: An Illustration of the Accidental Function of Time, Place and Personalities in Law Making*, in W.M. Gordon e T.D. Fergus (a cura di), *Legal History in the making. Proceedings of the ninth British legal History conference, Glasgow 1989*, London 1991, p. 146.

⁴⁵ Sulle riforme del sistema legislativo dal 1834 al 1861, si veda anche S.V. DESIKA CHAR, *Centralized legislation. A History of the Legislative system of British India from 1834 to 1861*, Delhi, Asia Publishing House 1963.

⁴⁶ *Introductory Report upon the Indian Penal Code*, in *The complete Works of Lord Macaulay. Speeches, Poems, & Miscellaneous Writings*, Vol. I, London 1898, p. 12. Con riferimento al carattere innovativo della bozza del codice penale, E. STOKES, *The English Utilitarians and India*, Oxford 1959; W.C. CHAN, B. WRIGHT e S. YEO (a cura di), *Codification, Macaulay and the Indian Penal Code: the legacies and modern challenges of criminal law reform*, Farnham (Surrey) -

stica si distinse, soprattutto, per la riconsiderazione dei rapporti tra responsabilità criminale, volontarietà e colpevolezza. Valorizzando l'elemento dell'intenzionalità nella configurazione delle fattispecie criminali, il codice penale distingueva, ad esempio, tra «murder» (punito con la sanzione capitale) e «involuntary culpable homicide» (punito con la detenzione)⁴⁷.

Tra la data di presentazione della bozza dell'*Indian Penal Code* e la promulgazione dell'*Act XLV of 1860*, ulteriori tentativi di uniformazione delle giurisdizioni criminali vennero compiuti da parte dell'amministrazione coloniale. Nel 1849 due proposte di legge – dirette a ottenere il maggiore controllo dei residenti europei dei *mofussil* – misero in discussione i privilegi di foro riconosciuti in favore dei *British-born subjects*. Il primo *Draft (An Act for Abolishing Exemption from the Jurisdiction of the East India Company's Criminal Courts)* disponeva che al di fuori delle *Presidency towns*, tutti i sudditi coloniali, cittadini europei compresi, sarebbero stati soggetti alla giurisdizione delle corti criminali della Compagnia, e avrebbero potuto essere catturati, giudicati e puniti in conformità con le *regulations* del governo⁴⁸. Il secondo *Draft (An Act for Trial by Jury)* estendeva il ricorso alla giuria anche alle giurisdizioni provinciali, in modo da garantire, dopo la riunione delle giurisdizioni, il *trial by jury* ai *British-born subjects* delle periferie; rispetto ai criteri di formazione delle giurie, la bozza non poneva nessuna limitazione a carico degli indiani. Intenzionati a contrastare le proposte di legge, i residenti europei delle aree rurali denunciarono il carattere “eversivo” dell'equiparazione processuale delle posizioni di colonizzatori e colonizzati. La possibilità di beneficiare – in madrepatria come in colonia – delle tradizionali garanzie procedurali costituiva «l'indubbio diritto di nascita degli inglesi»; nei casi criminali, poi, proprio il processo mediante una giuria di «pari» – e

Burlington (VT) 2011.

⁴⁷ E. STOKES, *The English Utilitarians and India*, cit., p. 231; B. WRIGHT, *Macaulay's Indian Penal Code: Historical Context and Originating Principles*, in W.C. CHAN-B. WRIGHT-S. YEO (a cura di), *Codification, Macaulay and the Indian Penal Code*, cit., pp. 19-55: 22-23.

⁴⁸ L'unica limitazione alla giurisdizione degli organi della Compagnia era costituita dalle condanne alla pena capitale nei confronti dei *British-born subjects*.

tali non potevano essere i “nativi” – rappresentava una delle «più preziose parti del common law»⁴⁹. Le contraddizioni che emergevano da questo discorso privavano di significato ogni richiamo alla civilizzazione. La disparità di trattamento delle diverse categorie di sudditi coloniali era apertamente presentata come una misura funzionale al mantenimento del potere nel subcontinente. Come si legge in un saggio anonimo pubblicato a Londra nel 1850, in cui le proposte di legge del 1849 divenivano espressive di un governo «tirannico», «[c]he un inglese sia privato del giudizio dei suoi pari, è un male; ma che un cristiano sia degradato al livello dei musulmani e degli indù, è al di là di ogni tollerabilità»⁵⁰.

4. Leggi, codici e “Digesti”: un esperimento transnazionale

Il codice penale uniformò le giurisdizioni indiane, non senza differenziare il trattamento sanzionatorio in ragione di ciò che appariva come la differente “natura” dei colonizzati. Negli anni successivi alla promulgazione dell’*Indian Penal Code* l’amministrazione coloniale proseguì, attraverso la nomina di successive *Law Commissions*, nella direzione di produrre sistemi di diritto legislativo disciplinanti singole materie. A partire dalla metà degli anni ’60 dell’Ottocento, la legislazione indiana produsse l’*Indian Succession Act* del 1865 (*Act X of 1865*), il *Contract Act* del 1872 (*Act IX of 1872*), l’*Indian Evidence Act* del 1872 (*Act I of 1872*)⁵¹; nel 1881, poi, venne promulgato il *Negotiable Instruments Act* disciplinante la materia cambiaria e dei titoli di credito⁵². Questi testi legislativi vennero

⁴⁹ Così si legge in un memoriale pubblicato in India nel 1850 da parte di residenti inglesi, scozzesi e irlandesi. Il memoriale si trova in *History of the changes in the civil and criminal jurisdiction exercised by the courts India over European British Subjects*, Simla, Govt. Central Branch Press 1883. Tutte le citazioni a p. 38 (traduzione mia).

⁵⁰ *Tyranny in India! Englishmen robbed of the blessing of Trial by Jury and English Criminal Law. Christianity insulted!!!*, London, J. Ridgway 1850, pp. 1-7 (traduzione mia).

⁵¹ L’*Act* si trova in W. STOKES, *The Anglo-Indian Codes*, Vol. II, Oxford University Press 1888, pp. 842-936. Sempre del 1872 era una nuova versione del codice di procedura penale (*Act X of 1872*).

⁵² M. GOSWAMI, *Producing India: from colonial economy to national space*, Chicago-London, The University of Chicago Press 2004, p. 94.

presentati come corpi normativi tendenzialmente completi sebbene parziali, e, per certi versi, come «codes».

Guardando alla legislazione coloniale, un'ulteriore contraddizione veniva a caratterizzare il rapporto tra Inghilterra e India. Il riferimento ai testi legislativi indiani influenzò il dibattito inglese tardo ottocentesco sulla riforma dell'ordinamento giuridico, rispetto al quale il contesto coloniale ebbe un ruolo non secondario⁵³. Sovvertendo le logiche della governamentalità coloniale, l'esperienza indiana offrì idee e materiali per una riflessione "interna" sulla sistematizzazione del diritto. A partire dagli anni '70 dell'Ottocento, le sperimentazioni legislative indiane costituirono, in particolare, un riferimento in qualche modo obbligato nel dibattito sulla codificazione. Anche la stampa periodica iniziò a sollecitare una riflessione pubblica sull'utile duplicazione in Inghilterra dell'esperimento indiano. «Ciò che è stato fatto per l'India», si leggeva in un articolo del "The Morning Post" del novembre 1872, «non può essere impossibile per l'Inghilterra [...]»⁵⁴; ancora, si leggeva su un contributo del "Glasgow Herald" pubblicato lo stesso mese, «[c]iò che gli inglesi hanno fatto in Oriente può sicuramente essere fatto in patria»⁵⁵; del resto, scriveva il "The Times" nel gennaio 1873, «[c]he un Codice, e anche un buon Codice, sia del tutto possibile, è dimostrato in modo conclusivo dal Codice indiano»⁵⁶. Anche le innovazioni contenutistiche del codice penale sembravano offrire nuove soluzioni per la ridefinizione della disciplina del reato di *murder*, al centro del dibattito degli anni '60 e '70 dell'Ottocento, e per la riconsiderazione del rapporto intenzionalità/punizione⁵⁷. I numerosi richiami all'*Indian Penal Code* non furono sufficienti, tuttavia, a supportare la trasformazione in legge dei progetti di codice

⁵³ Sui richiami tardo ottocenteschi al modello politico del *Raj* indiano, M. CAZZOLA, *I missionari dell'ordine. Pensiero e amministrazione nell'Impero britannico (secoli XVIII-XIX)*, Bologna, Il Mulino 2022.

⁵⁴ "The Morning Post", (London) Wednesday, November 13, 1872 (traduzione mia).

⁵⁵ "Glasgow Herald" (Glasgow), Thursday, November, 14, 1872 (traduzione mia).

⁵⁶ "The Times", Thursday, January 2, 1873 (traduzione mia).

⁵⁷ *The Law of Homicide and of Capital Punishment. A debate in the English Parliament, June 12, 1877. Reprinted for the "Howard Association" by Cornelius Buck, from "Hansard's Parliamentary Debates"*, London, 1878, pp. 11-12.

penale preparati alla fine degli anni '70 (1878-1879)⁵⁸.

Fu, invece, la “controparte” civilistica di questi progetti – costituita dal *Bills of Exchange Act* del 1882 («An Act to codify the law relating to Bills of Exchange, Cheques, and Promissory Notes»; 45 & 46 Vict. 61 – ad avvicinare le legislazioni coloniale e metropolitana⁵⁹. Il *Bills of Exchange Act* seguiva di poco, infatti, la promulgazione del *Negotiable Instruments Act* indiano. Le radici teoriche dell’esperienza legislativa del 1882 – definito come un «solid little code»⁶⁰ e non come semplice “digesto” o “consolidazione”⁶¹ – erano chiare. La stessa idea di codice “parziale” – ossia frutto di una codificazione «by stages and detail»⁶² – che ispirava la legge cambiaria del 1882, era riferibile al contesto coloniale. La legislazione indiana aveva influenzato, infatti, anche i prodotti della letteratura giuridica inglese, come testimoniato dai *Digests* redatti a partire dagli anni '70, apertamente ispirati a un nuovo metodo espositivo e compositivo. Tra questi, l’opera di James Fitzjames Stephen *A Digest of the Law of Evidence* del 1876⁶³ si richiamava espressamente all’*Evidence Act* indiano del 1872; a questo testo fece poi seguito *A Digest of the Criminal Law* del 1877 (sempre di Stephen) sulla cui base venne redatto il *Criminal Code Bill* del 1878. Le sperimentazioni coloniali ispirarono, poi, la stessa legislazione inglese di fine secolo: l’opera di Frederick Pollock del 1877 *Digest of the Law of Partnership* – dichiaratamente influenzata dalle opere di Stephen – costituì un importante punto di partenza per la redazione del *Partnership Act* del 1890; sulla base di *A Digest of Bills of Exchange, Promissory Notes, Cheques, And Negotiable Securities*, pubblicato nel 1878 da Mackenzie Dalzell Chalmers (non a caso, ex membro

⁵⁸ J.F. STEPHEN, *A History of The Criminal Law Of England*, Voll. I-III, Vol. III, London 1883, pp. 347-367.

⁵⁹ Così G.S. BOWER, *Codification of English Law. A Retrospect and a Prospect (Part I)*, in «The Westminster Review», LXV (1884), pp. 450-495.

⁶⁰ *Ivi*, p. 488.

⁶¹ D.M. CHALMERS, *An Experiment in Codification*, in «The Law Quarterly Review», April 1886, II (VI), pp. 125-134; D.M. CHALMERS, *A Digest of Bills of Exchange, Promissory Notes, Cheques, And Negotiable Securities*, London, 1896 (v ed.), p. xlvi.

⁶² G.S. BOWER, *Codification of English Law. A Retrospect and a Prospect (Part I)*, cit., p. 492.

⁶³ J.F. STEPHEN, *A Digest of the Law of Evidence*, London, 1876.

del *civil service* indiano), venne preparato il *Bills of Exchange Act* del 1882. Ancora, l'idea del «partial code» (o, meglio, di un insieme di codici parziali) costituì un'alternativa al più complesso – e per certi versi impossibile – progetto codificatorio di ispirazione benthamiana, un modello “ragionevole” di codificazione⁶⁴, preso in considerazione ancora nell'ambito del dibattito contemporaneo⁶⁵. Le sperimentazioni legislative indiane superavano, così, i confini della colonia, interferendo direttamente con le dinamiche metropolitane di riorganizzazione dell'ordinamento interno. A emergere era una delle tante forme di manifestazione del carattere transnazionale e globale dei processi di formazione del «mondo moderno» e dello stesso paradigma della “modernità”⁶⁶, dove anche l'identità negata del colonizzato ha finito per influenzare il presente post-coloniale e i suoi discorsi.

⁶⁴ D. M. CHALMERS, *An Experiment in Codification*, cit.; G.S. BOWER, *Codification of English Law*, cit., p. 492. Per ulteriori riferimenti bibliografici rinvio a G. ABBATE, *Il fantasma del codice. Un dibattito di common law (1789-1890)*, Torino, Giappichelli 2024.

⁶⁵ M. ARDEN, *Time for an English Commercial Code?*, in «Cambridge Law Journal», 56 (3), 1997, pp. 516-536.

⁶⁶ Il riferimento è al saggio C.A. BAYLY, *La nascita del mondo moderno. 1780-1914*, Torino, Einaudi 2007. Per una lettura critica del saggio di Bayly si veda M. MERIGGI, *Come nacque la modernità?*, in «Il mestiere di storico», I (2009) 1, pp. 52-54.

Leibniz e la “scienza del diritto”¹

Luca Basso

Ho intitolato il mio articolo *Leibniz e la «scienza del diritto»*, riprendendo l’espressione leibniziana «scienza del diritto», presente nei *Nouveaux Essais sur l’entendement humain*, nella *Méditation sur la notion commune de la justice* e, in termini simili, in altri testi. Si potrebbe sostenere che Leibniz sia stato il primo tedesco a concepire la scienza giuridica come filosofia del diritto². In tal senso, risulta difficile comprendere l’attività giuridica a prescindere dalla riflessione complessiva sul diritto: Leibniz come giurista e Leibniz come filosofo del diritto costituiscono due elementi indissolubili. Ancor di più, l’intero pensiero leibniziano potrebbe essere interpretato a partire dal riferimento alla giurisprudenza, a testimonianza della rilevanza del registro giuridico, e nello stesso tempo a testimonianza del fatto che il diritto viene interpretato non solo *iuxta propria principia*, ma anche sulla base di un rapporto stretto con la logica, da un lato, e con la teologia e la metafisica, dall’altro. E anche le metafore giuridiche, presenti in alcuni testi densi sul piano filosofico, non vanno intese come meramente esornative. Nella prima parte dell’articolo metterò in evidenza, in termini mol-

¹ Questo articolo costituisce la rielaborazione, in versione italiana, della relazione *Leibniz et la “science du droit”*, che ho tenuto all’interno del Congrès de la Société d’études leibniziennes de langue française, svoltosi on-line dal 25 al 27 marzo 2021.

² Cfr. E. WOLF, *Leibniz als Rechtsphilosoph*, in *Leibniz. Sein Leben-Sein Wirken-Seine Welt*, a cura di C. Haase e W. Totok, Hannover, Verlag für Literatur und Zeitgeschehen GmbH 1966, p. 465.

to generali, alcuni aspetti del tema della giurisprudenza in Leibniz, e nella seconda parte mi concentrerò sulla questione di sapere in che termini si possa parlare della scienza del diritto, e quali problemi restino aperti.

Inizio rimarcando che la trattazione dell'attività giuridica concreta di Leibniz si connette strettamente non solo con la sua riflessione giuridica, ma anche con la sua articolazione filosofica complessiva. Ciò non significa ridurre la pratica giuridica a una sorta di mero effetto, intendendola quindi come priva di una sua specificità e *sic et simpliciter* frutto di una deduzione dalla filosofia del diritto. Tale approccio non renderebbe giustizia della specificità del discorso, e dell'impegno concreto di Leibniz come giurista (ma anche come politico, diplomatico, storico). La sua stessa scelta di non intraprendere la carriera universitaria, ma di operare al seguito di principi per svolgere le attività sopramenzionate, appare estremamente indicativa al riguardo: il diritto e la politica vengono esaminati attraverso la visuale non solo dello studioso, ma anche dell'individuo concretamente impegnato in tali ambiti. Si rivela necessario tenere sempre presente il risvolto pratico del discorso, consistente nel fatto che Leibniz, presso i principi, si impegnò concretamente come giurista e legislatore: ritorna la questione della *teoria cum praxi*. Nello stesso tempo, Leibniz non ha però mai smesso di interrogarsi sul significato generale della giurisprudenza, e in questo senso non ha inteso il diritto in modo puramente "tecnico". La dimensione del diritto risente in modo particolare di un continuo scambio fra un'interpretazione complessiva e l'elaborazione specifica di proposte e modifiche legislative. La rilevanza del tema di Leibniz come giurista e legislatore è testimoniata da vari elementi, e già dal fatto che il suo percorso, fin dall'inizio, è marcato dal riferimento al diritto. Nipote di un giurista, ha studiato giurisprudenza, oltre che filosofia. Infine occorre ricordare che la *Nova methodus discendae docendaeque jurisprudentiae* [Nuovo metodo per l'apprendimento e l'insegnamento della giurisprudenza, 1667] ha costituito un testo a cui è continuamente ritornato, fino agli ultimi giorni della sua vita.

Così si potrebbe leggere l'intera filosofia leibniziana come una giurisprudenza: d'altronde, al riguardo spesso è stata adoperata l'e-

spressione «giurisprudenza universale»³. La trattazione giuridica, pur presentando anche aspetti specifici, si rivela inserita in una serie complessa e articolata di rimandi e di riferimenti, risultando connessa, da una parte, alla teologia e alla metafisica, dall'altra, alla logica. Numerosi sono i passi in cui viene delineato con forza il nesso giurisprudenza-teologia: la seconda si configura come una sorta di “sottoinsieme” della prima. Un altro aspetto da considerare è la dimensione storica del problema, e quindi il suo radicamento, in particolare, nel contesto dell'Impero germanico, a cui Leibniz attribuiva una funzione cruciale per la realizzazione di una *balance de l'Europe*. Centrale è il tema dello statuto giuridico e politico dell'Impero, a cui Leibniz dedicò numerosi scritti. Il richiamo operante è alla situazione dell'Impero germanico in seguito alla pace di Westfalia del 1648: con l'articolo VIII venne riconosciuto ai ceti il diritto di alleanza, con il limite costituito dal richiamo alla tradizione imperiale. Alla base del discorso leibniziano sta l'idea di Impero come «unità nella pluralità»: la molteplicità di principi elettori e non elettori, detentori della sovranità e quindi di fatto veri e propri re, si concilia con la dimensione unitaria, incarnata dalla maestà dell'Imperatore. Nell'epoca in questione, l'Impero anche giuridicamente possedeva un'ambivalenza di fondo, in quanto, per un verso, risentiva di processi di “statalizzazione”, per l'altro, presentava elementi irriducibili alla forma-Stato moderna, e al suo carattere centralistico e verticistico. In merito al diritto romano, occorre ricordare che esso costituiva il diritto comune nell'Impero germanico. Tale elemento, quindi, si configura non come la *restauratio* di una tradizione giuridica del passato, ma come il confronto con una realtà ancora viva all'epoca, e non solo nell'Impero germanico.

³ Sulla giurisprudenza universale, con le sue radici teologiche, l'opera di riferimento resta G. GRUA, *Jurisprudence universelle et Théodicée selon Leibniz*, Paris, PUF 1953. Si vedano anche, sulla base di prospettive differenziate, E. NAERT, *La pensée politique de Leibniz*, Paris, PUF 1964; H.-P. SCHNEIDER, *Justitia universalis. Quellenstudien zur Geschichte des christlichen Naturrechts bei Leibniz*, Frankfurt am Main, Klostermann 1967; Y. BELAVAL, *Religion et fondement du droit chez Leibniz*, in «Archives de philosophie du droit», 1973, 18, pp. 85-93; P. RILEY, *Leibniz' Universal Jurisprudence. Justice as the Charity of the Wise*, Cambridge, Harvard University Press 1996; S. GOYARD-FABRE, *La jurisprudence universelle selon Leibniz*, in *Perspectives sur Leibniz*, a cura di R. Bouveresse, Paris, Vrin 1999, pp. 115-131.

In merito all'ambito del diritto privato, che gioca un ruolo molto rilevante, soprattutto nei primi scritti⁴, molto significativo è il testo *Disputatio juridica de conditionibus* [*Disputazione giuridica sulle condizioni*, 1665], in cui risulta evidente il riferimento a una logica giuridica di tipo assiomatico-deduttivo, attraverso postulati e definizioni⁵. Leibniz si richiama, per un verso, ai *Juriconsulti veteres*, per l'altro, a Hermann Conring, Matthaeus Gribaldus, Gilkenius, Anton Faber e Felden: più in generale, dichiara di rifarsi, da un lato, appunto, alla tecnica argomentativa romana, dall'altro, al metodo definitorio "moderno" di Hobbes. Così la dottrina della condizione spinge a una matematizzazione del ragionamento giuridico, seppur secondo una logica non della certezza (come nella matematica), ma della probabilità. Quest'ultima conduce a elaborare una dottrina della legge come *praesumptio* («come uno sia in grado di rinviare la prova da sé a un altro»), fondata su una scienza della legislazione in quanto struttura computistica, che il legislatore programma secondo il calcolo delle probabilità. Al riguardo Louis Couturat, in *La logique de Leibniz* (1901), afferma: «L'idea di una Logica delle probabilità era stata suggerita presto a Leibniz dai suoi studi giuridici e teologici. Egli elogiava spesso le distinzioni sottili, stabilite dai giuriconsulti, tra i "gradi di prova"»⁶. In ogni caso, secondo Leibniz, l'*argumentatio probabilis* o la *probatio topica* costituisce un elemento del diritto romano comune, che andava oltrepassata attraverso una logica dimostrativa, per evitare oscurità e contraddizioni. Ma il fatto che il modello argomentativo della topica retorica non possa fungere, per Leibniz, da metodo giuridico non significa che la topica venga eliminata: anzi, essa serve soprattutto al reperimento dei casi, mentre la logica assiomatica

⁴ Cfr. K. LUIG, *Leibniz als Dogmatiker des Privatrechts*, in *Römisches Recht in der europäischen Tradition. Symposium aus Anlass des 75. Geburtstages von Franz Wieacker*, a cura di O. Behrends, M. Diesselhorst e W. Eckart Voss, Ebelsbach, Rolf Gremer 1985, pp. 213-256; K. LUIG, *Die Privatrechtsordnung im Rechtssystem von Leibniz*, in *Grund- und Freiheitsrechte von der ständischen zur spätbürgerlichen Gesellschaft*, a cura di G. Birtsch, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht 1987, pp. 347-374.

⁵ Cfr. M. ARMGARDT, *Das rechtslogische System der 'Doctrina conditionum' von Gottfried Wilhelm Leibniz*, Marburg, N.G. Elwert Verlag 2001.

⁶ L. COUTURAT, *La logique de Leibniz: d'après des documents inédits*, Paris, Félix Alcan 1901, p. 240.

conduce alla verifica della giustezza delle proposizioni. In tal senso, pur mantenendo una dimensione assiomatica del discorso, si rivela necessario problematizzare la questione, dal momento che, con il diritto, ci si trova di fronte a una modalità di argomentazione differente da quella propria della matematica, risultando connessa anche alle verità di fatto: il richiamo alla contingenza dell’agire si rivela quindi decisiva.

Il testo *De casibus perplexis in jure* [*Sui casi controversi nel diritto*, 1666], per un verso, espone principi generali, per l’altro, li applica a un certo numero di questioni controverse. Il contenuto del diritto è costituito, in primo luogo, da *personae, res, actiones, iura*. I casi si configurano come la combinazione degli elementi, i concetti più semplici, “originari”: da ciò si ricava la necessità di ricavare definizioni e prove rigorose. Al riguardo decisivo si rivela il riferimento al coevo *De arte combinatoria*, che fornisce strumenti allo scopo di sviluppare tutti i possibili casi giuridici. Ma, pur essendo presenti aspetti lulliani, non bisogna però dimenticare che, a differenza che in Raimondo Lullo, l’*ars* per Leibniz non risolve *sic et simpliciter* le difficoltà, configurandosi solamente come un ausilio. La combinatoria non viene intesa in modo puramente tecnico, e gli elementi da combinare non sono solo concetti, ma anche proposizioni. Un caso è «perplesso», dubbio se il fatto dato provoca vari effetti che si escludono reciprocamente: tale difficoltà costituisce la conseguenza di un’antinomia indiretta, indicante la presenza di un’opposizione, o meglio, di una contraddizione di regole giuridiche. In rapporto a ciò che non viene deciso dal legislatore, viene a giocare una funzione strategica il richiamo al diritto naturale, che non elimina completamente il problema, ma piuttosto permette di prendere coscienza degli elementi propri di un caso controverso. Lo scopo consiste nel pervenire alla certezza del diritto: è importante che il sistema giuridico nella sua totalità, con il suo fondamento logico, risulti valido, anche se i singoli enunciati non sono tutti veri. Il ragionamento giuridico trova, quindi, un ancoraggio giusnaturalistico, non presentando un carattere pienamente autorferenziale. Un testo fondamentale, all’interno del percorso leibniziano, è la *Nova Methodus descendae docendaeque jurisprudentiae*, volta a dare vita a un nuovo metodo per riconoscere e insegnare la giurisprudenza. Alla base di tale piano si trova l’ideale del perfet-

to legislatore, dotato di un vasto repertorio di capacità teoriche e pratiche. Si tratta di trasformare il giovane giurista insieme in un *Juriconsultus perfectus* e in un *Juris Philosophus*: ritorna l'obiettivo di tenere insieme, seppur sulla base di un'instabilità essenziale, diritto e filosofia del diritto. La giurisprudenza viene divisa in didattica, storica, esegetica e polemica. In particolare, per giurisprudenza didattica Leibniz intende la giurisprudenza «thetica» o positiva, che trova alla propria base una conoscenza giuridica organizzata secondo un metodo elementare. La giurisprudenza storica presenta a proprio oggetto la storia del diritto positivo. La giurisprudenza esegetica costituisce una forma della giurisprudenza storica, dal momento che il suo scopo risiede nell'individuare il proponimento del legislatore storico. In ogni caso, le decisioni del legislatore non possono risultare difformi dai segni distintivi del diritto naturale, e inoltre devono venir calate in un luogo e in un tempo circostanziati. La giurisprudenza polemica è volta a tenere insieme gli aspetti principali delle decisioni e successivamente a redigere una raccolta dei casi: anche in tale contesto il diritto naturale costituisce un punto di riferimento fondamentale per il giurista.

Già a partire dalla ricostruzione svolta, emerge la centralità della questione del diritto naturale nella riflessione giuridica leibniziana. Al riguardo cruciale è il riferimento allo schema del diritto naturale fornito da Ulpiano. Il diritto naturale viene interpretato da Leibniz a partire dalla concezione di Ulpiano ma anche da quelle di Aristotele, Grozio e persino Hobbes. A prima vista, si tratta di una visione eclettica, che cerca di tenere insieme prospettive inconciliabili, ma ciò si iscrive in quella idea, tipicamente leibniziana, della *philosophia perennis*. In ogni caso, all'interno di tale approccio il diritto naturale presenta una struttura tripartita: 1) *jus strictum*, diritto stretto, 2) *aequitas*, equità, 3) *pietas*, pietà o giustizia universale. Se il primo grado concerne la dimensione giuridica *stricto sensu*, con l'elemento del *neminem laedere*, e il secondo grado si identifica, per certi versi, con la giustizia distributiva aristotelica, in cui si va al di là dello scambio fra soggetti privati, e quindi di un'ottica puramente commutativa, il terzo grado concerne la dimensione teologica e metafisica. Infatti l'elemento della giustizia universale rimanda alla repubblica degli spiriti, di cui Dio è il monarca, e in cui la giustizia si realizza perfettamente, superando i limiti

costitutivi della sfera terrena. Occorre rimarcare che, da un lato, il grado precedente non è eliminato dal successivo, e che, dall'altro, il grado successivo è più elevato del precedente. La questione della giurisprudenza attraversa i tre momenti. Nella trattazione finora svolta si è soprattutto imposto il riferimento al primo momento, legato al diritto privato. In merito al secondo grado, occorre rilevare che in Leibniz il diritto privato costituisce un elemento in qualche modo subordinato al diritto pubblico, e al suo fine del bene comune: la proprietà, seppur riconosciuta, non presenta una rilevanza minimamente paragonabile a quella che essa riveste in Locke. Il diritto pubblico, a sua volta, risulta fortemente ancorato nel diritto naturale. Nel testo *De tribus juris naturae et gentium gradibus* Leibniz afferma: «[...] in un'ottima repubblica [*optima respublica*], ogni bene dovrebbe essere relativo al diritto pubblico [*publicum jus*]»⁷.

Nella seconda parte dell'articolo mi concentro sulla questione della «scienza del diritto», e dunque sul carattere scientifico della dimensione giuridica e sui problemi che restano aperti. L'interazione con la giurisprudenza romana risulta molto significativa al riguardo. In particolare, la relazione leibniziana con la codificazione di Giustiniano si presenta in termini ambivalenti e complessi. Da un lato, Leibniz apprezza le sue *Institutiones*, dall'altro, ne critica i limiti, come il numero eccessivo dei principi e le ridondanze che ne risultano. Leibniz sottolinea criticamente che il discorso delle *Institutiones* giustinianee è fondato sul fatto, non sul diritto: viene così arrecato un danno alla razionalità della sfera giuridica. Tale critica non deve però venir interpretata in modo unilaterale. Al di là del riferimento alle *Institutiones*, il rapporto con il diritto romano deve venir indagato nella sua complessità e nella sua ambivalenza: Leibniz, per un verso, sembra propendere per una ripresa del sistema romano, per l'altro, insiste sulla necessità di un suo miglioramento, di una sua razionalizzazione, di un superamento dei suoi limiti costitutivi. Al riguardo si rivela interessante l'epistolario con il giurista di Helmstedt Heinrich Ernst Kestner, il quale chiama in causa Leibniz, a supporto della propria critica al diritto romano e della propria preferenza per il diritto tradizionale germanico.

⁷ *De tribus juris naturae et gentium gradibus*, 1680?, in A (= G.W. LEIBNIZ, *Sämtliche Schriften und Briefe*) VI, 4C, p. 2865.

Leibniz risponde che, per quanto il diritto romano presenti anche aspetti ridondanti, oscuri e non privi di contraddizioni, esso deve venir considerato la base del diritto, riducendolo però a poche regole generali. Nella sua ultima lettera a Kestner, scritta pochi mesi prima della morte, Leibniz riafferma quanto aveva sostenuto per tutta la vita: la propria ammirazione per i giuristi romani e per la modalità quasi geometrica delle loro argomentazioni⁸, come era emerso già nel testo giovanile *Disputatio juridica de conditionibus* [*Disputazione giuridica sulle condizioni*]⁹.

Particolarmente rilevante è la sua attività di riformatore giuridico a Mainz negli anni giovanili 1667-1672. Su intercessione del suo protettore, il barone Johann Christian von Boineburg, Leibniz entrò al servizio del principe elettore di Mainz, l'arcivescovo Johann Philipp von Schönborn. Già nel 1670 l'elettore di Mainz lo nominò magistrato presso l'Alta corte di appello. Leibniz venne incaricato di lavorare, con la "referenza" di Lasser, a un piano di un *Corpus juris reconcinatum*. *Concinnare* significa mettere insieme, comporre, ma anche rivedere, rielaborare. Il problema consisteva nel superare l'incertezza giuridica dell'Impero germanico attraverso una revisione e una semplificazione del diritto comune, riprendendo anche alcuni aspetti del metodo baconiano. Appare controverso se al riguardo si potesse parlare o meno di nuova codificazione, o se piuttosto non si trattasse di una razionalizzazione dell'ordinamento presente, di un superamento di determinati suoi limiti. Non risulta chiaro se Leibniz volesse realmente "rivoluzionario" la struttura giuridica, o se piuttosto si limitasse allo scopo di razionalizzarla, con elementi di discontinuità ma anche di forte continuità rispetto alla tradizione. Per quanto concerne la questione del *Corpus juris reconcinatum*, Leibniz ha chiarito, e talvolta anche modificato, la propria posizione negli anni 1670-1671, in lettere a Hermann Conring, Chapelain e ad altri. Col suo trasferimento a Hannover, il progetto sfumò. Ma in seguito la sua realizzazione sarebbe risultata quasi impossibile, a causa dell'avversità della Corte di Vienna al riguardo. Già durante il viaggio ad Hanno-

⁸ Cfr. *Leibniz an Heinrich Ernst Kestner*, 07/1716, in Grua (= G.W. LEIBNIZ, *Textes inédits*, a cura di G. Grua, Paris, PUF 1948), pp. 695-698.

⁹ Cfr. *Disputatio juridica de conditionibus*, 1665, in A VI, 1, p. 101.

ver nel dicembre 1676, Leibniz aveva delineato un *Vorschlag wegen Aufrichtung eines Commissions-Gerichts* [Proposta per l'istituzione di un tribunale commissariale]¹⁰: ogni giudice avrebbe dovuto raccogliere il materiale processuale nel tempo più breve possibile, ricercare i dati di fatto e così presentarli di fronte agli avvocati. A tal fine si sarebbe dovuto introdurre già nella prima istanza un *Kommissionsgericht*. Non ci si trova più di fronte a una riforma complessiva della giustizia, ma solo a un tentativo di emendamento dell'assetto presente. Al riguardo Leibniz ha inteso il piano imperiale del cosiddetto *Codex Leopoldinus* come un possibile sviluppo del precedente progetto del *Corpus juris reconcinatum*, seppur con uno scopo più circoscritto. Infatti, non si trattava di una nuova codificazione, di un vero “rivoluzionamento” del sistema normativo. In ogni caso, fino al termine della sua vita, Leibniz mantenne la convinzione della necessità di un codice unitario. Leibniz tentò di applicare in Russia le proposte, che in precedenza aveva delineato per Mainz e per Hannover: egli espose personalmente allo Zar Peter I le proprie idee per una riforma dell'ordinamento giuridico russo. Un ultimo incontro avvenne nel 1716, ma i progetti leibniziani non vennero attuati.

In generale, la mancata realizzazione dei suoi piani ingenerò una profonda delusione in Leibniz: egli si trovò così costretto a ricalibrare il discorso, attenuando la portata innovativa delle proposte, e limitandosi a un tentativo di razionalizzazione dell'esistente, sulla base di un approccio molto realistico e pragmatico. Occorre rilevare che, nei decenni successivi alla morte di Leibniz, alcuni progetti, in rapporto sia alla riforma del sistema universitario sia alla redazione di un nuovo *Corpus juris*, hanno trovato una loro, parziale o completa, realizzazione. Ma Leibniz non è mai pervenuto a una completa formalizzazione del diritto, e non è mai riuscito ad affrancarsi veramente dal diritto positivo romano, con i suoi limiti costitutivi. Egli in parte risente anche della tradizione medievale, fondata sulla valutazione del contenuto delle norme, sulla loro gerarchia e sulle loro implicazioni reciproche. A ciò si aggiunga che è rilevante anche il riferimento alla tradizione cinquecentesca della

¹⁰ Cfr. *Leibniz für Herzog Johann Friedrich. Vorschlag wegen Aufrichtung eines Commissions-Gerichts*, 03(13)/12/1676, in A I, 2, pp. 5-6.

trattazione giuridica: Leibniz riprende alcune acquisizioni ramiste, ma nello stesso tempo rifiutandone vari elementi-chiave, come l'utilizzo meccanico delle dicotomie. Comunque sia, Leibniz dichiara esplicitamente lo scopo di emendare la giurisprudenza esistente, trasformandola in *Jurisprudentia rationalis*¹¹.

Fin dai suoi primi scritti, e in particolare dopo il soggiorno parigino, decisiva è la questione del rapporto fra diritto e logica¹². Infatti, Leibniz costruisce il discorso giuridico sulla base di un approccio deduttivo, per approdare a un sistema dotato di un carattere di rigore e di certezza, tenendo insieme le acquisizioni dei "moderni" e alcuni aspetti fecondi degli "antichi", in particolare dei giureconsulti romani¹³. Si tratta di garantire un'impostazione scientifica, fondata su pochi principi logici, in grado di applicarsi a tutti i casi: al riguardo l'elemento dell'arte combinatoria risulta molto rilevante. Nei *Nouveaux Essais sur l'entendement humain* Leibniz afferma: «[...] i giureconsulti hanno parecchie buone dimostrazioni, soprattutto gli antichi giureconsulti romani, i cui frammenti ci sono stati conservati nelle Pandette [...] ragionano in effetti in un modo che si avvicina molto a quello dimostrativo, sovente essendolo veramente. Pertanto, io non conosco nessun'altra scienza (*science*) all'infuori di quella del diritto (*droit*) e delle armi»¹⁴. E,

¹¹ Cfr. *Leibniz an Herzog Johann Friedrich*, 21/05/1671, in A II, 1, p. 105. Al riguardo si veda E. MOLITOR, *Der Versuch einer Neukodifikation des römischen Rechts durch den Philosophen Leibniz*, in *L'Europa e il diritto romano. Studi in memoria di Paolo Koschaker*, vol. I, Milano, Giuffrè 1954, pp. 357-373.

¹² Sul rapporto giurisprudenza-logica si vedano, sulla base di prospettive diversificate: L. COUTURAT, *La logique de Leibniz*, cit.; TH. VIEHWEG, *Die juristischen Beispielsfälle in Leibnizens Ars combinatoria*, in *Die juristischen Beiträge zur Leibniz-Forschung*, a cura di G. Schichkoff, Reutlingen, Gryphius-Verlag 1947, pp. 88-95; H. SCHEPERS, *Leibniz' Disputationen 'De Conditionibus': Ansätze zu einer juristischen Aussagenlogik*, in *Akten des II. Internationalen Leibniz-Kongresses*, 17-22/07/1972, «Studia Leibnitiana Supplementa», Vol. IV, Wiesbaden, Franz Steiner 1975, pp. 1-17; G. KALINOWSKI, *La logique juridique de Leibniz, conception et contenu*, in «Studia Leibnitiana», 1977, II, pp. 168-189; J. ELSTER, *Leibniz et la formation de l'esprit capitaliste*, Paris, Aubier 1975, pp. 119-160.

¹³ Cfr. P. BOUCHER, *Leibniz et le droit*, in *Regards sur le droit*, a cura di F. Terré, Paris, Dalloz 2010, p. 315-323. Sul rapporto con il diritto romano: F. STURM, *Das römische Recht in der Sicht von Gottfried Wilhelm Leibniz*, Tübingen, Mohr 1967.

¹⁴ *Nuovi saggi sull'intelletto umano*, 1703-1705, in A VI, 6, libro IV, cap. II, pp.

nella *Méditation sur la notion commune de la justice*, egli sostiene: «Da qualsiasi definizione si possono ricavare conseguenze certe impiegando le regole incontestabili della logica; ed è esattamente quel che si fa costruendo le scienze necessarie e dimostrative, che non dipendono dai fatti, ma unicamente dalla ragione (*raison*), come la logica, la metafisica, l'aritmetica, la geometria, la scienza del moto e anche la scienza del diritto (*science du droit*) [...]»¹⁵. I due passi sono molto significativi, perché in entrambi Leibniz adopera l'espressione «science du droit», che ho utilizzato come titolo del presente articolo. Leibniz vuole delineare una scienza giuridica che si basi sulla ragione, prima che sull'esperienza. In particolare, nel secondo passo, contenuto nella *Méditation*, essa è considerata come una scienza necessaria e dimostrativa, che non dipende «dai fatti, ma unicamente dalla ragione», come, fra le altre, l'aritmetica e la geometria, ma anche la metafisica. L'idea che la «scienza del diritto» si fondi solo sulla ragione, e non sull'esperienza, pone determinati problemi. In altri passi Leibniz mette però in evidenza il rapporto fra la giurisprudenza e le verità di fatto. Secondo Leibniz, anche se il diritto e le matematiche sono uniti dal tentativo di fondare una scienza che presenti un numero limitato di principi applicabili a ogni caso, non può essere stabilita una identificazione completa fra questi ambiti: il diritto deve anche potersi applicare ai fatti. Questi ultimi si possono reperire nella storia, *mater observationum*, e nelle raccolte dei giureconsulti: la storia esterna (comparata) svolge una funzione rilevante per la giurisprudenza. Dall'osservazione dei fatti singolari ci si può innalzare alle proposizioni universali, sulla base di un tentativo di formalizzazione. Ma, nello stesso tempo, emerge una differenza specifica fra matematica e diritto, dal momento che tali ambiti non possono coincidere *ipso facto*: si può affermare che, se la matematica si fonda su una logica della certezza, il diritto si basa su una logica della probabilità, nella quale il rapporto tradizionale con la topica non viene completamente reciso.

370-371, trad. it. in G.W. LEIBNIZ, *Scritti filosofici*, a cura di M. Mugnai e E. Pasini, II, Torino, UTET 2000, p. 352.

¹⁵ *Méditation sur la notion commune de la justice*, 1703, in M (=G.W. LEIBNIZ, *Mittheilungen aus Leibnizens ungedrückten Schriften*, a cura di G. Mollat, Neue Bearbeitung, Leipzig, Hässel 1893²), p. 47.

Nel passo sopra citato della *Méditation*, come rimarcato, la «scienza del diritto» è considerata come una scienza necessaria e dimostrativa, non solo come la logica, le matematiche e la fisica, ma anche come la metafisica. Senza poter approfondire il rapporto fra diritto e metafisica, compio due brevi osservazioni. La prima si riferisce alla divisione tripartita del diritto naturale, per certi versi, di derivazione ulpiana, in cui la dimensione metafisica e teologica della repubblica degli spiriti, con la sua giustizia universale, costituisce il momento più elevato. La centralità della relazione tra il diritto e la metafisica nell'intero itinerario leibniziano emerge dunque con forza. La seconda osservazione, connessa alla precedente, riguarda l'idea del radicamento della giurisprudenza nella giustizia, in cui si intrecciano diritto, metafisica, etica e politica. Come già veniva formulato chiaramente negli *Elementa juris naturalis*, «la giurisprudenza è scienza del giusto (*scientia justī*), o scienza della libertà e dei doveri»¹⁶. E, se la giurisprudenza è *scientia justī*, occorre sottolineare la rilevanza e la ricorrenza della definizione della giustizia come *caritas sapientis*, con le sue implicazioni etiche e politiche: essa si connette strettamente alla figura classica del *vir bonus* e alla dimensione dell'amore.

In conclusione, richiamo in termini cursori il rapporto tra diritto e politica, su cui ho già insistito in altri contesti¹⁷. Si tratta di una relazione stretta, ma anche instabile, che riceve differenti articolazioni col passare del tempo. Mi limito a citare due passi rilevanti al riguardo. Nel primo, contenuto nel testo *De fine scientiarum* (1693), Leibniz sottolinea il nesso fra la giurisprudenza e la politica. La giurisprudenza sembra avere un carattere più ampio della seconda, dal momento che «mostra il modo con cui raggiungere la felicità temporale attraverso la volontà umana, e comprende anche la politica»¹⁸. Il secondo passo, contenuto nel testo *De arte inveniendi* (1675), opera una distinzione fra il diritto e la politica. Leibniz insiste sull'importanza di dare un grado di scientificità anche agli

¹⁶ *Elementa juris naturalis*, 1669-1671; A VI, 1, p. 467.

¹⁷ Si veda, ad esempio, L. BASSO, *La propriété est-elle un droit? Logique juridique et pensée politique chez Leibniz*, in *Logique juridique et logique conditionnelle dans la pensée moderne*, a cura di A. Costa e A. Pelletier, «Dix-septième siècle», 2018, II, pp. 275-284.

¹⁸ *De fine scientiarum*, 1693?, in A IV, 5, p. 591.

ambiti fondati sulle verità di fatto, ma sottolinea la differenza al riguardo fra i giuristi e gli uomini politici. In modo significativo, da un lato, i giuristi vengono considerati come simili ai geometri, dall'altro, gli uomini politici vengono paragonati ai medici: «l'indagine [...] è sintetica, o combinatoria, quando assumiamo qualcos'altro, esternamente alla cosa, per spiegare la cosa [...]. I geometri e i giureconsulti sono più analitici, mentre i medici e i politici sono più combinatori. Vi è maggior sicurezza nell'analisi, maggiore difficoltà nella combinatoria»¹⁹.

¹⁹ *De arte inveniendi*, 1675, in A VI, 3, p. 432.

Il valore del sociale. Franz Petry lettore di Marx

Michele Basso

Franz Petry (1889-1915) aveva iniziato a studiare economia e filosofia nel 1909 prima a Berlino, poi a Friburgo. La sua giovane carriera fu presto interrotta all'inizio della Prima guerra mondiale. Morì il 29 settembre 1915 in un ospedale a Vilnius, mentre si stava dirigendo al fronte¹. Ci è rimasta solo la sua tesi di dottorato, intitolata *Il contenuto sociale della teoria marxiana del valore*. Pubblicata nel 1915, con alcune pagine scritte *in memoriam* da parte del suo *Doktorvater* Karl Diehl, nel 1973 ne è uscita un'edizione italiana edita da Laterza². Traduzione a parte, la bibliografia specificamente dedicata all'autore in lingua italiana o in area non tedesca è assente, ed è comunque molto ridotta anche in ambito tedesco³. Con ciò

¹ Petry aveva già sofferto di una grave malattia nel corso della primavera dello stesso anno, a causa della quale aveva dovuto abbandonare il servizio. I pochi dettagli sulla vicenda si trovano nella prefazione al testo a cura di K. DIEHL, *Zum Gedächtnis an Franz Petry*, in F. PETRY, *Der soziale Gehalt der marxschen Werttheorie*, Jena, Gustav Fischer 1915, pp. III-V. Diehl riporta anche una breve nota biografica dell'autore.

² Cfr. F. PETRY, *Il contenuto sociale della teoria del valore in Marx*, prefazione di M. Bianchi, trad. it. di G. Baratta, Roma-Bari, Laterza 1973. È uscita recentemente una riedizione del testo tedesco, cfr. F. PETRY, *Der soziale Gehalt der Marxschen Werttheorie*, a cura di S. Derpmann, Paderborn Brill 2023.

³ Fa senz'altro eccezione il volume di C. MATTHIESSEN, *Franz Petrys kulturwissenschaftliche Interpretation der Marx'schen Werttheorie. Rekonstruktion und Kritik eines neukantianischen Versuchs*, Freiburg, HochschulVerlag 1989. Va considerata inoltre l'introduzione alla riedizione del testo tedesco, cfr. S. DERPMANN, *Einleitung: die Marxsche Wertbestimmung und die Kritik der Marktgesellschaft*, in F. PETRY, *Der soziale Gehalt*, cit., pp.

non si vuole però dire che Petry non sia presente negli studi che si occupano della letteratura marxista dell'inizio del secolo scorso, e più specificamente dei dibattiti relativi alla teoria del valore, dove, magari anche solo per un veloce accenno, viene spesso richiamato⁴. Al tempo, il testo di Petry aveva suscitato un dibattito tra pensatori importanti, quali Rudolf Stammler, Rudolf Hilferding, Isaak Rubin, che vi dedicano una recensione⁵. Tutte e tre le recensioni, pur rispettose della ricerca del giovane studioso e non prive di qualche (talvolta retorico) cenno di apprezzamento, sono in ultima analisi molto critiche⁶. In ogni caso, esse hanno contribuito ad accompa-

IX-XXVIII.

⁴ Come esempi *pars pro toto* cfr. H.G. NUTZINGER; E. WOLFSTETTER, *Die Marxsche Theorie und ihre Kritik. Eine Textsammlung zur Kritik der Politischen Ökonomie*, Band I, Frankfurt/New York, Herder&Herder 1974, pp. 197-227, dove è stato ristampato il primo capitolo della tesi di Petry; G. HIMMELMANN, *Arbeitswert, Mehrwert und Verteilung. Zur Problematik von Theorie und Praxis in der Marxschen Lehre*, Wiesbaden, Springer 1974, pp. 102 sgg.; L. TIMPONELLI, *Le critiche alla teoria marxiana del valore (1867-1917)*, in «Filosofia Politica», 3/2021, pp. 411-428: 421. Va ricordato inoltre, come fa Simon Derpmann nell'introduzione alla recente riedizione del testo, che il volume di Petry è stato tradotto, oltre che in italiano, anche in russo (nel 1928) e in giapponese (nel 1926).

⁵ La recensione di R. von Stammler si trova in «Jahrbücher für Nationalökonomie und Statistik», 1917, vol. 108, pp. 237-241; quella di Hilferding in «Archiv für die Geschichte des Sozialismus und der Arbeiterbewegung (Grünbergs Archiv)», 8. Jahrgang, Leipzig, 1919, pp. 439-448, quella di Rubin in *Marx-Engels Archiv*, Zeitschrift des Marx-Engels-Instituts in Moskau, a cura di D. Rjazanov, Band 1, Frankfurt a.M. 1928, pp. 360-369. Rubin recensisce in un unico testo prima il lavoro di Petry e poi quello di H. Dietzel, *Vom Lehrwert der Wertlehre und vom Grundfehler der Marxschen Verteilungslehre*, Leipzig, A. Deichert 1921. Tutte e tre le recensioni sono state ristampate in appendice alla recente riedizione del testo di Petry a cura di S. Derpmann.

⁶ Stammler, che nel testo di Petry viene criticato in un paragrafo a lui specificamente dedicato (cfr. F. PETRY, *Il contenuto sociale*, cit., pp. 19 sgg.) approfitta della recensione per ribadire la correttezza della sua posizione, obiettando a sua volta a Petry di non aver compreso la sostanziale differenza tra un approccio fondato sulla ricerca di connessioni causali e un approccio fondato sulla ricognizione di mezzi e scopi, o del rapporto tra rappresentazioni e fini. Conseguentemente, la distinzione effettuata da Petry tra scienze naturali e scienze della cultura risulta concettualmente scorretta. Rispondendo ad un'altra critica rivoltagli da Petry nel testo, gli obietta inoltre di non aver compreso la differenza tra «rapporto giuridico» e «rapporto di produzione». Conferendo una priorità al secondo, Petry avrebbe commesso un «evidente errore». In definitiva, il pur promettente tentativo di Petry manca secondo

gnare la tesi, comunque pubblicata, oltre il magma della cosiddetta letteratura grigia. Negli anni Trenta, il volume verrà visionato da Paul Sweezy, il quale non solo ne mostrerà un vivo apprezzamento, ma giungerà fino al punto di impostare il secondo e il terzo capitolo de *La teoria dello sviluppo capitalistico* sulla distinzione tra problema qualitativo e problema quantitativo del valore, che è alla base dello stesso volume di Petry, il quale viene giustamente citato e richiamato⁷.

Stammler il bersaglio, rivelandosi fallimentare. La recensione di Hilferding contiene una lunga premessa, nella quale egli decide di sintetizzare «con parole proprie» la teoria del valore marxiana, sostenendo che ciò avrebbe reso poi il commento del testo di Petry molto più agevole. Alla fine della premessa, egli dichiara la sua sorpresa nel leggere in Petry che porre l'enfasi sul «contenuto sociale» della riflessione marxiana significherebbe guadagnare una nuova prospettiva di lettura, quando è proprio su questo punto che gli studiosi marxisti reclamano la forza del pensiero di Marx in opposizione ai critici, che tendono a trascurare questo aspetto. Hilferding rileva come la sorprendente affermazione di Petry divenga però comprensibile alla luce della sua prospettiva di indagine: egli intende leggere Marx con le categorie di Rickert. Ciò lo porta a cogliere in Marx un dualismo tra un approccio «genetico-causale» e uno «scientifico-culturale». Questo dualismo però in Marx non esiste, ed è introdotto forzatamente dal tentativo di Petry di innestare su Marx le categorie neokantiane. Ciò ha come conseguenza il travisamento da parte di Petry del significato della teoria del valore, e lo porta infine a fraintendere inoltre lo stesso concetto di concorrenza. La recensione di Rubin è strutturata in maniera differente dalle precedenti. Nella prima parte, egli procede a una sintesi breve, ma efficace e puntuale del libro di Petry, descrittiva e priva di commenti. Il giudizio è fornito solo in un secondo momento, e non si allontana troppo da quello di Hilferding: il tentativo di Petry era condannato fin dall'inizio al fallimento, perché «egli ha approcciato la teoria di Marx a partire dalla concezione della scienza sociale rickertiana, la quale non solo le è estranea, ma le è addirittura ostile». Nonostante ciò gli abbia impedito di comprendere la teoria marxiana, Rubin valorizza comunque lo sforzo di Petry, il quale avrebbe comunque colto «l'aspetto più caratteristico e più forte di Marx», ovvero l'importanza assegnata ai rapporti di produzione come «forma sociale dell'economia», in contrapposizione alla superficialità dei fenomeni materiali del mercato. Sulla questione della lettura di Marx influenzata dalle categorie di Rickert ritornano anche M. HEINRICH, *Die Wissenschaft vom Wert. Die Marxsche Kritik der politischen Ökonomie zwischen wissenschaftlicher Revolution und klassischer Tradition*, Münster, Westfälischer Dampfboot 2014⁶, p. 205, nota 16 e W. BECKER, *Zur Kritik der Marxschen Wertlehre und ihrer Dialektik*, in T. SARRAZIN, G. LÜHRS E AL. (a cura di), *Kritischer Rationalismus und Sozialdemokratie*, Berlin, Dietz 1975, pp. 201-211: 202 sgg.

⁷ Cfr. P. SWEETZ, *La teoria dello sviluppo capitalistico. Principi di economia politica marxiana* (1942), tr. it. di L. Ceriani e C. Napoleoni, Torino, Einaudi

Le forzature rispetto ai testi marxiani sono talmente radicali, tra l'altro esplicitate e giustificate, che sorge il dubbio addirittura se il testo di Petry sia davvero un'interpretazione, una rilettura oppure anche solo un attraversamento di Marx. Michael Heinrich lo definisce un autore «non marxista»⁸ e l'unica monografia disponibile sulla sua dissertazione di dottorato, quella di Christian Matthiessen, ha come sottotitolo: «Un tentativo neokantiano», e rileva al contempo come «Petry interpreti Marx da una prospettiva non marxista»⁹. Petry giustifica la sua scelta affermando che i concetti marxiani presentano una «caratteristica oscurità» e pertanto l'interprete sarebbe obbligato all'uso di «certe tipizzazioni ideali»¹⁰. La necessità di andare oltre l'interpretazione è motivata dal fatto che tale oscurità renderebbe una qualsivoglia nota a margine di fatto impossibile. Che un pensatore possa essere utilizzato anziché semplicemente reinterpretato è certo non solo legittimo, ma talvolta opportuno. Tuttavia, permane il forte dubbio che i difetti strutturali che Petry ritiene di poter rintracciare in Marx emergano piuttosto come conseguenza del taglio di lettura da lui stesso fornito, più che da inconciliabili incoerenze interne agli stessi testi marxiani. La tesi che si vuole sostenere in questo articolo è che, in realtà, sia proprio questo l'aspetto più interessante dello sforzo di Petry. Obiettivo del presente contributo non sarà tanto testare la "tenuta" della lettura di Marx da parte di Petry. Rispetto a ciò che Marx ha cercato di dire e di trasmettere, è evidente che tale rilettura presenta dei patenti difetti strutturali, che non si mancherà

1951, pp. 47-48. In nota, Sweezy ricorda che una distinzione analoga tra problema quantitativo e qualitativo del valore si trova anche in A. LOWE, *Mr. Dobb and Marx's Theory of Value*, «Modern Quarterly», 1938. Alfred Z. Lowe è in realtà lo pseudonimo di Shigeto Tsuru, economista giapponese fortemente influenzato dal marxismo, espulso dal Giappone per la sua attività di direzione della lega antimperialista. Cfr. *U.S. Congress, Reports and Documents.*, 58. Cong., Sen Repts. 1300-1500, 21, 1958, pp. 69-70. Il testo di Lowe/Tsuru è recuperabile anche in S. TSURU, *Towards a New Political Economy* (Collected Works of Shigeto Tsuru, vol. 13), Tokyo, Kodansha Ltd. 1976, pp. 97-105.

⁸ M. HEINRICH, voce *Abstrakte Arbeit*, *Historisch-kritisches Wörterbuch des Marxismus* (HKWM), 1, 1994, Spalten 56-64. Cfr. anche M. HEINRICH, *Die Wissenschaft vom Wert*, cit., p. 205 nota 16.

⁹ C. MATTHIESSEN, *Franz Petrys kulturwissenschaftliche Interpretation*, cit., p. 8.

¹⁰ F. PETRY, *Il contenuto sociale*, cit., p. 7.

comunque di far emergere. Ciò che è interessante è la particolare commistione che Petry riesce a creare tra le pagine marxiane e la ripresa di alcune linee di ricerca e di interpretazione che oggi consideriamo caratteristiche dell'inizio del secolo scorso. Ci riferiamo in particolare: 1. alla vigorosa ripresa degli studi kantiani, al cosiddetto neokantismo (Petry è stato, tra l'altro, allievo di Rickert); 2. all'emergente uso di un lessico sociologico, e con esso di una nuova modalità di definire l'oggetto "società"; 3. alla diffusione dell'economia marginalistica, e alla connessa nascita, con Alfred Marshall ma non solo, di un nuovo modo di pensare l'economia; detto sinteticamente, non più come economia politica ma come *economics*, come una scienza autonoma, dotata di proprie leggi e non immediatamente legata alla dimensione politica. Il merito di Petry è di leggere in maniera coraggiosa e talvolta sfrontata Marx alla luce di questi dibattiti e di questi filoni di ricerca a lui contemporanei. Ne esce un quadro articolato, confuso e talvolta confusionario, senz'altro affascinante. Nel caso del libro di Petry, la ricostruzione, anche filologica, della logica argomentativa pare essere pertanto più interessante dell'efficacia dell'interpretazione.

1. Una lettura contestuale. Il problema qualitativo del valore

La prima cosa che colpisce il lettore è il fatto che Petry legge Marx e ne fa subito una questione di metodo o, meglio, di metodologia. Marx sarebbe quindi sostenitore di un «*determinato punto di partenza metodologico per la scienza sociale in generale*»¹¹. Il lemma "scienza sociale" non è marxiano e, visto che non si parla qui di dialettica o di materialismo, non lo è nemmeno il metodo. Petry sta, fin da subito, inserendo Marx all'interno delle sue (di Petry) categorie. Lo sfondo è la distinzione di matrice neokantiana tra scienze naturali, dedite allo studio degli universali, e scienze culturali (*Kulturwissenschaften*), volte allo studio del particolare storico¹². In realtà, il gesto marxiano permette secondo Petry di

¹¹ Ivi, p. 10.

¹² Cfr. H. RICKERT, *Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft*, Tübingen, Mohr Siebeck 1926⁷ (1 ed. 1898).

complicare la distinzione, in un senso che cercheremo di delineare. Come punto di partenza si può dire comunque che la parte più significativa della ricerca marxiana, quella che va mantenuta (ma si potrebbe leggere: quella che più si adatta al taglio che Petry vuole dare di Marx), si colloca interamente all'interno dell'ambito storico-sociale. Il Marx di Petry è quindi già qui lontanissimo da Ricardo, il cui pensiero avrebbe «un carattere puramente genetico, nel senso delle scienze naturali»¹³. Tuttavia, di per sé, in questo non vi è nessuna originalità da parte di Marx. L'aver privilegiato l'ambito storico è proprio anche di altri pensatori socialisti dell'Ottocento¹⁴. Marx non cade ovviamente neppure nell'errore – che invece secondo Petry è proprio di Rudolf von Stammler – di confondere fattori storico-giuridici e fattori storico-sociali. Tenendo ben presente la differenza tra determinazioni giuridiche e determinazioni sociali Petry rileva – qui appoggiandosi in parte, contro Stammler, su Othmar Spann – come Marx sia riuscito ad andare ben più a fondo, sia riuscito ovvero a «ritrovare uno strato di relazioni sociali che giace più in profondità»¹⁵.

Il punto cruciale della riflessione sta proprio su che cosa si intenda con questa capacità di andare più in profondità. Il problema è posto a livello dello scambio, di come sia possibile intendere come relazione tra persone – nel lessico di Petry, come «relazione sociale» – quella che a prima vista appare solamente come una relazione tra cose. La genialità di Marx sta nell'aver reso possibile riconoscere che ogni rapporto di scambio tra cose è in realtà una relazione sociale grazie all'introduzione del concetto di “valore”. Ogni merce contiene entro sé, anche se ciò non appare nello scambio, «lavoro umano oggettivato». Fin qui, ogni lettore del pensiero marxiano converrebbe. La mossa teorica di Petry sta però proprio nell'interpretazione del senso di questo passaggio. La questione del lavoro come fonte del valore viene pensata come «elemento apriori»: il ragionamento marxiano viene quindi piegato e riletto attraverso

¹³ F. PETRY, *Il contenuto sociale*, cit., p. 25.

¹⁴ Cfr. *ivi*, p. 8. Su questo punto, Petry richiama il testo di E. HAMMACHER, *Das philosophisch-ökonomische System des Marxismus*, Leipzig, Duncker & Humblot 1909, p. 421.

¹⁵ *Ivi*, p. 20.

una mossa teorica di chiaro impianto (neo)kantiano. La questione dell'inversione del rapporto tra soggetto e oggetto e il correlato tema del feticismo delle merci passano del tutto in secondo piano, o vengono quantomeno fortemente depotenziati. Ciò che conta è l'aver scoperto che ogni merce è «attività umana oggettivata» e che quindi, ovviamente, in ogni scambio di merci è implicita una relazione sociale tra esseri umani, in quanto non si sta scambiando solo un prodotto, ma l'attività di esseri umani posti al lavoro. Il valore-lavoro diventa quindi l'apriori che permette di svelare che in tutte le relazioni di scambio non vi è semplicemente spostamento nello spazio e nel tempo di oggetti – questa sarebbe, secondo Petry, la superficiale lettura di Schumpeter¹⁶ – ma incarnate nelle merci vi sono le relazioni sociali degli uomini.

Molte delle conseguenti riflessioni seguono a cascata da questa mossa teorica. Se il lavoro oggettivato nelle merci rappresenta l'apriori delle relazioni sociali, diventa quindi possibile operare un accostamento tra Marx e Simmel sul concetto di lavoro che senza la nominata forzatura teorica kantiana sarebbe stato arduo anche pensare: il lavoro diventa «il fiume in cui [corporeità e spiritualità], come vari affluenti, confluiscono insieme in un unico corso, annullando la diversità della loro natura in un unico prodotto»¹⁷. Il lavoro diventa qui, esplicitamente, un «concetto sociologico»¹⁸. Ne consegue che il «lavoro generale astratto»¹⁹ perde quella complessa ma importante ambiguità che aveva nel testo marxiano: quello di costituire, da un lato, una categoria logica per comprendere la fonte del valore delle merci, dall'altro quello di indicare un processo reale che si sta svolgendo nelle grandi fabbriche dove il lavoro sta perdendo molte delle sue interne stratificazioni e qualificazioni specifiche per divenire lavoro qualitativamente omogeneo, e quindi facilmente sostituibile. Il secondo aspetto viene lasciato del tutto

¹⁶ *Ivi*, p. 31.

¹⁷ *Ivi*, p. 30 nota 20, la citazione è tratta da G. SIMMEL, *Philosophie des Geldes*, Leipzig, Duncker & Humblot 1907, p. 457. Seguendo a rigore il testo marxiano, l'accostamento potrebbe forse riguardare la forza-lavoro, e non il lavoro, ma di questo Petry non può fare menzione, perché la stessa distinzione tra lavoro e forza-lavoro perde significato.

¹⁸ F. PETRY, *Il contenuto sociale*, cit., p. 51.

¹⁹ *Ibid.*

cadere. Il primo viene riqualificato sociologicamente: Marx sfugge a ogni tentativo di pensare la sua ricerca in analogia con i concetti delle scienze naturali (e quando lo fa, secondo Petry, sbaglia); pertanto il lavoro non può mai qualificare né quantificare l'energia spesa dal lavoratore nel portarlo a termine. Ciò che conta nel lavoro astratto è solo la sua «forma sociale», esso non è altro che «erogazione di attività da parte dell'uomo in quanto *soggetto di diritto*»²⁰. La scelta definitoria porta con sé, del tutto coerentemente, anche una ridefinizione del «lavoro eguale», che viene considerato solo nella sua valenza giuridica²¹.

La conseguenza più rilevante di questa peculiare lettura neokantiana della teoria del valore-lavoro riguarda però un fattore che attiene ancora una volta alla metodologia. Come ricordato, la scelta di Marx di privilegiare gli aspetti storico-sociali è, a detta di Petry, condivisa con un ampio spettro di autori socialisti. Non è pertanto questa la specificità della prestazione marxiana. Ponendo il valore-lavoro come apriori delle relazioni sociali egli apre a una nuova prospettiva di lettura dei fenomeni che ha di fronte, irriducibile all'opposizione tra scientifico-naturale e storico-culturale: Marx rende possibile una comprensione "sociale" dei fenomeni, e quindi la possibilità di una loro interpretazione "sociologica". Quel che è più interessante e, al contempo, più problematico della lettura di Petry è che legge Marx alla luce di quel concetto di "società" che sta aprendo il campo, proprio negli anni in cui scrive, alla nascente sociologia tedesca.

Anche in questo caso, alcuni esiti conseguono di necessità da questa impostazione. Anzitutto, la posizione di una prospettiva "sociale" permette a Petry di collocare la sua riflessione al di là del dibattito tra teorie soggettive e teorie oggettive del valore²². Anzi, contrariamente a quanto sostenuto da Schulze-Gävernitz²³, Kant diventerebbe addirittura il «padrino della teoria marxiana

²⁰ *Ivi*, p. 35.

²¹ Cfr. *ivi*, p. 36.

²² Cfr. *ivi*, p. 73.

²³ Cfr. G. v. SCHULZE-GÄVERNITZ, *Nochmals: »Marx oder Kant«?*, in «Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik», XXX, 1910, pp. 825-847, citato da Petry a p. 31 del suo testo.

del feticismo»²⁴. Petry sostiene l'ardita tesi richiamando il primato della ragion pratica, che permetterebbe all'uomo di isolare i rapporti umani rispetto al contesto naturale, per ritrovare un loro fondamento peculiarmente sociale. La teoria del feticismo viene pertanto profondamente ripensata, fino a diventare qualcosa di completamente differente rispetto a ciò che si ritrova nelle pagine marxiane. L'elemento proprio della critica dell'economia politica, il fatto che una parte consistente degli esseri umani venga incorporata nel processo produttivo sotto forma di merce per rendere possibile la valorizzazione del valore, tutto ciò scompare. Pensato come eredità kantiana, il feticismo acquista una patina metodologica: il primato della ragion pratica permetterebbe di identificare un trascendentale delle relazioni propriamente umane nel concetto di valore-lavoro. Il tema dell'inversione del rapporto tra soggetto e oggetto, della personificazione dell'oggetto e dell'oggettivazione (*Versachlichung*) della persona, viene riarticolato in un rapporto tra un apparire fenomenico – lo scambio delle merci sul mercato – e il suo sfondo trascendentale, il lavoro astratto oggettivato (*vergegenständlicht*) nella merce.

Il nocciolo del problema qualitativo del valore, che dà il titolo al primo dei due capitoli del libro, è fondamentalmente questo. Esso è il frutto di un taglio teorico e metodologico, senz'altro di una enorme riduzione di complessità rispetto a quanto si trova nelle pagine marxiane. L'esito è l'ostensione di una coerenza metodologica che apre il campo alla costruzione di un oggetto "società" e alla correlata formulazione di concetti "sociologici". Il legame tra il neokantismo e la nascente sociologia, proprio perché avanzato in maniera quasi sfrontata, appare qui più evidente che in altri luoghi e in altri autori. Certo, questa impostazione paga un debito enorme rispetto a Marx, della cui riflessione rimane ben poco. A tal proposito, richiameremo ora due aspetti che segnano la profonda distanza che l'approccio metodologico di Petry ha rispetto a Marx. In accordo con l'obiettivo dichiarato di questo articolo, quel che interessa principalmente non è ribadire la distanza tra Marx e Petry – che appare già fin d'ora molto evidente – quanto rilevare l'esito che produce l'intreccio della lettura di Marx con gli usi concettuali

²⁴ F. PETRY, *Il contenuto sociale*, cit., p. 32.

e metodologici dei filoni di ricerca richiamati in precedenza.

Un primo aspetto che colpisce il lettore è l'affermazione di Petry secondo la quale in Marx non vi sarebbe alcuna «esigenza etico-pratica», ma che la posizione del valore-lavoro come apriori delle relazioni sociali sarebbe avanzata per «pure finalità di conoscenza». Petry si spinge fino ad affermare che lo stesso «accento politico» presente nelle pagine marxiane sarebbe solo «apparente». Si tratterebbe in realtà di quell'«accento pratico proprio di ogni scienza sociale»²⁵. Leggere Marx in questo modo può sembrare del tutto inaccettabile. In parte lo è, nel senso che la ricerca di Marx non può essere ridotta a un filone metodologico delle nascenti scienze sociali. Anche in questo caso, però, le affermazioni di Petry rischiano di non essere comprese fino in fondo se non vengono collocate nel loro specifico contesto. L'obiettivo polemico è qui rappresentato dagli studi di Marianne Weber²⁶ e Rudolf von Stammler. Entrambi, infatti, seppur con approcci differenti, vedono in Marx una componente etica che in realtà, secondo Petry, non c'è. In Stammler, che pure propone una mediazione tra l'approccio materialistico di Marx ed Engels e la *Metafisica dei costumi* di Kant, l'elemento etico è inserito all'interno di una teleologia dei fini sempre di matrice kantiana²⁷. Ciò che è bene fare (*das Gute*), ad esempio quale possa essere la migliore politica economica o strategia politica, va determinato non in base a riflessioni fondate su rapporti di causa-effetto, ma sulla base di un rapporto tra rappresentazioni e fini. L'elemento etico acquista, dunque, un carattere ideale che è estraneo al pensiero marxiano. In Stammler il rapporto tra etica e politica è pertanto posto su una base teorica – quella kantiana – che almeno su questo punto è estranea al pensiero di Marx. Nel suo testo di confronto tra Fichte e Marx, Marianne Weber sostiene

²⁵ *Ivi*, p. 46.

²⁶ Su Marianne Weber, l'argomentazione di Petry è allineata alla recensione fatta dal suo maestro Karl Diehl, cfr. K. DIEHL, Recensione a M. Weber, *Fichte's Sozialismus und sein Verhältnis zur Marx'schen Doktrin*, Tübingen, A.u.d. T. Volkswirtschaftliche Abhandlungen der Badischen Hochschulen, IV Band, III Heft, in «Jahrbücher für Nationalökonomie und Statistik», 1900, vol. 20 (5), pp. 691-692.

²⁷ Cfr. R. VON STAMMLER, *Wirtschaft und Recht nach der materialistischen Geschichtsauffassung: Eine sozialphilosophische Untersuchung*, Leipzig, Veit & Comp. 1896, in particolare pp. 349 sgg.

che la contraddizione tra primo e terzo libro del *Capitale* sia legata al fatto che nella teoria del valore di Marx vengono identificati «inconsapevolmente e involontariamente l'essere e il dovere – il naturale e il normativo»²⁸. La scelta marxiana di determinare il valore delle merci a partire dal lavoro umano socialmente necessario celerebbe una «assunzione a priori», un «pregiudizio antropocentrico»²⁹, senza il quale l'intera impostazione crollerebbe: quello che l'essere umano e la sua attività rappresentino qualcosa di assolutamente peculiare rispetto a tutti gli altri mezzi di produzione. Anche in questo caso, viene ascritta a Marx una separazione tra etica e normatività che è estranea all'ordine del suo discorso. Collocate nel quadro del dibattito, le obiezioni di Petry risultano quindi molto più sensate e comprensibili. Petry, che valorizza aspetti differenti di Kant rispetto a Stammler, si posiziona sul lato opposto, ovvero vuole vedere nel gesto di pensiero marxiano un puro atto conoscitivo. La sua posizione risulta comunque troppo rigida: non vi è in Marx quella separazione tra piano storico e sociale, da un lato, e piano scientifico e teoretico, dall'altro, che costituisce invece un nodo cruciale della riflessione epistemologica di inizio Novecento. Su questo, Marx preserva l'eredità hegeliana.

2. La centralità della concorrenza. Il problema quantitativo del valore.

Ci volgiamo ora alla riflessione sul problema quantitativo del valore, che costituisce il secondo capitolo del testo di Petry. In questa seconda parte l'approccio metodologico cozza con forza contro l'argomentazione marxiana. Non a caso, è proprio qui che vengono sollevate le maggiori critiche a Marx. La teoria qualitativa del valore svela che in ogni merce è contenuto lavoro umano. Questo permette di guardare con occhi diversi al mondo della circolazione: non vi sono semplicemente persone che scambiano, ma ogni

²⁸ Cfr. M. WEBER, *Fichte's Sozialismus*, cit., p. 80. Abbiamo utilizzato la ristampa anastatica presente in *Schriften zu J.G. Fichtes Sozialphilosophie*, in *Fichteiana. Nachdrucke zur Philosophie J.G. Fichtes*, a cura di H. M. Baumgartner e W. G. Jacobs, Hildesheim/Zürich/New York, Georg Olms Verlag 1987, p. 80.

²⁹ *Ibidem*.

scambio di merci implica uno scambio di attività umana oggettivata nella merce stessa. Lo stesso vale per il denaro, il quale non è ovviamente solo un mezzo di pagamento, ma «una determinata forma sociale del lavoro contenuta nella materia del denaro e quindi una forma sociale che assumono gli individui che lavorano»³⁰. Solo in questo senso, ogni scambio è una «relazione sociale». Questa capacità di vedere l'attività umana al di sotto dell'apparenza degli scambi è frutto secondo Petry di una scelta metodologica di Marx, volta a fini meramente conoscitivi, e finalizzata al rintracciare quell'apriori delle relazioni umane che è costituito appunto dal valore-lavoro. Nessun cenno alla differenza tra lavoro e forza-lavoro, e al fatto che il lavoro umano diventa forza-lavoro solo nel momento in cui una massa di non possidenti viene inserita nel mercato come “merce particolare”, dotata della peculiare capacità di valorizzare il valore. Il problema della struttura interna dei rapporti di produzione, e della correlata struttura degli assetti di proprietà, non sono toccati da Petry. Nessun accenno, quindi, alla separazione (*Trennung*) costitutiva del modo di produzione capitalistico, e quindi anche inevitabilmente della sua “società”. Porre una tale *Trennung* sarebbe d'altronde in contrasto con la rilevazione di un trascendentale delle relazioni sociali: costringerebbe a operare una distinzione concettuale, interna anzitutto alla produzione, tra “forza-lavoro” e “dominio del lavoro altrui”, che naturalmente minerebbe l'intero impianto metodologico. Non sorprende pertanto la critica che Petry muove alla legge del valore. Dalla sua prospettiva di indagine, essa non può altro che apparire come una «metafisica che trascende ogni potere induttivo»³¹. Slegata da ogni riferimento alla produzione, la legge del valore, il suo «movimento autonomo», il suo forzare tendenzialmente verso una direzione, quella dello sfruttamento e dell'impoverimento progressivo delle classi lavoratrici, tutto ciò appare come un residuo metafisico privo di ogni significato.

Su questo aspetto della legge del valore, Petry intende collocarsi all'interno dell'ampia discussione sollevata dalla contraddizione

³⁰ F. PETRY, *Il contenuto sociale della teoria del valore in Marx*, cit., p. 85.

³¹ *Ivi*, p. 63.

presente in Marx tra primo e terzo libro³². La discrasia tra il primo libro, in cui Marx sostiene che la legge del valore sia connessa al lavoro socialmente necessario contenuto nelle merci, e il terzo, in cui affermerebbe invece che la legge del valore sia determinata dallo scambio in base al prezzo di produzione, ha portato alcuni studiosi a rigettare completamente il pensiero marxiano. Altri invece hanno provato a dimostrare che la contraddizione è solo apparente, e che sussiste in Marx una coerenza di fondo. L'idea di Petry è quella di provare a sostenere, all'interno del dibattito, una posizione intermedia³³: pur condividendo le critiche alla legge del valore, egli ritiene che vi sia una possibilità di salvare e valorizzare comunque il pensiero di Marx. La mossa teorica che egli avanza con questo intento è quella di distinguere tra legge del valore (*Wertgesetz*) e considerazione del valore (*Wertbetrachtung*). Per "considerazione del valore", Petry intende quanto già spiegato nel primo capitolo, ovvero la cruciale scoperta marxiana che in ogni merce è contenuto lavoro oggettivato, e la correlata apertura di un campo metodologico di indagine dei rapporti sociali a partire da questo assunto. Lo ribadiamo, l'innovazione radicale di Marx sarebbe questa: anche se ciò nella circolazione non appare immediatamente, il lavoro diventa la sostanza delle relazioni sociali. In altri termini, la produzione capitalistica è ciò che consente che ci sia "società". Se partiamo da questo assunto, ovvero se consideriamo il lavoro oggettivato nelle merci come il trascendentale delle relazioni sociali, ne consegue necessariamente che il problema dell'antagonismo sociale non può svolgersi nel campo della produzione. Del tutto coerentemente con il suo ragionamento, Petry sostiene pertanto che

³² Un inquadramento della discussione, ovviamente secondo la prospettiva dell'autore, si trova in L. VON BORTKIEWICZ, *Wertrechnung und Preisrechnung in Marxschen System: Eine Übersicht über die Marx-Kritik*, in «Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik», Bd. 23, 1906, pp. 1-50, primo di tre articoli (gli altri due contengono la teoria di Bortkiewicz, secondo articolo: vol. 25, 1907, Heft 1, pp. 10-51; terzo articolo, 1907, Heft 2, pp. 445-488). Sulla questione si sofferma anche S. DERPMANN, *Einleitung*, cit., pp. XIV-XVI, che sottolinea giustamente l'importanza nel dibattito della riflessione di E. Böhm-Bawerk.

³³ F. PETRY, *Il contenuto sociale*, cit., pp. 67 sgg. Cfr. sulla questione della contraddizione tra primo e terzo libro e sulla posizione di Petry anche S. DERPMANN, *Einleitung*, cit., pp. XIV-XVI.

«in realtà, l'elemento sociologicamente caratterizzante del rapporto capitalistico nello scambio di quantità non equivalenti di lavoro, e la forza che determina il rapporto di scambio, non è la legge del valore bensì la concorrenza. Dopo aver così separato una parte del valore complessivo, si tratta ora di ripartire il restante plusvalore tra imprenditori, capitalisti e proprietari fondiari»³⁴. Si può quindi esplicitare che cosa intende Petry con l'espressione "problema quantitativo del valore". Egli vuole dimostrare che, scartato l'abbaglio della legge del valore, la teoria del valore lavoro può essere presentata come una «teoria sociale della distribuzione»³⁵, ancora una volta in aperto contrasto con Ricardo «per il quale la teoria del valore-lavoro non è in realtà altro che una teoria del prezzo, e il cui concetto di distribuzione ha un carattere nettamente individualistico»³⁶. Considerata la produzione come data, ovvero come quel "dato" che produce società, la questione che si impone è quella della lotta per la distribuzione del prodotto. Gli operai, che producono gran parte della ricchezza sociale, devono poter rivendicare una quota adeguata di questa ricchezza.

Spostare la questione dell'antagonismo sulla concorrenza allontana ulteriormente Petry da Marx. Anzitutto, il concetto di concorrenza in Marx presenta un significato differente rispetto a quello attribuitogli da Petry. Mentre in Petry essa ha a che fare con la teoria della distribuzione, in altre parole con la lotta tra le classi per la quota di ricchezza sociale spettante loro, in Marx la concorrenza è anzitutto lo scontro tra capitali individuali all'interno del ciclo del capitale industriale, quindi, come ha ben affermato a suo tempo Napoleoni, essa è vista come un agente di accumulazione³⁷. Pensando la concorrenza a suo modo, Petry può rintracciare

³⁴ F. PETRY, *Il contenuto sociale*, cit., p. 69.

³⁵ *Ivi*, p. 47.

³⁶ *Ibid.* Su questo confronto tra Marx e Ricardo, Petry si appoggia alle riflessioni di K. DIEHL, *Sozialwissenschaftliche Erläuterungen zu David Ricardos Grundgesetzen der Volkswirtschaft und Besteuerung*, I, Leipzig, Engelmann 1905², pp. 94 sgg.

³⁷ Riportiamo per intero la considerazione di Napoleoni: «Si noti come in Marx il concetto di concorrenza sia diverso da quello della teoria economica corrente oggi (ad eccezione, come si vedrà, di Schumpeter): la teoria moderna definisce la concorrenza in modo tale da doverla considerare essenzialmente come un meccanismo distributivo, ossia come un meccanismo che regola

una sorprendente affinità tra teoria marxiana del valore e la teoria dell'utilità marginale³⁸. Entrambe le teorie, infatti, giungerebbero per vie diverse a riconoscere l'esistenza di una serie di fattori, fondati su un calcolo statistico e in particolare sull'uso delle medie statistiche, che passano al di sopra e si impongono socialmente al di là delle volontà individuali dei singoli attori. Ciò varrebbe per la teoria dei prezzi in Marx, come per quella descritta dai marginalisti. Deprivato di tutte quelle tematiche che rendevano la posizione di Marx irriducibile rispetto alla stessa economia politica a lui contemporanea – la questione del plusvalore, la primarietà del ciclo produttivo, il tema dell'inversione tra soggetto e oggetto – ma soprattutto deprivato della specificità del suo metodo, dialettico o materialistico che sia, Marx e il marginalismo possono ora ben essere associati. Entrambe le posizioni, infatti, condividono lo stesso concetto di "società" e la stessa visione della "socialità": si tratta in entrambi i casi – Petry lo afferma esplicitamente – di un concetto di società che ha «carattere formale»³⁹. Su questo aspetto, a differenziare la teoria marxiana da quella dei marginalisti non sarebbe neanche il contenuto⁴⁰, ma semmai il «punto di vista». Mentre Marx analizza i fenomeni sociali a partire dalla "considerazione del valore", riuscendo quindi a cogliere le ineguaglianze nella distribuzione della ricchezza sociale prodotta all'interno della produzione, i marginalisti colgono la stessa realtà da una differente prospettiva, ovvero anzitutto quella della determinazione dei prezzi. Marx e i marginalisti affronterebbero la stessa realtà sociale da un punto di vista metodologico differente.

la distribuzione tra le varie unità del sistema del prodotto ottenuto da tali risorse. In Marx invece la concorrenza è vista essenzialmente come l'agente dell'accumulazione, si potrebbe dire, come la causa dell'immissione continua nel sistema di risorse produttive nuove», C. Napoleoni, voce *Statica e dinamica*, in C. Napoleoni, *Dizionario di economia politica*, Milano, Edizioni di comunità 1956, pp. 1521-1558: 1546-1547.

³⁸ Anche qui Petry si inserisce in un dibattito del suo tempo, e cita, tra gli autori che hanno cercato una mediazione tra Marx e il marginalismo E. Bernstein, E. Hammacher, P. Struve. Cfr. F. PETRY, *Il contenuto sociale*, cit., p. 73. Petry rifiuta tuttavia di concepire la sua posizione come una mediazione, per i motivi che diremo tra poco.

³⁹ Cfr. *ivi*, pp. 80 sgg.

⁴⁰ Cfr. *ivi*, p. 81.

Nonostante tali affinità, Petry rifiuta comunque di considerare il suo contributo come una mediazione tra la teoria del valore marxiana e la teoria dell'utilità marginale. Egli riconosce infatti, accanto alle affinità, anche una profonda differenza. Per ribadire ciò, Petry torna ancora una volta all'idea chiave della propria riflessione: mentre i marginalisti considererebbero la società alla stregua di un oggetto naturale, descrivibile pertanto con leggi eterne, assimilabili a quelle delle scienze naturali, e sottratte a ogni dimensione storica, la grande novità dell'approccio metodologico marxiano consisterebbe nell'aver reso possibile l'emergere di una prospettiva di indagine peculiarmente "sociale": Marx appare qui, in ultima analisi, come un fondatore della sociologia.

3. Conclusioni

Rileggere il testo di Petry collocandolo all'interno del contesto e del dibattito del suo tempo consente di rendere ragione e di comprendere meglio le scelte concettuali e l'impostazione complessiva del suo lavoro. Nelle intenzioni, il volume si presenta anche come una interpretazione delle pagine marxiane. Tuttavia, la forzatura determinata dall'innesto della prospettiva scientifico-culturale (*kulturwissenschaftlich*) e, in ultima analisi, del lessico e della metodologia di Rickert allontana a tal punto l'argomentazione da un possibile, realistico, confronto con Marx trasformandola in qualcosa di differente rispetto ad una qualsivoglia rilettura. L'approccio neokantiano permette piuttosto di accostare la riflessione di fondo che soggiace alla dissertazione di dottorato ai tentativi contemporanei di costruzione di una nuova metodologia propriamente sociologica. Come, negli stessi anni, stava facendo quella che viene oggi ricordata come "sociologia classica", anche Petry procede a costruire un oggetto "società", sulla base del quale costruire concetti ad essa adeguati, propriamente dei concetti "sociologici". La sua originalità sta nell'avviare questa costruzione attraverso una riarticolazione, senz'altro radicale, della teoria del valore marxiana, la quale perde gran parte del significato che aveva in Marx per divenire un fattore trascendentale delle relazioni sociali. Questo permette a Petry di tenere vivo il richiamo a una lotta tra classi. Si

tratta però di una lotta che troverebbe il suo punto focale nella distribuzione, e quindi nella circolazione, piuttosto che nella produzione. Come si è cercato di rilevare, il concetto di concorrenza, cruciale per la definizione di ciò che Petry chiama teoria quantitativa del valore, è molto più vicino alle coeve teorie marginalistiche che non alla lettera del testo marxiano. L'impostazione di Petry pone in prima battuta la sua teoria del valore sullo stesso piano dell'analisi dell'economia marginalistica: entrambe operano sul piano della società e delle relazioni sociali. A differenziarle sono piuttosto il metodo e il fine. Mentre l'economia marginalistica avrebbe come focus primario gli scambi che si svolgono all'interno del mercato e lo studio dei suoi principali operatori, Petry si pone come obiettivo di determinare le modalità di allocazione della ricchezza sociale tra le varie classi della società. L'approccio marginalista è inoltre tacciato di volere procedere ad uno studio dei suoi fenomeni del tutto analogo a quello delle scienze naturali. Tale approccio, però, non è adeguato allo studio dei fenomeni sociali: il marginalismo scadrebbe quindi in mera ideologia. La prospettiva di Petry, invece, dichiaratamente *kulturwissenschaftlich*, gli consentirebbe di mantenere lo studio dei fenomeni sociali ancorato alla dimensione storica: almeno in questo, la categoria neokantiana e l'eredità di Marx trovano una provvisoria convergenza, per quanto trasversale.

working class self-activity.
**Il manifesto politico di C.L.R. James
per gli Stati Uniti**

Matteo Battistini

1. Il miraggio del consenso

Negli anni Cinquanta del Novecento negli Stati Uniti il capitalismo appariva incontestato e incontestabile. Eppure, nonostante il trionfo pubblico della nozione di consenso e del suo soggetto – la grande *middle class* del lavoro intellettuale e manuale, qualificato e sindacalizzato – nelle scienze sociali, il secondo dopoguerra era contraddistinto da quello che Otto Kirchheimer definiva il «miraggio del consenso»¹.

Dalla Grande Depressione, il *liberalism* e le sue scienze sociali avevano agito all'interno della crisi di legittimazione del capitalismo per rinnovare la promessa storica della felicità americana attraverso il consumo. L'eredità politica e scientifica del New Deal costituzionalizzava il consenso attorno al "patto sociale" fra grande impresa, sindacato e governo. Quotidiani e riviste voce dell'americanismo come *Fortune* spiegavano che il capitalismo non era quello della Depressione, pubblicamente accusato e negativamente

¹ O. KIRCHHEIMER, *Private Man and Society*, in «Political Science Quarterly», 1/1966, pp. 1-24:1-3; M. BATTISTINI, *Storia di un feticcio. La classe media americana dalle origini alla globalizzazione*, Milano, Mimesis 2020.

descritto in termini marxiani. Le formule della propaganda contro il comunismo – *People's Capitalism* o *Permanent Revolution* – come quelle della letteratura storica ed economica – *People of Plenty* o *Affluent Society* – definivano la retorica trionfante degli *idéologue* del capitalismo americano².

Tuttavia, la costituzione materiale e ideologica del consenso costruita sulla «normalità»³ scientifica della classe media non escludeva il dissenso che emergeva in particolare dalla penna di Charles Wright Mills. Pur descrivendo una società eterodiretta, alienata e burocratizzata, i suoi scritti riconoscevano le lotte salariali che muovevano le relazioni industriali, ma mostravano sfiducia nella capacità della classe operaia di produrre cambiamento sociale e politico. La democrazia risultava privata della partecipazione che aveva condotto all'affermazione del New Deal⁴.

Secondo Mills, non solo il *liberalism* era diventato *administrative liberalism* privo della precedente forza riformatrice, ma anche il *labor* era diventato un «interesse organizzato» dello «Stato amministrativo» ponendo una questione diversa da quella che aveva segnato il conflitto di classe durante la Depressione. Se la mobilitazione operaia non era più «movimento» perché era stata «assorbita» nel quadro costituzionale del “patto sociale”, se la democrazia non era più riconducibile all'azione delle masse al lavoro, bensì coincideva con la *agency* di regolamentazione del capitale, il sindacato non era forse diventato un «cane da guardia» chiamato a vigilare sulla *total war economy* della Guerra fredda?⁵

² D.M. POTTER, *People of Plenty: Economic Abundance and the American Character*, Chicago, Chicago University Press 1954; J.K. GALBRAITH, *The Affluent Society*, Boston, Houghton Mifflin 1958; *The American Round Table. Discussions on People's Capitalism*, a cura di D.M. Potter, New Haven, Yale University and The Advertising Council 1956; *U.S.A.: The Permanent Revolution*, by the Editors of Fortune in collaboration with Russel W. Davenport, New York, Prentice-Hall 1951.

³ F. GAMBINO, *La classe media come categoria della normalità nella sociologia statunitense*, in E. Pace, *Tensioni e tendenze dell'America di Reagan*, Padova, CEDAM 1989, pp. 63-87.

⁴ D. Giachetti, *Il sapere della libertà. Vita e opere di Charles Wright Mills*, Roma, Derive & Approdi 2021.

⁵ C. WRIGHT MILLS, *Notes on White Collar Unionism*, in «Labor and Nation», March-April 1949, pp. 17-21; Id., *White Collar Unions-Labor-Democracy*, in

Nella sua ricerca *White Collar: The American Middle Classes* (1951), Mills sosteneva che, come l'operaio, l'impiegato mostrava «disaffezione al lavoro»: la «mancanza di volontà spontanea di lavorare» rendeva necessaria la formazione di esperti che nelle aziende dovevano suscitare «felicità». Nonostante questa critica, Mills assumeva la nozione di totalitarismo che la Scuola di Francoforte applicava alla società alienata del consumo di massa. Mills vedeva in atto una trasformazione per cui la democrazia diveniva una società burocratica che le «élite del potere» – e tra queste il sindacato – governavano sostituendo l'azione delle masse al lavoro con il pubblico passivo della classe media. Esplicitava così la sua sfiducia nella classe operaia: «il lavoro organizzato [...] era profondamente invischiato nelle routine amministrative sia con le corporation che con lo Stato» e «i lavoratori salariati in un capitalismo maturo accettavano il sistema»⁶.

Il suo dissenso evidenziava quindi la precarietà del consenso, ma rimaneva – per così dire – intellettuale. Era cioè confinato nell'ambito dell'opinione pubblica e scientifica, senza trovare un punto di applicazione politica in nessun soggetto storico, se non in *intellectuals* e studenti⁷. Poiché la sua sociologia non distingueva tra lavoratori e sindacato, il suo dissenso presupponeva l'arretratezza della classe operaia nello sviluppo postbellico del capitale, la resilienza di operai e impiegati verso lo Stato sociale, il loro consenso per la società del consumo di massa.

In altre parole – come si poteva leggere nel pamphlet *The American Worker* (1947) pubblicato dalla *Johnson-Forest Tendency*, il gruppo marxista di Cyril Lionel Robert James, successivamente rinominato *Correspondence* e dopo ancora *Facing Reality* – il suo dissenso intellettuale non coglieva la presenza della *working class self-activity*: l'attività autonoma della classe operaia «sul punto di produzione» per il controllo del processo lavorativo, contro non

«Labor and Nation», May-June 1949, pp. 17-20.

⁶ C. WRIGHT MILLS, *White Collar. The American Middle Classes* [1951], London, Forgotten Books 2012, pp. 226-228 e 234-238; ID., *The Structure of Power in American Society*, in «The British Journal of Sociology», 9, 1/1958, pp. 29-41: 37; ID., *The Marxists* [1962], Whitefish MT, Literary Licensing 2014, p. 468.

⁷ C. WRIGHT MILLS, *Letter to the New Left*, in «New Left Review», 5/September-October 1960, pp. 18-23.

solo manager e dirigenti che organizzavano la produzione, ma anche funzionari sindacali che vigilavano sull'adempimento del comando sul lavoro. Il sindacato otteneva crescenti aumenti di salario diretto e indiretto, ma acconsentiva alla pretesa delle imprese di avere mano libera nell'organizzazione della produzione tramite meccanizzazione e automazione.

2. James entra in scena

Sul punto di produzione, il dissenso diventava conflitto di classe e qui entrava in scena James: militante comunista caraibico, storico del movimento nero e del panafricanismo, precursore degli studi culturali, spesso dimenticato ma rilevante per la sua influenza nei movimenti sociali degli anni Sessanta e Settanta non solo negli Stati Uniti⁸.

Nato a Trinidad nel 1901, cresciuto all'interno della cultura coloniale della sua famiglia *middle class* nera, nel 1932 James si trasferiva in Gran Bretagna dove i suoi studi delineavano con largo anticipo la storia del movimento nero e del movimento anticoloniale, oltre a una riflessione sull'internazionalismo comunista che lo conduceva alla rottura con lo stalinismo e il Comintern, successivamente anche con il trotskismo, fino a dichiarare l'obsolescenza storica del partito d'avanguardia. Alla luce del movimento storico delle masse nere e proletarie, James avrebbe riconsiderato il rapporto tra classe e organizzazione attraverso un serrato confronto con la dialettica di Hegel, Marx e Lenin⁹.

Dirimente, per intraprendere questa direzione teorica e po-

⁸ Cf. M. GLABERMAN (a cura di), *C.L.R. James*, in «Radical America», 4/1970; D. GEORGAKAS, *Young Detroit Radicals, 1955-1965*, in Paul Buhle (a cura di), *C.L.R. James. His Life and Work*, New York, Allison & Busby 1986, pp. 177-179. Cf. P. BUHLE, *C.L.R. James. The Artist as Revolutionary*, London, Verso 1988; K. WORCHESTER, *C.L.R. James. A Political Biography*, Albany, State University of New York Press 1996; M. RENAULT, *La vie révolutionnaire d'un "Platon noir"*, Paris, La Découverte 2016.

⁹ C.L.R. JAMES, *World Revolution 1917-1936: The Rise and Fall of the Communist International*, London, Secker & Warburg 1937; ID., *Notes on Dialectics: Hegel, Marx, Lenin* [1948], Westport Conn., Lawrence Hill 1980.

litica, era la sua esperienza militante contro l'invasione fascista dell'Etiopia con l'*International African Service Bureau*. Poiché la politica sovietica del fronte popolare negava la questione dell'indipendenza nazionale lasciando le popolazioni nere al loro destino, il comitato organizzava una comunicazione politica fra militanti, dall'Africa occidentale all'America caraibica e agli Stati Uniti fino in Europa, che rivendicava come le masse nere non fossero strumenti in mano alle nazioni europee e alla Società delle Nazioni, neanche al Comintern¹⁰.

Era questo il contesto militante in cui prendeva forma la sua ricerca storica. Nel 1938 James pubblicava *A History of Negro Revolt* – rivisto e riedito nel 1969 col titolo *A History of Pan-African Revolt* – dove spiegava come dietro al linguaggio religioso delle rivolte coloniali agissero lotte nere contro l'espropriazione delle terre, il lavoro nell'industria e nel commercio. Rilevante era l'analisi delle forme di organizzazione della militanza operaia: dagli scioperi nelle ferrovie in Sierra Leone alle formazioni sindacali nei contesti urbani in Sud Africa e Congo. Le lotte operaie nere tracciavano un movimento anticoloniale che, mentre negava la narrazione europea di popolazioni inferiori e passive, denunciava il razzismo nel suo nesso con l'integrazione della forza lavoro non europea dentro il mercato mondiale. La storia della rivolta nera era materia politica per una militanza panafricana che mostrava come «il negro non fosse affatto un animale docile»¹¹.

Nello stesso anno, *The Black Jacobin: Toussaint L'Ouverture and the San Domingo Revolution* applicava questa visione delle masse nere alla prima rivoluzione degli schiavi nella modernità politica. Poiché la piantagione schiavista per la sua organizzazione del lavoro era un prototipo della fabbrica e gli schiavi ammassati in centinaia nei campi anticipavano il proletariato industriale, l'abolizione

¹⁰ *The Black Scholar Interviews: C.L.R. James*, in «The Black Scholar», 1/1970, pp. 35-43:36-37. Cf. W. RODNEY, *The African Revolution*, in P. Buhle (a cura di), *C.L.R. James. His Life and Work*, cit., pp. 61-80; C.J. ROBINSON, *Black Marxism. The Making of the Black Radical Tradition* [1983], Chapel Hill, The University of North Carolina Press 2021.

¹¹ C.L.R. JAMES, *A History of Pan-African Revolt* [1969], Oakland, PM Press 2012, p. 57.

della schiavitù non aveva in alcun modo portato a compimento il trionfo liberale della Rivoluzione francese. Le rivolte nere nelle piantagioni entravano in tensione con la Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo e del cittadino. Costituivano qualcosa in più della rivendicazione di diritto, dell'uguaglianza civile e politica, dell'indipendenza nazionale. Indicavano il «futuro anteriore» della «rivoluzione mondiale»¹².

Dopo la rivoluzione di Santo Domingo e la «seconda rivoluzione americana» con la Guerra civile, l'Africa diventava il luogo in cui il movimento delle masse nere sarebbe esploso, ma il panafricanismo non era esclusivamente una politica inscritta sulla «linea del colore». Le rivolte anticoloniali immettevano nel mercato mondiale una tensione ingovernabile fra indipendenza delle nazioni oppresse e liberazione dal lavoro, fra questione razziale e azione di classe. Tensione che andava attraversata e valorizzata non solo nel fare storia e nella teoria, ma anche nella politica: fin dal suo periodo inglese James frequentava il mondo comunista, ma con un posizionamento eccentrico rispetto a stalinismo e trotskismo, sebbene abbia partecipato al congresso di fondazione della Quarta Internazionale.

Nella mobilitazione contro l'invasione fascista dell'Etiopia, nel proiettare nel futuro la traiettoria delle rivolte africane e caraibiche contro il dominio imperiale, nell'imporre un nuovo dibattito sulla «questione negra», James individuava la «tendenza» da seguire teoricamente e nella quale agire politicamente: la «rivoluzione mondiale» dipendeva dal «processo di connessione» fra movimento operaio in Europa e negli Stati Uniti e movimento di liberazione delle masse nere – americane, africane e caraibiche. Queste non avevano una storia «altra» perché erano «la storia della civilizzazione»¹³.

¹² C.L.R. JAMES, *I giacobini neri. La prima rivolta contro l'uomo bianco*, Roma, Derive & Approdi 2006, pp. 252-254; ID., *The Atlantic Slave Trade*, in «Amistad», 1/1970, ripubblicato in *The Future in the Present*, London, Allison & Busby 1977, tradotto in Italia in *Da schiavo a proletario: tre saggi sull'evoluzione storica del proletariato nero negli Stati Uniti*, a cura e con introduzione di B. Cartosio, Torino, Musolini 1973. Cf. M. RENAULT, *Decolonizzare la rivoluzione con C.L.R. James, o cosa fare con l'eurocentrismo?*, in M. MELLINO, A.R. POMELLA, *Marx nei margini. Dal marxismo nero al femminismo postcoloniale*, Roma, Edizioni Alegre 2020, pp. 135-146 e p. 152.

¹³ C.L.R. JAMES, *Letters on Politics*, 20 March 1957, in A. Grimshaw (a cura di),

James approfondiva questa “norma rivoluzionaria” di connessione politica di lotte autonome negli Stati Uniti dall’ottobre del 1938 fino al 1953, anno in cui il maccartismo riusciva dopo reiterati tentativi ad espellerlo in quanto *undesirable alien*, se pur non definitivamente: sarebbe stato il movimento del *Black Power* a riportarlo oltreoceano sul finire degli anni Sessanta¹⁴. Nel suo momento statunitense, James frequentava il circolo militante trotskista, ma non abbracciava lo slogan – agitato anche dal Partito comunista degli Stati Uniti – *Black and White, Unite and Fight!* Traduceva invece nel contesto statunitense il significato delle rivolte nere che aveva elaborato nella sua militanza panafricana delineando la questione nera come «avanguardia della rivoluzione»¹⁵.

Per James, la lotta dei neri aveva una storia rivoluzionaria, ma sconosciuta: «l’unico luogo dove i neri non si sono ribellati è nelle pagine degli storici capitalisti». Ricostruirla non era però una operazione intellettuale, bensì politica per stabilire come il passato entrasse nel presente gettando luce sulla condizione necessaria alla futura partecipazione del movimento nero alla rivoluzione intesa come processo di connessione. La questione nera non era meramente un «problema sindacale» e andava affrontata separatamente dalle organizzazioni dello stalinismo e del trotskismo. Le mobilitazioni dei neri contro la segregazione razziale, le manifestazioni nei ghetti delle città, i loro scioperi nelle fabbriche agricole del sud, nelle miniere ad ovest e nelle industrie del nord, tutto questo era parte della storia delle rivolte nere contro il dominio imperiale e stabiliva «la vitalità e validità [del movimento nero] *on its own*»: il suo «potente impatto sullo sviluppo del proletariato negli Stati Uniti», la sua capacità «di intervenire con forza formidabile sulla

The CLR James’s Reader, Wiley-Blackwell 1992, p. 269. Cfr. F. GAMBINO, *Only Connect*, in Paul Buhle (a cura di), *C.L.R. James. His Life and Work*, cit. pp. 195-199: 195.

¹⁴ In carcere James scriveva il suo libro su *Moby Dick* di Herman Melville che insieme ad *American Civilization* (1950) costituisce il suo più importante lascito statunitense. Si vedano le postfazioni di Bruno Cartosio, Giorgio Mariani ed Enzo Traverso a C.L.R. JAMES, *Marinai, rinnegati e reietti. La storia di Herman Melville e il mondo in cui viviamo*, Verona, Ombre Corte 2003.

¹⁵ C.L.R. JAMES, *The Place of the Negro Is in the Vanguard*, in «Socialist Appeal», III, 76/October 6, 1939, p. 3.

vita politica e sociale della nazione», di infliggere «colpi terribili contro il punto particolare del Partito democratico, il legame tra il movimento operaio organizzato e i reazionari del Sud»:

Il movimento negro [...] non è guidato necessariamente né dal movimento operaio organizzato né dal partito marxista [...] I negri possono non formulare le loro convinzioni in termini marxiani, ma la loro esperienza li spinge a rifiutare queste sciocchezze della democrazia borghese [...] I negri non credono che doglianze della popolazione siano risolte da discussioni parlamentari, da votazioni, da telegrammi al Congresso, da quella che è conosciuta come *American Way*¹⁶.

La grande crescita numerica di forza lavoro nera nelle fabbriche del nord e dell'ovest e la loro sindacalizzazione non ne aveva sminuito o indebolito l'autonomia, non indicava cioè la sua "convergenza" nel movimento operaio organizzato. Al contrario, lo sviluppo del capitalismo aveva creato un proletariato nero che aveva portato un «numero consistente di negri in una posizione di preminenza nella lotta contro il capitalismo». James e il suo gruppo potevano così vedere ciò che rimaneva cieco alla vista del dissenso intellettuale, del trotskismo e dello stalinismo: la *working class self-activity*¹⁷.

Il «punto centrale» da cui James muoveva era la Guerra civile. Attraverso la *underground railroad*, le rivolte nelle piantagioni e la fuga in massa che alimentava l'abolizionismo, fino alle lotte contro segregazione e oppressione in particolare con il *garveismo*, la lunga guerra civile forniva una «prospettiva più chiara» per guardare all'attività autonoma della classe operaia. Era stato Marx il primo a comprendere come gli schiavi avessero imposto una torsione ri-

¹⁶ C.L.R. JAMES, *The Revolutionary Answer to the Negro Problem in US*, in «Fourth International», 8/December 1948, pp. 242-251: 243-244. Cfr. ID., *Revolution and the Negro*, in «The New International», 5/December 1939, pp. 339-343: 339; ID., *The Historical Development of the Negro in the United States* [1943], in S. McLemee (a cura di), *C.L.R. James on the "Negro Question"*, Jackson, University Press of Mississippi p. 77.

¹⁷ C.L.R. JAMES, *The Revolutionary Answer to the Negro Problem in US*, cit., pp. 249-251. Cf. V. ZANIN, *C.L.R. James o dell'attualità della rivoluzione come realizzazione dell'individuo sociale*, in P.P. Poggio (a cura di), *Il capitalismo americano e i suoi critici. L'altrionovecento. Comunismo eretico e pensiero critico*, III, Milano, Jaca Books 2013, pp. 235-253.

voluzionaria alla guerra. Sottraendo l'emancipazione dall'indeterminatezza storica della sua riflessione umanistica e dal fallimento delle rivoluzioni europee del 1848, Marx aveva ripreso il concetto per leggere la Guerra civile facendo precipitare questo «impeto rivoluzionario del movimento nero verso il proletariato» dentro la storia del capitale ovvero nella stesura del *Capitale*¹⁸.

Marxianamente, *self-activity* costituiva l'indicazione politica da perseguire: sul punto di produzione come nelle gerarchie razziali e sessuali che segnavano la società. Fra 1952 e 1953 *Correspondence* pubblicava quattro pamphlet che estendevano la nozione di attività autonoma fino a includere donne e giovani. A Detroit, Martin Glaberman scriveva *Punching Out* per intervenire nelle fabbriche dell'auto valorizzando il comportamento operaio contro la burocrazia sindacale. *Indignant Heart* presentava la storia di un migrante nero dal sud che in fabbrica affrontava le costrizioni che il sindacato imponeva alle rivendicazioni nere. La sezione di Los Angeles pubblicava *A Woman's Place* di Selma James che denunciava l'«antagonismo domestico e sociale delle relazioni» tra donne e uomini. Il gruppo di New York dava alle stampe *Artie Cuts Out* che raccontava la storia degli scioperi studenteschi del 1950¹⁹.

Non è qui possibile affrontare il confronto di James con Trotsky e la rottura con il trotskismo, non solo sul carattere capitalista dello Stato sovietico, ma anche sulle complessive basi teoriche del pensiero dialettico di Marx e Lenin; il suo rifiuto del partito senza negare il problema dell'organizzazione; la sua polemica contro gli intellettuali che non coglievano la forza trainante del movimento nero, il potenziale rivoluzionario della classe operaia, la centralità di giovani proletari e donne nel movimento rivoluzionario.

¹⁸ C.L.R. JAMES, *The Revolutionary Answer to the Negro Problem in US*, in *Fourth International*, cit.; ID., *Negroes in the Civil War: Their Role in the Second American Revolution*, in «New International», 11/1943, pp. 338-342; ID., *The Revolution and the Negro*, in «New International», 5/1939, pp. 339-343. Cfr. M. BATTISTINI, *Karl Marx and the Global History of the Civil War: The Slave Movement, Working-Class Struggle, and the American State within the World Market*, in «International Labor and Working-Class History», 100/2021, pp. 158-185.

¹⁹ C.L.R. JAMES, *American Civilization*, Cambridge MA, Blackwell 1993, pp. 214-215.

Questioni che James e il suo gruppo sviluppavano in dialogo con militanti e intellettuali francesi che avviavano l'esperienza di *Socialisme ou Barbarie* – fra cui Cornelius Castoriadis col quale nel 1958 James pubblicava il pamphlet *Facing Reality* dopo la rivolta ungherese. E anche italiani: *The American Worker* veniva tradotto in francese nella primavera del 1950 e – tramite Danilo Montaldi – in italiano sul giornale militante *Battaglia Comunista* (marzo-aprile 1954). *A Woman's Place* veniva pubblicato nel 1972 in *Potere femminile e sovversione sociale* di Mariarosa Dalla Costa. Ancora oggi, la sua opera parla della “differenza militante” di coloro che nel secondo Novecento non si riconoscevano nello stalinismo e nel trotskismo, che reinterpretavano Marx e Lenin alla luce del comportamento operaio dentro la produzione, del comportamento sociale e culturale di proletari e proletarie. Qui vogliamo presentare il suo manifesto per gli Stati Uniti: *American Civilization*²⁰.

3. La lotta per la felicità

James scriveva il manoscritto fra il 1949 e il 1950, quando fu costretto a interromperne la stesura per fronteggiare la minaccia di essere deportato. Nonostante il tentativo di concluderlo negli anni del suo ritorno in Gran Bretagna, *American Civilization* rimaneva incompiuto e veniva pubblicato solo dopo quattro anni dalla sua morte nel 1989. Eppure, il suo significato rimane intatto per la penetrante e lungimirante visione degli Stati Uniti del secondo dopoguerra e per il suo metodo di traduzione del pensiero marxiano nella storia statunitense. James non impiegava termini del marxismo. Neanche faceva dei padri fondatori e dei presidenti delle figure eroiche da inscrivere nell'albo dorato di questo o quel partito comunista. Nel manoscritto non è possibile trovare parole come socialismo, comunismo, lotta di classe. È presente invece un costante riferimento al *people*. Non come categoria della statualità

²⁰ Cf. S.R. CUDJOE, W.E. CAIN (a cura di), *C.L.R. James. His Intellectual Legacy*, Amherst, University of Massachusetts Press 1995; H. CLEAVER, *Reading Capital Politically* [1979], Leeds, AK Press 2000, pp. 12-17 e pp. 59-63; N. PIZZOLATO, *Challenging Global Capitalism. Labor Migration, Radical Struggle, and Urban Change in Detroit and Turin*, New York, Palgrave MacMillan 2013, pp. 102-112.

europea impiantata oltreoceano con la Dichiarazione d'Indipendenza. Bensì quale nozione che compendia le masse di proletari bianchi e neri, donne e uomini, che si ponevano in contraddizione con una civilizzazione che intellettuali e scienziati sociali tentavano di perfezionare o conservare fuori dal loro controllo. Operai, neri e donne mettevano in tensione le parole dell'americanismo, ne mostravano un significato irrinconciliabile con i rapporti di potere perché comunicavano frustrazione, odio e rifiuto dello sfruttamento, della discriminazione e dell'oppressione.

Impiegare il lessico dell'americanismo – libertà, uguaglianza e democrazia, individualità e associazione, felicità – serviva a travalicare il confine tra discorso intellettuale ed esperienza materiale per rendere “autoevidente” la contraddizione in seno alla civilizzazione con coloro che la stavano facendo emergere. Nel secondo dopoguerra, la *struggle for happiness* non trovava compimento nella costituzione materiale e ideologica del consenso perché alimentava una crescente tensione per il «libero sviluppo dell'individualità e dell'associazione». Sul punto di produzione, questa tensione implicava un conflitto «insolubile» che attraversava lo stesso operaio:

Un operaio che ha scioperato, che ha lottato contro la velocità della catena di montaggio, che ha denunciato i miglioramenti scientifici che gli danno più lavoro [...] questo stesso operaio [...] osserva le auto prodotte nel suo stabilimento con immensa soddisfazione [...] Questo è il conflitto fondamentale [...] l'infinita frustrazione di essere solo un ingranaggio di una grande macchina [...] Questo conflitto va avanti tutto il giorno. Nessuno può misurare l'odio che gli operai nutrono²¹.

American Civilization delineava così una storia “antagonista” della civilizzazione americana fra Ottocento e Novecento, quando la cultura degli intellettuali aveva ceduto il passo all'emergere delle masse in lotta per la felicità. Una svolta importante in questa direzione veniva rintracciata nella letteratura della lunga Guerra civile. Walt Whitman era stato il cantore della democrazia, ma anche della solitudine della individualità americana. Herman Melville con *Moby Dick* era stato il profeta della società organizzata e della sua

²¹ C.L.R. JAMES, *American Civilization*, cit., pp. 106-107, 167, 169.

tragedia politica. Sotto la spinta del movimento nero degli schiavi in fuga, l'abolizionismo era stato invece la voce della rivoluzione per le generazioni future. Nel Novecento, questa forza sociale delle masse nere e bianche veniva irregimentata nella «burocrazizzazione e centralizzazione della vita sociale» che organizzava industria, urbanizzazione e comunicazione di massa attorno alla fabbrica fordista²².

Questa contraddizione della civilizzazione diventava evidente con la cultura popolare dopo la Depressione: «il risentimento, la violenza, la brutalità, il desiderio di vendicarsi con le proprie mani [...] per ciò che la società aveva fatto loro dal 1929», tutto questo trovava espressione in film, radiodrammi, fumetti e romanzi polizieschi i cui protagonisti come Dick Tracy o Sam Spade, il detective di Dashiell Hammett, condividevano il disprezzo per «la legge, l'autorità, lo Stato». Negata nella realtà sociale, la lotta per la felicità era trasfigurata, ma non sublimata, nel regno della rappresentazione:

La sfera della cultura popolare diviene ora terreno di contestazione [...] deve soddisfare le masse, l'individuo alla ricerca dell'individualità in una società meccanizzata [...] dove la sua vita è ordinata e costretta a ogni passo, dove non c'è alcuna certezza [...] di potersi elevare grazie all'abilità o andare ad ovest come ai vecchi tempi²³.

In questo modo, James collegava la rappresentazione della violenza nelle forme artistiche popolari con la lotta violenta per l'autonomia che aveva visto emergere nel movimento nero e nella classe operaia.

Il capitolo intitolato *Freedom Today* indagava allora che cosa fosse la libertà da questa prospettiva. James sosteneva che le «opinioni ufficiali» del «pubblico» erano organizzate «intorno alla tesi della libertà dell'individuo» e della «libera associazione [...] nelle imprese ma anche altrove». Questa opinione pubblica faceva parte della «tradizione nazionale» e del «peculiare e speciale contributo degli Stati Uniti alla civilizzazione internazionale». Il «tremendo potere» dell'«ideale americano della libertà» era quotidianamente

²² *Ivi*, pp. 38-39, 40-48.

²³ *Ivi*, pp. 126-127.

«rafforzato [...] da coloro che istruivano gli Stati Uniti e i popoli del mondo sugli Stati Uniti». La libertà era «l'asse della propaganda statunitense nella Guerra fredda» ed era legata «alla crescita del potere produttivo degli Stati Uniti» nel mercato mondiale. Il capitalismo aveva però creato «un apparato così vasto di istituzioni economiche, sociali e politiche che la libertà dell'individuo, se non in astratto, non esisteva». L'ideale della libertà stabiliva una stridente contraddizione che «trovava espressione nel welfare state»:

Preso in questa contraddizione e sotto la pressione dei sindacati, lo Stato di fatto ora propone non più libertà ma sicurezza, sicurezza [...] contro la malattia, alloggi migliori [...] istruzione tecnica e prezzi fissi, piena occupazione, ferie e pensioni [...] Non può esserci contrasto più stridente con l'eroico uomo di frontiera dei primi tempi²⁴.

Qui non va sottolineata solo l'opposizione libertà sicurezza che anticipava un dibattito che sarebbe emerso un decennio dopo. Ancora più importante è vedere come James, introducendo nel suo pensiero marxiano una parola dell'americanismo estranea al marxismo, facesse della libertà il nome possibile della critica pratica e teorica alla civilizzazione (non solo) americana. James contestava intellettuali e politici del *liberalism* che si lamentavano delle «enormi concentrazioni burocratiche», ma proponevano soluzioni che «intensificavano i mali che cercavano di correggere». Mentre il welfare state era la prospettiva degli esponenti più *liberal*, in particolare dei leader sindacali, il «programma di sicurezza» organizzato attorno alla fabbrica fordista era l'asse consensuale attorno cui ruotava il *vital center* della politica democratica e repubblicana. Questa forma storica della libertà non godeva però di alcun consenso:

La grande massa del popolo americano ha dimostrato [...] che questo programma non rappresenta la sua idea di libertà individuale [...] Che cosa sia esattamente la libertà individuale, la libertà di associazione nel mondo di oggi, non lo sanno. Ma il loro rifiuto dell'attuale prospettiva è sufficientemente consolidato. [...] il fatto sociale saliente è che la popolazione ha intrapreso

²⁴ *Ivi*, p. 106.

una strada lunga per riconoscere che la libertà è stata persa²⁵.

4. Un antagonismo insonne

American Civilization non avanzava solo una critica dello Stato sociale che sarebbe emersa nel movimento sociale e operaio degli anni Sessanta e Settanta. Delineava anche una teoria critica del management che decenni dopo sarebbe diventata un campo di ricerca consolidato. James prendeva le mosse dalla conclusione a cui era giunto Elton Mayo in *The Human Problems of an Industrial Civilization* (1932): «il divorzio [...] tra la concezione che l'operaio ha del suo rapporto con l'industria, ciò che pensa del suo lavoro» e la soddisfazione nel lavoro (*satisfactory work*) che i cantori del capitalismo avevano teorizzato e propagandato fino al 1929. Il libro dipingeva «il quadro di una forza lavoro in profonda [...] ostilità con le condizioni del lavoro», una ostilità che smentiva il management scientifico e la sua rappresentazione pubblica di «miglioramento della produttività» e aumento del consumo²⁶.

James spiegava che «il bisogno di libertà individuale e di libera associazione dell'operaio moderno» non risultava soddisfatto con lo Stato sociale e le sue relazioni industriali e pubbliche. Come emergeva dalla ricerca di Burleigh B. Gardiner – *Human Relations in Industry* (1945) – con la produzione di guerra «il problema assumeva le proporzioni di una crisi fondamentale nelle viscere stesse del sistema produttivo». L'incremento della produttività determinava:

un antagonismo insonne tra gli operai e il personale di sorveglianza, da cui scaturiva una tensione abnorme, un'interruzione continua della produzione e un'atmosfera che periodicamente esplodeva in conflitti lavorativi di grande violenza²⁷.

Mentre leader sindacali, economisti e politici *liberal* continuavano a cercare una soluzione in maggiore sicurezza sociale, «indu-

²⁵ *Ivi*, pp. 107, 226, 265.

²⁶ *Ivi*, pp. 107, 114, 169.

²⁷ *Ivi*, p. 108.

striali e politici reazionari, ma anche intellettuali seri, mostravano apertamente o talvolta nascondevano un profondo disprezzo per la democrazia». Tuttavia, tutti «sapevano che i problemi fondamentali della vita moderna non si risolvevano con il voto o con la libertà di parola». Esemplificativo era nuovamente il «democratico» Mayo. La sua psicologia sociale alla base della scienza del management delineava una dottrina «specificamente americana» che però accettava che nessuna soluzione sarebbe stata trovata nella democrazia. Per via «dell'indebolimento se non della scomparsa» di «ogni controllo sociale» o «codice sociale» di conciliazione fra capitale e lavoro, era necessario «richiamare l'attenzione sull'amministrazione come questione più urgente del presente». Per James invece una nuova élite amministrativa oltre la democrazia non sarebbe mai stata accettata da un *people* che storicamente aveva dimostrato «un attaccamento appassionato, istintivo e profondo alla libertà»²⁸.

James non passava in rassegna tutte le pubblicazioni che citava. Si limitava ad estrarre brevi passaggi da *Industry and Society* (1946) a cura di William Whyte e *The Social System of the Modern Factory* (1948) di W. Lloyd Warner. Attribuiva però particolare rilevanza a Peter Drucker. In *The Future of Industrial Man* (1943), il consigliere di General Motors affermava che nella produzione «non era la macchina ad essere diventata automatica, bensì l'individuo». La «scienza dell'ingegneria umana» intendeva spingere questa «macchina umana» alla sua massima efficienza, ma ciò comportava che «l'individuo doveva cessare di esistere». La nuova tecnologia richiedeva «lavoro atomizzato liberamente interscambiabile senza individualità» e questa «standardizzazione» segnava il fallimento del sindacato. Poteva difendere politicamente ed economicamente l'operaio, ma nel processo lavorativo era diventato il *top dog* del sistema²⁹.

Per questo, concludeva James portando alle estreme conseguenze l'analisi di quello che è considerato fra i padri fondatori della scienza statunitense del management, nessuna formalizzazione

²⁸ *Ivi*, pp. 171-173, 181-184.

²⁹ *Ivi*, pp. 187-188.

delle relazioni industriali avrebbe integrato “totalmente” l’operaio, nessuna regolamentazione sindacale avrebbe superato il suo «violento risentimento». Nel dopoguerra, gli operai avevano imposto «lo sciopero a una riluttante leadership sindacale e si erano rifiutati di tornare al lavoro sebbene il management avesse concesso tutte le rivendicazioni sindacali». Come ammetteva lo stesso Drucker, era nello sciopero e solo con lo sciopero che l’operaio trovava «una causa comune, un comune nemico», la sua individualità negata al lavoro e in società. Questa «impasse» del capitale era riassunta nell’ottobre del 1949 sulle pagine della rivista *Fortune*:

Gli imprenditori sanno che tra gli operai c’è un antagonismo contro le condizioni del loro lavoro che va ben oltre il semplice salario [...] questo conflitto riguarda tutte le relazioni nella società [...] Loro e i loro consulenti non sanno più cosa fare³⁰.

5. Una filosofia contro rivoluzionaria

Il «disperato tentativo [della classe capitalista] di trovare un modo per riconciliare la classe operaia con le agonie della produzione meccanizzata» mostrava che il capitalismo non aveva di fronte a sé meramente un problema di relazioni industriali, ma più propriamente una «crisi mortale» della civilizzazione che nella sua essenzialità emergeva nella «divisione senza precedenti tra lavoro manuale meccanicistico e lavoro scientifico intellettuale»³¹. L’antagonismo operaio non introduceva così tensioni solo nelle scienze sociali e nella teoria del management, ma anche nel lavoro intellettuale complessivo della nazione – tensioni che sarebbero esplose in tutta la loro violenza con l’affermazione del neoconservatorismo.

James non poteva utilizzare un termine che sarebbe emerso pubblicamente solo tra anni Sessanta e Settanta. Eppure, dalla Columbia University di New York, con la teologia protestante di Reinhold Niebuhr, alla University of Chicago, con l’umanesimo neotomista di Richard Weaver, vedeva l’ascesa di una «filosofia contro-rivoluzionaria» che attaccava le premesse filosofiche del

³⁰ *Ivi*, pp. 114, 166, 188.

³¹ *Ivi*, pp. 32, 41, 228.

razionalismo, dell'empirismo e del materialismo per rigettare come «demagogico» il pensiero politico e scientifico che attribuiva al *common man* «il titolo a ottenere molto di più di quello che riceveva»³².

La disperazione del management e della sua scienza incapace di fornire risposte adeguate all'antagonismo operaio trovava in questo modo inesplorate vie filosofiche per sfuggire alla statalizzazione delle relazioni sociali, alla burocratizzazione e alla regolamentazione che contraddistinguevano lo Stato sociale. Non diversamente dalla scuola neoliberale che si stava affermando sotto la guida di Milton Friedman, la scienza del management guardava al mondo intellettuale cattolico e protestante affinché definisse una «qualche dottrina attraverso cui scrollarsi di dosso il fallimento del razionalismo ottocentesco». Poiché il «secolo americano» con le sue «idee di scienza, progresso industriale, opportunità e democrazia era finito», la società doveva ritrovare «fondamenta cristiane» che riabilitassero l'uomo fuori dall'«illuminismo del razionalismo», dentro le tradizionali gerarchie dell'umanità³³.

Più che il Niebuhr di *The Children of Light and the Children of Darkness* (1944), James indicava Weaver come punto di riferimento per questa dottrina. Il suo libro *Ideas Have Consequences* (1948) tracciava la strada maestra da seguire per formare una «nuova élite politica e intellettuale» alla quale affidare il compito di «abbattere i bastioni delle formazioni partitiche del passato» per restaurare «l'idea della imperfezione umana contro l'idea della perfettibilità umana», per ripristinare «posizioni e lealtà», per «ristabilire equilibrio e misura». Intellettualmente, bisognava prendere atto che l'uomo viveva una esperienza di *powerlessness* da cui scaturivano «ansie», «nevrosi» e una «esistenza disintegrata». L'integrazione non doveva però passare per la realizzazione collettiva della libertà individuale e della libera associazione, ma «dal ritorno a una con-

³² Ivi, pp. 232, 240-243 263-265. Cf. P. STEINFELS, *The Neoconservatives: The Men Who are Changing America's Politics*, New York, Simon and Schuster 1980; J. VAÏSSE, *Neoconservatism. The Biography of a Movement*, Cambridge MA, The Belknap Press of Harvard University Press 2010; M. CENTO, *L'ideologia atlantica. La delegittimazione politica dalla Guerra fredda culturale al neoconservatorismo (1936-1967)*, Milano, Mondadori 2023.

³³ C.L.R. JAMES, *American Civilization*, cit., pp. 236, 241.

fessione di colpa, a un riconoscimento dell'oscenità, a un ripristino della pietà». Politicamente, occorreva nutrire il «sottosuolo sociale» di ostilità reazionarie. Contro gli operai perché «gli scioperi erano cospirazioni» contro la «preghiera terapeutica» del lavoro. Contro i neri, poiché le discriminazioni erano un «mezzo per rafforzare la superiorità piuttosto che l'uguaglianza». Contro la donna affinché ritornasse «in casa e nella famiglia»³⁴.

Per questa «filosofia contro-rivoluzionaria», non era possibile vincere l'antagonismo operaio ricostituendo il consenso nello Stato sociale. Al contrario, poiché scuoteva le fondamenta scientifiche del consenso, la classe operaia andava privata della sua autonomia con la forza pubblica della morale religiosa per disciplinare il «privato operaio» nella produzione, con la brutalità ordinante della discriminazione razziale e dell'oppressione sessuale in società. La «fratellanza» doveva soppiantare l'«uguaglianza» perché «invitava al rispetto e alla protezione» stabilendo uno «status nella famiglia» che era «per natura gerarchica»³⁵. Il management sul punto di produzione doveva in questo senso ambire a diventare una scienza sociale della dipendenza.

6. Soltanto in connessione

Contro questa prospettiva «barbarica», l'antagonismo operaio andava messo in relazione con l'antagonismo nero e delle donne. L'ultima parte del manoscritto era così dedicata alla critica delle «barriere sociali che erano profondamente radicate nella civilizzazione». La «posizione inferiore» di neri e donne non era separata dalle gerarchie nella produzione. Non solo perché, sociologicamente, in larga maggioranza neri e donne occupavano le sfere più basse del lavoro. Politicamente, anche perché le gerarchie razziali e sessuali non erano estranee alla contraddizione della civilizzazione: la separazione fra *educated* e non *educated* contro cui agiva l'antagonismo operaio nella sua pretesa di autonomia sul punto di

³⁴ *Ivi*, pp. 241-242.

³⁵ *Ivi*, p. 242. Sul privato operaio: M. MERLO, *Sul residuo lavoro come forma industriale dell'attività*, in «Altre regioni. Saggi e documenti», 7/1998, pp. 11-26.

produzione³⁶.

Per James, la questione nera non era confinata negli Stati Uniti, ma aveva un effetto mondiale: senza la sua soluzione il «problema del colore» non avrebbe trovato risposte ovunque nel mondo. Andava quindi considerata come «pietra angolare» della civilizzazione, della sua crisi e della sua possibile «transizione» verso una «nuova società»: «sollevare il problema del colore esclusivamente come barriera all'americanismo significa alienare la maggior parte della popolazione del dominio mondiale»³⁷.

In questa prospettiva la questione nera poneva l'emancipazione in termini marxiani ovvero di una liberazione che non poteva darsi nel quadro giuridico e amministrativo della sovranità. In grande maggioranza i neri erano *outside the law* e non potevano essere ricompresi nel diritto. Non avevano diritti che un uomo bianco fosse chiamato a rispettare. Il nero poteva essere «insultato», «picchiato», persino «abbattuto» senza che poter ricorrere alla legge e ottenere «giustizia». La pratica sociale del «linciaggio» era però solo uno «strumento» per mantenere questo «potere di intimidazione»: «la consapevolezza, nelle menti di bianchi e neri, del fatto che un revolver può essere utilizzato per risolvere tutte le controversie». Questo denunciavano i «neri segregati» quando parlavano della *Mason and Dixon Line* come *Smith and Wesson Line*³⁸.

La segregazione era un fatto giuridico perché tutte le regolamentazioni sull'utilizzo degli autobus, degli alloggi e delle scuole erano stabilite legalmente dal «processo parlamentare e dal sistema politico». La questione nera non era però «meramente segregazione» perché definiva «un dominio economico, sociale e razziale» che riproduceva e si riproduceva attraverso i proprietari terrieri che mantenevano il «dominio» sul «lavoro agricolo nero» per controllare anche quello bianco, i «banchieri del nord» che avevano investito nel sud, «gli industriali e il management» che volevano gli operai neri «alla loro mercè» per disciplinare gli operai bianchi mentre si avvalevano della «oligarchia politica sudista» per frena-

³⁶ *Ivi*, p. 200.

³⁷ *Ivi*, p. 201.

³⁸ *Ivi*, p. 202.

re le politiche sociali, la classe media bianca che preservava per sé «le occupazioni *white-collar* e qualificate»³⁹.

James riconosceva l'importanza delle mobilitazioni per i diritti civili. Le sosteneva perché rappresentavano un tentativo di spostare «il peso morale del Congresso dalla parte dei neri». Tuttavia, le considerava come una «leva nella lotta, una leva molto importante, ma niente più che una leva». Anche se fosse stato approvato un «corpus di leggi», ciò non avrebbe alterato il dominio alla base della segregazione. Anzi, la soluzione giuridica avrebbe ulteriormente innalzato la «barriera sociale» contro «ogni seria emancipazione» attraverso un «aggiustamento» che – come aveva mostrato Gunnar Myrdal nella sua ricerca *American Dilemma: The Negro Problem and Modern Democracy* (1944) – era «già in corso»:

L'intelligenza negra viene preparata per svolgere il ruolo della burocrazia sindacale [...] Ciò non avviene solo all'interno del governo. La maggior parte delle imprese più grandi [...] sta selezionando con cura un numero limitato di negri istruiti [...] Come ammettono gli stessi leader negri, viene loro offerto di aumentare le strutture su base segregata e, come confessano, cedono alla tentazione⁴⁰.

Non diversamente dalla questione operaia con il sindacato, l'integrazione della «minoranza razziale» dentro lo Stato sociale stava trasformando la leadership nera e il suo associazionismo – il riferimento polemico era la National Association for the Advancement of Coloured People – in un «interesse costituito» determinando nuove e «più tremende» forme sociali di dominio⁴¹.

Tuttavia, come gli operai nella cultura popolare, sulla base della «loro condizione combinata di segregazione e integrazione» i neri esprimevano una «passione profondamente sociale di frustrazione e violenza [...] sintomatica delle mutate relazioni fra le forze sociali»: nella letteratura di Richard Wright, nelle sale da ballo, in teatro e attraverso il jazz. La segregazione li aveva costretti a lavorare nelle miniere, nelle acciaierie, nell'industria automobilistica, ma la loro «forza fondamentale» impattava insieme il punto di

³⁹ *Ivi*, 202-204.

⁴⁰ *Ivi*, pp. 205-207.

⁴¹ *Ivi*, p. 206.

produzione e la barriera sociale della gerarchia razziale. Per questo, la loro rivendicazione di libertà e uguaglianza – la loro emancipazione – non era riconducibile al diritto di avere diritti. Non era realizzabile nella costituzione materiale e ideologica dello Stato sociale. In anticipo di più di un decennio, James concludeva che con il loro «potere politico» i neri avrebbero posto fine «al fenomeno più eclatante della politica americana [...] l'alleanza nel Partito democratico tra CIO e l'oligarchia sudista»⁴²:

È da qui che bisogna partire. Sarà una rivoluzione delle relazioni sociali paragonabile solo alla rivoluzione che emanciperà il lavoro e alla rivoluzione che emanciperà la donna⁴³.

Per James, anche l'emancipazione della donna agiva nella crisi della civilizzazione. La sua scelta era allora affrontare la peculiare situazione delle donne che si trovavano nella posizione «intermedia» tra coloro che pagavano il lavoro domestico di altre donne e la grande massa delle donne lavoratrici. Le donne di classe media erano esemplificative del fatto che la «donna americana» era «la più libera, con le maggiori opportunità di sviluppo di sé in tutto il mondo». Con l'industria aveva evitato «la totale dipendenza economica dal marito». In molti stati divorziare era «sufficientemente semplice», in molte città le donne avevano accesso alle università, erano partecipi della cultura del consumo. La loro vita «non era un paradiso», ma «in confronto con quella delle donne nel passato o in altri paesi, questo strato era ben posizionato»⁴⁴.

Eppure, erano «le più infelici, le più lacerate, le più insoddisfatte, le più antagoniste nelle relazioni con gli uomini». E questa loro «tensione» era parte della più vasta e profonda «agitazione» che esisteva fra «le donne lavoratrici o le mogli degli operai». James non intendeva individuare nelle donne *middle class* una voce esclusiva per l'emancipazione. La loro posizione sociale esprimeva però in modo eclatante la contraddizione della donna nella civilizzazione che le donne lavoratrici affrontavano senza alcuna media-

⁴² *Ivi*, pp. 208-209, 210-211

⁴³ *Ivi*, p. 203.

⁴⁴ *Ivi*, pp. 212-214.

zione⁴⁵:

La cosa che le distrugge è che quando esaminano la loro uguaglianza, scoprono che si tratta di una cosa spuria. Questa generazione più di ogni altra può e deve affrontare il fatto che l'uguaglianza dei diritti non è ciò che sembrava essere due generazioni o anche una generazione fa⁴⁶.

Il luogo dove ciò emergeva con maggiore oppressione era la casa. La nascita di un figlio per la donna comportava «porsi fuori della sua vita», vivere un lungo «periodo di astensione» dalle sue attività, essere «trasformata in una moglie dipendente da suo marito». James non discuteva la questione posta dalla «tradizione maschile» secondo cui le «pulsioni biologiche spingevano le donne ad avere bisogno di bambini». Riteneva però che «in determinate circostanze persino un bambino» potesse non ricadere «automaticamente nella sfera della donna». La maternità non era un dato naturale, ma costituiva un fatto sociale che la donna «doveva accettare fin dall'inizio», ma con cui «non era per nulla riconciliata». Non solo sulla questione dei figli, «molte donne combattevano una battaglia costante, mai dimenticata, contro i loro mariti e contro sé stesse». Il punto di tensione non era «la casa contro la carriera», bensì la scelta di «essere attiva nel mondo [...] di non attendere a casa come appendice di un uomo»:

Le generazioni future e molte di questa generazione riconoscono già che [...] le due o tre stanze con cucina e bagno non sono affatto una casa dove abitare, ma una prigione [...] l'impronta dell'antagonismo, delle contraddizioni e degli anacronismi della società⁴⁷.

Varcato l'ingresso della prigione, nella famiglia l'uguaglianza nel diritto svaniva in un «antagonismo fra sessi» che, poiché esplose nella «vita privata più intima», rappresentava una «situazione profondamente sociale». Anche quando era al lavoro, la donna aveva la responsabilità della casa. Non solo «nel senso materiale di cucinare e pulire», ma anche «nel costante adattamento della sua personalità». Questa «qualità oppressiva e logorante» della casa

⁴⁵ *Ivi*, p. 220.

⁴⁶ *Ivi*, pp. 218, 220.

⁴⁷ *Ivi*, pp. 218, 220.

era sostenuta nella duplice forma (*shape*) sociale di moglie dedita e donna irresistibile che sanciva la separazione tra «vita in famiglia e vita pubblica». Mentre i giornali femminili consigliavano come «essere all'altezza» dell'uomo, suggerivano di «ascoltarlo», indicavano cosa leggere per conoscerne il lavoro, «per tenere alto il suo interesse», «la pubblicità e le pubbliche relazioni» stabilivano un «culto della donna» come merce fra merci:

Le donne, le loro gambe e il loro seno, sono chiamate in servizio per vendere qualsiasi cosa [...] Nessuna riunione politica o incontro pubblico è completo senza star, starlette, modelle⁴⁸.

L'industria aveva dotato l'uomo di una «strumentazione meccanica di comunicazione» che intendeva rendere accettabile il fatto inaccettabile che l'uomo fosse il «sesso dominante». Questo però era il segno dialettico della crisi della civilizzazione ovvero dell'emancipazione della donna nel futuro. In aperta polemica con Margaret Mead (*Male and Female. A Study of the Sexes in a Changing World*, 1949) per la quale la relazione fra uomo e donna era una «guerra fredda insolubile», James sosteneva che per le donne educate nell'americanismo, che vivevano una «comune esperienza sociale» lavorando in fabbrica e in agricoltura, sarebbe stato «impossibile» pronunciare ancora in famiglia «la parola *obbedire*»⁴⁹.

Come la classe operaia sul punto di produzione, allo stesso modo delle masse nere integrate e segregate nel processo lavorativo e nella società, le donne – soprattutto le donne lavoratrici – provavano «frustrazione» e «rancore» al lavoro, in casa e in società. Si rifiutavano di vivere e lavorare «accomodando la loro personalità all'uomo». Per questo, la loro «indipendenza» determinava un «immediato antagonismo» che «per molte donne» era «indifferente» al diritto e alla sicurezza dello Stato sociale. L'emancipazione della donna non doveva rispondere a una «passione soggettiva» o a un «bisogno individuale» perché era una «necessità sociale» contro qualsiasi «posizione subordinata, inattiva o limitata nella vita»⁵⁰.

Qui emergeva in modo evidente perché la voce delle donne

⁴⁸ *Ivi*, pp. 214-215, 221-222, 224, 274.

⁴⁹ *Ivi*, pp. 215-216, 218, 222.

⁵⁰ *Ivi*, pp. 214-216.

middle class non solo non era esclusiva per l'emancipazione, ma dal punto di vista delle donne lavoratrici costituiva un limite alla socializzazione del loro antagonismo. Come argomentava nel 1951 aprendo una sessione di discussione del Socialist Workers Party *On the Woman Question*, le «donne della piccola borghesia» che ambivano «alla carriera» rifiutavano «di essere confinate in casa per crescere la famiglia e di essere dipendenti dall'uomo economicamente», ma collocavano sé stesse come «gruppo» *above* la lotta delle donne perché «concepivano la loro posizione in società come una questione particolare» e non sociale. Le donne lavoratrici erano invece prese dal «dilemma» fra l'oppressione del lavoro in casa e la degradazione del lavoro in fabbrica. La loro lotta per l'emancipazione connetteva così ciò che era diviso dal dominio maschile: la casa e la fabbrica. Questa connessione fra oppressione e sfruttamento esprimeva la sua massima potenza con la voce di chi era «oppressa come donna, come lavoratrice e come negra»:

La donna negra deve costruire una relazione con un marito che fa i lavori più sporchi che il capitalismo possa creare. Le sue lotte in casa e in fabbrica sono le più acute di qualsiasi altro gruppo. La donna negra è quella che lotta di più e [...] guiderà la lotta d'avanguardia per le donne e gli operai⁵¹.

Se la «questione negra» e la «questione delle donne» non venivano poste alla «base della struttura sociale» sarebbero rimaste «un mistero». Non sarebbe emerso che il problema politico non era rivendicare un «privilegio speciale» o una «realizzazione» per compensare la posizione di inferiorità. La soluzione non era nel «diritto», nella «costituzione» o nella «statualità» perché l'integrazione – come per gli operai – faceva della razza e del sesso un «interesse costituito» che confermava le barriere sociali della civilizzazione. Per questo, secondo James, la classe operaia avrebbe condotto a una «nuova società» solo in un processo di connessione con il movimento nero e la «rivoluzione delle donne»: *only connect* era il suo manifesto politico per gli Stati Uniti⁵².

⁵¹ C.L.R. JAMES, *On Woman Question: An Orientation*, 3 settembre 1951: <https://www.marxists.org/archive/james-clr/works/1951/09/woman-question.htm>

⁵² C.L.R. JAMES, *American Civilization*, cit., pp. 200, 202, 207.

7. Un manifesto americano

American Civilization presenta una storia rivoluzionaria degli Stati Uniti che è attuale perché non delinea una cultura sterile e conformista in una società eterodiretta, bensì la vivacità e creatività di un *people* che nel regno della rappresentazione esprime capacità di *self-activity*: la lotta quotidiana per la libertà individuale e la libera associazione, per la ricerca della felicità.

James è attento alle dinamiche sociali e culturali che sono ignorate non solo dal marxismo del suo tempo. Ascolta le voci di proletari e operai, donne e uomini, neri e bianchi per come queste emergono dentro e fuori il lavoro e la casa. Non individua solo la cultura come terreno di conflitto aprendo una via di ricerca che è percorsa nel secondo Novecento. Avanza anche una critica dello Stato e del diritto, della burocrazia e del sindacato. Propone inoltre una critica della sicurezza che incatena libertà e uguaglianza alla sovranità, nel suo apparato giuridico e amministrativo. Delinea infine una critica delle scienze sociali e del management che mirano a immettere nel processo lavorativo tutta la «capacità umana di cooperazione spontanea». Attraverso un incessante lavoro militante e teorico, mostra come «tutte le tensioni stiano emergendo, confusamente ma notevolmente in superficie»⁵³.

James indica in questo modo il processo storico di connessione politica che muove l'antagonismo operaio, nero e delle donne, contro cui emerge una nuova filosofia contro-rivoluzionaria. Il suo manifesto politico per gli Stati Uniti apre uno spazio inedito di ricerca scientifica e militante che emerge nella sua urgenza più di un decennio dopo, quando neoconservatorismo e neoliberalismo reagiscono violentemente contro il "suo" movimento sociale.

⁵³ *Ivi*, pp. 107, 117.

McDougall, la Grande guerra e la politica della psicologia sociale¹

Luca Cobbe

William McDougall è stato uno dei pionieri della psicologia moderna. Noto soprattutto per la sua *Introduction to Social Psychology* pubblicata nel 1908, ricevette una formazione scientifica che rispecchia il sincretismo della sua opera. Studiò medicina e fisiologia tra Manchester e Cambridge, insegnò “Mental Philosophy” a Oxford prima di attraversare l’Atlantico per andare a occupare la cattedra di psicologia ad Harvard², prima, e a Duke, dopo il 1927, dove rimase fino al 1938. «Probably no other man had better preparation for the study of human nature»³, afferma Frank Pattie Jr. nel 1939 stilando una breve biografia dell’autore. Un giudizio del genere non era semplicemente riferito ai suoi variegati interessi di

¹ Questo testo è una rielaborazione di un paper presentato al convegno *Le discipline vanno in guerra. Scienze sociali, discorso politico e dimensione pubblica al tornante della Grande Guerra*, organizzato dal Dipartimento di Scienze Politiche, Giuridiche e Studi Internazionali – SPGI dell’Università di Padova nel giugno del 2022. Un ringraziamento speciale va a Mario Piccinini per l’invito ricevuto in quella occasione e per i suggerimenti di cui spero di aver fatto tesoro in questo attraversamento della psicologia sociale di McDougall e, più in generale, nelle mie ricerche sulle semantiche della società tra il XVIII e il XX secolo.

² Cattedra inaugurata da William James, cfr. A.C. ROSE, *An American Science of Feeling: Harvard’s Psychology of Emotion during the World War I Era*, in «Journal of the History of Ideas», 73, 3/2012, pp. 485-506.

³ F.A. PATTIE JR., *William McDougall: 1871 – 1938*, in «The American Journal of Psychology», 52, 2/1939, p. 303.

sciplinari ma anche alla molteplicità delle esperienze che arricchirono la sua formazione scientifica: dall'aver partecipato a una spedizione antropologica nel Borneo, all'aver guidato un'ambulanza dell'esercito francese nei primi anni della Grande guerra e al servizio prestato nei Royal Army Medical Corps negli anni seguenti.

La fama di William McDougall è indubbiamente legata alla sua dottrina degli istinti, che esercitò una larga influenza sia in psicologia che nelle scienze sociali e politiche tra le due sponde dell'Atlantico⁴, così come alla celebre *Battle of Behaviorism* ingaggiata contro John B. Watson⁵. Importante per l'inquadramento storiografico della psicologia di McDougall è stato, inoltre, l'uso fattone da Freud nel suo *Disagio della civiltà*, in cui questa rappresenta un momento importante nel passaggio tra la psicologia delle folle e la psicanalisi⁶. Una lettura "propedeutica" che ha contribuito a sedimentare una particolare rappresentazione dello sviluppo della psicologia sociale di McDougall come eccessivamente segnata dal timore nei confronti del fenomeno della folla, e ha finito per mettere in secondo piano un insieme più complesso di riflessioni sulla dimensione psichica della vita associata⁷. In questo processo di travisamento un ruolo determinante è stato svolto dall'invocazione di routine secondo la quale la diffusione dei modelli psicologici e psicoanalitici e il loro orientamento verso le dinamiche della vita di gruppo sono dovute all'esperienza della Grande guerra⁸. Tan-

⁴ Cfr. D.L. KRANTZ, D. ALLEN, *The Rise and Fall of McDougall's Instinct Doctrine*, in «Journal of the History of the Behavioral Sciences», 3, 4/1967, pp. 326-338.

⁵ Cfr. J.B. WATSON, W. McDUGALL, *The Battle of Behaviorism: An Exposition and an Exposure*, London, K. Paul, Trench, Trubner & Co 1928. Su questo rimandiamo a A.C. ROSE, *William McDougall, American Psychologist: A Reconsideration of Nature-Nurture Debates in the Interwar United States*, in «Journal of the History of Behavioral Sciences», 52, 4/2016, pp. 325-348.

⁶ Cfr. S. FREUD, *Psicologia delle masse e analisi dell'io*, in Id., *Il disagio della civiltà*, Torino, Bollati Boringhieri 1977, pp. 63-142: pp. 80-83.

⁷ Ci riferiamo in particolare a S. MOSCOVICI, *L'age des foules: Un traité historique de psychologie des masses*, Paris, Fayard 1981; e W. MAZZARELLA, *The Myth of the Multitude, or, Who's Afraid of the Crown*, in «Critical Inquiry», 36, 4/2010, pp. 697-727.

⁸ Così per esempio I.W. HOWERTH, *The Great War and the Instinct of the Herd*, in «International Journal of Ethics», 29, 2/1919, pp. 174-187. Alcune considerazioni critiche, per quanto riferite in particolare alla figura di William Trotter, sono in G. SWANSON, *Collectivity, Human Fulfilment and the Force of*

to l'*Introduction* di McDougall, quanto *The Herd Instinct* di Trotter precedono lo scoppio della guerra, e anche *The Group Mind*, nonostante sia pubblicato nel 1920, per ammissione dello stesso autore, è elaborato integralmente negli anni che precedono l'innesco del conflitto⁹.

Piuttosto che esser stimolata dal trauma collettivo senza precedenti della Grande guerra, la psicologia sociale emerse da una confluente di cambiamenti disciplinari e di interessi sociali e politici che coinvolsero battaglie relative all'istituzionalizzazione accademica delle discipline psicologiche. Dinamiche che tra l'altro mostrano delle differenze tra i due contesti britannico e americano, e che motivano per alcuni versi anche la stessa migrazione di McDougall negli Stati Uniti e ad Harvard nello specifico.

Sia chiaro: le ragioni alla base di questo travisamento dell'opera di McDougall sono numerose. Da un lato, come già richiamato, egli era il nome di riferimento di una psicologia basata sull'istinto che, tanto in Inghilterra quanto negli Stati Uniti, rappresentava una scienza superata, in cui confluivano speculazioni eugenetiche e riflessioni metafisiche dai forti tratti conservatori; dall'altro, i suoi studi nel campo della ricerca parapsicologica, così come la sua esplorazione dell'enigma della vita e la presa di posizione a favore dell'animismo¹⁰, erano considerati bizzarri rispetto al percorso del progresso scientifico dell'epoca.

Una lettura di questo tipo, tuttavia, corre il rischio di sottovalutare da un lato la discontinuità dell'elaborazione di McDougall rispetto all'eugenetica galtoniana¹¹, e dall'altro il fatto che l'insi-

Life: Wilfred Trotter's Concept of the Herd Instinct in Early 20th-century Britain, in «History of the Human Sciences», 27, 1/2014, pp. 21-50. Si veda anche J.F. KAFFEY, *Social Psychology as Political Ideology: The Case of Wilfred Trotter and William McDougall*, in «Historical Reflection/Réflexions Historiques», 12, 3/1985, pp. 375-402.

⁹ Cfr. W. MCDUGALL, *The Group Mind: A Sketch of the Principles of Collective Psychology with some Attempt to Apply Them to the Interpretation of National Life and Character*, Cambridge, Cambridge University Press 1920, p. viii.

¹⁰ Cfr. W. MCDUGALL, *Body and mind. A History and Defense of Animism*, London, Methuen & Co. 1913.

¹¹ Nella prospettiva di McDougall l'istinto di gregarietà non indica più una disposizione atavica e patologica ma costituisce il supporto della

stenza sull'importanza degli istinti e sul rapporto tra biologia, disposizioni psicologiche e azione collettiva, era interna a una strategia di posizionamento autonomo della psicologia tanto in rapporto alla biologia quanto alla sociologia¹². In questo contesto più ampio, l'istinto rappresentava la chiave, il concetto ipotesi, attraverso il quale mettere a tema la condizione sociale dell'individuo, dopo la crisi del paradigma antropologico "liberal-utilitaristico".

Nonostante queste considerazioni relative al percorso disciplinare della psicologia sociale pongano sotto i riflettori altre ragioni alla base dell'ascesa – e del successivo declino – della psicologia di McDougall rispetto agli effetti della Grande guerra, il tema della guerra rappresenta un interessante angolo prospettico a partire dal quale leggere la sua opera. Riprendendo le parole del mentore di McDougall a Cambridge W.H.R. Rivers, «la guerra è stata un grande crogiolo in cui sono state messe alla prova tutte le nostre opinioni preconcepite sulla natura umana»¹³. Negli Stati Uniti, invece, la guerra ha rappresentato una sfida all'individualismo implicito nelle loro scienze sociali e psicologiche mostrando l'esigenza di una sorta di teoria generale del comportamento umano in società. Se McDougall va ad Harvard¹⁴ è proprio perché in quel contesto, sotto lo stimolo del pragmatista William James, era maturata una riflessione sul rapporto tra istinti, coscienza e azione sociale che faceva del carattere, individuale e collettivo, una causa attiva dell'evoluzione, e della volontà un momento di mediazione decisivo nell'articolazione del rapporto tra istinto, pensiero e azione.

cooperazione sociale "normale"; cfr. F. GALTON, *Inquiries into Human Faculty and Its Development*, London, MacMillan and co. 1883; W. McDUGALL, *An Introduction to Social Psychology*, London, Methuen & Co. 1908, p.72.

¹² Cfr. A.C. ROSE, *William McDougall, American Psychologist: A Reconsideration of Nature-Nurture Debates in the Interwar United States*, cit.

¹³ W.H.R. RIVERS, *Psychology and the War*, in ID., *Instinct and Consciousness: A Contribution to a Biological Theory of the Psycho-Neurosis*, Cambridge, Cambridge University Press 1922, p. 252.

¹⁴ Ad Harvard, infatti, si iniziò a spostare l'attenzione dagli individui alle popolazioni. Questo spostamento di prospettiva non pertiene le sole scienze sociali e psicologiche ma riguarda uno spettro disciplinare decisamente più ampio. Per fare un esempio, in *Emergent Evolution and the Social* (1926), l'entomologo William Morton-Wheeler, professore di biologia ad Harvard, sostiene che «c'è qualcosa di fundamentalmente sociale negli esseri viventi».

È noto come la concezione di McDougall degli istinti come disposizioni psicofisiche innate – innescate da impressioni sensoriali, che suscitano un senso di desiderio inquieto, e che sono accompagnate, al raggiungimento del loro fine, da un piacevole senso di soddisfazione – debba parecchio alla riflessione di James sulla conazione e volizione. Sul terreno dello specifico istinto di combattività (*instinct of pugnacity*) e più in generale sul tema della bellicosità della natura umana e del ruolo “morale” della guerra è difficile non rilevare il peso giocato da alcune convergenze con l’elaborazione matura di James¹⁵ nel suo incardinamento ad Harvard, proprio in quella cattedra precedentemente occupata dal celebre psicologo americano.

L’attraversamento che propongo del tema della guerra nella riflessione di McDougall ha lo scopo di cogliere alcuni processi di ridefinizione del campo della psicologia sociale e soprattutto il modo in cui essa contribuisce a ripensare i perimetri della politica.¹⁶

La teoria degli istinti di McDougall si inserisce all’interno di una riflessione – derivata dalla psicologia animale, dalla fisiologia e dalla rivoluzione genetica – che incoraggiava la convinzione che l’istinto di combattività fosse il risultato di pressioni evolutive risalenti alla preistoria. In questa riflessione la guerra era vista come un mero effetto di questo istinto.

William McDougall nella sua *Introduction of Social Psychology* del 1908 elenca undici istinti umani, tra i quali la combattività (*pugnacity*), l’autoaffermazione e la fuga. L’istinto di combattività è descritto come «fondamentale per l’evoluzione e l’organizzazione

¹⁵ Ci riferiamo in particolare alla *lecture The Moral Equivalent of War*, del 1910, ora in W. JAMES, *L’equivalente morale della guerra e altri scritti*, a cura di A. La Vergata, Pisa, ETS 2016, pp. 107-122.

¹⁶ McDougall, insieme a Graham Wallas è il principale riferimento politico della psicologia sociale del tempo. Alcune importanti considerazioni sulle ricadute politiche e giuridiche della psicologia sociale, nonché sul più complessivo campo ripensamento dei concetti di Stato e sovranità nell’Inghilterra di inizio Novecento sono presenti in M. PICCININI, *Corpo politico, opinione pubblica, società politica. Per una storia dell’idea inglese di costituzione*, Torino, Giappichelli 2007, pp. 93-116. Su Graham Wallas mi permetto di rimandare a L. COBBE, *L’arcano della società. L’opinione e il segreto della politica moderna*, Milano-Udine, Mimesis 2020, pp.127-167.

sociale»¹⁷. Esso ha operato e continua a operare anche nel presente – probabilmente anche in modo più forte che nel passato¹⁸ –, dal momento che è l'istinto in grado di produrre, in modo più intenso rispetto agli altri, l'emozione e l'azione sul piano collettivo¹⁹. Per quanto questo istinto abbia un peso differente nelle diverse razze, McDougall non è tanto interessato a questa differenza sincronica, quanto a mettere in luce il modo in cui questo istinto ha visto mutare i suoi modi di espressione con la crescita della civiltà. Leggi e costumi infatti hanno scoraggiato i combattimenti individuali per lasciare spazio a lotte “collettive” tra le comunità e dentro le stesse comunità²⁰.

L'istinto per McDougall spiega la causa assente dell'azione, precedentemente occupata dalla ragione. Davanti all'irrazionalità di guerre combattute non in vista dell'ottenimento di un «beneficio materiale», l'immagine dell'uomo «come una creatura razionale guidata solo da un intelligente interesse personale»²¹ crolla. Siamo perfettamente collocati nella temperie di *fin de siècle*. E tuttavia, McDougall dopo aver messo in luce l'effetto repressivo svolto dalle leggi e dei costumi, riconosce all'istinto di combattività un'influenza socializzante. La permanenza della conflittualità *tra* le comunità, nonché l'esigenza per lo statista di «ridurre e controllare questi scoppi di combattività collettiva»²² non implica che la combat-

¹⁷ W. McDUGALL, *An Introduction to Social Psychology*, cit., p. 279.

¹⁸ «Nella nostra epoca lo stesso istinto fa dell'Europa un campo armato occupato da dodici milioni di soldati, il cui sostentamento è un pesante fardello per tutti i popoli», *ivi*, p. 281.

¹⁹ «L'istinto di combattività non ha avuto un ruolo secondo a nessuno nell'evoluzione dell'organizzazione sociale, e nell'epoca attuale opera con più forza di qualsiasi altra nel produrre dimostrazioni di emozioni e azioni collettive su larga scala. Le razze umane sono certamente molto diverse tra loro per quanto riguarda la forza innata di questo istinto; ma non c'è motivo di pensare che si sia indebolito tra di noi con i secoli di civilizzazione; anzi, è probabile, come vedremo tra poco, che sia più forte nei popoli europei di quanto non fosse nell'uomo primitivo», *ivi*, p.279.

²⁰ A dire il vero questo processo non si determina senza scarti. Come scrive più avanti, «la permanenza dei duelli, tuttavia, lascia trasparire una sorta di resistenza dell'istinto individuale di combattività rispetto ai progressi della civilizzazione dell'amministrazione della giustizia», *ivi*, p. 293.

²¹ *Ivi*, p. 280.

²² *Ivi*, p. 281.

tività possa essere considerata solo una sopravvivenza ancestrale dell'uomo, in una prospettiva per la quale l'evoluzione sociale coinciderebbe con l'estirpazione di questo istinto dalla psicologia umana. Essa resta una forza socializzante e l'imposizione di qualsivoglia «legge primordiale» – il riferimento è Walter Bagehot²³ – deve esser considerata come un suo effetto: l'osservanza di una legge, perciò, è stata imposta *da* e non *contro* questo istinto. È nella combattività, nel successo nel combattimento, nella sopravvivenza, e «nella capacità degli individui di agire uniti, nel buon cameratismo, nell'affidabilità personale e dalla capacità di subordinare le proprie tendenze impulsive e le spinte egoistiche agli scopi del gruppo e agli ordini del leader accettato» che si sviluppano «quelle qualità sociali e morali degli individui che sono le condizioni essenziali di ogni cooperazione efficace e delle forme più elevate di organizzazione sociale»²⁴. L'obbedienza non ha la sua origine tanto o esclusivamente nella paura nei confronti del capo e della sua sanzione, ma implica un livello di moralità più elevato²⁵, cioè lo sviluppo di una vera e propria autocoscienza collettiva – di una *group mind* dirà successivamente – in grado di stabilire un sentimento di attaccamento al gruppo e al contempo una capacità di deliberazione. Cogliere questo passaggio è decisivo per comprendere il modo in cui McDougall dà conto della differenza di operatività di questo istinto tra l'antichità e il suo presente.

Tutte le guerre della Cristianità sono state causate, o meglio concausate, dall'istinto di combattività dei governanti o delle masse. Un istinto che dava vita a dei veri e propri schemi di azione, soprattutto riguardo allo stimolo iniziale o alle espressioni del corpo, abbastanza rigidi. Risulta perciò difficile comprendere come sia stato possibile che si sia modificato il suo modo di espressione o che sia prodotta una sorta di sostituzione di nuovi stimoli rispetto

²³ Cfr. W. BAGEHOT, *Physics and Politics: Or Thoughts on the Application of the Principles of 'Natural Selection' and 'Inheritance' to Political Society*, London, Henry S. King & Co. 1872.

²⁴ W. MCDUGALL, *An Introduction to Social Psychology*, cit., p. 287.

²⁵ «L'amministrazione del diritto penale è quindi l'espressione organizzata e regolata della rabbia della società, modificata e ammorbidita in vari gradi dal desiderio che la punizione possa riformare il malfattore e dissuadere altri da azioni simili», *ivi*, p. 293.

a quelli forniti dalle disposizioni innate.

Nella prima parte del testo, tuttavia, McDougall afferma che l'istinto di combattività non rientra nella definizione generale di istinto poiché non ha uno o più oggetti «fissi» la cui percezione costituisce lo stadio iniziale del processo istintivo. La condizione della sua eccitazione è infatti legata a «qualsiasi opposizione al libero esercizio di qualsiasi impulso»²⁶, ossia è legata a un'attività causata da altri istinti.

Quello di combattività è perciò un istinto *sui generis*, che ne presuppone altri dai quali dipende, un istinto che si trova privato di un proprio oggetto fisso, di un *pattern* squisitamente naturale di innesco. Ciò apre alla gemmazione di un istinto nuovo, quello di emulazione, a partire da quello di combattività. Un istinto, quello di emulazione che per quanto associato a quello di combattività, di cui ne prenderà il posto, ne altera la funzione, aprendo uno scarto nel rapporto naturale tra istinto ed evoluzione²⁷. Se, da un lato, è quindi la stessa evoluzione, con la crescita dell'autocoscienza, a favorire e rafforzare il funzionamento dell'istinto di emulazione, sfavorendo l'espressione grezza di attività istintive come la combattività, dall'altro questa tendenza porta con sé

un cambiamento molto importante nelle condizioni dell'evoluzione sociale. Mentre l'impulso combattivo porta alla distruzione degli individui e delle società meno capaci di autodifendersi, l'impulso emulativo non porta direttamente allo sterminio di individui o società²⁸.

L'impulso emulativo interviene inibendo la dinamica di selezione degli idonei e di sterminio dei meno idonei. Torneremo più avanti sul problema rappresentato dal rapporto tra natura e storia mediato da questa concezione dell'evoluzione. Per ora è importante rilevare come il riferimento alla socializzazione, alla produzione e organizzazione del collettivo, ossia alla modificazione di una situazione esterna e al contempo interna giochi un ruolo decisivo soprattutto nella modificazione adattativa dell'emozione associata all'istinto stesso, "la rabbia".

²⁶ *Ivi*, pp. 59-60.

²⁷ Cfr. *ivi*, pp. 293-295.

²⁸ *Ivi*, p. 294.

In uno degli ultimi testi pubblicati nel suo periodo americano, *Janus or the Conquest of War* (1927), trattando le cause dell'innescio della Grande guerra, McDougall introduce un nuovo argomento che rivela uno slittamento lieve ma significativo. L'errore di chi considera la guerra come un effetto diretto della malvagità dell'uomo e del suo istinto di combattività, così come quelli che pensano che la guerra si possa progressivamente eliminare dalla scena della storia per mezzo dell'educazione e dell'esortazione, non considerano un fatto importante della natura umana: l'odio che è alla base della guerra «è sempre una miscela di rabbia e paura, che sia la rabbia che la paura hanno le loro ragioni e che la paura dell'odio internazionale è la paura dell'aggressione»²⁹. La guerra, quindi, non è più considerata come un'espressione diretta dell'emozione della rabbia, ma rappresenta una sorta di «risposta istituzionalizzata in un determinato contesto emotivo»³⁰.

Ciò che McDougall registra implicitamente è il ruolo giocato dalla determinazione sociale della situazione emotiva. Questa situazione emotiva ha a che fare col tema dell'organizzazione. Se la guerra è un'istituzione umana, ciò significa che si trova a dipendere da forme istituzionalizzate e collettive del sentimento e dell'emozione che dipendono da determinate modalità di organizzazione psicologica. Da mero effetto di un istinto, la guerra trova quindi un proprio presupposto psicologico nell'organizzazione specifica di una collettività la cui costituzione è anche il frutto di quel medesimo istinto. Insomma, l'organizzazione psicologica collettiva si trova a svolgere un ruolo di mediazione tra l'istinto e l'emozione che attiva l'azione. In questo contesto emerge la centralità del concetto di nazione e del sentimento di patriottismo, a cui dedica *The Group Mind* (1920), come emerge esplicitamente dal suo sottotitolo: *A Sketch of the Principles of Collective Psychology, with Some Attempt to Apply Them to the Interpretation of National Life and Character*.

Che cos'è la nazione per McDougall?

²⁹ W. MCDUGALL, *Janus: Or the Conquest of War. A Psychological Inquiry*, London, Kegan Paul, Trench, Trubner & Co., LTD 1927, p. 30.

³⁰ H. GOLDHAMER, *The Psychological Analysis of War*, in «The Sociological Review», 26, 3/1934, pp. 249-267: p. 254.

Una nazione, dobbiamo dire, è un popolo o una popolazione che gode di un certo grado di indipendenza politica e possiede una mente e un carattere nazionale, e quindi capace di deliberazione nazionale e di volizione nazionale³¹.

Mente e carattere nazionali, secondo McDougall sono termini che coprono lo stesso contenuto, ovvero indicano «il sistema organizzato di forze mentali o psichiche che si esprime nel comportamento e nella coscienza» della nazione. Essi restituiscono due modi di una medesima realtà, a partire dall'esigenza di sottolinearne l'aspetto cognitivo e intellettuale (mente) o quello conativo e affettivo (carattere)³².

La nazione per McDougall è la forma più elevata di *group mind*, indica cioè la vita mentale di una società che non è la semplice somma delle vite mentali delle unità che la compongono prese come entità indipendenti. Essa richiede l'elaborazione di un modo di conoscere specifico – la psicologia sociale per l'appunto – poiché «una conoscenza completa di queste unità, per quanto possa essere spinta come conoscenza di unità isolate, non ci permette mai di dedurre la natura della sua vita presa nel suo insieme»³³. McDougall presenta, come rileva anche George Davy, discutendo nel 1923 quest'opera sul *Journal de psychologie normale et pathologique*, una concezione della società di tipo durkheimiano.

Il surplus psicologico della nazione coincide cioè col fatto di incarnare un «sistema organizzato di forze mentali o psichiche»³⁴ che non coincide col tipo psicologico medio dei suoi membri. L'omogeneità psichica che ne è il presupposto, tuttavia, più che coincidere con una omologazione integrale delle psicologie individuali, consiste nella produzione di «uno scopo comune chiaramente definito, dominante nella mente della grande massa delle unità

³¹ W. McDOUGALL, *The Group Mind*, cit., p.100. Sul concetto di nazione in McDougall mi permetto di rinviare a L. COBBE, *Tra razza e nazione. William McDougall e la psicologia sociale del popolo*, in G. BONAIUTI, G. RUOCCO, L. SCUCCIMARRA (a cura di), *Il governo del popolo. Rappresentanza, partecipazione, esclusione alle origini della democrazia moderna*, Vol. IV: *Tra le due guerre mondiali*, Roma, Viella 2024, pp. 447-473.

³² Cfr. W. McDOUGALL, *The Group Mind*, cit., p. 101.

³³ *Ivi*, p. 7.

³⁴ G. DAVY, *Problèmes de psychologie sociale*, in «Journal de psychologie normale et pathologique», 20, 7/1923, p. 745.

costitutive»³⁵. Essa, infatti collima e non collide col processo di differenziazione funzionale della società. La vita mentale di queste società nazionali – la sua complessità e vitalità – quindi si trova a dipendere dalla presenza e dai *modi* di questa organizzazione. È significativo notare, come registra anche Davy³⁶, che McDougall si rifiuta esplicitamente di usare il lemma *coscienza collettiva* in riferimento alla mente nazionale o di gruppo.

Dietro il lemma coscienza collettiva si muove a detta di McDougall – che discute questo concetto nella proposizione che ne fa Albert Schaeffle³⁷ – una concezione della nazione intesa come un organismo nel senso più pieno del termine, «come un organismo che ha il proprio piacere e il proprio dolore e i propri fini e scopi e sforzi coscienti; come un grande individuo che è cosciente e può essere più o meno perfettamente consapevole di sé». Il problema di questa concezione di coscienza collettiva, «utilizzata come uno dei sostegni del prussianesimo»³⁸, è che se ne trae l'automatica conclusione della subordinazione integrale dell'individuo allo Stato.

La nazione per McDougall non coincide con lo Stato. Il rapporto tra i due termini disegna più una dinamica asintotica che non una sovrapposizione. E tuttavia le rette sono molteplici. Non si tratta solo di un gioco a due, tra nazione psicologica e Stato come organizzazione materiale. C'è anche la retta della razza, ossia riaffiora quel tema della costituzione mentale innata delle popolazioni che è stato determinante soprattutto nella fase preistorica delle nazioni, ma il cui ruolo è stato progressivamente ridotto anche a causa dello stesso processo di civilizzazione. Al di là di queste considerazioni *a latere*, ciò che ci interessa rimarcare è che la Germania rappresenta per McDougall il simbolo di un modello di mentalità nazionale in cui l'autoconservazione e l'autoaffermazione nazionale hanno costretto la massa di un popolo a sottomettersi a un'organizzazione che non è né il prodotto dell'evoluzione naturale, ossia conflittuale e selettiva, né l'espressione della volontà generale, ma «un sistema pianificato da pochi per il bene dell'insieme, e da questi imposto

³⁵ W. McDUGALL, *The Group Mind*, cit., p. 48.

³⁶ Cfr. G. DAVY, *Problèmes de psychologie sociale*, cit., pp. 739-743.

³⁷ Cfr. W. McDUGALL, *The Group Mind*, cit., p. 38.

³⁸ *Ivi*, p. 36.

all'insieme». Questa organizzazione, propria di un esercito, è «il tipo estremo e che è meglio rappresentato [...] dalla Germania prima della guerra»³⁹ e che è giustificato da autori come Bluntschli, Treitschke e Bernhardi.

McDougall non discute nello specifico le loro opere, e lo stesso farà in *Janus* quando userà l'espressione di Treitschke «la pace universale è un sogno e neanche un bel sogno»⁴⁰ come incipit dell'opera. Questi autori, così come Schaeffle prima richiamato, rappresentano l'emblema di un modo di pensare collettivo, di un carattere e quindi di una forma di organizzazione psicologica nazionale in cui lo Stato viene rappresentato come «avente un'esistenza e un sistema di diritti superiore a quello di tutti gli individui», in cui la coscienza collettiva viene usata per giustificare la subordinazione degli interessi individuali, in cui l'unica organizzazione sviluppata è quella esecutiva, mentre quella deliberativa «è molto imperfetta e viene repressa e scoraggiata dal potere di governo»⁴¹.

La totalità, il collettivo assume così le fattezze di un essere che trascende gli individui e si incarna in uno Stato contro il quale gli individui prima o poi fanno valere i propri interessi subordinati, con l'effetto di accentuare ancor di più un sistema di fini "materiali" e "immediati", un sistema di fini cioè che oscilla tra l'esercito e l'organizzazione economica. Da questo punto di vista sarebbe errore considerare il patriottismo e il nazionalismo come incarnazione di questa mente nazionale prussiana. Dietro il patriottismo e la sua affermazione positiva, si gioca per McDougall il ruolo della volontà generale, ossia la produzione di un sistema di fini, di una teleologia *sui generis* rispetto alla mera composizione dei fini individuali.

Il sentimento del patriottismo è l'incarnazione di come funziona una mente nazionale organizzata come una volontà generale e non come una volontà di tutti. È significativo che questa nozione di volontà generale trovi una puntuale precipitazione nell'economia del testo in riferimento al tema della guerra, ossia quando si determina una situazione emotiva collettiva in cui, volenti o nolenti, gli

³⁹ *Ivi*, p. 152.

⁴⁰ W. McDUGALL, *Janus*, cit., p. 13.

⁴¹ W. McDUGALL, *The Group Mind*, cit., p. 152.

interessi materialistici e utilitaristici degli individui vengono messi a tacere, e quando il tipo psicologico della nazione viene incarnato dall'esercito. Di conseguenza il patriottismo, come simbolo della volontà generale, permette all'esercito di divenire «il rappresentante della nazione e l'oggetto speciale del sentimento patriottico che aggiunge così la sua forza a quella del sentimento più speciale del soldato per l'esercito»⁴².

Sottolineare l'importanza del patriottismo significa per McDougall riprendere il filo di quella discussione sul rapporto tra guerra e produzione delle nazioni. Essa rappresenta l'*asset* principale del processo di *nation-building* psicologico più che uno strumento di distrazione di massa. Se si tratta di una guerra nazionale, dove è in gioco l'esistenza stessa della nazione, la guerra «fa molto di più che distogliere semplicemente la nazione: lega la nazione in un insieme armonioso ed efficiente creando uno scopo comune»⁴³. Lo stesso, invece, non può dirsi delle guerre imperiali e di espansione territoriale.

Tuttavia la guerra, per quanto rappresenti la condizione più importante di sviluppo della coscienza nazionale, non è l'unica. McDougall riprende così implicitamente la questione dell'«equivalente morale della guerra», per chiedersi se la rivalità industriale, quella nella scienza, nell'arte, nelle lettere, nello sport e nell'efficienza dell'organizzazione politica e sociale possano svolgere un ruolo sostitutivo nella soddisfazione di determinate pulsioni. La risposta è negativa o quantomeno egli dubita che queste forme possano sostituire del tutto la soddisfazione prodotta dalla guerra. Tutte queste differenti dinamiche di rivalità sono segnate infatti da una sorta di deficit morale, o meglio motivazionale, che si rivela non adatto ad agevolare quella fedeltà nei confronti della nazione che rappresenta l'unica possibilità per la quale la coincidenza tra nazione e Stato possa darsi in modo armonico. È evidente la dimensione processuale e mai definitiva di questa dinamica. In questo contesto il riferimento al contratto sociale richiamato dalla nozione di volontà generale è meramente metaforico e restituisce

⁴² *Ivi*, p. 55.

⁴³ *Ivi*, p. 143.

l'idea di una semplice tappa nella marcia di civilizzazione delle nazioni più progredite. Il problema, tuttavia continua a essere rappresentato dal mutamento delle condizioni "esterne", ossia da quello stato emotivo alla cui determinazione concorrono in modo decisivo gli ideali.

McDougall è consapevole che il nazionalismo costituisce uno dei tratti distintivi dei suoi tempi. Questa situazione non è tuttavia il risultato inevitabile del cieco procedere dell'evoluzione, ma il frutto del lavoro performativo svolto dalla stessa idea di nazione. Ciò significa che la questione dell'omogeneizzazione e dell'organizzazione psicologica dei collettivi coinvolge innanzitutto una precisa politica dell'immaginazione, dell'opinione pubblica e della scienza, che prevede una struttura gerarchica della comunicazione sociale – in cui gli uomini dotati di prestigio e influenza concepiscono gli ideali che successivamente saranno trasmessi alle masse, dando vita a una dinamica che «determina la forma di attività del popolo e ne modella le istituzioni e i costumi»⁴⁴. Inoltre, non tutti gli ideali agiscono nello stesso modo. Ogni ideale o gruppo di ideali configura uno stato collettivo differente. Contro questi "ideali collettivi", di cui la nazione rappresenta solo un esempio (culto degli antenati, fedeltà personale al sovrano, diritto divino, ideale delle caste, libertà, ecc.) la ragione è uno strumento del tutto inadeguato.

McDougall si rende conto di come stia mutando profondamente la costellazione di ideali dei suoi tempi:

Le quattro idee, libertà, uguaglianza, progresso e solidarietà umana o responsabilità universale, sembrano essere le idee guida dell'epoca attuale, idee che, insieme ai sentimenti nazionali, stanno modellando più di ogni altra cosa il futuro del mondo⁴⁵.

L'azione di questi ideali conferma, agli occhi di McDougall, la convinzione che gli individui e i collettivi non sono «influenzati esclusivamente da considerazioni di egoismo materiale»⁴⁶. Tuttavia, nulla esclude la possibilità che questi stessi ideali possano entrare in conflitto con quello di nazione. La guerra – con ogni

⁴⁴ *Ivi*, p. 182.

⁴⁵ *Ivi*, p. 185.

⁴⁶ *Ivi*, p. 182.

probabilità McDougall ha in mente quella anglo-boera – ha infatti contribuito a produrre una sintesi “anti-nazionalistica” tra alcuni di questi ideali emergenti, dando vita a quella particolare patologia dell’immaginario, il sentimento umanitario, per la quale la nazione e il patriottismo non sono che il frutto di un istinto negativo di per sé e impossibile da raffinare intellettualmente. Il risultato combinato di questo sentimento, del processo di miglioramento complessivo delle condizioni di vita, della conseguente denatalità delle classi agiate e della perdita di influenza della religione e delle consuetudini, sta infatti rischiando di «invertire l’operazione con la quale la natura ha assicurato l’evoluzione di tipi di mente più elevati»⁴⁷.

L’organizzazione psicologica della società si trova così caricata della responsabilità politica di produrre una discontinuità radicale in grado di rovesciare o quantomeno ostruire il processo di evoluzione organica.

L’esperienza americana di McDougall sarà segnata dall’esigenza di assicurare costantemente quell’elemento gerarchico ipotizzato alla base del processo evolutivo, riarticolarlo la questione razziale al di là della dicotomica linea del colore come questione psicologica ancor prima che eugenetica e mettendola in diretta connessione con la guerra e la nazione, attraverso quella «paura di essere aggrediti», o di essere «sostituiti», che è eletta a cifra complessiva della mentalità sociale del suo tempo. Una paura che, tuttavia, a differenza di quella nei confronti delle folle di fine Ottocento, è paradossalmente il frutto di un eccesso di razionalità piuttosto che di un difetto.

Quando scrive *Ethics and Some Modern World Problems* nel 1924, McDougall è già negli Stati Uniti da qualche anno. Non sono stati anni tranquilli. La sua attitudine polemica, il suo costante attraversare gli steccati disciplinari e i livelli della comunicazione scientifica e popolare per intervenire su questioni ritenute politicamente urgenti come la questione nera o il tema del controllo delle nascite e delle migrazioni⁴⁸, accoppiate alla sua ostinata adesio-

⁴⁷ *Ivi*, p. 17.

⁴⁸ Oltre ai testi richiamati in questo articolo non possiamo non anche il provocatorio W. McDUGALL, *Is America Safe for Democracy? Six Lectures*

ne alle idee di libero arbitrio, della superiorità della razza nordica e dell'azione di forze psichiche paranormali⁴⁹ lo mettono in una posizione che più che essere di isolamento rispetto all'ambiente culturale della psicologia americana, allude piuttosto a una sorta di "inservibilità" della sua teoria. Come alcune ricostruzioni hanno messo in luce⁵⁰, l'esperienza americana di McDougall merita una riconsiderazione – che non significa una condivisione del suo approccio – in grado di mettere in luce che tanto la sua riflessione sulle pulsioni ereditarie negli organismi, in un contesto di storia naturale orientata teleologicamente, quanto la sua analisi delle motivazioni individuali e l'attenzione ai modelli evolutivi non erano così distanti da alcune riflessioni maturate nel campo degli studi comportamentisti americani tra le due guerre. McDougall non è cioè un dinosauro, esponente di una "vecchia psicologia" contrapposta alla novità del comportamentismo⁵¹.

Ciò, tuttavia, non toglie che una lettura della sua psicologia come anacronismo possa avere qualche senso, dal momento che permetterebbe di declinarla in una direzione più politica, rivelandola come un contributo alla costituzione di un nuovo conservatorismo all'altezza delle nuove sfide poste dalla modernizzazione capitalistica, non più in contrapposizione con l'universalismo democratico-liberale ma suo complemento necessario.

Tornando alla guerra, è suggestivo rilevare come in quest'opera intervenga un'ulteriore spiegazione delle sue cause. Le guerre e le persecuzioni che hanno attraversato la storia dell'Europa, scrive McDougall, sono state il prodotto di una rivalità tra due sistemi etici differenti e in qualche modo contrapposti: quello universalisti-

Given at the Lowell Institute of Boston, Under the Title "Anthropology and History, or the Influence of Anthropologic Constitution of the Destinies of Nations", New York, Charles Scribner's Sons 1921.

⁴⁹ Cfr. E. ASPREM, *A Nice Arrangement of Heterodoxies: William McDougall and the Professionalization of Psychical Research*, in «Journal of the History of the Behavioral Sciences», 46, 2/2010, pp. 123-43.

⁵⁰ Cfr. A.C. ROSE, «William McDougall, American Psychologist: A Reconsideration of Nature-Nurture Debates in the Interwar United States», cit.

⁵¹ Così in T. PARSONS, *The Theory of Human Behavior in Its Individual and Social Aspects* (1922), in «The American Sociologist», 27, 4/1996, pp. 13-23.

co e quello nazionalistico⁵². Per “sistemi etici” McDougall intende quegli schemi di condotta morale degli individui che rispecchiano determinati codici comportamentali che sono tanto pratici quanto filosofici.

Dall’istinto alla situazione emotiva specifica di una situazione, ai sistemi etici: la riflessione sulle cause della guerra, dunque, deve rendere conto sempre più della discontinuità prodotta dall’organizzazione psicologica e dal sorgere di nuovi ideali. Questi intervengono mediando il rapporto tra istinti e azione collettiva, moltiplicandone le possibilità di articolazione e, di conseguenza, i possibili esiti futuri. Siamo passati dalla registrazione di un’evoluzione che avanza “malgrado la storia”, alla presa d’atto di come la storia sia in grado di farsi strada “nonostante l’evoluzione”. McDougall è sempre più convinto del fatto della centralità dell’elemento organizzativo, dal momento che esso è in grado di mettere a repentaglio i processi naturali.

Il paradigma di questo nuovo registro di causalità della guerra è mostrato bene dalle guerre di religione: queste sorgono nel momento in cui gli uomini europei iniziano a liberarsi dalle morse dell’etica universalistica del cristianesimo, ovvero nel momento in cui si risvegliano i sistemi etici nazionali.

Il problema della guerra e della sua possibile “soluzione” si situa cioè all’altezza della domanda su come si possa produrre una sintesi armonica tra questi due sistemi etici, non nella scelta radicale di un sistema per l’altro. Anche il discorso sulle patologie della civiltà moderna si modifica. Da un lato, la Grande guerra è provocata da una nazione in cui l’etica universalistica è stata totalmente subordinata all’etica nazionale, ossia da una patologia relativa allo stesso patriottismo che diviene così – come scrive in un’altra opera di quel periodo già richiamata in precedenza, ovvero *Janus* – sciovinismo⁵³. La particolare organizzazione psicologica della nazione tedesca – i riferimenti filosofici sono Hegel e Treitschke, o meglio Hegel letto attraverso Treitschke – determina cioè un do-

⁵² Cfr. W. McDUGALL, *Ethics and Some Modern World Problems*, London, Methuen & Co. 1924, pp. 1-30.

⁵³ Cfr. W. McDUGALL, *Janus*, cit., pp. 49-50.

minio dello Stato su tutto e un «eccesso di volontà di potenza»⁵⁴. Dall'altro, una cattiva articolazione dei due sistemi etici, ossia il loro miscuglio casuale, produce una sindrome nella nazione che è simile a quella dei pazienti nevrotici: la disordinata compresenza di desideri confliggenti e inconciliabili porta a un dispendio di energia psichica enorme che produce «abulia», ossia una carenza di volontà e di disposizione all'azione⁵⁵. Una malattia del genere è quella che, a detta di McDougall, contraddistingue gli Stati Uniti dei suoi giorni. Una nazione cioè dove la compresenza confusa di questi due sistemi etici (con una però spiccata prevalenza di quello universalistico), produceva una difficoltà di deliberazione e di azione collettiva davanti a una serie di problemi come quello della questione razziale, del controllo demografico e delle politiche sull'immigrazione. Una vera e propria dissociazione del carattere nazionale⁵⁶, una crisi della volontà generale, che McDougall imputa anche quale causa principale del non immediato ingresso in guerra, per mettere fine alla guerra.

Non è possibile in questo momento entrare nei dettagli delle proposte pratiche di McDougall, che vanno dalla possibile trasposizione degli afroamericani su un territorio che possano eleggere a propria patria, all'introduzione di un controllo della riproduzione per le classi basse, a una politica di quote di immigrati organizzate in base a stock razziali, fino ad arrivare alla proposta di una riforma della cittadinanza e della rappresentanza che preveda tre classi con relativi diritti elettorali e riproduttivi organizzati in senso gerarchico ma non immediatamente razziale⁵⁷. In queste pagine McDougall parla di una selezione basata su test ed esami, riferendosi probabilmente ai test attitudinali e del Q.I. che alcuni psicologi – Lewis Terman e Carl C. Brigham – stavano mettendo a punto in quegli anni e sui quali si era scatenato un dibattito che aveva visto

⁵⁴ *Ivi*, p. 49

⁵⁵ Cfr. W. MCDUGALL, *Ethics and Modern World Problems*, cit., p. 34.

⁵⁶ Sulla dissociazione del carattere nazionale cfr. W. MCDUGALL, *The Indestructible Union: Rudiments of Political Science for the American Citizen*, Boston (Mass), Little, Brown & Co. 1925, pp. 27-28.

⁵⁷ Cfr. MCDUGALL, *Ethics and Some Modern World Problems*, cit., pp. 156-163. Si veda L. COBBE, *Tra razza e nazione. William McDougall e la psicologia sociale del popolo*, cit., p. 473.

su fronti opposti McDougall assieme ai due psicologi e allo storico suprematista Lothrop Stoddard⁵⁸ da una parte e, dall'altra, Walter Lippmann e John Dewey. Un dibattito che sarebbe importante prendere in considerazione per complicare la lettura che spesso circoscrive al solo scontro tra Lippmann e Dewey lo spettro delle posizioni politiche rispetto al problema del rapporto tra democrazia, pubblico e scienza sociale degli anni '20 e '30 del Novecento⁵⁹.

McDougall si rende conto delle nuove sfide poste dalla modernizzazione capitalistica al suo modello gerarchico e teleologico di evoluzione. Egli, tuttavia non contrappone più l'etica nazionalistica a quella democratico-universalistica, ma piuttosto articola un discorso sulla democrazia e sulla sua necessità di un supplemento di nazionalismo per invertire il decadimento della civiltà nonché l'esplosione di forme di violenza radicali causate sempre da quella paura di essere aggrediti divenuta oramai la formula universale di interpretazione dei fenomeni di violenza collettiva. Anche il richiamo al problema malthusiano della riproduzione della popolazione è sintomo della necessità per la democrazia – compresa come sintesi dell'insieme di ideali dominanti nelle nazioni civili – di riarticolarsi al suo interno prevedendo un “momento nazionalista-gerarchico”, una sorta di mitigazione degli effetti più rivoluzionari e perciò degenerativi della modernizzazione capitalistica e della relativa etica universalistica che la accompagna. Non è un caso che in *Janus* egli dipinga un ritratto elogiativo di Theodor Roosevelt, ossia del presidente che più di ogni altro ha provato ad articolare nazionalismo e progressismo liberale⁶⁰. Così come non è un caso che egli non si senta rassicurato dalla transizione delle nazioni civili da uno stadio segnato dall'uguaglianza a un altro in cui si dovrebbe

⁵⁸ A Stoddard McDougall riserva una recensione elogiativa del suo *The Revolt Against Civilization: The Menace of the Underman* (1922), in W. McDougall, *Stoddard's The Revolt Against Civilization: The Menace of the Underman; Desmond's Labour, The Giant with the Feet of Clay*», in «The Quarterly Journal of Economics», 36, 4/1922, pp. 666-682.

⁵⁹ Cfr. T. ARNOLD-FOSTER, *Democracy and Expertise in the Lippmann-Terman Controversy*, in «Modern Intellectual History», 16, 2/2019, pp. 561-592.

⁶⁰ A Roosevelt è dedicata l'appendice al capitolo V di W. McDUGALL, *Janus*, cit., pp. 114-121.

assecondare una differenza tra una massa di «idioti laboriosi»⁶¹ e un corpo di tecnici che li controlla dall'alto. Il processo di deterioramento dell'intelligenza delle masse a suo giudizio non apre infatti le porte alla loro silenziosa accettazione del loro ruolo di operai, ma produce situazioni di risentimento e irrequietezza facilmente organizzabili da “cattivi maestri” come Lenin e Trotskij⁶². Ciò che la democrazia deve abbandonare perciò è esattamente quella fastidiosa parola d'ordine dell'uguaglianza e riconoscere una volta per tutte la necessità di quel «principio dell'aristocrazia spirituale»⁶³ dal quale dipende il suo futuro.

⁶¹ W. McDOUGALL, *Stoddard's The Revolt Against Civilization: The Menace of the Underman; Desmond's Labour, The Giant with the Feet of Clay*, cit., p. 679.

⁶² Cfr. *ivi*, pp. 671, 678.

⁶³ *Ivi*, p. 675.

Et eosdem (non) fuisse legimus sacerdotes. Sacerdozio e regno di Dio tra Giovanni di Salisbury e Thomas Hobbes

Luca Crisma

Giovanni di Salisbury è uno degli autori di maggior rilievo del XII secolo latino¹. Nato in Inghilterra e formatosi presso le scuole di Parigi, divenne chierico e svolse ruoli assimilabili a quelli di un segretario presso gli arcivescovi di Canterbury Teobaldo di Bec e Thomas Becket. Morì come vescovo di Chartres. La sua opera politica più nota, il *Policraticus*, fu composta poco prima dell'elezione ad arcivescovo di Thomas Becket e quindi poco prima della controversia che porterà quest'ultimo al martirio per mano di quattro cavalieri alle dipendenze del re d'Inghilterra Enrico II Plantageneto. Giovanni di Salisbury sembra quasi precorrere i tempi (e vedrà quindi poi realizzati i suoi timori) quando, memore degli atti a danno dei vescovi perpetrati da re Stefano durante un recente conflitto, scrive alcuni passi del *Policraticus* contro coloro che entrano con la violenza nelle chiese². Il ricordo del martirio di Becket era ancora così forte all'inizio dell'età moderna da condurre

¹ Per studiare Giovanni di Salisbury un punto di partenza importante sono tre opere collettive: *The World of John of Salisbury*, a cura di M. Wilks, Oxford, Basil Blackwell 1984; *A Companion to John of Salisbury*, a cura di C. Grellard, F. Lachaud, Leiden-Boston, Brill 2015; *Jean de Salisbury. Nouvelles lectures, nouveaux enjeux*, a cura di C. Grellard, F. Lachaud, Firenze, Sismel Edizioni del Galluzzo 2018.

² Cfr. M. PICCININI, *Corpo politico, opinione pubblica, società politica. Per una storia dell'idea inglese di costituzione*, Torino, Giappichelli 2007, p. 12.

Enrico VIII a distruggere le sue reliquie in relazione al passaggio all'Anglicanesimo³.

Thomas Hobbes si muove nel contesto della guerra civile inglese. A mezzo millennio di distanza e partendo da posizioni assai differenti da quelle di Giovanni di Salisbury, dedica il quarto libro del suo *Leviatano* alla critica del papato, che accusa nel *Behemoth* di essere uno stato estero al quale viene data la possibilità di tenere discorsi pubblici contro il re d'Inghilterra attraverso i preti cattolici. Se Giovanni di Salisbury si colloca nella fase di risistemazione successiva alla lotta per le investiture, in cui Paolo Prodi indica le basi dei dibattiti che condussero alla modernità⁴, Hobbes coglie i frutti maturi di quanto avvenuto in seguito.

Ambedue presentano un'immagine del corpo politico che fu richiamata nei secoli a venire. Giovanni di Salisbury propone un'analogia ove il corpo è distinto tra le varie membra, che trovano una corrispondenza con le varie parti della società: la testa è il principe, il cuore è il senato, gli occhi, le orecchie e la lingua sono i giudici e i governatori, i fianchi sono i cortigiani, le mani (armata e non armata) sono i soldati e i funzionari, i piedi sono i contadini e gli artigiani. Il corpo proposto da Thomas Hobbes si compone invece di due parti, la testa e il resto del corpo, costituito da piccoli uomini tutti uguali.

1. Carl Schmitt tra *Policraticus* e *Leviatano*

La tentazione di porre a confronto due tra i più celebri autori politici delle rispettive epoche fu colta da Carl Schmitt, all'interno di un testo pubblicato in Italia nella raccolta di scritti *Sul Leviatano*⁵, in cui asserisce:

³ Cfr. K.B. SLOCUM, *Henry VIII and the Specter of Thomas Becket*, in *The Cult of Thomas Becket. History and Historiography through Eight Centuries*, Londra, Routledge 2018, pp. 143-169.

⁴ Cfr. P. PRODI, *Il sacramento del potere. Il giuramento politico nella storia costituzionale dell'Occidente*, Bologna, Il Mulino 1992.

⁵ Cfr. C. SCHMITT, *Sul Leviatano*, introduzione di C. Galli, Bologna, Il Mulino 2017.

Né Francis C. Hood né Dietrich Braun prestano attenzione a quel nodo essenziale a cui fa invece riferimento Hans Barion, teologo cattolico e studioso di diritto canonico, e cioè «che Hobbes, con la sua immagine mitica del Leviatano, rovescia di fatto solo la dottrina della *societas christiana* del Medioevo ierocratico» [...] e che resta aperta la questione «se Hobbes volesse in effetti contrapporre un *pendant* statuale alla dottrina ierocratica del *corpus* del suo conterraneo Giovanni di Salisbury⁶.

Il riferimento esplicito è al testo di Hans Barion, che lanciò un quesito sul possibile confronto tra Giovanni di Salisbury e Thomas Hobbes in poche righe nelle ultime pagine di una recensione⁷ ad un capitolo scritto da Friedrich Kempf⁸, in polemica con l'opera di Walter Ullmann *The growth of the papal government in the Middle Ages*⁹. Kempf accusa Ullmann di aver ridotto Giovanni di Salisbury ad uno ierocratico e ad un radicale gregoriano, che si sarebbe limitato ad applicare alla società gli schemi che vogliono il re come servo del sacerdozio, il cui capo è il papa, e di non aver reso giustizia alla complessità dell'autore medievale¹⁰. Senza che Kempf si riferisca a Hobbes, Hans Barion si chiede en passant se Hobbes abbia costruito il suo leviatano in contrapposizione a Giovanni di Salisbury con la sua immagine del corpo politico¹¹, ipotesi rilanciata da Schmitt.

Schmitt si riferisce a Barion anche per scrivere che:

La teologia politica di una dottrina monistico-ierocratica si fonda sulla considerazione che la spada dell'autorità temporale si rende superflua se gli uomini si conformano alla verità divina della

⁶ Cfr. Ivi, p. 155.

⁷ Cfr. H. BARION, *recensione a Saggi storici intorno al Papato dei professori della Facoltà di Storia Ecclesiastica*, Roma, Pontificia Università Gregoriana, 1959, in «Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Weimar, Kanonistische Abteilung», 1960, XLVI, pp. 481-501.

⁸ Cfr. F. KEMPF, *Die päpstliche Gewalt in der mittelalterlichen Welt. Eine Auseinandersetzung mit Walter Ullmann*, in *Saggi storici intorno al papato dei professori della Facoltà di Storia Ecclesiastica*, Roma, Pontificia Università Gregoriana 1959 («Miscellanea Historiae Pontificiae», XXI), pp. 117-169.

⁹ Cfr. W. ULLMANN, *The growth of the papal government in the Middle Ages. A study in the ideological relation of clerical to lay power*, Londra, Methuen 1962.

¹⁰ Cfr. F. KEMPF, *Die päpstliche Gewalt*, cit., pp. 144-146.

¹¹ Cfr. H. BARION, *recensione a Saggi storici*, cit., p. 500.

Chiesa [...]. Proprio questa considerazione è tipica ed essenziale della teoria politica di Giovanni di Salisbury. Questi concepisce la *res publica* come un *corpus* unitario, la cui anima sono i sacerdoti, il cui braccio armato sono i militari, i cui piedi sono i contadini. A questo *corpus* se ne contrappone poi un altro, un «*corpus unum*» dei malvagi «*quod ex patre diabolo est*» [...]. Il «*corpus unum*» dei malvagi è descritto e raffigurato sulla scorta dell'immagine di Leviatano e di Behemoth quali appaiono nel libro di Giobbe, senza ulteriore distinzione fra i due mostri. I malvagi costruiscono questo *corpus* compatto, aiutandosi reciprocamente, «*quia convenierunt in unum adversus Dominum et adversus Christum ejus*»¹².

Il passo del *Policraticus* cui Schmitt si riferisce (VI, 1) è presente nel testo di Giovanni di Salisbury con riferimento al libro di Giobbe. Tuttavia Giovanni si limita ad inserire il versetto tra altre citazioni ed *exempla* senza fornire ulteriori commenti. Inoltre, in tale passaggio Giovanni sta criticando i funzionari che si uniscono nel male, e non sta fornendo una descrizione complessiva del corpo politico tirannico¹³, presente invece in altri passaggi della sua opera.

Possiamo rintracciare un altro riferimento di Schmitt al *Policraticus* a partire da un testo di Taubes. Quest'ultimo, riferendosi a Carl Schmitt, scrisse che egli soleva citare alcuni titoli dei capitoli del *Policraticus*¹⁴. Questo aspetto, richiamato da Taubes come particolarmente interessante per comprendere il pensiero di Schmitt, trova prova scritta in una citazione del testo di Schmitt *Ex Captivitate Salus*. Si tratta dell'opera che Schmitt compose in prigionia dopo la seconda guerra mondiale, tra il 1945 e il 1947, mentre si confrontava con le accuse di nazismo. Schmitt afferma che

Nel corso di una lunga disputa con i detentori del potere tem-

¹² C. SCHMITT, *Sul Leviatano*, cit., pp. 163-164.

¹³ Cfr. GIOVANNI DI SALISBURY, *Policraticus*, VI 1, pp. 970-971. Per le citazioni uso come riferimento l'edizione GIOVANNI DI SALISBURY, *Il policratico ossia delle vanità di curia e degli insegnamenti dei filosofi*, trad. di U. Dotti, Torino, Aragno 2011.

¹⁴ Cfr. J. TAUBES, *Carl Schmitt. Un apocalittico della controrivoluzione*, in *Un divergente accordo. Scritti su Carl Schmitt*, a cura di E. Stimilli, trad. di G. Scotto, E. Stimilli, Macerata, Quodlibet 1996, pp. 19-40: 25-26. Ringrazio Yuri Notturmi per la segnalazione.

porale, i chierici medioevali avevano elaborato ben escogitate dottrine della guerra giusta e della giusta resistenza al tiranno, formulando tesi di così imperitura attualità, che le si può citare soltanto in latino, come i grandiosi titoli in scrittura capitale del *Policraticus*: *tyrannum licet adulari*; *tyrannum licet decipere*; *tyrannum licet occidere*. Una successione piuttosto eloquente¹⁵.

I titoli dei capitoli del *Policraticus* non sono opera di Giovanni di Salisbury e furono aggiunti successivamente¹⁶. È possibile che Schmitt si sia avvicinato al *Policraticus* in quel periodo alla ricerca di tematiche sul tiranno: la liceità dell'adularlo e dell'ingannarlo paiono posti sulla linea di una possibile autodifesa a proposito del rapporto di Schmitt con Hitler. Giovanni di Salisbury fornisce sia passi che conducono alla giustificazione del tirannicidio sia passi che conducono alla sola azione di Dio nel rimuovere il tiranno¹⁷, e questa ambiguità potrebbe aver condotto Schmitt alla lettura del *Policraticus*. Nondimeno, è interessante notare come anche in questo passo di *Ex Captivitate Salus*, Schmitt si riferisca al tirannicidio ponendo sullo sfondo il confronto tra i chierici medievali e il potere temporale. Nei passi da me rintracciati in cui Schmitt si riferisce a Giovanni e al *Policraticus* le questioni concernenti il sacerdozio e la Chiesa sono sempre presenti.

A mia conoscenza Schmitt e Barion non hanno fornito prove di un legame testuale tra Giovanni di Salisbury e Thomas Hobbes al di là di una suggestione derivante dalla presenza del leviatano come immagine di un'alleanza di malvagi in un breve passaggio del *Policraticus*. Manca anche finora, a mia conoscenza, l'evidenza di una lettura del *Policraticus* da parte di Thomas Hobbes. La fama del *Policraticus* giunge ben oltre il XII secolo¹⁸, ed è ancora citato in testi seicenteschi inglesi, ma attualmente mancano prove testua-

¹⁵ C. SCHMITT, *Ex Captivitate Salus. Esperienze degli anni 1945-47*, trad. di C. Mainoldi, Milano, Adelphi 1987, p. 73.

¹⁶ Cfr. J. VAN LAARHOVEN, *Titles and Subtitles of the "Policraticus". A Proposal*, in «Vivarium», 1994, vol. 32, n. 2, pp. 131-160.

¹⁷ Cfr. J. VAN LAARHOVEN, *Thou shalt not slay a tyrant! The so-called theory of John of Salisbury*, in *The World of John of Salisbury*, a cura di M. Wilks, Oxford, Basil Blackwell 1984, pp. 319-342.

¹⁸ Per la ricezione del *Policraticus* cfr. F. LACHAUD, *Filiation and Context. The Medieval Afterlife of the Policraticus*, in *A Companion to John of Salisbury*, a cura di C. Grellard, F. Lachaud, Leyde-Boston, Brill 2015, pp. 377-438.

li capaci di evidenziare se Giovanni di Salisbury sia stato utilizzato da Thomas Hobbes e in quali modi.

Tenterò dunque un'analisi incrociata a partire da una sfumatura nell'interpretazione di un passo biblico che ha effetti rilevanti sia per il *Policraticus* sia per il *Leviatano*: la scelta della monarchia da parte degli ebrei nel primo libro di Samuele.

2. Giovanni di Salisbury

Il *Policraticus* di Giovanni di Salisbury si compone di otto libri. Nel primo si descrivono i passatempi dei cortigiani, il secondo contiene un'analisi critica dell'astrologia, il terzo permette il passaggio dalla corte alla filosofia, il quarto descrive la figura del *princeps*, il quinto e il sesto descrivono l'analogia del corpo politico, il settimo si occupa di filosofi e di vescovi, l'ottavo della *res publica christiana*. Il settimo e l'ottavo libro furono scritti, secondo gli studiosi¹⁹, prima degli altri sei, e alcune tematiche vengono rielaborate tra i due blocchi, con riprese e approfondimenti. Philippe Buc e Diego Quaglioni²⁰ hanno sottolineato l'importanza per Giovanni di Salisbury della scelta degli ebrei di essere governati da un re, a immagine delle altre nazioni, su cui Giovanni torna più volte nel *Policraticus*. Tale concessione fu data con l'elezione di Saul nella collera del Signore, e l'interpretazione che Giovanni ne ricava pone in dubbio la legittimità stessa dell'origine delle monarchie. Giovanni di Salisbury critica senza remore anche i migliori re biblici: Davide per la vicenda concernente Uria e Betsabea (aver causato la morte del primo per poterne sposare la moglie), Salomone per la sua passione per le donne²¹. Nel IV libro del *Policraticus* la tematica del passaggio alla monarchia viene ripresa ponendo l'accento sulla

¹⁹ Cfr. M. KERNER, *Johannes von Salisbury und die logische Struktur seines Policraticus*, Wiesbaden, Steiner 1977, pp. 111-118.

²⁰ Cfr. Ph. BUC, *L'ambigüité du Livre. Prince, pouvoir et peuple dans les commentaires de la Bible au Moyen Âge*, prefazione di J. Le Goff, Parigi, Beauchesne 1994, pp. 245-260; D. QUAGLIONI, *L'iniquo diritto. "Regimen regis" e "ius regis" nell'esegesi di I Sam. 8, 11-17 e negli "Specula principum" del tardo medioevo*, in *Specula principum*, a cura di A. De Benedictis et A. Pisapia, Frankfurt am Main, Klostermann 1999, pp. 209-242.

²¹ Cfr. GIOVANNI DI SALISBURY, *Policraticus*, cit., IV 5, p. 664.

vittoria in battaglia:

Si esamini la storia dei Re e si vedrà che Israele chiedeva un re a Dio perché ci fosse chi avanzasse in testa al suo popolo, combattesse le sue battaglie e, non diversamente da tutte le altre nazioni, ne sostenesse il peso; un re che in ogni caso non sarebbe stato necessario se anche Israele non avesse prevaricato come tutte le altre genti, tanto da non sembrare di volersi accontentare della regalità e maestà di Dio. Che se infatti avesse praticato la giustizia e avesse fedelmente camminato nella via del Signore, Dio avrebbe umiliato i suoi nemici senza chiedere nulla in cambio e avrebbe portato la sua mano contro i suoi avversari di modo che, con il consueto aiuto divino, uno ne avrebbe inseguito mille e due ne avrebbero messi in fuga diecimila²².

La scelta di essere governati da un re ha causato tutte le sconfitte del popolo eletto. Nello stesso capitolo (IV, 11) Giovanni di Salisbury descrive un altro popolo, i Bragmani, che gli provengono dai racconti riguardanti i viaggi di Alessandro Magno²³. Giovanni riporta una lettera che essi avrebbero inviato al conquistatore macedone per convincerlo a non attaccarli. Secondo tale testo i Bragmani hanno un re che non ha bisogno di agire in alcun modo perché essi non commettono nessuna ingiustizia che egli debba condannare. Giovanni di Salisbury propone un commento per il finale della vicenda. Alessandro Magno, mosso dalle loro parole, decise di lasciarli tranquilli. Tuttavia, «se pure li avesse aggrediti non avrebbe certo prevalso su degli innocenti dato che è assai difficile prevalere sull'innocenza e la verità si erge con tutte le sue forze contro il male anche se in armi, e lo abbatte»²⁴. Se il macedone avesse attaccato i Bragmani sarebbe stato sconfitto. La presenza

²² *Ivi*, IV 11, p. 725: «Regum scrutare historiam, ad hoc petitum regem a Deo inuenies ut praecederet faciem populi et proeliaretur bella eorum et, ad similitudinem gentium, totius populi onera sustineret. Qui tamen non fuerat necessarius, nisi et Israel praeuaricatus esset, in similitudinem gentium, ut Deo rege sibi non uideretur esse contentus. Si enim per se iustitiam coluisset, si in mandatis Domini fideliter ambulasset, pro nichilo humiliaret Deus hostes eorum et super tribulantes eos mitteret manum suam, ut solito Dei ausilio unus persequeretur mille, et duo fugarent decem milia».

²³ Riassunto qui di seguito il contenuto di L. CRISMA, *Ubi nulla fit iniustitia. Le royaume des Brahmanes dans le Policraticus de Jean de Salisbury*, in «Cahiers de civilisation médiévale», 2020, vol. 63, n. 250-251, pp. 105-124.

²⁴ GIOVANNI DI SALISBURY, *Policraticus*, IV 11, p. 719.

di questo racconto nello stesso capitolo in cui Giovanni commenta l'elezione di Saul lo pone in contrapposizione al passo biblico. Gli ebrei, scegliendo di avere un re che li governasse e che li guidasse in battaglia, hanno causato le loro future sconfitte; i Bragmani, retti da un re che non li governa e che si limita a rappresentare la divina maestà, sarebbero in grado di sconfiggere Alessandro Magno. Il re dei Bragmani offre un'immagine di regalità ideale in Giovanni di Salisbury, ossia di un re che non governa e che ha raggiunto lo scopo che Giovanni prefigge al *princeps*: conformarsi il più possibile alla giustizia divina adattando ad essa la sua volontà e governando quindi su un popolo di giusti, resi tali grazie alla sua presenza.

Giovanni di Salisbury cita a tal proposito ciò che dice Gedeone: né lui né i suoi figli domineranno Israele, solo il Signore lo farà, divenendo in questo il principe ideale²⁵. In *Policraticus* VIII 18 Giovanni di Salisbury lancia una linea cronologica che attribuisce a tutte le figure antecedenti a Saul la carica sacerdotale:

A partire da Mosé, e seguendo la legge, succedettero i condottieri e quindi i giudici che ebbero a regnare sempre secondo l'autorità del diritto, e gli uni e gli altri, come leggiamo, furono sacerdoti. Infine, nell'ira del Signore, ecco i re, alcuni buoni altri malvagi²⁶.

Gedeone viene incluso, in qualità di giudice, nella linea sacerdotale che precede l'elezione di Saul. Tale modello dunque ben si adatta alla situazione in cui il popolo di Israele era ben condotto da un sacerdote in nome di Dio.

Due interpretazioni si sono contrapposte sul ruolo del sacerdozio nel pensiero politico di Giovanni di Salisbury: quella di Walter Ullmann, favorevole ad una lettura teocratica del *Policraticus* (il re è reso un burattino nelle mani dei sacerdoti)²⁷ e quella di Cary Nederman, che pone regno e sacerdozio alla pari, in un'ottica di corruzione reciproca²⁸. Nel *Policraticus* si trovano sia passaggi a favore

²⁵ Cfr. *Ivi*, VIII 22, pp. 1895-1897.

²⁶ *Ivi*, VIII 18, pp. 1808-1809: «Successerunt duces a Moyses sequentes legem, et iudices qui legis auctoritate regebant populum; et eosdem fuisse legimus sacerdotes. Tandem in furore Domini dati sunt reges, alii quidem boni, alii uero mali».

²⁷ Cfr. W. ULLMANN, *The Growth of Papal Government*, cit.

²⁸ Cfr. C.J. NEDERMAN, C. CAMPBELL, *Priests, Kings and Tyrants. Spiritual and*

del clero sia forti critiche agli eccessi e agli errori dei sacerdoti e, a seconda del peso che viene dato ai primi o alle seconde, l'opera può essere letta in ambedue i modi. Le analisi che ho svolto conducono ad una lettura differente: fatta salva la superiorità del sacerdozio, il regno deve prendere a modello la Chiesa ma questa non deve prendere a modello il regno²⁹. Tanto più il regno si spiritualizza tanto più il corpo è pervaso dall'anima. Il re deve obbedire ai sacerdoti, ma quando egli obbedisce a Dio occorre mostrargli tanta *reverentia* quanta ne devono le membra al capo³⁰. Il re deve obbedienza ai sacerdoti, questi gliela devono solo se egli la merita. L'adattamento del re al sacerdozio non si traduce mai in un'usurpazione del ruolo che spetta ai chierici. Ciò viene reso chiaro dalla vicenda di Ozia (2Cr 26): egli volle farsi gran sacerdote e ne fu punito con la lebbra che lo colpì nella parte della fronte dove egli avrebbe eventualmente portato la tiara³¹. Il re deve prendere a modello il sacerdozio senza imporsi su di esso, dovendo mostrare reverenza a Dio attraverso la reverenza che egli deve ai sacerdoti.

Al contrario, il sacerdote non deve prendere a modello il regno. Giovanni di Salisbury considera tratto fondamentale per riconoscere i veri filosofi la comprensione della superiorità dell'anima sul corpo. La Chiesa, nella descrizione del corpo politico, occupa il posto dell'anima. Se Giovanni di Salisbury porta un parallelismo con il clero per quasi ogni membro del corpo politico, tanto che si possono tracciare corrispondenze tra le membra di un corpo laico e di un corpo ecclesiastico, non arriva a parlare esplicitamente della Chiesa come corpo composto di parti, come a voler mantenere distinti i due livelli.

La corporalizzazione della Chiesa e il suo adattarsi ai laici costituiscono per Giovanni di Salisbury un problema, reso chiaro dall'espressione secondo cui il papa deve decidere se seguire l'esempio

Temporal Power in John of Salisbury's Policraticus, in «Speculum», 1991, vol. 66, n. 3, pp. 572-590.

²⁹ Cfr. L. CRISMA, *De la théologie à l'ecclésiologie. Les structures religieuses de la société chez Jean de Salisbury*, tesi di dottorato, Parigi, Université PSL, 2021.

³⁰ Cfr. GIOVANNI DI SALISBURY, *Policraticus*, cit., IV 3, p. 647.

³¹ Cfr. *Ivi*, VIII 22, pp. 1897-1899.

di Pietro nella cura dell'ovile o quello di Romolo nei parricidi³². L'immagine proposta è assai più diretta di quella che si trova nel *De Consideratione* di Bernardo di Chiaravalle, ove si poneva al papa la scelta tra l'esempio di Pietro e quello di Costantino³³. Costantino che serve a mostrare come regno e sacerdozio non dipendano dalla carne e dal sangue: l'erede di Costantino, erede del sangue del rifondatore dell'Impero in nome di Cristo, come Giovanni di Salisbury riporta in *Policraticus* VIII 21, è un terribile tiranno capace di rischiare di distruggere quanto fatto dal suo predecessore.

Tale è il rischio che corrono i regni nelle mani dei principi, confermati da Dio al momento dell'elezione ma successivamente sottoposti alla costante possibilità di allontanarsi dalla retta via, crollando o venendo puniti per i loro errori con un cambio dinastico. Il sacerdozio invece non corre questo pericolo. Il re deve sempre obbedienza ai sacerdoti, i sacerdoti devono obbedienza al re solo se egli segue Dio, il che include anche il rispetto per il clero. I singoli sacerdoti possono essere tirannici ma è la loro carica ad essere giusta, e quindi i loro errori non pongono in discussione la legittimità dell'istituzione santa di cui fanno parte. Il re, al contrario, deve rilegittimare il suo regno di giorno in giorno, agendo con giustizia e senza cadere nella tirannide. Tale differenza dipende dalle diverse origini: da una parte il governo divino in nome del Signore che procede da Mosè a Samuele (i sacerdoti), dall'altra Saul e i suoi successori, re laici estorti a Dio nella sua collera.

Un paragrafo va dedicato al tema della profezia. Giovanni di Salisbury si occupa per un intero libro del *Policraticus* (il secondo) della divinazione. Tale libro si apre con il racconto della distruzione di Gerusalemme, occasionata, tra l'altro, dai falsi profeti che portarono gli ebrei ad interpretare malamente i segni che Dio inviò prima di punire il popolo ebraico per l'uccisione del Cristo. Fu quindi l'errata interpretazione dei segni divini a causare il mancato pentimento che avrebbe evitato la fine di Gerusalemme. Giovanni di Salisbury passa dunque il resto del libro a rifiutare la possibili-

³² Cfr. *Ivi*, VIII 23, p. 1925.

³³ Cfr. BERNARDUS CLARAEVALLENSIS, *De Consideratione*, in *Sancti Bernardi Opera*, vol. III, a cura di J. Leclercq e H.M. Rochais, Roma, Ed. Cistercienses 1963, pp. 393-493: 453.

tà che la divinazione sia un'arte, contestandone tutte le forme: se ad esempio fosse possibile apprendere l'interpretazione dei sogni, scrive Giovanni, Giuseppe l'avrebbe insegnata ai suoi figli e ai suoi fratelli³⁴. Il monopolio delle profezie è affidato da Giovanni ai chierici. I segni di Dio sono comprensibili da chiunque ma, essendovi falsi profeti e sedicenti esperti che rischiano di fornirne interpretazioni fuorvianti, l'ultima parola spetta ai sacerdoti. Si veda in questo il confronto che Giovanni di Salisbury propone tra Saul e Caifa: il primo profetizzò solo nel momento dell'elezione a re, quando fu investito dalla divina luce; il secondo, in qualità di gran sacerdote, profetizzò anche se si comportava come il peggiore dei chierici, in virtù della sua carica³⁵.

3. Il confronto con Thomas Hobbes

Il *Leviatano* di Hobbes si compone di quattro parti, dedicate rispettivamente all'uomo, al *commonwealth*, ad uno stato cristiano e al regno delle tenebre. Nella terza parte Hobbes si occupa anche del passo di storia biblica che conduce all'elezione di Saul³⁶. Il testo viene analizzato da Hobbes anche nel capitolo XVI del *De Cive*, inserito nella parte dell'opera dedicata alla religione³⁷. Vista l'importanza acquisita dall'episodio biblico nel definire il rischio di un «iniquo diritto» dei re al governo, il passo in cui Dio concede il regno agli uomini era stato commentato dallo stesso re Giacomo I³⁸, e manteneva dunque una grande importanza anche nel Seicento³⁹. Come per Giovanni di Salisbury il testo di 1Sm 8 nel *Leviata-*

³⁴ Cfr. GIOVANNI DI SALISBURY, *Policraticus*, cit., II 17, pp. 285-287.

³⁵ Cfr. *Ivi*, VII 19, p. 1399.

³⁶ Cfr. THOMAS HOBBS, *Il Leviatano*, trad. di G. Micheli, Milano, Biblioteca Universale Rizzoli 2011, cap. XL, pp. 500-513.

³⁷ Cfr. *Id.*, *De Cive. Elementi filosofici sul cittadino*, a cura di T. Magri, Roma, Editori Riuniti 2014, cap. XVI, pp. 216-230.

³⁸ Cfr. M. AUSTIN, *Saul and the Social Contract. Contructions of 1 Samuel 8-11 in Cowley's "Davideis" and Defoe's "Jure Divino"*, in «Papers on Language & Literature», 1996, vol. 32, n. 4, pp. 410-436: 416.

³⁹ Per una rassegna delle principali interpretazioni del passo biblico da Giovanni di Salisbury a Thomas Hobbes cfr. S. SIMONETTA, *Essere (governati) come tutti gli altri? Il contributo dell'esegesi di 1 Samuele, 8 alla teologia politica tardomedievale*, in «Rivista di storia della filosofia», 2021, n. 3, pp. 491-509.

no definisce il passaggio dal regno di Dio (tramite un suo vicario, nella figura del sommo sacerdote) al regno degli uomini, tanto che Hobbes si chiede se il fine della prima venuta di Gesù Cristo fosse quello di «restituire a Dio con un nuovo patto, il regno, suo per il vecchio patto, che era stato rescisso dalla ribellione degli Israeliti nell'elezione di Saul»⁴⁰.

Rispetto all'interpretazione di Giovanni di Salisbury vi sono però delle differenze fondamentali che modificano la lettura del passo biblico. In primo luogo secondo Thomas Hobbes i giudici biblici non erano sacerdoti. I giudici furono figure importanti, ma non si sostituirono al sommo sacerdote, comunque presente, che mantenne il suo ruolo.

Ma se consideriamo non l'esercizio, ma il diritto di governare era ancora nel sommo sacerdote. Perciò, qualsiasi obbedienza sia stata resa a qualcuno dei Giudici (i quali erano uomini scelti da Dio, in via straordinaria, per salvare i suoi sudditi ribelli dalle mani del nemico) non può essere addotta come argomento contro il diritto che aveva il sommo sacerdote al potere sovrano in tutti i campi, sia in politica che in religione. E né i [Giudici], né Samuele stesso furono chiamati al governo per via ordinaria, ma straordinaria; essi furono obbediti dagli Israeliti, non per dovere ma per senso di riverenza verso il favore di Dio che avevano e che appariva nella loro saggezza, nel loro coraggio o nella loro felicità⁴¹.

Su questo punto Hobbes concorda con il cardinale Bellarmino, su questo principale confronto circa l'interpretazione biblica⁴². Ciò viene esplicitato nella stessa parte del *Leviatano* di cui ci stiamo occupando: in un capitolo successivo Hobbes si riferisce esplicitamente alle *Controversie generali* di Bellarmino⁴³. Proprio in tale opera Bellarmino scrive che Samuele non era un sacerdote ma solo un giudice, non discendendo da Aronne e non appartenendo alla tribù di Levi⁴⁴, come confermato dall'autorità di Padri quali Girolamo e

⁴⁰ Cfr. THOMAS HOBBS, *Il Leviatano*, cit., XLI, cit., p. 517.

⁴¹ *Ivi*, XL., p. 508 (trad. modificata ove indicato).

⁴² Cfr. E. FABBRI, *Roberto Bellarmino e Thomas Hobbes. Teologie politiche a confronto*, Roma, Aracne 2009.

⁴³ Cfr. THOMAS HOBBS, *Il Leviatano*, cit., XLII, p. 528.

⁴⁴ Cfr. ROBERTUS BELLARMINUS, *Controuersiae generales: I. De Verbo Dei scripto et non scripto*, in *Roberti Bellarmini opera omnia*, vol. I, a cura di J. Fèvre, Parigi,

Agostino⁴⁵. Si ricordi che secondo Giovanni di Salisbury il sacerdozio non dipende dalla carne e dal sangue: Giovanni critica infatti la trasmissione dinastica dei leviti, convinto che non sia questo il criterio per stabilire chi sia o chi fosse degno del sacerdozio⁴⁶.

Rispetto alla figura di Mosè, Bellarmino fornisce invece risposta affermativa: egli era un sacerdote, come dimostrato dal Salmo 98 (99) in cui si parla di «Mosè e Aronne tra i suoi sacerdoti, Samuele tra quanti invocano il suo nome»⁴⁷. La negazione del sacerdozio di Samuele è una diretta conseguenza del passo biblico appena citato, che porrebbe una distinzione tra Mosè e Aronne (sacerdoti) e Samuele (solo giudice). L'autorità di Davide, cui viene attribuito il salmo, viene considerata affidabile da Bellarmino⁴⁸, che scrive di trovare ulteriori conferme in Filone e nella *Gerarchia ecclesiastica* dello Pseudo-Dionigi⁴⁹. Si noti come l'interpretazione del passo biblico citato dipenda in buona misura dal modo in cui vengono poste le virgole, che possono attribuire il sacerdozio o a tutti e tre i personaggi (Samuele incluso, come in Giovanni di Salisbury), o a Mosè e Aronne (come secondo Bellarmino) o al solo Aronne (come secondo Thomas Hobbes). Hobbes infatti non considera Mosè un sacerdote. Nel *De Cive*, ad esempio, distingue tra l'interprete delle

Vivès 1870, pp. 45-231: III 4, p. 17: «At contra: quia si hoc loco viri primarii dicerentur Sacerdotes, etiam Samuel, qui erat vir primarius, fuisset vocatus Sacerdos. Quod tamen non fecit David, qui sciebat, Samuelem non fuisse Sacerdotem, sed judicem tantum: non enim descendit ex familia Aaron, sed Core consobrini ejus, I Paralip. VI».

⁴⁵ Cfr. *Ibid.*: «Gregorius Nazianzenus in oratione habita coram Gregorio Nysseno; Augustinus in Psal. XCVIII, Hieronymus lib. I. in Jovinianum, ubi etiam ostendit, Samuelem non fuisse Sacerdotem».

⁴⁶ Cfr. GIOVANNI DI SALISBURY, *Policraticus*, cit., IV 6, p. 673.

⁴⁷ Salmo 99,6-7 (trad. CEI 2008).

⁴⁸ Cfr. ROBERTUS BELLARMINUS, *Controversiae generales*, cit., III 4, p. 177: «Quod autem Moses fuerit Sacerdos, testatur David, cum ait in Psal. XCVIII: Moses et Aaron in Sacerdotibus ejus, et Samuel inter eos, qui invocant nomen ejus {(1) Psal. XCVIII, 6}. Sed, inquit: dicitur Sacerdos Moses, qui erat vir primarius, quomodo lib. II Reg. cap. VIII, legimus filii David Sacerdotes erant».

⁴⁹ Cfr. *Ibid.*: «Vere autem et proprie fuisse Mosen Sacerdotem, patet ex lib. Exod. XXVIII et XXIX, ubi Moses exercet omnia munera sacerdotalia. Siquidem sacrificat, docet, consecrat vestes, et quod majus est, Pontificem et Sacerdotes inungit et initiat. Quocirca Mosen proprie Sacerdotem fuisse, docent omnes fere Veteres; Philo lib. III de vita Mosis extremo; Dionysius cap. 5. Eccl. hierarc».

leggi (Mosè) e il sommo sacerdote. «In secondo luogo, che quella autorità non spettasse al sommo sacerdote Aronne, risulta evidente dalla analoga controversia che sorse fra lui, e la sorella Maria, e Mosé»⁵⁰. Mosè non è per Hobbes un sacerdote.

L'episodio più estesamente commentato da Hobbes in questo senso riguarda la sedizione di Core, Datan, Abiran «e duecento maggiorenti della sinagoga» descritta nel libro dei Numeri (16,3). Hobbes si sofferma sul modo in cui «un fuoco uscito dal Signore uccise i duecentocinquanta uomini», assimilati ai preti da lui criticati poco prima di evocare questo episodio, secondo la citazione biblica per cui «i sacerdoti e il popolo non oltrepassino i confini»⁵¹. Ben diversa è l'interpretazione fornita da Giovanni di Salisbury alla stessa vicenda nel *Policraticus*, secondo cui i rivoltosi volevano opporsi all'autonomia sacerdotale rivendicando un'autonomia del principato cui il popolo avrebbe trasferito ogni autorità⁵²: laici che vogliono sostituirsi ai chierici.

L'aver slegato Samuele dalla funzione clericale permette di attenuare il passaggio dal regno di Dio al regno degli uomini. Dal punto di vista di Hobbes coloro che precedettero i re furono i sommi sacerdoti investiti di funzione regale, e che svolsero in ogni modo anche le funzioni che ora spettano ai re: da Saul in poi si tratta di re che ricoprono anche la funzione sacerdotale. Il fatto che i re siano stati «talvolta buoni, talvolta malvagi», che in Giovanni di Salisbury viene legato all'essersi adattati o meno a Dio ed esserne o meno ricompensati⁵³, significa in Hobbes che «non era lasciata ai preti alcuna autorità, se non quella che era piaciuto al re di concedere loro; essa era maggiore o minore, secondo che i re erano buoni o cattivi»⁵⁴. La superiorità dei re sui sacerdoti viene negata da Giovanni di Salisbury attraverso un'opposizione divina all'assunzione di funzioni sacerdotali da parte dei monarchi. Hobbes dimostra la superiorità dei monarchi sui chierici attraverso l'assenza di esempi biblici di destituzioni di re operate da sommi sacerdoti.

⁵⁰ THOMAS HOBBS, *De Cive*, cit., XVI §13, p. 224.

⁵¹ *Ibid.*

⁵² Cfr. M. PICCININI, *Corpo politico*, cit., p. 41.

⁵³ *Vide supra.*

⁵⁴ THOMAS HOBBS, *Il Leviatano*, cit., XL, p. 509.

Nonostante Hobbes parli del modo in cui Samuele unse Davide nuovo re quando Saul ancora regnava, il fatto che Samuele non fosse un sacerdote secondo Hobbes (secondo Giovanni di Salisbury invece lo era) cambia il suo gesto: non fu infatti il sommo sacerdote a ungere il nuovo re preparando la destituzione del precedente. Al contrario, Hobbes cita l'episodio in cui «Salomone cacciò Abiatar dal sacerdozio davanti al Signore: egli aveva perciò autorità sul sommo sacerdote come su ogni altro suddito, e questo è una grande nota distintiva di supremazia in religione»⁵⁵. Il testo biblico non porterebbe dunque l'esempio di sacerdoti capaci di destituire i re, ma di re capaci di destituire i sommi sacerdoti.

Nonostante Thomas Hobbes valuti la condizione precedente a Saul come una vicarietà divina, il fatto che Samuele non sia considerato un chierico allontana i condottieri e i giudici biblici dal ruolo clericale e avvicina invece i sommi sacerdoti alla funzione di un sacerdote-re che Giovanni di Salisbury rifiuterebbe in quanto assunzione di funzioni inferiori che spettano ai laici (il papa che segue l'esempio di Romolo). Secondo Giovanni i re biblici visti come re-sacerdoti andrebbero a contrastare con l'interpretazione della vicenda di Ozia, dal momento che avrebbero usurpato il ruolo dei chierici. Secondo Hobbes il Cristo avrebbe dovuto avere «tutto il potere che era nel profeta Mosè, nei sommi sacerdoti che erano successi a Mosè e nei re che erano successi ai preti»⁵⁶. Nonostante l'importanza del passaggio da un regno divino a un regno umano, il trasferimento di potere dai sommi sacerdoti ai re fu per Hobbes completo, e i re non furono dunque sottoposti ai sommi sacerdoti o privati di parte della loro autorità.

Cosicché dalla pratica di quei tempi non si può trarre alcun argomento per mostrare che il diritto di supremazia in religione non fosse nei re, a meno che non lo poniamo nei profeti, e concludiamo che, per il fatto che Ezechia, rivolgendo una preghiera al signore davanti ai cherubini, non ebbe quella risposta, né da quella parte né in quel tempo, ma dopo dal profeta Isaia, perciò Isaia era il capo supremo della chiesa; oppure che, per il fatto che

⁵⁵ *Ibid.*

⁵⁶ *Ivi*, XLI, p. 517.

Giosia consultò Olda⁵⁷, la profetessa, relativamente al libro della legge, perciò non lui né il sommo sacerdote, ma la profetessa Olda aveva la suprema autorità in materia di religione. Penso che questa non sia l'opinione di nessun dottore⁵⁸.

L'aver messo in discussione Mosè e Samuele in qualità di sacerdoti, stabilendo che la massima autorità clericale era nelle mani del sommo sacerdote, permette a Hobbes di non qualificare come chierico né Isaia né nessun altro profeta biblico. L'aver slegato i profeti dai sacerdoti, distinguendo i due ruoli (qui come nel *De Cive*, commentando Nm 16,3)⁵⁹, toglie ai sacerdoti la parola finale nell'interpretazione delle profezie, tema importante per Giovanni di Salisbury.

Il riposizionamento del ruolo del sacerdozio prima e dopo l'elezione di Saul consente a Hobbes di ridurre l'importanza dei chierici e del «potere ecclesiastico», come espresso nel capitolo ad esso dedicato⁶⁰. Il cosiddetto potere delle chiavi, l'autorità di sciogliere e di legare e di cacciare fuori dal regno dei cieli viene limitato all'esclusione dal battesimo e dalla sinagoga⁶¹. I sacerdoti non hanno alcun potere non essendo dotati dell'autorità civile, e non possono dunque predicare contro i re, neanche se questi ultimi vietassero il Cristianesimo, perché «il credere e il non credere non seguono mai i comandi degli uomini»⁶². Anche se i re costringessero i sudditi a rinnegare il Cristo, «professare con la lingua non è che una cosa esterna e allora non è niente di più di un qualsiasi altro gesto con cui significhiamo la nostra obbedienza»⁶³, contrapposto a ciò che accade nel cuore di un fedele. Si colgono qui i frutti dei dibattiti tra foro esterno e foro interno, tra la manifestazione esteriore della credenza e ciò che accade effettivamente nel cuore di un fedele⁶⁴. Per Giovanni di Salisbury il divieto di seguire il Cristia-

⁵⁷ "Culda" nel testo CEI 2008.

⁵⁸ THOMAS HOBBS, *Il Leviatano*, cit., XL, pp. 512-513.

⁵⁹ Vedi pagine precedenti.

⁶⁰ Cfr. THOMAS HOBBS, *Il Leviatano*, cit., XLII, pp. 524-621.

⁶¹ Cfr. *Ivi*, pp. 537-549.

⁶² *Ivi*, p. 531.

⁶³ Cfr. *Ibid.*

⁶⁴ Cfr. P. PRODI, *Una storia della giustizia. Dal pluralismo dei fori al moderno dualismo tra coscienza e diritto*, Bologna, Il Mulino 2000; J. CHIFFOLEAU,

nessimo scioglierebbe il suddito dai vincoli che lo legano al proprio re, per Hobbes questo non ha effetto alcuno essendo confinato ad un'obbedienza esteriore. In generale, la negazione dell'attribuzione di sacerdoti ai profeti biblici da parte di Hobbes qualifica come sacerdoti veterotestamentari i soli appartenenti alla sinagoga, diminuendo la portata delle loro azioni e, per corrispettivo, quella dei preti cristiani loro eredi.

4. Conclusione

La singola aggiunta della frase secondo cui coloro che prece-dettero Saul furono sacerdoti permette a Giovanni di Salisbury di caricare di significato un passo biblico in virtù di implicazioni relative alla propria epoca. La negazione del ruolo sacerdotale a figure quali Mosè e Samuele da parte di Hobbes attenua la portata del passaggio e configura una differente visione dei rapporti tra chierici e laici. Dal sacerdozio dei giudici sostenuto da Giovanni giunge un'illegittimità del regno che deve giustificarsi tramite azioni volte verso la giustizia e la reverenza a Dio. Se invece, come ritiene Hobbes, né i condottieri né i giudici né i profeti furono sacerdoti, la prefigurazione del clero si limita a personaggi di minor spessore, con una conseguente riduzione dell'importanza del sacerdozio nella storia biblica e in quella umana.

William Petty in Irlanda. Per la storia del concetto di accumulazione

Mauro Farnesi Camellone

La scienza economica contemporanea appare singolarmente inadatta al compito di analizzare il processo di *transizione* da un tipo di formazione socio-economica a un altro. L'economia dello sviluppo, tuttavia, si è interessata in prima istanza proprio a tale processo e, per questo motivo, i suoi pionieri, pur con tutte le profonde differenze tra i rispettivi approcci, sono stati comunemente percepiti come rientranti nell'unica ampia categoria dei teorici del *cambiamento strutturale*¹. Gli scritti di William Petty sull'Irlanda² offrono l'opportunità di valutare un preciso sforzo in questo

¹ Cfr. G.M. MEIER, *From colonial economics to development economics*, in ID. (a cura di), *From classical economics to development economics*, London, Macmillan, 1994, p. 182; A. RONCAGLIA, *Petty. La nascita dell'economia politica*, Milano, Etas Libri 1977; ID., *William Petty and the conceptual framework for the analysis of economic development*, in K.J. Arrow (a cura di), *The balance between industry and agriculture in economic development*, volume I: *Basic issues*. London, Macmillan 1988, pp. 157-174.

² Gli scritti di Petty sull'Irlanda costituiscono una complessa stratificazione formatasi nel corso di circa trent'anni: cfr. W. PETTY, *The history of the survey of Ireland commonly called the Down Survey, by Doctor William Petty, A.D. 1665-1666* (apparentemente scritto nel 1659-1660), edito a cura di T.A. Larcom, Dublin, Dublin Irish Archaeological Society 1851 (questa edizione contiene anche *A brief account of the most material passages relating to the survey managed by Doctor Petty in Ireland, anno 1655 and 1656* (1656), *ivi*, pp. xiii-xvii); si tratta del primo lavoro di mappatura e indagine dettagliata dell'Irlanda effettuato da Petty e fu il primo rilevamento sistematico delle proprietà terriere in Irlanda che servì come base per la redistribuzione delle

senso, basato sulla sua esperienza diretta e sulle sue osservazioni della vita socio-economica in un'epoca di importanza seminale per la storia mondiale: l'epoca in cui il mondo si trovava sul bordo dell'emergenza del modo di produzione capitalistico e della *grande divergenza* di fortune tra Paesi ricchi e Paesi poveri, a cui tale sistema ha dato origine.

L'analisi della merce come lavoro in duplice forma, l'analisi del valore d'uso come lavoro reale o attività produttiva conforme allo scopo, l'analisi del valore di scambio come tempo di lavoro o lavoro sociale uguale, sono il risultato critico finale delle indagini compiute durante più di centocinquanta anni dall'economia classica, la quale ha inizio in Inghilterra con William Petty, in Francia con Boisguillebert e ha termine in Inghilterra con Ricardo, in Francia con Sismondi³.

La paternità dell'economia politica moderna che Karl Marx attribuisce a William Petty assume i tratti di una *rottura epistemologica*: già Thomas Hobbes aveva riconosciuto nel lavoro la fonte della ricchezza materiale⁴, ma è con Petty che questa concezione

terre confiscate durante le guerre cromwelliane. Cfr. ID., *The political anatomy of Ireland* (apparentemente scritto nel 1671, pubblicato per la prima volta nel 1691), ora in *The economic writings of Sir William Petty, together with the Observations upon the Bills of Mortality, more probably by Captain John Graunt*, edito a cura di C.H. Hull, 2 volumi. Cambridge, Cambridge University Press 1899, pp. 121-231; questo lavoro offre un'analisi dettagliata delle condizioni economiche e sociali dell'Irlanda, di cui Petty esamina le strutture politiche e amministrative, la popolazione, le risorse naturali e le condizioni economiche. Cfr. ID., *A treatise of Ireland* (1687), pubblicato per la prima volta in *The economic writings of Sir William Petty*, cit., pp. 545-621; in questo scritto Petty fornisce ulteriori riflessioni e dettagli sulle condizioni dell'Irlanda, approfondendo le sue analisi economiche e sociali. Cfr. ID., *Political arithmetic* (scritto intorno al 1671-1672, pubblicato per la prima volta nel 1690), ora in *The economic writings of Sir William Petty*, cit., pp. 233-313; anche se non è dedicato esclusivamente all'Irlanda, questo trattato include analisi rilevanti sul valore economico e demografico dell'isola in una prospettiva comparata. In italiano di Petty è stato tradotto poco; ciò che è disponibile è raccolto in W. Petty, *Scritti: nascita delle scienze sociali*, a cura di P. Colussi, Milano, Iota Libri 1972, e in ID., *Aritmetica politica*, a cura di E. Zagari, Napoli, Liguori 1986, che qui si è preferito non utilizzare.

³ K. MARX, *Per la critica dell'economia politica*, trad. it. a cura di E. CANTIMORI, Roma, Editori Riuniti 1979, p. 34. Cfr. G. PIETRANERA, *Teoria del valore e dello sviluppo capitalistico in Adamo Smith*, Milano, Feltrinelli 1963.

⁴ Cfr. T. HOBBS, *Leviatano o la materia, la forma, e il potere di uno stato*

viene sviluppata in un sapere specifico, l'*aritmetica politica*, «che è la prima forma in cui l'economia politica si distacc[a] come scienza autonoma»⁵ dalla scienza politica.

Petty è riconosciuto da tempo come uno dei padri fondatori dell'economia politica inglese. Egli fu attivamente coinvolto nell'amministrazione militare-coloniale dell'Irlanda dopo la sua invasione da parte di Oliver Cromwell, e fino alla fine dei suoi giorni continuò a ideare schemi per assicurare il continuo dominio dell'Inghilterra su quel Paese. È in questo contesto che egli elaborò le sue idee economiche, che di conseguenza riflettono il mondo dell'ufficialità militare-burocratica, del "neofeudalesimo" e del colonialismo che egli servì. Gran parte della teoria e della metodologia in uso nella disciplina economica odierna affonda le sue radici negli scritti di Petty e dei suoi contemporanei, piuttosto che nei presunti ideali universalistici e illuminati di Adam Smith un secolo dopo. Molte delle idee fondamentali dell'odierna economia dello sviluppo, ad esempio, sono state utilizzate da Petty esplicitamente per promuovere gli obiettivi coloniali dell'Inghilterra, mentre i suoi scritti pionieristici sulle questioni fiscali e sulla teoria della contabilità nazionale erano altrettanto esplicitamente diretti alla raccolta di fondi per le guerre coloniali e commerciali dell'Inghilterra. Esplorare le radici storiche dei concetti economici è essenziale per valutarne l'adeguatezza e il potere analitico oggi.

1. Lavoro e capitale

È difficile iniziare questa esplorazione se non dai fenomeni che Marx associa alla *così detta accumulazione originaria del capitale*, poiché sono proprio questi fenomeni a costituire la realtà quotidiana che si riflette nella vita e nel pensiero di Petty: la violenza, gli

ecclesiastico e civile, a cura di A. PACCHI, con la collaborazione di A. Lupoli, Laterza, Roma-Bari 1997⁴, p. 205. Cfr. M. FARNESI CAMELLONE, *Corpo politico e circolazione. Una lettura di Thomas Hobbes Leviathan, XXIV*, in G. ANGELINI, G. BISSIATO, A. CAPRIA, M. FARNESI CAMELLONE (a cura di), *Congetture politiche. Scritti in onore di Maurizio Merlo*, Padova, Padova University Press 2022, pp. 159-174.

⁵ K. MARX, *Per la critica dell'economia politica*, cit., p. 36 (corsivo aggiunto).

sconvolgimenti sociali, l'espropriazione dei coltivatori dalle loro terre, la centralità dello Stato come primo agente economico e «le passioni più ardenti, più meschine e più odiose del cuore umano, le Furie dell'interesse privato»⁶. Negli scritti di Petty, ciò che è più difficile analizzare in modo univoco – e che allo stesso tempo costituisce il loro valore unico – sono le osservazioni e i commenti sulle varie fasi e sui processi attraverso i quali *il lavoro cominciava a essere assoggettato al capitale*. I suoi scritti abbracciano infatti tre fasi differenti, a volte sovrapposte, circa la concettualizzazione del lavoro, ognuna delle quali illustra un aspetto specifico dei momenti preliminari attraverso i quali la prima economia politica moderna dovette passare nel suo cammino verso la formulazione del concetto di *accumulazione capitalistica*⁷.

La prima fase dell'analisi di Petty sul lavoro in Irlanda può essere facilmente associata al posizionamento da lui adottato rispetto alle lotte di fazione all'interno dell'*establishment* coloniale nel periodo Cromwelliano. Queste lotte si incentravano sul fatto che, nel momento in cui era salita al potere, a metà degli anni Cinquanta del XVII secolo, la fazione dei grandi proprietari terrieri, in cui successivamente sarebbe stato integrato Petty stesso, si era sempre più opposta all'attuazione del *trapianto* in massa degli irlandesi. Naturalmente i latifondisti erano più che felici di vedere i proprietari terrieri ribelli spazzati via, ma volevano che gli effettivi coltivatori della terra irlandesi fossero lasciati dov'erano. Questi lavoratori agrari, infatti, costituivano la popolazione che intendevano asservire al loro *dominio neofeudale* e perciò non ne volevano la deportazione; tanto meno volevano che fossero sostituiti dai soldati dell'esercito di occupazione di Cromwell che, dal loro punto di vista, erano fanatici faziosi e incontrollabili che avevano svolto il compito di ripristinare il dominio coloniale e che ora era meglio rispedire in Inghilterra il più presto possibile⁸.

⁶ ID., *Il capitale. Critica dell'economia*, Libro primo, trad. it. a cura di D. CANTIMORI, Roma, Editori Riuniti 1989, p. 34.

⁷ Cfr. H. GOODACRE, *The Economic Thought of William Petty. Exploring the Colonialist Roots of Economics*, London and New York, Routledge 2018, pp. 31-35.

⁸ Cfr. E.M. WOOD, *The origin of capitalism: a longer view*, London, Verso 2002, p. 153.

Il neo-feudalesimo di Petty e dei suoi colleghi latifondisti era ben lungi dal rappresentare un semplice ritorno al feudalesimo dell'epoca premoderna. Al contrario, come dimostrano le imprese che Petty stesso fondò in seguito nel suo feudo, un orientamento decisamente commerciale differenziava i nuovi signori dai feudatari dell'epoca precedente, proprio come il commercio delle eccedenze di grano stava alla base del nuovo feudalesimo sorto in Europa centrale e orientale nello stesso periodo⁹. Tuttavia, almeno da un punto di vista concettuale, in questa fase Petty mantiene nei confronti del lavoro una prospettiva a tratti feudale, almeno nella misura in cui egli sostiene il mantenimento in loco del lavoro, considerandolo, di fatto, un'appendice della terra.

È stato affermato che Petty elaborò una *teoria del valore* in risposta alle esigenze pratiche molto concrete correlate alla sua posizione di agrimensore generale di Cromwell¹⁰. Sebbene questa affermazione rappresenti indubbiamente un apprezzabile tentativo di collocare il periodo genetico dell'economia politica della prima età moderna in un contesto coloniale, essa necessita di una precisazione se si ritiene che le celebri proposizioni di Petty sulla teoria del valore-lavoro siano state formulate nel corso dell'effettivo svolgimento della sua funzione¹¹. Tali preoccupazioni teoriche, infatti, rispondevano chiaramente a questioni sorte nello sviluppo del sistema salariale e del proto-capitalismo emergente, mentre il modo in cui Petty condusse la sua indagine era, al contrario, concepito proprio per contrastare, piuttosto che per promuovere, le forze che allora in Irlanda sostenevano l'emergere del capitalismo agrario e del sistema salariale, le quali, in quel particolare contesto, erano

⁹ Il dibattito tra gli storici sul "nuovo feudalesimo" si è concentrato quasi esclusivamente sull'Europa centrale e orientale (cfr. R. BRENNER, *Agrarian class structure and economic development in preindustrial Europe*, in «Past and Present», 70 (1), 1976, pp. 30–75), nonostante l'evidente rilevanza della situazione in Irlanda, dimostra, ad esempio, da H. MORGAN, *The colonial venture of Sir Thomas Smith in Ulster, 1571–1575*, in «Historical Journal», 28 (2), 1985, pp. 261–278.

¹⁰ Cfr. E.M. WOOD, *The origin of capitalism: a longer view*, cit., p. 161.

¹¹ Questo non vuol dire respingere l'idea che le circostanze della sua indagine possano aver fortemente influenzato a posteriori la sua teoria del lavoro, come suggerito da C.H. HULL, *Introduction*, in W. PETTY, *The economic writings*, cit., p. lxxii.

rappresentate principalmente dalla soldataglia Cromwelliana, ai cui interessi Petty si opponeva. Infatti, ironia della sorte, la mappa che risultò dalla sua indagine fu, anche se nessuno lo disse, essenzialmente un atlante dell'Irlanda cattolica¹² – o, in altre parole, un atlante del modello feudale, e persino pre-feudale, di utilizzo della terra, la cui conservazione era richiesta dai grandi latifondisti come base del dominio neofeudale che cercavano di imporre. Solo successivamente l'attenzione di Petty si spostò sulla questione del lavoro salariato e del valore, un cambiamento che rappresentò una seconda e distinta fase della sua concettualizzazione del lavoro.

Questa nuova fase nell'approccio di Petty è situabile dopo la restaurazione della monarchia inglese nel 1660. Egli rimase in Inghilterra per alcuni anni, durante i quali la sua attenzione si concentrò naturalmente più sugli affari inglesi che su quelli irlandesi. In questa fase si aprì una contraddizione tra il suo perdurante status di signore neofeudale e il suo crescente interesse per il progresso del sistema salariale. L'idea che il lavoro sia, o debba essere, un accessorio della terra, in stile feudale, lasciava ora il posto nei suoi scritti a idee e concetti che puntavano all'emergente modo di produzione capitalistico. In effetti, a livello macroeconomico, egli anticipò i tempi nella sua celebre formulazione di un sistema di contabilità nazionale, in quanto classificò il reddito dell'intera popolazione attiva puramente e semplicemente – e ancora sicuramente in modo irrealistico – come *salario*¹³. A livello microeconomico, le sue discussioni sulla motivazione dei lavoratori anticipavano il concetto che in seguito è stato definito *backward-bending labour supply curve*¹⁴: l'idea che un livello salariale eccessivo o, in termini reali, «l'eccessivo nutrimento del popolo», si traduce in una «indisposizione al lavoro abituale»¹⁵. Tali presupposti semplificativi e schematici esemplificano il modo in cui gli scritti di Petty prefigurano quella che sarebbe poi diventata la scienza economica; tuttavia, essi travisano la situazione reale dell'Inghilterra dell'e-

¹² Cfr. J.H. ANDREWS, *Shapes of Ireland: maps and their makers, 1564– 1839*. Dublin, Geography Publications 1997, p. 147.

¹³ Cfr. W. PETTY, *Verbum sapienti* (scritto nel 1665, pubblicato per la prima volta nel 1691), ora in *The economic writings*, cit., pp. 99-120.

¹⁴ Cfr. H. GOODACRE, *The Economic Thought of William Petty*, cit., p. 33.

¹⁵ W. PETTY, *Political arithmetic*, cit., p. 275.

poca. Infatti, mentre l'espropriazione dei contadini era in effetti molto avanzata, non è affatto detto che la popolazione espropriata che ne risultava fosse già diventata una omogenea forza lavoro salariata. In realtà, la dislocazione sociale, il vagabondaggio e l'alta mortalità dei diseredati nel XVI secolo erano stati in larga misura sostituiti dagli sconvolgimenti politici e nazionali, dalle guerre civili e dall'alta mortalità del XVII secolo. Se questo era il caso in Inghilterra, lo era ancora di più in Irlanda e, quando Petty tornò in quel Paese nel 1666, i suoi scritti cominciarono a esprimere una crescente frustrazione per i problemi che comportava la creazione di una forza lavoro che, nelle condizioni prevalenti, guadagnasse un salario. Il sistema socio-economico irlandese, che conservava le caratteristiche dei modelli comunali e individuali di utilizzo della terra, rimaneva, anche in questo periodo, altamente flessibile e singolarmente adatto, in termini ambientali, a precise circostanze materiali¹⁶, ed era pienamente in grado di riassorbire coloro che altrimenti avrebbero potuto costituire la base demografica di una classe salariata¹⁷. Petty commenta la situazione basandosi sull'osservazione empirica. Gli irlandesi, egli afferma,

sono in grado di praticare l'agricoltura con i finimenti e le imbracature che ogni uomo può costruire con le proprie mani, e di vivere in case che quasi ogni uomo può costruire; e ogni casalinga è una filatrice e una tintrice di lana e filati, e possono vivere e sussistere secondo la loro moda attuale, senza l'uso di denaro, d'oro o d'argento¹⁸.

In questo caso, l'economia del contante costituisce, secondo le sue stime, solo un quinto di tutte le loro spese, mentre il resto dei loro consumi è costituito da «ciò che la loro famiglia produce»¹⁹; l'eccezione principale è il tabacco, che era evidentemente la punta

¹⁶ Cfr. H. MORGAN, *The colonial venture of Sir Thomas Smith in Ulster, 1571–1575*, cit., p. 278, dove l'argomentazione, pur riguardando il periodo Tudor, rimane rilevante anche per le condizioni di vita di Petty.

¹⁷ A. LINKLATER, *Owning the earth: the transforming history of land ownership*, New York, Bloomsbury USA 2013, pp. 55-71, che colloca gli scritti di Petty nel contesto di un'indagine generale sulla fine della proprietà comune della terra a livello internazionale.

¹⁸ W. PETTY, *Political arithmetic*, cit., p. 273.

¹⁹ ID., *The political anatomy of Ireland*, cit., p. 192.

estrema dell'introduzione delle transazioni in contanti per i beni di consumo nell'economia agraria. Petty afferma inoltre che gli irlandesi sono in grado di procurarsi «le necessità sopra citate senza lavorare due ore al giorno»²⁰. Egli si chiede quindi:

Che bisogno hanno di lavorare coloro che possono accontentarsi di patate, con le quali il lavoro di un uomo può sfamarne quaranta, e di latte, con il quale una mucca, in estate, dà carne e bevande sufficienti per tre uomini, quando possono raccogliere dappertutto cocchi, ostriche, muscoli, granchi, ecc. con barche, reti, spigoli o l'arte della pesca, e possono costruire una casa in tre giorni²¹?

Le discussioni di Petty su come gli irlandesi debbano essere «tenuti al loro lavoro»²² illustrano così gli ostacoli all'assoggettamento del lavoro al capitale in condizioni in cui essi hanno la scelta alternativa di un sostentamento indipendente sulla terra – condizioni che sarebbero rimaste caratteristiche di gran parte del mondo coloniale nei secoli successivi²³. Dalla frustrazione e dall'eccessiva semplificazione il passo verso la fantasia è breve, ed è a questa modalità di sperimentazione mentale che Petty si rivolge in quella che segna una terza e ultima fase del suo cambiamento di prospettiva sul lavoro: il suo *progetto di trasferimento totale della popolazione irlandese in Inghilterra*, che inizialmente presentò «piuttosto come un sogno o una fantasticheria che come una proposta razionale»²⁴. Il progetto assunse comunque un carattere sempre più realistico, fino alla forma più elaborata esposta nel *Trattato sull'Irlanda* del 1687. In questa fase finale, Petty sviluppò ulteriormente la sua analisi del lavoro, il cui ruolo è inteso ora essere quello di un «fattore di produzione mobile»²⁵, come lo definirebbe l'odierna analisi eco-

²⁰ ID., *Political arithmetic*, cit., p. 273.

²¹ ID., *The political anatomy of Ireland*, cit., p. 201.

²² *Ivi*, p. 189.

²³ Cfr. K. MARX, *Il capitale. Critica dell'economia politica*, Libro primo, cit., pp. 827-836. Su questo passaggio marxiano cfr. C. RODRIGUEZ BRAUN, *Capital's last chapter*, in «History of Political Economy», 19 (2), 1987, pp. 299-310; and P.J. WELCH, *Cromwell's occupation of Ireland as judged from Petty's observations and Marx's theory of colonialism*, in J.P. HENDERSON (a cura di), *The state of the history of political economy*, London, Routledge, 1997, pp. 157-172.

²⁴ W. PETTY, *Political arithmetic*, cit., p. 285.

²⁵ Cfr. N. Cronin, *Writing the 'new geography': cartographic discourse and colonial governmentality in William Petty's The Political Anatomy of Ireland*

nomica spaziale. In quanto tale, rientra nella stessa categoria del capitale fisico mobile e si distingue dai fattori immobili della terra e dei beni immobili (*housing*)²⁶.

Indulgere in tali analogie retrospettive, tuttavia, mette solo in evidenza la misura limitata in cui Petty ha effettivamente anticipato l'approccio dei «fattori di produzione» tipica della teoria economica successiva, nonostante la sua adozione pionieristica di una triplice divisione delle fonti di produzione economica in lavoro, terra e «denaro e altri beni personali», una categoria che occupa lo spazio concettuale che sarebbe stato poi riempito dai diversi concetti di capitale²⁷. Infatti, la successiva concezione dei fattori di produzione si basa sull'assunzione della concorrenza capitalistica nel mercato, un'istituzione che Petty considerava ancora con sospetto²⁸. Piuttosto, egli si rivolse spontaneamente allo Stato come unica forza in grado di imporre una soluzione ai problemi di consolidamento di una forza lavoro salariata in generale.

Questo è stato il lungo e complesso processo attraverso il quale la prospettiva di Petty sul lavoro si è evoluta, dal punto di vista neofeudale degli anni di Cromwell, all'approccio empirico del periodo successivo e, infine, a un approccio più astratto che iniziava a prefigurare – anche se solo in parte e in modo sfumato – quello dell'economia politica classica del secolo successivo e, al di là di essa, della scienza economia che ne sarebbe seguita.

2. Invasione e civilizzazione

Il tono degli scritti di Petty sull'Irlanda, per quanto duro possa suonare a orecchie moderne, è sobrio e passionato in confronto alle invettive contro tutto ciò che è irlandese o cattolico che caratterizzavano gran parte della letteratura politica inglese del periodo

(1672), in «Historical Geography» 42, 2014, pp. 58-71, in cui si nota come l'obiettivo di Petty fosse quello di trasformare le popolazioni dei territori dominati dall'Inghilterra in forza lavoro mobile e transnazionale.

²⁶ Sul lavoro come fattore mobile di produzione cfr. H. GOODACRE, *The Economic Thought of William Petty*, cit., pp. 115-117.

²⁷ Cfr. *ivi*, pp. 57-60.

²⁸ Cfr. *ivi*, pp. 77-80.

della guerra civile, a partire dal 1640²⁹. Questo contrasto potrebbe sembrare in accordo con l'assunto compiacente che si trova ancora comunemente negli scritti degli storici inglesi, secondo cui l'invasione dell'Irlanda da parte di Cromwell coincise con un momento transitorio, in cui forze fanatiche presero temporaneamente il controllo degli affari di Stato in Inghilterra; la ferocia dell'isteria anti-irlandese che l'accompagnò fu quindi, secondo questo punto di vista, un'aberrazione della storia inglese e fu, inoltre, presto rettificata da consigli più moderati che provenivano dall'interno della corrente principale dell'*establishment* al potere in Inghilterra, in coordinamento con i grandi proprietari terrieri irlandesi.

Questa interpretazione è stata tuttavia messa in discussione da Norah Carlin, sulla base dell'analisi di un corpus di materiale propagandistico commissionato dalle autorità parlamentari a sostegno dell'invasione. La storica sottolinea che questa propaganda disgiunge esplicitamente la questione dell'invasione dalle questioni religiose e, in una certa misura, anche dalle forme più crude di isteria anti-irlandese; piuttosto, ciò che la contraddistingue è la centralizzazione e la sistematizzazione dell'argomento secondo cui il dominio coloniale inglese in Irlanda poteva essere giustificato facendo riferimento alla barbarie irlandese e all'idea di una missione civilizzatrice inglese³⁰. In altre parole, l'ideologia utilizzata per giustificare l'invasione non era la manifestazione di un'ondata passeggera di fanatismo, ma un'esposizione sistematica degli obiettivi coloniali a lungo termine dell'Inghilterra, e non fu formulata da una frangia politica minoritaria, ma dalla corrente principale dell'*establishment* governativo dell'epoca.

Petty condivide con gran parte di questa letteratura un tono relativamente spassionato e la supera nel suo incessante sforzo di sistematizzazione teorica; i suoi scritti sull'Irlanda possono quindi

²⁹ Cfr. P. COUGHLAN, 'Cheap and common animals': the English anatomy of Ireland in the seventeenth century, in T. HEALY, J. SAWDAY (a cura di), *Literature and the English Civil War*, Cambridge, Cambridge University Press 1990, pp. 205-223.

³⁰ Cfr. N. CARLIN, *Extreme or mainstream? The English Independents and the Cromwellian reconquest of Ireland, 1649-1651*, in B. BRADSHAW, A. HADFIELD, W. MALEY (a cura di), *Representing Ireland: literature and the origins of conflict, 1534-1660*, Cambridge, Cambridge University Press 1993, pp. 209-226.

essere visti come una continuazione e un'ulteriore elaborazione della nuova ondata di propaganda nata dai tentativi di giustificare l'invasione Cromwelliana. Sebbene Petty non mostri una conoscenza diretta dei testi specifici analizzati da Carlin, egli sarebbe stato senza dubbio concorde con la sostanza delle loro argomentazioni, con le quali vi è una frequente risonanza nei suoi scritti dei decenni successivi.

Ad esempio, Petty critica il sacerdozio cattolico per aver propagato aspirazioni ribellistiche tra il popolo irlandese e per aver di fatto costituito un «governo interno e mistico» che permette all'Irlanda di essere «governata indirettamente da un potere straniero»³¹. I suoi interventi sono quindi rivolti prevalentemente a questioni politiche e, pur commentando in modo denigratorio alcuni aspetti della pratica religiosa cattolica che considera «peculiarità di quegli irlandesi»³², chiarisce di non essere preoccupato di estendere tali commenti a una discussione più ampia su questioni relative alla dottrina cattolica in quanto tale.

Oltre a separare le questioni politiche irlandesi dalla sfera religiosa, Petty tenta anche di fornire spiegazioni materialistiche per una serie di altre questioni economiche e sociali relative all'Irlanda e agli irlandesi. Ad esempio, egli associa la presunta pigrizia degli irlandesi al loro pronto accesso ai mezzi di sussistenza che richiedono solo «due ore al giorno» per la loro produzione, piuttosto che attribuirlo a qualcosa nella loro composizione fisica: «Per forma, statura, colore e carnagione, non vedo in loro nulla di inferiore a nessun altro popolo, né un'enorme predominanza di alcun umore»³³. Conclude che «il loro ozio mi sembra procedere piuttosto dalla mancanza di occupazione e di incoraggiamento al lavoro che dalla naturale abbondanza di catarro nelle loro viscere e nel loro sangue»³⁴. Ma se l'indocilità della manodopera irlandese all'assog-

³¹ W. PETTY, *The political anatomy of Ireland*, cit., pp. 199, 164.

³² *Ivi*, p. 198.

³³ *Ivi*, p. 201.

³⁴ *Ibidem*. Le osservazioni di Petty nel campo dell'antropologia fisica, in particolare riguardo alle «diverse specie di uomini» che abitano altri continenti, sono state a lungo oggetto di discussione tra gli storici dell'antropologia, cfr. ad esempio M.T. HODGEN, *Early anthropology in the sixteenth and seventeenth centuries*. Philadelphia, University of Pennsylvania Press 1964, pp. 419-422.

gettamento al capitale non può essere attribuita alle sue caratteristiche fisiche, essa è tuttavia profondamente radicata, secondo lui, a causa dei «loro antichi costumi, che influenzano le loro coscienze come la loro natura»; infatti, si chiede,

Perché dovrebbero desiderare di fare meglio, anche se con più fatica, quando viene loro insegnato che questo modo di vivere è più simile a quello dei patriarchi dell'antichità e dei santi dei tempi successivi, dalle cui preghiere e dai cui meriti devono essere sollevati e i cui esempi devono quindi seguire³⁵?

Il quadro esplicativo secolare di Petty si accorda ampiamente con gran parte della propaganda che giustifica l'invasione del 1649. Un'altra serie di correlazioni può essere individuata con un insieme di argomentazioni comunemente utilizzate in quel periodo per giustificare il dominio attraverso la conquista³⁶. Tali argomentazioni corrispondevano all'opinione di Petty secondo cui solo attraverso la conquista si poteva far capire agli irlandesi che «è loro interesse unirsi a loro e seguire il loro esempio che hanno portato le arti, la civiltà e la libertà nel loro paese»³⁷.

In relazione alle «arti», categoria che allora comprendeva anche la tecnologia, Petty sostiene che in tutta l'Irlanda non c'erano «nemmeno dieci forni per il ferro»³⁸. Quello che egli impiantò nella sua proprietà era gestito principalmente, se non esclusivamente, da coloni provenienti dall'Inghilterra³⁹, e la sua esperienza in questo e nelle altre sue imprese ha indubbiamente rafforzato il pregiudizio secondo cui solo il colonialismo potesse introdurre il progresso tecnologico in Irlanda. A sostegno di ciò egli argomentava che, se lasciati a se stessi, gli irlandesi non sarebbero riusciti a sviluppare le risorse naturali del loro Paese. Questo stesso argomento fu usato per giustificare il dominio coloniale in Irlanda in un'opera del

Più recentemente sul tema cfr. R. LEWIS, *William Petty's anthropology: religion, colonialism, and the problem of human diversity*, in «Huntington Library Quarterly» 74 (2), 2011, pp. 261-288.

³⁵ W. PETTY, *The political anatomy of Ireland*, cit., 201-202.

³⁶ Cfr. N. CARLIN, *Extreme or mainstream?*, cit., pp. 219-220.

³⁷ W. PETTY, *The political anatomy of Ireland*, cit., 203.

³⁸ *Ivi*, p. 209.

³⁹ Cfr. T.C. Barnard, *Sir William Petty as Kerry ironmaster*, in «Proceedings of the Royal Irish Academy», 82, section C (1), 1982, pp. 1-32.

1652 di Gerard Boate, uno scrittore che aveva frequentato gli stessi circoli intellettuali di Petty negli anni '40 del XVII secolo e del cui lavoro egli doveva sicuramente essere a conoscenza⁴⁰. Lo stesso argomento rimase una caratteristica comune agli scritti colonialisti per tutta l'epoca successiva e fu, in effetti, uno dei principali contesti in cui il lemma *sviluppo economico* entrò per la prima volta in uso due secoli dopo⁴¹.

Un'ulteriore caratteristica di questa ideologia di conquista è lo sminuire la storia del popolo colonizzato prima dell'arrivo dell'invasore. Petty ha ripreso questo punto di vista e lo ha elaborato con entusiasmo:

Oggi non c'è alcun monumento o argomento reale che dimostri che, quando gli irlandesi furono invasi per la prima volta, avessero una qualsiasi abitazione in pietra, denaro, commercio estero, né alcun apprendimento se non le leggende dei santi, i salteri, i messali, i rituali, ecc. né la geometria, l'astronomia, l'anatomia, l'architettura, l'ingegneria, la pittura, l'intaglio, né alcun tipo di manifattura, né il minimo uso della navigazione o dell'arte militare⁴².

All'interno della pamphlettistica che sostenne l'invasione, alcuni si spinsero a sostenere che gli irlandesi erano degli intrusi nel loro stesso paese; un'idea comune era che fossero di origine «scita», un'idea che si supponeva spiegasse l'aspetto apparentemente nomade (in realtà, transumante) della pastorizia irlandese⁴³. Le congetture di Petty erano in realtà meno esotiche, anche se forse non volevano essere meno denigranti, in quanto suggerivano che

⁴⁰ Cfr. N. CARLIN, *Extreme or mainstream?*, cit., p. 217; See also P. COUGHLAN, *'Cheap and common animals'*, cit., pp. 212-213. Boate faceva parte della cerchia di intellettuali che ruotava attorno a Samuel Hartlib, con cui anche Petty era stato associato prima di assumere l'incarico nell'esercito di occupazione in Irlanda. Cfr. T.C. BARNARD, *The Hartlib circle and the origins of the Dublin Philosophical Society*, in «Irish Historical Studies», 19, 1974, pp. 56-71; ID., *Cromwellian Ireland: English government and reform in Ireland, 1649- 1660*, Oxford, Clarendon Press, pp. 214-215.

⁴¹ Cfr. H.W. ARNDT, *Economic development: a semantic history*, in «Economic Development and Cultural Change», 29 (3), 1981, pp. 456-466.

⁴² W. PETTY, *The political anatomy of Ireland*, cit., pp. 154-155.

⁴³ Quest'idea è stata ampiamente diffusa dal poeta inglese Edmund Spenser, cfr. P. COUGHLAN, *'Cheap and common animals'*, cit., p. 207; See also H. MORGAN, *The colonial venture of Sir Thomas Smith in Ulster*, cit., p. 268.

i primi abitanti dell'Irlanda provenissero probabilmente dalla Scozia.

La stima generalmente positiva che Petty riceve dagli economisti dello sviluppo per il suo contributo alla loro eredità teorica è quindi in contraddizione con l'assunto, che presumibilmente la maggior parte di loro condividerebbe, che gran parte dell'impulso al lavoro formativo dei loro rappresentanti pionieristici proveniva dalla necessità percepita di superare l'ideologia colonialista della *missione civilizzatrice* e di fornire un'alternativa post-coloniale ad essa⁴⁴. Una volta considerato, quindi, che Petty era di fatto profondamente impegnato in una fase iniziale, ma cruciale, della formulazione di questa stessa ideologia, sorgono inevitabilmente domande sul livello di autoconsapevolezza in questa disciplina riguardo alle radici intellettuali dell'apparato concettuale su cui i suoi praticanti continuano a fare affidamento.

3. Proprietà e istituzioni

Le osservazioni di Petty su quelle che oggi verrebbero definite "istituzioni", o più precisamente l'infrastruttura commerciale e finanziaria, le istituzioni legali relative alla sicurezza dei diritti di proprietà e le condizioni per una cultura d'impresa, presentano una notevole somiglianza con alcuni aspetti della letteratura sull'economia dello sviluppo. Per quanto riguarda le istituzioni commerciali, Petty pone la questione: «Perché dovrebbero [gli irlandesi] raccogliere più merci, dal momento che non ci sono mercanti sufficientemente riforniti per prenderle, né forniti di altre merci straniere più piacevoli da dare in cambio?»⁴⁵. Inoltre, le transazioni commerciali sono ostacolate da corrispondenti carenze nelle istituzioni finanziarie, sotto forma di «differenza, confusione e scarsa qualità delle monete, [e] cambio e interesse esorbitante del

⁴⁴ Cfr. ad esempio I. MASSON, A.J. YOUNGSON, *Sir William Petty FRS (1660)*, in H.B. Hartley (a cura di), *The Royal Society: its origins and founders*, London, Royal Society 1980, pp. 79-90, i quali esprimono la loro approvazione per il contributo dell'indagine di Petty sull'Irlanda alla «civilizzazione delle nazioni» (*ivi*, p. 83).

⁴⁵ W. PETTY, *The political anatomy of Ireland*, cit., p. 202.

denaro»⁴⁶. Per quanto riguarda quelli che oggi vengono definiti diritti di proprietà, Petty pone la domanda: «Perché dovrebbero gli uomini cercare di ottenere proprietà, dove il potere legislativo non è concordato, e dove trucchi e parole distruggono il diritto naturale e la proprietà?»⁴⁷.

La questione della sicurezza della proprietà terriera fu, ovviamente, un tema che interessò profondamente Petty per tutta la sua carriera, prima come agrimensore d'Irlanda e beneficiario delle confische Cromwelliane, e successivamente nelle continue battaglie legali per mantenere il possesso delle terre che aveva confiscato. Non sorprende quindi che egli ritorni ripetutamente su questo tema, chiedendo «chiare condizioni» per le locazioni⁴⁸ e, nella sfera politica, «certezza» su dove risieda l'autorità legislativa ultima⁴⁹. Allo stesso tempo, egli mette in guardia sul fatto che le leggi potrebbero non essere facilmente trasferibili da un Paese all'altro, dal momento che, se «fatte per la prima volta e adattate per la prima volta a Paesi densamente popolati», potrebbero sovraccaricare l'apparato giuridico più sommario disponibile in «Paesi scarsamente popolati come l'Irlanda»⁵⁰. In un contesto di istituzioni commerciali, finanziarie e legali così deboli, non sorprende che una cultura d'impresa non riuscisse ad attecchire e, riflettendo sulla «indisposizione» degli irlandesi a dedicarsi al commercio marittimo, Petty si lamenta che «gli irlandesi preferivano mangiare patate e latte sulla terraferma che competere con il vento e le onde con un cibo migliore»⁵¹.

L'intera gamma di discussioni, basata sulle preoccupazioni e le frustrazioni pratiche di tutta la sua vita, conferisce agli scritti di Petty sulle questioni istituzionali un aspetto più concreto e immediato rispetto alle osservazioni piuttosto aspecifiche e generali su argomenti equivalenti che erano state diffuse dalle autorità parlamentari inglesi all'epoca dell'invasione del 1649. Inoltre, egli

⁴⁶ *Ivi*, p. 196.

⁴⁷ *Ivi*, p. 202.

⁴⁸ *Ivi*, p. 203.

⁴⁹ *Ivi*, p. 159.

⁵⁰ *Ivi*, p. 202.

⁵¹ *Ivi*, p. 208.

colpisce per una nota più moderna di quella che si trova successivamente nelle discussioni di Adam Smith sul colonialismo, che, basate come sono su informazioni di seconda mano, risultano parziali, accademiche e irrealistiche al confronto. Questo realismo conferisce alle proposte di trasferimento della popolazione di Petty un carattere eminentemente pratico, concepito com'era, in modo del tutto esplicito, per spazzare via le tradizioni nazionali irlandesi – economiche, sociali e culturali – che si erano dimostrate così resistenti alla trasformazione orientata dalle esigenze del colonialismo e del capitalismo emergente.

Gli inglesi non erano mai stati in grado di radunare un numero sufficiente di coloni per spazzare via queste tradizioni in loco; il suo progetto era, secondo lui, un mezzo più realistico per raggiungere lo stesso obiettivo. Avrebbe, ad esempio, facilitato l'estirpazione della lingua irlandese, insieme alla sostituzione di «quegli incerti e incomprensibili» toponimi irlandesi⁵². Avrebbe prescritto matrimoni incrociati su vasta scala, in particolare tra uomini irlandesi e donne inglesi, in modo che la prole fosse allevata nella lingua e nella cultura delle loro madri⁵³. In breve, «le maniere, le abitudini, la lingua e i costumi degli irlandesi... sarebbero stati tutti *trasmutati* in inglese»⁵⁴.

La storia è piena di ironie e, rifiutando le istituzioni di mercato a favore di un continuo affidamento allo strumento dell'azione

⁵² *Ibidem*.

⁵³ *Ivi*, p. 202.

⁵⁴ *Id.*, *A treatise of Ireland*, cit., p. 573 (corsivo aggiunto). L'uso che Petty fa del termine «transmutare» è di matrice alchemica; cfr. T. McCORMICK, *Alchemy in the political arithmetic of Sir William Petty (1623– 1687)*, in «Studies in History and Philosophy of Science», part A, 37 (2), 2006, pp. 290-307; *Id.*, *Transmutation, inclusion, and exclusion: political arithmetic from Charles II to William III*, in «Journal of Historical Sociology», 20 (3), 2007, pp. 259-278; *Id.*, 'A proportionable mixture': *William Petty, political arithmetic, and the transmutation of the Irish*, in C. DENNEHY (a cura di), *Restoration Ireland: always settling and never settled*, Aldershot, UK, Ashgate, 2008, pp. 123-140; *Id.*, *Alchemy into economy: material transmutation and the conceptualisation of utility in Gabriel Plattes (c. 1600– 1644) and William Petty (1623–1687)*, in S. RICHTER, G. GARNER (a cura di), 'Eigennutz' und 'gute Ordnung': *Ökonomisierungen der Welt im 17. Jahrhundert*, Wiesbaden, Harrassowitz 2016, pp. 339-352.

dello Stato, Petty stava di fatto voltando le spalle proprio a quelle forze che, nei secoli a venire, avrebbero realizzato ciò che per lui era stato solo un «sogno o una fantasticheria»: il declino catastrofico della popolazione irlandese⁵⁵, la devastazione del loro stile di vita tradizionale, il declino della loro lingua fino all'estinzione e la riduzione della loro economia alla dipendenza dalle esportazioni, incentrata in particolare – almeno nello Stato meridionale, composto da 26 contee, fino a decenni recenti – sull'allevamento del bestiame⁵⁶.

4. Stato metropolitano e colonie

Se certamente il tono delle riflessioni di Petty sull'Irlanda non si riduce mai a quello di un'invettiva fanatica, non di meno la sua prosa risulta caratterizzata da una nota che possiamo definire "clinica". La cifra di questa peculiarità si evince dall'uso di immagini anatomiche a sostegno del suo approccio metodologico all'analisi socio-economica e, in particolare, all'argomentazione secondo cui l'Irlanda rappresenta un'opportunità ideale per sviluppare un'*anatomia politica*, assumendo così la postura di quegli «studenti di medicina [che] praticano la loro indagine su animali economici e comuni»⁵⁷. Gli esperimenti dello Stato inglese nel laboratorio irlandese comprendevano simultaneamente «la modernizzazione del governo, l'espansione coloniale, la riforma religiosa e la formazione dell'identità»⁵⁸. Per ciascuno di questi processi, tutto ciò

⁵⁵ Cfr. A. FOX, *Sir William Petty, Ireland, and the making of a political economist, 1653-1687*, in «Economic History Review», 62 (2), 2009, pp. 388-404.

⁵⁶ Cfr. Y.M. GOBLET, *La transformation de la géographie politique de l'Irlande au XVIIe siècle, dans les cartes et essais anthropogéographiques de Sir William Petty*, 2 volumi, Paris, Berger-Levrault 1930, II, p. 305.

⁵⁷ W. PETTY, *The political anatomy of Ireland*, cit., p. 129; cfr. P. COUGHLAN, 'Cheap and common animals', cit., pp. 213-220.

⁵⁸ Cfr. H. MORGAN, *Political ideology in Ireland, 1541-1641*, Dublin, Four Courts Press 2000. In modo simile argomenta E.M. WOOD, che descrive «l'Irlanda come il banco di prova o il laboratorio preferito per la teoria sociale inglese e persino per le scienze naturali (*The origin of capitalism*, cit., p. 160). Il concetto di "laboratorio" viene analizzato in relazione agli scritti di Petty sull'Irlanda anche da F. HARRIS, *Ireland as a laboratory: the archive of Sir William Petty*, in M. HUNTER (a cura di), *Archives of the scientific revolution: the formation and*

che costituiva un progresso dal punto di vista inglese comportava necessariamente misure per sopprimere la vita culturale, politica e religiosa dell'Irlanda e annientare la sua identità autoctona: lo sviluppo dell'*Englishness* dipendeva dalla negazione dell'*Irishness*⁵⁹. Negli scritti di Petty questa proporzionalità inversa viene teorizzata e sostenuta in modo palese: il suo progressismo sociale è orientato dall'assunzione preliminare dell'arretratezza irlandese e dalla speculare profilazione della superiorità inglese investita dal destino di una missione civilizzatrice.

La storia della politica coloniale inglese in Irlanda fornisce un'ampia illustrazione del fatto che le istituzioni fondamentali a sostegno dell'impresa privata capitalista, come ad esempio le società per azioni, emersero per la prima volta in combinazione inscindibile con l'azione statale, di solito di carattere militare⁶⁰. Per Petty la forza dello Stato può e deve sostenere lo sviluppo dell'impresa privata, tanto che per sancire questa alleanza egli conìò il termine «*privato-public*»⁶¹. Non sorprende quindi che il pensiero economico di Petty si occupi soprattutto del problema di come massimizzare le entrate fiscali dell'Inghilterra e, rispetto a ciò, gli scritti sull'Irlanda coloniale non fanno eccezione. Anche se, a volte, egli criticò le autorità inglesi per aver imposto restrizioni su alcuni aspetti dell'economia irlandese – in particolare limitando le esportazioni di bestiame⁶² – ciò era chiaramente motivato dalla difesa dei profitti raccolti dai proprietari terrieri coloniali come lui, piuttosto che essere un'espressione di sostegno allo sviluppo di una vita economica indipendente dell'Irlanda, per non parlare di uno Stato irlandese indipendente.

exchange of ideas in seventeenth-century Europe, Woodbridge, UK, Boydell and Brewer 1998, pp. 73-90.

⁵⁹ Cfr. A. HADFIELD, W. MALEY, *Irish representations and English alternatives*, in B. BRADSHAW, A. HADFIELD, W. MALEY (a cura di), *Representing Ireland: literature and the origins of conflict, 1534-1660*, cit., pp. 1-23.

⁶⁰ Cfr. K.S. BOTTIGHEIMER, *English money and Irish land: the 'adventurers' in the Cromwellian settlement of Ireland*, Oxford, Clarendon Press 1971 p. 44; H. MORGAN, *The colonial venture of Sir Thomas Smith in Ulster*, cit., pp. 262-267.

⁶¹ W. PETTY, *A treatise of taxes and contributions*, in *The economic writings*, cit., p. 65.

⁶² Cfr. ID., *The political anatomy of Ireland*, cit., pp. 160-161; ID., *Political arithmetic*, cit., p. 299; T. MCCORMICK, *William Petty and the ambitions of political arithmetic*, Oxford, Oxford University Press 2009, pp. 158-160.

L'idea di una pianificazione economica operata dallo Stato era, all'epoca di Petty, strettamente legata alle correnti utopiche del pensiero politico, non da ultimo in relazione alla politica coloniale. In modo condivisibile l'*Utopia* di Thomas More è stata definita «uno spartiacque nello sviluppo della teoria coloniale»⁶³ e il milieu in cui More concepisce la sua opera è rappresentato dai circoli intellettuali in cui lo stesso Petty si era mosso prima del suo arrivo in Irlanda⁶⁴. L'«eccellente governo» del regno di Macaria comprendeva una serie di «consigli» che si occupavano dei diversi aspetti della politica statale, uno dei quali era un «consiglio per le nuove piantagioni», cioè per le colonie⁶⁵. Petty elaborò le idee di More nei suoi scritti successivi e, nel suo progetto finale per la trasformazione dell'Irlanda in una «specie di fabbrica», delinea i compiti di un «consiglio di persone idonee» proposto in termini che ritraggono vividamente il passaggio dalla speculazione utopica alla pratica amministrativa di un'economia pianificata.

1. Le terre e il bestiame rimangono gli stessi di adesso, ma si relazionano reciprocamente in modo nuovo. 2. Un Consiglio di persone idonee deve stabilire questa relazione, indicando il numero di capi di bestiame di ogni specie per ogni tipo di terreno all'interno dell'intero territorio irlandese. 3. Lo stesso può indicare il numero di mandriani, pastori, casari, macellai e altri, che sono adatti e sufficienti per gestire il commercio di bestiame esportato vivo o morto, di idromele, sego, burro e formaggio, lana e pesce di mare, ecc. 4. Nominare i mercati e i porti esteri dove ogni merce deve essere spedita e venduta, provvedere alla spedizione e tenere la contabilità dell'esportazione di cui sopra, del sale e del tabacco importati e di alcune altre necessità. 5. Quando l'intero numero di persone da lasciare in Irlanda sarà stato stabilito, si dovrà decidere quanti di loro dovranno essere inglesi, o in grado di parlare inglese, e quanti irlandesi, quanti cattolici e quanti altri, senza altro riguardo che la gestione di questo commercio, per il bene comune di tutti i proprietari di queste terre e delle loro

⁶³ H. MORGAN, *The colonial venture of Sir Thomas Smith in Ulster*, cit., p. 269.

⁶⁴ Cfr. H. GOODACRE, *The Economic Thought of William Petty*, cit., p. 39.

⁶⁵ C. WEBSTER, *Utopian planning and the Puritan revolution: Gabriel Platte, Samuel Hartlib, and 'Macaria'*, Oxford: Wellcome Unit for the History of Medicine 1979, p. 67.

scorte, indifferentemente⁶⁶.

Il potere del Consiglio si estende quindi alla sfera demografica o, per usare l'espressione di Petty, alla «gestione della moltiplicazione» della popolazione⁶⁷, e poiché l'intera popolazione deve essere «tutta di età compresa tra i 16 e i 60 anni»⁶⁸, il Consiglio sarà anche obbligato a «portare via i bambini e le persone in esubero»⁶⁹.

Yann Morvran Goblet ha descritto la proposta di Petty come un sistema di «utopie gemelle»⁷⁰, una polarità che si manifesta in modo vivido guardando all'insieme degli scritti di Petty: da un lato, la varietà e il lusso della scintillante metropoli di Londra; dall'altro, la cupa omogeneità del progetto di Petty per un «nuovo modello di Irlanda»⁷¹: abitazioni che raggiungono uno standard di abitabilità di base⁷², vestiti «uniformi»⁷³ e un'umile dieta contadina a base di patate e latticini⁷⁴.

Questa netta distinzione tra mondo metropolitano e mondo coloniale si riflette sui differenti ruoli politico-economici che Petty attribuisce allo Stato rispetto ai due territori⁷⁵. Petty non ipotizza un'equivalenza politica, amministrativa o politico-economica tra il ruolo dello Stato nelle colonie e nella metropoli; al contrario, l'idea di sviluppo economico da lui sostenuta, tanto nei suoi scritti quanto durante il suo coinvolgimento negli affari statali, presuppone la subordinazione politica, amministrativa ed economica delle colonie allo Stato. Nella scienza dell'economia politica, l'equivalenza di status tra colonie e metropoli emergerà solo un secolo più tardi, nel sistema teorico di Adam Smith, e, anche in quel caso, sarà effettiva-

⁶⁶ W. PETTY, *A treatise of Ireland*, cit., p. 575.

⁶⁷ *Ivi*, p. 605.

⁶⁸ *Ivi*, p. 563.

⁶⁹ *Ivi*, p. 576.

⁷⁰ Cfr. Y.M. GOBLET, *La transformation de la géographie politique de l'Irlande au XVIIe siècle*, cit., II, pp. 280-306.

⁷¹ W. PETTY, *A treatise of Ireland*, cit., p. 567.

⁷² Cfr. *Ivi*, p. 577.

⁷³ *Ivi*, p. 569.

⁷⁴ Cfr. W. PETTY, *The political anatomy of Ireland*, cit., p. 201.

⁷⁵ Cfr. H. GOODACRE, *The Economic Thought of William Petty*, cit., p. 40.

mente limitata alle colonie nordamericane⁷⁶.

5. Conclusioni

Una ricerca approfondita delle radici dell'apparato teorico e metodologico dell'odierna economia dello sviluppo non riconduce, come spesso si è presupposto, alle correnti di pensiero universalistiche o progressiste comunemente attribuite all'Illuminismo filosofico del XVIII secolo. Piuttosto, la ricerca di tali radici riporta a Petty. Nei suoi scritti l'obiettivo dello sviluppo, nella misura in cui vi si può scorgere una qualche anticipazione di tale concetto, è inequivocabilmente posto in secondo piano rispetto agli obiettivi di conquista e repressione coloniale, di rivalità internazionale e di guerra predatoria. È a questi fini che, applicando il suo pionieristico metodo quantitativo, egli calcola freddamente i vantaggi per la potenza coloniale dell'annientamento della forma di vita della popolazione colonizzata, della sua effettiva estinzione come unità demografica e dell'imposizione sul suo territorio di un'economia intenzionalmente dipendente e di mono-esportazione, delineando un'intera gamma di misure volte a cancellare le tradizioni sociali, culturali e intellettuali autoctone – tradizioni che egli presumeva costituissero, con la loro stessa esistenza, una sfida al dominio indiscusso della potenza coloniale. Il fatto che gli storici del pensiero economico abbiano finora in gran parte sottostimato il carattere coloniale e predatorio del pensiero di Petty riflette una più ampia incapacità, o indisponibilità, degli economisti a superare le tradizioni di pensiero radicate nella cultura dei Paesi metropolitani in cui la disciplina economica è nata e si è sviluppata. Questo è vero anche per l'economia dello sviluppo, che, almeno apparentemente, sarebbe la disciplina più direttamente interessata a superare l'eredità intellettuale dell'epoca coloniale.

⁷⁶ Cfr. A. SMITH, *An inquiry into the nature and causes of the wealth of nations* (1776), a cura di R.H. CAMPBELL, A.S. SKINNER e W.B. TODD, Oxford, Oxford University Press 1976, pp. 624-626; cfr. D. STEVENS, *Adam Smith and the colonial disturbances*, in A.S. SKINNER, T. WILSON (a cura di), *Essays on Adam Smith*, Oxford, Clarendon Press 1975, pp. 202-217.

Né codice, né amministrazione: considerazioni su un paradosso inglese

Dolores Freda

1. L'Inghilterra senza codice

La tradizione giuridica europea ci ha tramandato la nozione di una marcata contrapposizione tra *common law*, diritto consuetudinario di matrice giurisprudenziale, sviluppatosi a partire dal XII secolo senza soluzione di continuità attraverso la sedimentazione di precedenti giudiziari nel tempo; e *civil law*, diritto di elaborazione dottrinale, prodotto dell'*interpretatio* dei testi romano-canonici da parte dei *doctores* nelle università medievali, razionalizzato e formalizzato a seguito della codificazione ottocentesca dei diritti nazionali. Questa ricostruzione, che oggi appare mostrare sempre più i suoi limiti⁷⁷, ruota sostanzialmente intorno all'idea dell'assenza/presenza del codice nell'ambito delle due tradizioni giuridiche, facendo della prima uno dei tratti fondanti il diritto inglese in contrapposizione a quello continentale. Tale impostazione, dog-

⁷⁷*Il presente scritto riprende l'intervento svolto in occasione del seminario "Metropoli e Impero. Diritto, amministrazione e governo nel caso britannico", Seminari di Storia del diritto e del pensiero giuridico 2023, 19 aprile 2023, Università degli Studi di Padova.

Per una critica alla ricostruzione tradizionale, anche per ulteriori riferimenti bibliografici, si rinvia a D. FREDA, *Law Reporting* "in Europe in the early-modern period: two experiences in comparison", in «Journal of Legal History», 30, 2009.

maticamente accolta da generazioni di storici e giuristi positivi, appare insoddisfacente e degna di ulteriore approfondimento: se, infatti, si osserva la tradizione giuridica inglese con uno sguardo il più possibile scevro da pregiudizi, è possibile definire l'Inghilterra dei secoli XVIII e XIX un vero e proprio laboratorio della codificazione.

L'800 è per l'Inghilterra il secolo delle grandi riforme legislative, riforme che investono, mutandone il volto, svariati settori del diritto inglese (la materia fiscale e finanziaria, quella penale, processuale, sociale, sanitaria, amministrativa e coloniale) e che sono ispirate, direttamente o indirettamente, dal pensiero di Jeremy Bentham. Sono le teorie del filosofo – e, in particolare, il suo violento attacco al *common law* quale arbitrario, incerto, caotico e inconoscibile *judge-made law*⁷⁸ ad animare un acceso dibattito sulla codificazione: la costruzione benthamiana, la quale recava una forte influenza delle dottrine illuministiche continentali e in cui l'idea codificatoria trovava la sua più lucida e matura teorizzazione, era destinata ad avere un impatto fortissimo nel paese⁷⁹. Di fatto, l'ideologia positivista benthamiana conobbe una crescente penetrazione nella società inglese dell'Ottocento – negli ambienti del diritto, della politica e della cultura – non soltanto a seguito della pubblicazione degli scritti dell'utilitarista negli anni 1838-1843, ma anche grazie al dibattito nei salotti, nei circoli e nelle associazioni londinesi frequentati da intellettuali e politici, alle campagne della stampa periodica filo-benthamiana (la *London Review*, la *Westminster Review*, il *Jurist*), alla presenza in ambito governativo di alcuni tra i più brillanti discepoli del filosofo (Henry Brougham, John Austin, Stuart Mill), i quali contribuirono a renderne meno “indigesto”

⁷⁸ Cfr., soprattutto, J. BENTHAM, *A Comment on the Commentaries and A Fragment on Government*, in *The Collected Works of Jeremy Bentham*, a cura di J.H. Burns e H.L.A. Hart, London, The Athlone Press 1977.

⁷⁹ L'entusiastica propaganda di Bentham per la codificazione fu svolta, lungo l'arco della sua intera esistenza, attraverso una straordinaria quantità di scritti. Tra le principali opere dedicate al tema: *An Introduction to the Principles of Moral and Legislation* (1789), *Papers upon Codification* (1817), *Codification Proposal* (1822) e *Constitutional Code* (1830). Ad esse si accompagnarono i progetti di riforma legislativa inviati ai governanti di diversi paesi del mondo come, ad esempio, le lettere al presidente americano Madison del 1811 o allo zar Alessandro I di Russia del 1815.

il pensiero, una volta privato degli accenti più radicali, alla parte più conservatrice del paese⁸⁰.

Le riforme, rese necessarie dalla crescita socio-economica successiva all'espansione dello sconfinato impero coloniale e al conseguente sviluppo dei traffici e delle ricchezze, e dalla prosperità economica unita all'avanzamento sociale prodotti dalla rivoluzione industriale, furono attuate attraverso un profluvio di *statutes*. L'«epidemia legislativa»⁸¹ era il segno di un incremento, tra la fine del Settecento e gli inizi dell'Ottocento, della centralità dell'attività normativa del Parlamento nell'ordinamento inglese. Ciò aveva prodotto molte critiche e frequenti attacchi da parte dei giudici, i quali avevano da subito espresso un atteggiamento fortemente antagonista nei confronti del potere legislativo, di cui paventavano l'interferenza nello svolgimento della propria attività interpretativa. Essi affermavano l'assoluta e superiore bontà del *common law* ritenendo la *lex scripta*, gerarchicamente subordinata al diritto di produzione giudiziale, un "male necessario". Pertanto, se appariva inevitabile ai preoccupati membri della *legal profession* procedere a una riformulazione e sistemazione del diritto statutario, tale razionalizzazione giuridica avrebbe dovuto riguardare esclusivamente lo *statute law*, senza toccare il *common law*, lasciando sostanzialmente immutato il sistema giuridico esistente. Tale progetto di riforma legislativa, fortemente conservatore, avrebbe dovuto essere posto in essere dagli stessi giudici delle corti centrali, gli unici dotati della competenza tecnica e della saggezza necessarie allo svolgimento di simile delicato compito.

Nonostante la chiusura di una parte dei *common lawyers*, l'accresciuta attività normativa del Parlamento, derivante anche da una più efficiente organizzazione dell'attività delle Camere, che ne aveva determinato la definitiva istituzionalizzazione nell'ambito del sistema politico nazionale, rendevano indubitabile la centralità

⁸⁰ Di un triplice processo di «Irradiation, Suscitation, Permeation» del pensiero di Bentham nella società inglese ha parlato S.E. FINER, *The Transmission of Benthamite Ideas 1820-50*, in G. Sutherland, *Studies in the Growth of Nineteenth-Century Government*, London, Routledge & Kegan Paul 1972, p. 13.

⁸¹ Così D. LIEBERMAN, *The Province of Legislation Determined: Legal Theory in Eighteenth Century Britain*, Cambridge University Press 1989, p. 14.

assunta dal diritto statutario in Inghilterra: l'esteso processo di positivizzazione giuridica frutto del riformismo inglese avrebbe dato luogo alla riforma, tra la fine del Settecento e lungo il corso dell'intero secolo seguente, dei principali settori della vita associata, dalla materia giudiziaria, a quella fiscale, finanziaria, commerciale, fino alla legislazione sociale e alla codificazione del diritto penale⁸². Tra i principali interventi, quello volto a sanare le disfunzioni del diritto e i vizi dell'organizzazione delle corti e della procedura (sia di *common law* che di *equity*), che avrebbe condotto alla riforma dell'ordinamento giudiziario attraverso l'emanazione dei *Judicature Acts* del 1873-75⁸³; le nuove *Poor Laws*, che avrebbero sostituito la legislazione a tutela degli indigenti di epoca elisabettiana; la trasformazione, anche grazie all'affermarsi nel paese delle nuove tendenze umanitarie di matrice illuministica⁸⁴, del sistema penale grazie a un'incessante attività legislativa che ne avrebbe modificato le procedure, precisato le sanzioni, intervenendo sulla materia della stessa interpretazione delle norme penali: il *Transportation Act* del 1718 e, soprattutto, il *Murder Act* del 1752 e il *Penitentiary Act* del 1779. Si trattava di un mutamento epocale in grado di far scricchiolare gli assetti istituzionali esistenti, in quanto assegnava alla *lex scripta* un (inedito) ruolo di primo piano nell'ordinamento giuridico inglese.

L'800 è anche il secolo della nascita della dottrina universitaria in Inghilterra. Come è noto, fin dal medioevo e fino al conferimento della *Vinerian Chair* a William Blackstone presso l'Università di Oxford nel 1758, la formazione dei *common lawyers* aveva luogo al di fuori delle università, a mezzo di un apprendistato prettamente pratico. Esso era svolto, fino alla seconda metà del XVII secolo, in quelle antiche corporazioni degli avvocati che erano i londinesi

⁸² Più ampiamente, sulla "positivizzazione" del *common law* a partire dal XVIII secolo, D. LEMMINGS, *The British and their Laws in the Eighteenth Century*, Woodbridge, The Boydell Press 2005, pp. 24-26.

⁸³ I *Judicature Acts* sancirono l'abolizione della doppia giurisdizione di *common law* ed *equity*, delle *forms of action*, e riformarono il sistema degli appelli.

⁸⁴ Una prima traduzione dell'opera *Dei delitti e delle pene* di Cesare Beccaria apparve in Inghilterra nel 1767, raggiungendo quattro ristampe entro il 1774, cui si sarebbero aggiunte due ulteriori edizioni nel 1778.

Inns of Court⁸⁵; poi, a partire dalla fine del secolo – in conseguenza della crisi che aveva investito il sistema tradizionale di istruzione giuridica e che avrebbe di fatto privato gli Inns di ogni funzione didattica trasformandoli in «residential clubs for lawyers»⁸⁶ –, negli studi legali privati degli avvocati, *in chambers*. Più in particolare, il c.d. *pupillage* consentiva allo studente di essere ammesso a godere del privilegio di frequentare lo studio legale di un più anziano ed esperto avvocato per un paio di anni per poter apprendere, attraverso uno studio totalmente incentrato sulla pratica e al di fuori dell'organizzazione di qualsiasi attività didattica, i segreti della complicata arte forense.

La nomina di Blackstone quale *Vinerian Professor of English Law* e le sue lezioni di diritto inglese, raccolte dall'autore nei *Commentaries*, avrebbero per la prima volta richiamato l'attenzione sulla necessità che le lacune proprie dell'apprendistato pratico del *common lawyer* venissero colmate da un corso di lezioni teoriche⁸⁷. Corso che soltanto l'università, attraverso il contributo di giuristi nella veste di professori lontani dalle distrazioni del foro, avrebbe potuto offrire. Attraverso lo studio universitario, lo studente avrebbe potuto far propri i principi giuridici fondamentali del diritto, soltanto successivamente completati dalla pratica

⁸⁵ L'origine, l'organizzazione e il funzionamento degli Inns of Court sono stati oggetto dei fondamentali studi di J.H. Baker, *The Third University of England, The Inns of Court and the Common-Law Tradition*, London, Selden Society 1990; ID., *The Legal Profession and the Common Law: Historical Essays*, London and Ronceverte, The Hambledon Press 1986, pp. 3-74. Cfr., inoltre, i classici W.C. RICHARDSON, *A History of the Inns of Court: with Special Reference to The Period of The Renaissance*, London, Baton Rouge 1975; W.R. PREST, *The Inns of Court under Elizabeth I and the Early Stuarts, 1590-1640*, London, Longman 1972; D. LEMMINGS, *Gentlemen and Barristers: the Inns of Court and the English Bar, 1680-1730*, Oxford, Clarendon Press 1990.

⁸⁶ B. ABEL-SMITH e R. STEVENS, *Lawyers and the Courts, A Sociological Study of the English Legal System, 1750-1965*, London, Heinmann 1967, p. 17.

⁸⁷ Su Blackstone e la *Vinerian Chair* P. NEILL, *Blackstone, Oxford and the Law*, in S.J.D. Green e P. Horden, *All Souls under the Ancien Régime. Politics, Learning and the Arts, c. 1600-1850*, Oxford University Press 2007; D. LEMMINGS, *Blackstone and Law Reform by Education: Preparation for the Bar and Lawyerly Culture in Eighteenth-Century England*, in «Law and History Review», XVI, 1998.

forense⁸⁸. Sebbene un sistema permanente di istruzione giuridica accademica si sarebbe affermato in Inghilterra soltanto nella prima metà del XIX secolo, attraverso l'opera e l'attività di Blackstone lo studio del *common law* veniva per la prima volta introdotto nell'università: nei cinquanta anni successivi all'istituzione della *Vinerian Chair* ulteriori cattedre di diritto inglese furono istituite presso il Trinity College di Dublino (la *Chair of Feudal and English Law*, nel 1761) e l'Università di Cambridge (la *Downing Chair of the Laws of England*, nel 1800) finché, nel 1826, venne fondata la London University, poi University College nel 1836. Si trattava della prima università a prevedere, fin dall'inizio e ufficialmente, sulla scorta del modello tedesco, l'insegnamento del *common law* nell'ambito del proprio *curriculum studiorum* e il rilascio, al termine degli studi, del *Bachelor of Laws* in diritto inglese, titolo non conseguibile in nessun altro ateneo⁸⁹.

Proprio presso l'UCL nel 1827 veniva assegnata ad Andrew Amos la *Chair of English Law*⁹⁰ e a John Austin la *Chair of Jurisprudence and the Law of Nations*⁹¹. Austin, il cui pensiero recava una forte influenza della dottrina tedesca e della sua sistemazione dogmatica del diritto, viene generalmente indicato come il fondatore dell'*analytical jurisprudence*⁹²: teoria destinata ad avere un forte impatto nella cultura giuridica della seconda metà dell'Ottocento, nell'ambito della quale assumeva un ruolo centrale l'insegnamento giuridico universitario. Scopo di tale teoria generale del diritto era infatti, come è noto, definire e sviluppare analiticamente e sistematicamente le categorie giuridiche, i principi, le nozioni e le distinzioni fondamentali alla base di tutti gli ordinamenti positivi. Venivano così posti i fondamenti dello studio scientifico del diritto.

⁸⁸ W. BLACKSTONE, *A Discourse on the Study of the Law*, Oxford University Press 1758.

⁸⁹ Le prime lauree in diritto inglese furono conferite nel 1839.

⁹⁰ Amos sarebbe divenuto *Downing Professor of the Laws of England* a Cambridge nel 1849.

⁹¹ Austin fu *Professor of Jurisprudence* presso l'University College London dal 1829 al 1833.

⁹² Si vedano, per tutti, tra i molti scritti su Austin, W.E. RUMBLE, *The Thought of John Austin*, London and Dover, The Athlone Press 1985; W.L. MORISON, *John Austin*, London, Arnold 1982.

to: l'esposizione e la delucidazione dei principii generali comuni a ogni ordinamento costituivano l'oggetto legittimo ed esclusivo della scienza giuridica. Tale studio avrebbe consentito ai giuristi di comprenderne più agevolmente e pienamente la *ratio*, rendendo il diritto non più un'accozzaglia di regole arbitrarie slegate tra loro, ma un corpo normativo (o sistema) di norme giuridiche ordinate e interconnesse.

Il luogo ideale presso il quale, secondo Austin, tali cognizioni potevano essere validamente acquisite era costituito esclusivamente dall'università. Soltanto una solida preparazione universitaria, conseguita presso una facoltà giuridica istituita sul modello di quelle esistenti presso i migliori atenei stranieri, avrebbe assicurato agli studenti di diritto la preparazione idonea allo svolgimento della professione forense, gettando le basi per la successiva acquisizione di ogni competenza pratica. Ruolo centrale assumeva, dunque, l'insegnamento teorico e universitario del diritto: si affermava l'idea che soltanto in sede universitaria i principii generali del diritto inglese, insieme alla legislazione, all'etica, al diritto internazionale, alla storia del diritto avrebbero potuto essere insegnati da professori competenti. E che soltanto dopo averne appreso le nozioni, lo studente dovesse completare la propria preparazione con la (complementare) pratica forense⁹³. Tali nozioni dovevano essere impartite da giuristi interamente dediti allo studio, alla delucidazione e all'esposizione dei principii giuridici, attraverso le lezioni e la produzione di testi scientifici: i giuristi accademici, a cui per la prima volta in Inghilterra veniva esplicitamente attribuito il fondamentale compito di elaborare e sistemare scientificamente il diritto inglese⁹⁴.

Il pensiero di Austin, destinato a influire enormemente sulla storia del pensiero e la scienza giuridica anglo-americana fino ai

⁹³ W.L. TWINING, *Laws*, in F.M.L. Thompson, *The University of London and the World of Learning, 1836-1986*, London and Ronceverte, The Hambledon Press 1990, p. 91, ha definito il giurista rispondente all'ideale austiniiano «a "theoretico-practical" lawyer».

⁹⁴ J. AUSTIN, *On the Uses of the Study of Jurisprudence*, saggio in appendice alle *Lectures on Jurisprudence, or the Philosophy of Positive Law*, a cura di R. Campbell, London, Murray 1885, vol. II, pp. 1106-1128.

giorni nostri⁹⁵, avrebbe dato slancio al movimento di riforma del sistema di istruzione e selezione dei giuristi. Nonostante gli esordi non facili delle prime esperienze didattiche universitarie e la loro sostanziale battuta d'arresto negli anni '40 del XIX secolo, qualcosa era irrimediabilmente cambiato nella mentalità dei giuristi inglesi: si era fatta ormai strada l'idea che l'educazione giuridica dovesse essere non più soltanto pratica, ma anche teorico-universitaria e che quest'ultima dovesse avere carattere preliminare e preparatorio rispetto all'apprendistato pratico-professionale. E la questione della riforma dell'educazione giuridica era assunta all'attenzione dell'opinione pubblica, spingendo il governo alla nomina, nel 1846, di un *Select Committee on Legal Education*⁹⁶ affinché predisponesse le misure idonee a riformarne i metodi. Come accennato, oltre che dalla crisi dei fondamenti stessi del *common law* determinata dai cambiamenti indotti dalla riforma del sistema giudiziario, oltre che dalle nuove istanze derivanti dallo sviluppo dell'industria e del commercio indotto dalla rivoluzione industriale, una spinta nel senso della riforma derivava anche dall'esistenza di un impero globale quale ormai era divenuto l'impero coloniale britannico, per amministrare il quale era necessario acquisire competenze nuove – negli studi giuridici comparatistici, nel diritto internazionale, in sistemi giuridici altri da quello proprio – e, soprattutto, la conoscenza dei principi fondamentali del diritto, nozioni di cui l'approccio casistico tipico dell'insegnamento tradizionale del diritto inglese era del tutto carente. I mutamenti descritti avevano reso gran parte del diritto vigente, sviluppatosi attraverso la sedimentazione nel tempo di rimedi intorno alle originarie *forms of action* medievali e idoneo a rispondere ai bisogni di una società meno dinamica e complessa, ormai obsoleto e bisognoso di riforma.

I pionieristici sforzi di Blackstone e l'ideologia di Austin, en-

⁹⁵ *The Province of Jurisprudence Determined*, contenente una parte delle sue lezioni, ampiamente modificate e ampliate, fu pubblicata nel 1832, mentre le *Lectures on Jurisprudence, or the Philosophy of Positive Law*, edizione ampliata e arricchita delle lezioni mancanti, furono edite nel 1863.

⁹⁶ «The Select Committee appointed to inquire into the present State of Legal Education in England and Ireland, and the Means for its further Improvement and Extension», *Report from the Select Committee on Legal Education*, in *Parliamentary Papers, 1846*, London, Eyre & Spottiswoode 1846, vol. VI, p. 3.

trambi volti a promuovere lo studio scientifico del diritto inglese e il suo insegnamento in ambito universitario, erano destinati a produrre i loro frutti più maturi con la fondazione a Oxford, nel 1850, della *School of Law and Modern History* trasformata, nel 1872, nell'autonoma *Oxford School of Jurisprudence*⁹⁷. Si trattava di una facoltà di diritto indipendente in cui si insegnavano la *General Jurisprudence*, la storia del diritto, il diritto romano, il diritto internazionale e, a partire dal 1876, il diritto inglese, con un approccio nuovo, prettamente teorico, al quale era riconosciuta piena centralità⁹⁸. E tali insegnamenti erano impartiti da giuristi accademici del calibro di James Bryce, Henry Sumner Maine, Frederick Pollock, Thomas Erskine Holland, Albert Venn Dicey⁹⁹. Si apriva così in Inghilterra, nella seconda metà dell'Ottocento, quella che è stata definita «the Age of the Professors»¹⁰⁰: erano i professori universitari a dover procedere alla definizione dei principi generali del *common law* e alla loro esposizione sistematica nella loro produzione scientifica, i c.d. *textbooks* – trattati monografici a carattere scientifico-dottrinario, destinati a diventare il genere letterario più diffuso in Inghilterra e negli Stati Uniti – ¹⁰¹, e gli articoli pubblicati sulle riviste giuridiche accademiche, quale la neofondata *Law Quarterly Review*, dal 1885 *forum* privilegiato del dibattito scientifico-dottrinale e influente strumento di penetrazione del sapere accademico negli ambienti professionali¹⁰².

⁹⁷ Sulle origini e lo sviluppo della Scuola F.H. LAWSON, *The Oxford Law School, 1850-1965*, Oxford, Clarendon Press 1968; M. LOBBAN, *Was there a Nineteenth Century 'English School of Jurisprudence'?*, in «Journal of Legal History», XVI, 1995; R.A. COSGROVE, *Scholars of the Law. English Jurisprudence from Blackstone to Hart*, New York, University Press 1996.

⁹⁸ Sul crescente peso dell'accademia e della sua produzione scientifica in Inghilterra, A. BRAUN, *Giudici e accademia nell'esperienza inglese*, Bologna, Il Mulino 2006.

⁹⁹ Bryce fu *Regius Professor of Civil Law* dal 1870 al 1893, Maine e Pollock *Corpus Professors of Jurisprudence*, rispettivamente, dal 1869 al 1883 e dal 1883 al 1903, Holland *Chicelo Professor of International Law and Diplomacy* dal 1874 al 1910 e Dicey *Vinerian Professor of English Law* dal 1882 al 1909.

¹⁰⁰ F.H. LAWSON, *The Oxford Law School*, cit., p. 69.

¹⁰¹ Tra i primi *textbooks* pubblicati nell'ultimo trentennio del XIX secolo, gli *Elements of Law* di Markby (1871) e gli *Elements of Jurisprudence* di Holland (1880); i *Principles of Contract at Law and Equity* di Pollock (1876); l'*Introduction to the Study of the Law of the Constitution* (1885) di Dicey.

¹⁰² La rivista avrebbe fatto da modello per le riviste accademiche successive:

Il nuovo atteggiamento nei confronti delle discipline giuridiche da parte dei professori di Oxford costituiva una vera e propria svolta rispetto al passato: esso avrebbe mutato il corso dell'educazione giuridica e rinnovato la tradizione giuridico-letteraria in Inghilterra contribuendo, attraverso la diffusione di un approccio più propriamente teorico-dottrinale al *common law*, all'imporsi di una cultura giuridica nuova. Si era, infatti, ormai affermata nel paese una generale consapevolezza circa l'imprescindibilità dell'insegnamento universitario del *common law* e, nel contempo, della necessità di un'elaborazione teorico-dottrinale e di una sistemazione del diritto inglese. L'affacciarsi sulla scena dei giuristi accademici, ai quali l'opera di analisi, razionalizzazione ed esposizione delle diverse branche giuridiche era demandata, testimonia non soltanto un allontanamento dall'impianto prettamente processuale e casistico tipico dei testi giuridici precedenti, ma anche come il concetto di diritto come scienza fosse un dato oramai acquisito nella cultura giuridica inglese della metà del XIX secolo. Appare significativo che, nonostante fino alla metà del Novecento i richiami della dottrina nelle sentenze dei giudici fossero esigui e non vincolanti, testi accademici (come le opere di Pollock o Dicey, ma anche i saggi pubblicati dalla *Law Quarterly Review*) venivano citati con rispetto e deferenza in tribunale già tra la fine del XIX e gli inizi del XX secolo¹⁰³.

Se Amos e Pollock, invocando la certezza del diritto, la sua conoscibilità e accessibilità, segnalavano con forza i limiti del *case-law*, proprio Pollock, il più autorevole esponente della scuola oxfordiana – professore universitario, trattatista, cofondatore della *Law Quarterly Review*, ma anche docente presso gli Inns of Court ed editore, per conto del *Council of Law Reporting*, dei *Law Reports* – avrebbe esercitato con la sua opera una grandissima influenza sul diritto giurisprudenziale e, di fatto modellando intere branche giuridiche, sullo sviluppo del diritto inglese¹⁰⁴. L'affermazione della

l'English Historical Review (1885), il *Cambridge Law Journal* (1921), la *Modern Law Review* (1937).

¹⁰³ A. BRAUN, *Giudici e Accademia*, cit., p. 297 sgg.

¹⁰⁴ Pollock pubblicò sulla rivista quarantatré articoli, oltre a numerose recensioni di libri e note a commento alle decisioni giudiziarie.

dottrina universitaria, unita all'acquisita centralità e proliferazione del diritto statutario, e all'attenzione per la codificazione nel paese, implicavano un mutamento di attitudine nei confronti del *common law*, non più configurabile quale sistema esclusivamente rimedial-processuale e, al tempo stesso, una perdita di centralità del *case law* che avrebbe avuto un forte impatto e un'enorme influenza sullo sviluppo del diritto inglese fino ai giorni nostri.

Il processo di codificazione avviatosi nell'Europa continentale nell'ambito dei programmi politico-legislativi dei sovrani assoluti illuminati; l'affermazione del positivismo giuridico e l'acceso dibattito in materia di codificazione sviluppatosi in Inghilterra grazie alla diffusione del pensiero di Bentham e Austin, dominante tra gli anni '20 e '70 del XIX secolo¹⁰⁵; il processo di "positivizzazione" del *common law* derivante, a partire dalla fine del XVIII secolo, dall'accresciuta autorità del Parlamento inglese, ormai al centro della vita giuridica e politica del regno in luogo delle corti di Westminster; la riconosciuta centralità dell'insegnamento teorico universitario del diritto e il crescente ruolo di protagonisti dei professori universitari nella seconda metà dell'Ottocento non potevano non destare allarme tra i *common lawyers*, stimolando una forte reazione da parte dei corpi professionali. Questi ultimi, guardando con ostilità e preoccupazione a ogni forma di ingerenza nella loro tradizionale e monopolistica attività di interpretazione ed elaborazione del diritto nei tribunali da un lato, di formazione, regolamentazione e controllo delle modalità di selezione della professione forense dall'altro, si arroccarono su posizioni fortemente conservatrici. Di fronte all'evidente declino dell'autorità del *common law* e alla sua perdita di centralità all'interno dell'ordinamento, essi sentirono l'esigenza di ancorarlo a criteri di certezza giuridica, interni al sistema giurisprudenziale, che lo rendessero immune sia dalle critiche mosse dai fautori della codificazione su entrambe le sponde della Manica, che dall'attività dottrinale dei giuristi accademici¹⁰⁶.

¹⁰⁵ Le radici culturali del positivismo giuridico inglese sono state indagate da M. LOBBAN, *Custom, Nature and Authority, The Roots of English Legal Positivism*, in D. Lemmings, *The British and their Laws*, cit.

¹⁰⁶ Di «positivizzazione in forma giudiziale» del sistema di *common law* nell'Ottocento, ha parlato M. BARBERIS, *Europa del diritto*, Bologna, Il Mulino p. 92 sgg. Per uno studio dell'elaborazione ottocentesca della dottrina dello *stare*

Negli anni in cui Bentham opponeva all'incerto e arbitrario *judge-made law* proveniente dalle corti inglesi un monumento di certezza giuridica quale il *Code Napoléon*, i *common lawyers* fecero, dunque, quadrato a difesa del proprio sistema giuridico affermando, attraverso la compiuta elaborazione teorica di una dottrina che riconosceva una pratica generalmente e quasi "inconsciamente" seguita da sempre, che il diritto dovesse essere posto dai giudici nelle aule dei tribunali, attraverso l'ossequio dell'autorità delle decisioni passate. La compiuta ed esplicita teorizzazione della dottrina dello *stare decisis* costituiva il riconoscimento di una diretta funzione "creativa" del diritto in capo ai giudici, dei quali in tal modo si legittimava la tradizionale funzione. Il loro ruolo sarebbe rimasto dominante rispetto a quello dei giuristi accademici, i quali non avrebbero mai goduto del prestigio e dell'influenza riconosciuti ai loro colleghi continentali: eppure, è proprio la reazione di coloro che da sempre erano stati ritenuti «the living oracles»¹⁰⁷ del diritto inglese, in allarme di fronte all'affermazione della visione legalistica e anti-giurisprudenziale dell'ordinamento sottesa alla codificazione, e all'affermazione dell'autorevolezza della scientificità del diritto, a darci la misura del mutamento nell'ordinamento inglese.

Al processo di "relativizzazione" del *case law*, di "complicazione" del sistema giuridico inglese e di sostanziale ripensamento delle tecniche e delle forme di esposizione del diritto avrebbe fortemente contribuito l'esperienza coloniale. Con particolare riferimento alla colonizzazione dell'India, appare significativo rilevare che nella colonia venne in concreto sperimentata la codificazione attraverso la promulgazione, nel 1861, dell'*Indian Penal Code* e dell'*Indian Code of Criminal Procedure*. Se è vero che l'unificazione del diritto penale attraverso la codificazione appariva funzionale all'asservimento e al controllo della colonia, la codificazione indiana dimostra che anche l'Inghilterra non poteva prescindere totalmente dalla forma codice, modello tradizionalmente ritenuto orgogliosamente lontano dalla tradizione giurisprudenziale del regno.

decisis si rinvia a D. FREDA, "Una dispotica creazione". *Il precedente vincolante nella cultura giuridica inglese dell'Ottocento*, Torino, Giappichelli 2012.

¹⁰⁷ W. BLACKSTONE, *The Commentaries on the Laws of England*, Oxford, Clarendon Press 1783, p. 69.

La storiografia ha sottolineato il ruolo del «laboratorio indiano» nell'ambito di un rapporto – quello tra colonie e madrepatria – definito “dinamico”, “circolare”, evidenziando le ricadute e le interferenze della «sperimentazione indiana» negli assetti giuridici della metropoli in uno stretto rapporto di interconnessione e interdipendenza¹⁰⁸. L'idea dell'impero senza divisione spaziale tra colonie e madrepatria e dell'esistenza di una contaminazione tra spazio coloniale e metropolitano che va oltre il rapporto dominanti/dominati è testimoniato dal fatto che il dibattito interno tardo-ottocentesco sulla codificazione del diritto e sul riassetto delle sue fonti risente ampiamente delle vicende delle colonie: non è un caso che la promulgazione dei codici indiani fosse seguita, dopo circa un ventennio (nel 1878) da una proposta di legge avente ad oggetto l'emanazione di un codice penale e di un codice di procedura penale per la madrepatria, primo tentativo di codificazione del *common law* e di radicale revisione del sistema penale in conformità alle idee di riforma del diritto in discussione nel paese¹⁰⁹.

La storiografia ha affermato che la sperimentazione giuridica indiana, superando i confini della colonia stessa, costituì un laboratorio di strategie correttive capaci di rispondere ai problemi della madrepatria britannica, un'operazione strumentale rispetto alla riforma del sistema giuridico inglese e all'implementazione di nuovi modelli giuridici, in grado di influire, attraverso il processo codificatorio, sulle aspirazioni alla sistematizzazione del diritto e sulle relative esperienze legislative in Inghilterra. Nonostante la proposta di codificazione penale non avesse seguito nel regno, la promulgazione dei codici indiani, l'acceso dibattito e i progetti di codificazione del diritto per la madrepatria che ne seguirono consentono di affermare che, di fatto, nell'ambito di un orizzonte unitario comprensivo sia dell'India che dell'Inghilterra, anche

¹⁰⁸ Ci si riferisce soprattutto alla *World History* e *New Imperial History*, rappresentate, tra gli altri, da C.A. BAYLY, *Imperial Meridian: the British Empire and the World, 1780-1830*, London-New York, Routledge 1989; C. HALL, *Civilizing Subjects: Metropole and Colony in the English Imagination, 1830-1867*, Cambridge, Polity Press 2002.

¹⁰⁹ Sulla sperimentazione indiana della codificazione penale G. ABBATE, «Un dispotismo illuminato e paterno». *Riforme e codificazione nell'India britannica (1772-1883)*, Milano, Giuffrè 2015, cui si rinvia anche per ulteriore bibliografia.

quest'ultima prese parte – sia pure in maniera compiuta nella colonia e incompiuta in patria – al progetto codificatorio ottocentesco.

È indubbio che in Inghilterra i progetti di codificazione redatti sulla scia dell'esperienza coloniale trovarono ostacolo nella reazione fortemente conservatrice dei giudici. Ciononostante, se è vero che il paese non conobbe, a differenza degli stati dell'Europa continentale, la codificazione del diritto nazionale (quantomeno nella metropoli), appare importante sottolineare come il riconoscimento di una maggiore autorevolezza alla *lex scripta*, la compiuta affermazione dell'assoluta sovranità legislativa del Parlamento, l'accesso dibattito sulla codificazione, la promulgazione dei codici indiani e la proposta di un codice per il paese, uniti alla diffusione, via via maggiore nel tempo, di un metodo di insegnamento giuridico universitario incentrato sulla razionalizzazione e la sistemazione giuridica, rivelino l'esistenza di un nuovo approccio al diritto che, per la prima volta, ne ammetteva la possibile elaborazione al di fuori e a prescindere dagli autorevolissimi tribunali inglesi.

2. L'Inghilterra senza diritto amministrativo

Ulteriore elemento fondante il modello inglese in contrapposizione agli ordinamenti continentali è stato tradizionalmente individuato nell'inesistenza del diritto amministrativo. Era stato Albert Venn Dicey, in una celebre pagina dell'*Introduction to the Study of the Law of the Constitution*¹¹⁰, pubblicato nel 1885, a criticare la presenza in Francia del *droit administratif*, un diritto «speciale» per l'amministrazione costituito dall'attribuzione ai membri dell'esecutivo di privilegi e prerogative diversi da quelli dei privati e, dunque, di un'ampia capacità di disporre dei diritti individuali, e dall'esclusione di ogni controllo giudiziario sugli atti della pubblica amministrazione, sottoposta a giudici diversi da quelli ordinari. Tale diritto appariva, nella ricostruzione diceyana, strutturalmente incompatibile con i principi fondamentali della costituzione inglese e, profondamente arbitrario e illiberale, totalmente estraneo al

¹¹⁰ A.V. DICEY, *Introduction to the Study of the Law of the Constitution*, London, Macmillan 1885, pp. 188-205.

regno con l'eccezione dell'epoca del dispotismo monarchico dei Tudor e degli Stuart e delle giurisdizioni speciali da essi istituite. Da tale constatazione sarebbe derivata la rivendicazione della superiorità del sistema inglese, in cui nessun soggetto poteva essere pregiudicato nell'esercizio della libertà e del diritto di proprietà se non in base all'applicazione del *common law* da parte di una corte ordinaria, diritto al quale tutti – corona inclusa – erano egualmente sottoposti¹¹¹.

La radicale ricostruzione diceyana, secondo la quale l'ordinamento giuridico inglese aborriva per sua stessa natura dal concetto di un diritto amministrativo, era destinata a creare il "mito" duraturo di un'amministrazione inglese eccentrica rispetto a quella continentale su entrambe le sponde della Manica e a ritardare, nel contempo, lo sviluppo di un'autonoma dottrina giuspubblicistica in Inghilterra¹¹². Tale impostazione è stata ridimensionata alla luce dell'evoluzione storica più recente: anche in Inghilterra, infatti, già a partire dall'epoca in cui l'illustre giurista scriveva, ma soprattutto dalla metà del Novecento, si sarebbe assistito all'emersione di un'amministrazione pubblica professionale e centralizzata, e di una branca autonoma di *administrative law*. La graduale democratizzazione della società inglese, l'emersione di nuovi bisogni sociali generati dalla rivoluzione industriale, le istanze di razionalizzazione nascenti dalla necessità di amministrare il più vasto impero coloniale mondiale avrebbero condotto, sia pure con ritardo rispetto al Continente, a quella che è stata definita dagli studiosi una vera e

¹¹¹ *Ivi*, pp. 328-335, pp. 369-403, pp. 202-205. La letteratura su Dicey e la sua opera è vastissima: tra i molti lavori esistenti si vedano, R.A. COSGROVE, *The Rule of Law. Albert Venn Dicey Victorian Jurist*, London, Macmillan 1980; S. Cassese, *Albert Venn Dicey e il diritto amministrativo*, in «Quaderni fiorentini», XIX, 1990 (ora in *Id.*, *Il diritto amministrativo: storia e prospettive*, Milano, Giuffrè 2010).

¹¹² Per una comparazione dei diversi sistemi amministrativi nazionali e della loro evoluzione cfr. S. CASSESE, *La costruzione del diritto amministrativo: Francia e Regno Unito*, in *Id.*, *Trattato di diritto amministrativo – Tomo I. Diritto amministrativo generale*, Milano, Giuffrè 2003, pp. 1-93; *Id.*, *Le amministrazioni pubbliche in Europa: per uno studio storico-comparato del diritto amministrativo*, in *Scritti in onore di Pietro Virga*, Milano, Giuffrè 1994, vol. I, pp. 501-513. Da ultimo, M. D'ALBERTI, *Diritto amministrativo comparato. Mutamenti dei sistemi nazionali e contesto globale*, Bologna, Il Mulino 2019.

propria «administrative revolution»¹¹³: la creazione, a partire dalla metà dell'800, di un primo nucleo di organismi amministrativi (l'organizzazione c.d. *per boards*) e poi, nel XX secolo, di un solido apparato amministrativo costituito da una struttura ministeriale centrale e dai c.d. *administrative tribunals*.

Va inoltre rilevato che, se è vero che fino ai primi decenni dell'Ottocento non appare presente in Inghilterra un solido apparato esecutivo, poteri giudiziari e amministrativi, secondo la strutturale commistione tra amministrazione e giurisdizione propria della rappresentazione giustiziale del potere nell'Europa di antico regime – in base alla quale l'attività amministrativa aveva carattere giurisdizionale e l'amministrazione dei pubblici interessi si svolgeva secondo le forme della giustizia –¹¹⁴, erano esercitati, fin dal medioevo, dai giudici di pace, posti al centro di un efficiente sistema di governo locale. A tali magistrati, scelti dalla corona fin dal XII secolo tra gli appartenenti alla *gentry*, privi di educazione giuridica e non remunerati, furono inizialmente affidati compiti di mantenimento dell'ordine e della sicurezza, poi dilatatisi fino a comprendere l'esercizio delle funzioni giudiziarie. A partire dal XIV secolo numerosi interventi statutari ne ampliarono le funzioni: a seguito dell'emanazione dei *Marion Statutes* (1554 e 1555) da un lato fu accresciuta la loro competenza giurisdizionale penale, dall'altro furono assegnati loro poteri di supervisione e controllo delle attività mercantili e manifatturiere, di regolamentazione dei pesi e delle misure, di fissazione dei salari dei lavoratori, di custodia e manutenzione delle strade e dei ponti, di preservazione dei fiumi, di rilascio delle licenze per l'apertura di locali e locande, di amministrazione delle prigioni, di applicazione della legislazione

¹¹³ L'espressione è stata resa popolare da un saggio di O. MACDONAGH, *The 19th century Revolution in Government: a Reappraisal*, in «The Historical Journal», I, 1958.

¹¹⁴ L. MANNORI, *Giustizia e amministrazione tra antico e nuovo regime*, in R. Romanelli, *Magistrati e potere nella storia europea*, Bologna, Il Mulino 1997, pp. 40-46; ID., *Per una «preistoria» della funzione amministrativa. Cultura giuridica e attività dei pubblici apparati nell'età del tardo diritto comune*, in «Quaderni fiorentini», XIX, 1990. Sulla profonda interrelazione tra *imperium* e *iurisdictio* fino al tardo Settecento, L. MANNORI e B. SORDI, *Storia del diritto amministrativo*, Roma-Bari, Laterza 2004, p. 36 sgg.

dei poveri¹¹⁵. Con l'espansione delle funzioni dei giudici di pace nel XVI secolo, destinata a proseguire nei due secoli seguenti, appare difficile distinguere l'attività giurisdizionale da quella amministrativa di tali autorevolissimi magistrati, in quanto lo svolgimento delle attribuzioni amministrative menzionate – il cui incremento prevedeva l'assegnazione ai *justices* anche di poteri autonomi ulteriori rispetto allo svolgimento dell'attività giurisdizionale – si svolgeva in forma giudiziale, cioè normalmente implicava il ricorso a poteri giudiziari e viceversa. E, di fatto, costituiva la loro occupazione prevalente, il che li avrebbe resi i responsabili di quasi ogni aspetto del governo locale e il fulcro dell'amministrazione inglese fino al XIX secolo¹¹⁶.

Il declino del sistema amministrativo incentrato sui giudici di pace si sarebbe compiuto, come accennato, con il trasferimento, nell'Ottocento, della quasi totalità delle loro attribuzioni amministrative ad autorità governative locali elettive. Le nuove esigenze organizzative, finanziarie, sociali, di un paese posto al centro di uno sterminato impero coloniale e investito, al tempo stesso, dall'esplosione della questione sociale conseguente alla Rivoluzione industriale, avrebbero mutato il volto dell'amministrazione nel paese. Tali nuove istanze socio-economiche avrebbero reso necessaria un'azione pubblica maggiormente incisiva e uniforme, portando alla nascita e all'espansione di un primo cospicuo nucleo di organismi amministrativi di nomina parlamentare, che avrebbero gradualmente preso il posto delle autorità locali tradizionali (*inspectorates, commissions e boards*). La riforma amministrativa degli anni '30 dell'Ottocento – il *Reform Act* del 1832 e il *Municipal Corporation Act* del 1835¹¹⁷ – avrebbe interamente rivoluzionato

¹¹⁵ Per una più ampia trattazione e ricognizione bibliografica si rinvia a D. FREDA, «The rulers of the land»: i justices of the peace alle origini del diritto amministrativo inglese, in «Rivista trimestrale di diritto pubblico», I, 2020, qui parzialmente riprodotto.

¹¹⁶ Per tale ragione sono stati definiti «men of all work» (W.S. HOLDSWORTH, *A History of English Law*, vol. IV, London, Methuen 1936, p. 137) e «rulers of the land» (T. SKYRME, *History of the Justices of the Peace*, Chichester, Barry Rose Pub. 1994, p. 35).

¹¹⁷ Quest'ultimo sarebbe stato confermato dal *Municipal Corporation Act* del 1882, seguito dal *Local Government Act* del 1888.

l'amministrazione locale, unificandola, centralizzandola e, di fatto, sottraendola ai giudici di pace. La maggior parte delle funzioni amministrative originariamente loro riservate sarebbe infatti stata assegnata a *county* e *district councils* formati da *officers* salariati dallo Stato e sottoposti al controllo del governo centrale, in tal modo sancendo la definitiva separazione tra funzione giudiziaria e amministrativa.

Nel XX secolo l'organizzazione c.d. *per boards* sarebbe stata poi ricondotta nell'ambito della struttura ministeriale centrale, dando luogo al completamento dell'edificio amministrativo. Si sarebbe, inoltre, assistito a una delega via via maggiore di poteri normativi da parte del Parlamento a corpi dell'esecutivo (ministri, dipartimenti, autorità locali), riguardando la *delegated legislation* il potere di emanare atti regolamentari in svariati settori di interesse pubblico. L'aumento dei poteri dispositivi in capo agli organi dell'amministrazione avrebbe condotto a un incremento dell'attività e della consistenza delle autorità amministrative, dotate del potere quasi-giudiziale di revisione delle decisioni degli organi amministrativi stessi: i c.d. *administrative tribunals* i quali, dotati di ampi poteri decisorii, operanti in materie di fondamentale importanza quali la sanità, l'edilizia, l'urbanistica, il lavoro nelle fabbriche, l'istruzione e la previdenza, avrebbero sottratto la maggior parte delle controversie amministrative alla cognizione dei giudici ordinari¹¹⁸.

Si andava dunque formando, anche in Inghilterra, proprio a partire dagli anni in cui Dicey scriveva, un solido apparato amministrativo, che metteva in crisi due degli elementi centrali della sua ricostruzione: l'onnipotenza del Parlamento da un lato, il dominio delle corti di *common law* dall'altro. Alla luce degli sviluppi esaminati, il mito della giurisdizione unica e dell'amministrazione senza giudice speciale che, secondo la (unilaterale) prospettiva diceya-

¹¹⁸ Sulla *delegated legislation* e gli *administrative tribunals* si vedano, rispettivamente, i classici C.T. CARR, *Delegated Legislation*, Cambridge University Press 1921; e W.A. ROBSON, *Justice and Administrative Law. A Study of the British Constitution*, London, Macmillan & Co. 1928. Più recenti i lavori di R.E. WRAITH e P.G. HUTCHESON, *Administrative Tribunals*, London, Allen & Unwin 1973; F.P. PUGLIESE, *Sui tribunali amministrativi in Inghilterra*, in «Diritto e società», II, 1973; L. MOCCIA, *Il sistema di giustizia inglese. Profili storici e organizzativi*, Rimini, Maggioli 1984.

na, caratterizzava il modello inglese in contrapposizione a quello continentale, e che in realtà costituiva il frutto non soltanto della posizione ideologica secondo la quale il *common law* rappresentava lo strumento di tutela delle libertà contro il potere discrezionale/arbitrario della corona, ma anche e soprattutto del tradizionale pregiudizio culturale inglese nei confronti di un modello statale di ascendenza napoleonica, è parso appannarsi e perdere consistenza¹¹⁹.

Rivolgendo ancora una volta l'attenzione all'impero coloniale britannico, è possibile osservare come, a dispetto della presunta assenza del diritto amministrativo in patria, il governo inglese si servisse nei territori occupati di penetranti poteri amministrativi a fini di dominazione. Basti qui ricordare i poteri di polizia attribuiti ai nativi in funzione di controllo e mantenimento dell'ordine; e, per quanto più specificamente riguarda la colonia indiana, l'affermazione del diritto di riscuotere l'imposta fondiaria (il *diwani*) da parte della *East India Company* che, da compagnia commerciale si sarebbe presto trasformata nel principale strumento della politica coloniale britannica nel paese¹²⁰. Più in particolare, rileva la creazione di un apparato di giudici di pace: per poter controllare le aree periferiche, nel 1793 il Parlamento inglese conferì alla *East India Company* l'autorità di selezionarli tra i propri dipendenti o tra gli altri abitanti inglesi. Ed è significativo che in India i *justices of the peace* svolgessero non soltanto funzioni penali e di polizia, ma anche di controllo del territorio, dei poveri e dei vagabondi, antiche attribuzioni amministrative di tali magistrati¹²¹. Il ricorso

¹¹⁹ Per una ricostruzione critica della tesi di Dicey, delle ragioni del suo successo, delle sue radici storiche e della sua smentita S. CASSESE, *Albert Venn Dicey*, cit.; ID., *Prefazione a Trattato di diritto amministrativo*, cit.; L. MANNORI e B. SORDI, *Storia del diritto amministrativo*, cit., p. 427 sgg.

¹²⁰ Sui conflitti tra amministrazione e giurisdizione nella colonia, R. TRAVERS, *Ideology and Empire in Eighteenth Century India*, Cambridge University Press 2007; V.B. MISHRA, *Evolution of Constitutional History of India, 1773-1947*, Delhi, South Asia Books 1987; G. ABBATE, *Sovranità e colonia. Un caso indiano di Habeas Corpus (1828-1829)*, in «Italian Review of Legal History», 8, 2022.

¹²¹ Sulle pratiche regolamentari, specie in ambito penale, vedi D. HEATH, *Colonial Terror. Torture and State Violence in Colonial India*, Oxford University Press 2021; E. KOLSKY, *Colonial Justice in British India. White Violence and the Rule of Law*, Cambridge University Press 2010.

al giudice di pace in India appare, dunque, particolarmente interessante perché, proprio negli anni in cui l’Inghilterra stava avviando la riforma dell’amministrazione, a seguito della quale i poteri amministrativi di tali magistrati sarebbero stati trasferiti ad autorità governative di nuova istituzione, la figura esportata in India conservava molte delle sue originarie attribuzioni, rivelando le antiche origini dell’amministrazione nella madrepatria. Di fatto, mentre si negava l’esistenza stessa del diritto amministrativo in Inghilterra, l’intreccio di poteri giudiziari, di polizia, di riscossione dei tributi, di controllo dei poveri e dei vagabondi dei giudici di pace – poteri da essi detenuti fin dall’epoca medievale – diventava centrale per il governo della colonia.

Riprendendo la già evidenziata prospettiva storiografica incentrata sul superamento di un orizzonte eurocentrico e su una concezione dell’Impero quale “spazio globale” – in cui le colonie, in quanto parti di esso, sono interne e non esterne alla madrepatria – è possibile affermare che nella colonia vengano in concreto sperimentate tecniche di governo e modalità di gestione amministrativa che, costituendo un’anticipazione e una fonte d’ispirazione per la metropoli, saranno poi importate nel sistema politico inglese. Lo stretto rapporto di interconnessione appare evidente nella corrispondenza tra politica coloniale e sviluppi domestici, non soltanto nelle dinamiche riguardanti il codice indiano e il dibattito sulla codificazione che, come evidenziato, condurrà alla preparazione di una bozza di codice penale e di procedura penale anche nella madrepatria; ma anche in quelle relative all’imposizione dell’ordine ai sudditi delle colonie e ai correttivi alla riforma elettorale e, ancor più, alla riforma dell’amministrazione nella metropoli: non è certo un caso che il *Colonial Service* venga istituito negli anni ’30 dell’800, e il *Civil Service* in Inghilterra dopo circa venti anni (nel 1855), fungendo il primo da modello di efficienza burocratico-amministrativa per il secondo¹²².

¹²² Più ampiamente, sugli sforzi dell’amministrazione coloniale tra la metà del XVIII secolo e la fine del XIX nel mantenimento dell’ordine nelle colonie, l’indagine sull’ideologia amministrativa imperiale britannica di M. CAZZOLA, *I missionari dell’ordine. Pensiero e amministrazione nell’Impero britannico (secoli XVIII-XIX)*, Bologna, Il Mulino 2022, cui si rinvia anche per ulteriori indicazioni bibliografiche.

È indubbio che i caratteri fondanti il modello inglese possano essere rinvenuti nel primato della giurisdizione (potere tradizionalmente demandato a un corpo di magistrati autonomo ed autorevolissimo) sull'amministrazione, conseguenza dell'equilibrio costituzionale realizzatosi nel 1689 in funzione antiassolutistica, e nel conseguente radicarsi nella cultura anglosassone di una nozione di attività amministrativa priva di un'identità giuridica propria; nella nascita di strutture e poteri amministrativi in senso stretto non prima del XIX secolo e come risposta di volta in volta elaborata dalle istituzioni alle esigenze contingenti via via emergenti sotto la spinta di nuove istanze socio-economiche; nella lenta e tardiva formazione delle amministrazioni pubbliche e di un diritto speciale per la disciplina delle loro attività soltanto nella seconda metà del Novecento; e nel fatto che la nozione di *jurisdiction* ancora oggi connoti l'attività autoritativa di attuazione della legge, per cui tutte le facoltà esorbitanti rispetto al *common law* concesse agli organi amministrativi trovano il loro fondamento in testi di legge a carattere speciale. E senz'altro è possibile affermare che in Inghilterra soltanto in età vittoriana sia emerso un diritto amministrativo inteso quale insieme di norme diverse, per forma, contenuti e modalità di applicazione, sia dallo *statute law* prodotto dal Parlamento, sia dal *common law* di creazione giudiziaria e, dunque, un sistema normativo originato nell'ambito dell'amministrazione, dotato di proprie tecniche normative e decisionali e propri valori giuridici.

Ciononostante, la tradizionale rigida contrapposizione tra ordinamenti di *common law* e *civil law*, grazie alla odierna sempre maggiore integrazione e crescente circolazione dei modelli giuridici, può dirsi oggi ridimensionata anche in riferimento al diritto amministrativo, in cui si sono registrate, nell'ambito dell'attuale dimensione europea e globale, significative convergenze¹²³. Ciò ha consentito il passaggio, soprattutto grazie agli apporti della dottrina della seconda metà del XX secolo¹²⁴, dalla tradizionale con-

¹²³ S. CASSESE, *Il problema della convergenza dei diritti amministrativi: verso un modello amministrativo europeo?*, in «Rivista trimestrale di diritto e procedura civile», II, 1992, pp. 467-474; M. D'ALBERTI, *Diritto amministrativo comparato*, cit., pp. 28-33, pp. 193-215.

¹²⁴ J. RIVERO, *Cours de droit administratif comparé*, Paris, Le Cours de droit 1957-58; G. BRAIBANT, *Institutions administratives comparées*, Paris, Fondation

trapposizione diceyana a una comparazione che ha evidenziato e promosso il graduale avvicinamento tra i modelli c.d. “a diritto amministrativo”, propri dell’Europa continentale, e “a diritto comune”, tipico delle esperienze anglosassoni¹²⁵. Nel contempo, a partire dagli anni Novanta del secolo si è rafforzata una tendenza alla globalizzazione giuridica che ha portato all’emersione di un diritto amministrativo globale, costituito cioè da regole e principi tendenzialmente omogenei a livello ultra-nazionale¹²⁶.

Alla luce dei più recenti sviluppi della comparatistica in ambito amministrativo, appare evidente come soltanto uno sguardo storico-comparativo in grado di andare oltre la concezione dicotomica delle tradizioni giuridiche di *common law* e *civil law*, frutto della vulgata tradizionalmente tramandataci, e di guardare al contesto storico rifuggendo dalla proiezione al passato di istanze emerse non prima del XIX secolo, possa restituire la storia del diritto amministrativo inglese a una più equilibrata interpretazione. Proprio la presenza dei giudici di pace in Inghilterra, le cui lontane origini possono farsi risalire al XII secolo, con le ampie attribuzioni amministrative loro riconosciute fin da epoca medievale, nel tempo via via più autonome e penetranti, insieme al permanere di importanti funzioni anche successivamente all’emersione del diritto amministrativo nel paese, ci consente di attenuare ulteriormente i caratteri di diversità tra i due modelli, rendendo la concezione dicotomica, ideologica e fuorviante, fatta propria dalla tradizione giuridica europea anglo-americana e continentale oggi completamente superata.

nationale des sciences politiques 1969-70; B. SCHWARTZ, *French Administrative Law and the Common-Law World*, New York University Press 1954.

¹²⁵ S. CASSESE, *Il sistema amministrativo europeo e la sua evoluzione*, in «Rivista trimestrale di diritto pubblico», I, 1991; E. CHITI e C. FRANCHINI, *L’integrazione amministrativa europea*, Bologna, Il Mulino 2003; P. CRAIG, *EU Administrative Law*, Oxford University Press 2012; G. DELLA CANANEA, *Il nucleo comune dei diritti amministrativi in Europa. Un’introduzione*, Napoli, ES 2019.

¹²⁶ S. CASSESE, *A World Government?*, Sevilla, Global Law Press 2018; ID., *The Global Polity. Global Dimensions of Democracy and the Rule of Law*, Sevilla, Global Law Press 2012; B. KINSBURY, R.B. STEWART e N. KRISCH, *The Emergence of Global Administrative Law*, in «Law and Contemporary Problems», LXVIII, 2005.

3. Conclusioni

In Inghilterra la codificazione avrebbe avuto materialmente luogo esclusivamente nella colonia indiana e non nella madrepatria, mentre il diritto amministrativo si sarebbe sviluppato con ritardo rispetto agli altri paesi dell'Europa continentale. Ciononostante, la perdita di centralità del *common law* tra il XVIII e il XIX secolo e il mutamento di mentalità dei giuristi inglesi appaiono indubitabili. Tra i *common lawyers* avrebbe prevalso il conservatorismo; nel contempo, il desiderio di alcuni giuristi di implementare in patria importanti riforme guardando all'esperienza coloniale, per quanto forte e fondato su sperimentazioni riuscite, non avrebbe trovato realizzazione – ne è chiara testimonianza la teorizzazione della dottrina del precedente vincolante, ne raccontano il percorso tortuoso le parole di Dicey. Eppure, per la prima volta nel mondo giuridico inglese, appare aprirsi lo spazio per una riflessione in ordine ad altri sistemi normativi, ad altre modalità di elaborazione e sistemazione del diritto. E, di fatto, si affermano – sia pure non compiutamente e in tempi propri – l'idea di codice da un lato, il diritto amministrativo dall'altro. Ciò consente di collocare l'Inghilterra in un percorso europeo comune che marca una sempre maggiore distanza dalle teorizzazioni dicotomiche ottocentesche.

E proprio l'esame delle dinamiche coloniali appare confermare tale assunto. L'ampia circolazione dei discorsi e delle idee sorte dalla sperimentazione giuridica coloniale, l'influenza dei processi codificatori anglo-indiani sulle aspirazioni alla sistematizzazione del diritto in Inghilterra, i penetranti poteri amministrativi adoperati dagli inglesi nelle colonie rendono il diritto coloniale un prezioso elemento di riflessione. Se appare possibile affermare, sia pure con una semplificazione, che l'Inghilterra, per governare il suo impero coloniale, si serva di fatto di due "strumenti giuridici" di cui pretendeva di non disporre – il codice di cui respingeva l'idea da un lato, il diritto amministrativo di cui negava l'esistenza dall'altro –, le colonie fungono da cartina di tornasole delle dinamiche interne alla madrepatria, contribuendo a gettare luce sulle ragioni e sulle modalità delle scelte politico-giuridiche della metropoli.

Il sociologo come pedagogo cosciente. Che cos'è una teoria pratica?

Bruno Karsenti

(traduzione dal francese di Clara Mogno)

Condivido da oltre trent'anni con Mario Piccinini un'amicizia ricca di complicità. Questa complicità si struttura su tre assi: il primo è costituito dall'influenza esercitata dal post-strutturalismo di Louis Althusser, in particolar modo rispetto alla sua rielaborazione dei concetti di ideologia e di teoria; il secondo si fonda sulla viva coscienza della rivoluzione intellettuale rappresentata dall'invenzione della "sociologia" nella sua versione francese, tra Comte e Durkheim, come ciò che alimenta la doppia rielaborazione concettuale intrapresa da Althusser (e che per inciso ha riconosciuto escludendo questa linea sociologica dalla sua condanna e dal suo disprezzo per la "filosofia francese" rappresentata dallo spiritualismo di Ravaisson o di Bergson); infine, il terzo è rappresentato dalla nostra comune pratica didattica, dall'importanza politica che le abbiamo attribuito nelle nostre rispettive carriere. Chiamiamola valorizzazione della "pedagogia", in un'accezione che non è certo quella che questa disciplina ha conservato negli attuali corsi universitari.

In omaggio a Mario Piccinini, ho pensato che sarebbe stata una buona idea collegare questi tre temi in un unico studio su Durkheim, apostolo della pedagogia ed allo stesso tempo fondatore della sociologia, due gesti segretamente legati in un nuovo modo di intervenire politicamente nel campo della teoria.

*

La carriera di Durkheim, si sa, dedica molto spazio all'insegnamento della pedagogia. Leggendo le biografie e le cronache dell'epoca, si ha l'impressione che abbia avuto un ruolo soprattutto la situazione congiunturale, e che il sociologo abbia dovuto adattarsi ad un modello che gli corrispondeva solo parzialmente, per far avanzare la sua disciplina, ancora giovane e alla ricerca di legittimità, dietro ad una maschera accademicamente presentabile. La pedagogia sarebbe in questo senso stata la «porta stretta»¹ di accesso all'università – prima a Bordeaux per intercessione di Louis Liard, poi alla Sorbona, grazie a quella di Ferdinand Buisson. Limitarsi a questo, però, non ci fa cogliere l'essenziale. Da Bordeaux a Parigi, Durkheim non ha mai smesso di insegnare pedagogia, con la convinzione che una parte della sua missione dipendesse da questo. È da capire quale, e cosa ci dice del significato rispetto a quello che non era un ruolo di composizione. Ricordiamo che insegnò all'università, ma anche fuori, a insegnanti o apprendisti insegnanti di scuola primaria come di secondaria. Certo, il primo corso di scienza sociale aveva bisogno di un luogo sicuro. Durkheim lo riconobbe, ma si affrettò a precisare che questa questione non era così importante come si voleva far credere; non lo «appassiona»². Ai suoi occhi, una cosa era certa: la sociologia avrà, ovunque, il suo posto in università. Si noti che questa generalizzazione potenziale è condivisa con la pedagogia, a tal punto che è necessario analizzare la parentela delle due discipline, espressione dell'una come dell'altra, nel momento storico in cui i rispettivi discorsi si compongono e convergono.

Su questo versante comune, si distinguono tuttavia per non avere la stessa storia né lo stesso processo di costituzione. La parola “pedagogia” ha un passato lungo e venerabile, greco e latino. Dopo un'eclissi medievale, diventa di uso comune a partire dal XVI

¹ M. HALBWACHS, *Introduction*, in E. DURKHEIM, *L'évolution pédagogique en France*, Paris, Alcan 1938, p. I: «C'est un fait, qu'il faut rappeler sans y insister, que la sociologie n'a pas été admise d'emblée à la Sorbonne, mais qu'elle s'y est introduite par la porte, étroite de la pédagogie».

² E. DURKHEIM, *Famille, mariage et systèmes domestiques. Introduction à la sociologie de la famille* (1888), in *Fonctions sociales et institutions. Textes III*, Paris, Minuit 1975, p. 33.

secolo. Tre secoli più tardi, notiamo che Durkheim la riprenderà solo per farle vivere una torsione profonda. Nel dizionario Littré, “pedagogia” ha due accezioni, che sono esattamente quelle dalle quali il sociologo prende le distanze, e tra le quali colloca la propria: da un lato, l’arte di educare moralmente i bambini da una parte (“*avoir de la pédagogie*”, come si diceva e si dice ancora in francese, ha a lungo indicato la dimensione propriamente morale dell’insegnamento, che richiede da parte dell’insegnante un’arte particolare di cui si identificano caratteristiche appropriabili pubblicamente), e il “pedagogico” di ispirazione tedesca, dall’altro, un sistema di proposizioni puramente teoriche sull’educazione in generale, matrice formale disponibile ad un’applicazione con la quale non si confonde. Durkheim, è vero, assegna all’educazione morale un ruolo fondamentale. È, come è noto, il titolo di uno dei suoi corsi più importanti, iniziato a Bordeaux e ripreso alla Sorbona. Ma non ne limita l’uso del termine, che si applica anche all’educazione logica o intellettuale, oggetto di un insegnamento di cui ci restano solo poche tracce lacunose. Il punto importante è che si rifiuta di fare della pedagogia un’arte, accordandole invece uno statuto teorico inequivocabile. È qui che la difficoltà diventa doppia: per quanto possa essere teorica, la distingue tuttavia da tutto quello che potrebbe rivendicare per sé il titolo di scienza dell’educazione, sul modello di accesso al sapere scientifico di cui la sociologia si vuole testimone.

L’originalità della sua operazione può essere descritta anche come una creazione concettuale che cela il legame tra pedagogia e sociologia, o piuttosto il loro intrecciarsi reciproco per come è inteso da Durkheim. La pedagogia – non smette di ripeterlo – è una “teoria pratica”. L’espressione non è priva di ambiguità. Invece che attirare l’attenzione, ha piuttosto suscitato la perplessità dei sostenitori della disciplina, se crediamo agli specialisti delle scienze dell’educazione che leggono Durkheim ancora oggi³. Certo,

³ Si veda su questo M. DEBESSE, *Préface*, in E. DURKHEIM, *Education et sociologie*, Parigi, PUF 1989. Psicologo di formazione e allievo di Henri Delacroix e Henri Wallon, Debesse è stato responsabile dell’introduzione del corso di scienze dell’educazione nelle università francesi nel 1967 (ancora a Bordeaux, dove Durkheim aveva tenuto il primo corso di sociologia nel 1887, con il titolo “Cours de science sociale et pédagogie”). Con il senno di poi,

sembra essere una combinazione malriuscita. O, almeno, lo è fino a quando non la si mette in relazione al problema che il fatto sociale dell'educazione costituisce.

Perché è da qui che bisogna partire. La tesi di Durkheim è che l'educazione è un fenomeno universale o generico. Non esiste una società senza educazione, intesa come trasmissione intergenerazionale orientata all'accesso a certi ruoli sociali da parte della nuova generazione, e quindi nel senso della riproduzione della società in quanto tale nella sua struttura globale. Ma il fatto che la società celi una pedagogia, vale a dire un discorso che riflette sulle sue proprie pratiche educative per orientarle, non ne è una conseguenza scontata. Solo alcune società sono soggette a questo tipo di riflessività. L'educazione è un fenomeno le cui variazioni socio-storiche non ne sminuiscono l'universalità, e la pedagogia ne caratterizza solo alcune di esse, come modificazione determinata delle pratiche educative che le conduce, in determinate condizioni, a produrre un regime riflessivo e discorsivo dove si teorizzano, si pensano, e si ricostituiscono nel loro orientamento e nel loro senso. È qui che risiede la dimensione *teorica* della pedagogia. Non ne consegue necessariamente una conoscenza oggettiva o speculativa. Le pratiche educative non si teorizzano al punto di derivarne un discorso teorico con pretese scientifiche, una conoscenza oggettiva dei fenomeni educativi. La riflessività rimane in questo senso legata alla pratica dalla quale deriva e alla quale ritorna.

In questo senso, vediamo come non sono due, ma tre i tipi di società che l'analizzatore "pedagogia" permette di distinguere: le società con educazione senza pedagogia, e le società con educazione con pedagogia e sociologia. Si potrebbe essere tentati di vedere in questo trittico una sequenza storica lineare. Ma sarebbe un errore. Come nel caso delle «due leggi dell'evoluzione penale», il grande testo del 1900 sulla storia sociale delle pene, l'approccio tipologico conserva il controllo sull'analisi socio-storica e ne deriva una tendenza d'insieme solo a partire da una comparazione in cui gli elementi comparativi sono costruiti sociologicamente, e

dà una valutazione contrastante dell'impresa durkheimiana, considerando in particolare che la teoria pratica è una « formule assez énigmatique malgré les explications qu'en donne l'auteur » (p. 7).

quindi in cui le diverse società sono in primo luogo messe in relazione con loro stesse all'interno del tipo che incarnano. Si tratta di un aspetto dello schema evolutivo particolare che la sociologia durkheimiana mette in atto – e che, se non viene compreso, fa in modo che la si giudichi sommariamente, cancellando la sua rottura con l'evoluzionismo spenceriano come con quello dell'antropologia tyloriana e frazeriana. Senza entrare nei dettagli epistemologici della questione, si può notare che essa trova un'illustrazione particolarmente chiara nella pedagogia: l'antica Grecia era una società "con pedagogia", cosa che non vale per l'antica Roma o per il Medioevo. Il Rinascimento è stato un periodo in cui la pedagogia è fiorita, per poi svanire nuovamente con l'assolutismo del Grand Siècle. Nell'eclissi, la società può essere descritta legittimamente come "conformista": non si interroga sulla pertinenza delle sue pratiche educative, non sentendone la necessità, e nessun riformatore si leva per problematizzarle. Il legame con l'evoluzione delle pratiche penali meriterebbe di essere preso in considerazione qui, e attraverso di esso la maniera in cui, nelle società senza pedagogia, l'assolutizzazione del potere centrale esercita i suoi vincoli, indipendentemente dai progressi storici della divisione del lavoro e della differenziazione dei sotto gruppi. Allo stesso modo, il fattore religioso gioca un ruolo nella variazione, a seconda che religione e Stato siano uniti o separati: se uniti, il sistema educativo è chiuso; se separati, si apre un varco alla riflessione sulle norme comuni, sia sulla loro legittimità intrinseca sia sulla loro trasmissione. Tutti questi fattori si combinano in maniera diversa nei resoconti stratificati, e frammentati (più o meno completi, in cui il più completo è *L'évolution pédagogique en France*) che Durkheim ha dato dell'evoluzione pedagogica. Quello che è necessario sottolineare è che è solo tra la fine del Settecento e la metà dell'Ottocento che la riflessione immanente all'educazione e non confusa con essa riprende vigore. A partire da questo periodo rivoluzionario, l'intermittenza, l'emergenza puntuale seguita dall'indebolimento della pedagogia, si trasforma in continuità. Questa segna la singolarità del tempo rivoluzionario e postrivoluzionario (riconoscendo che la rivoluzione, da questo punto di vista, non era priva di legami con una certa tendenza interna all'Illuminismo). In seguito, con la crisi della fine del XIX secolo, si ha una trasformazione, nella quale la pedagogia

cambia regime: attraverso un'inflessione necessaria, e sempre in risposta ai bisogni sociali, deve concepirsi sociologicamente, in relazione con una nuova disciplina centrata sui fatti sociali, che da parte sua si costituisce scientificamente. Alla fine, quindi, le società con pedagogia e sociologia, sono le nostre. Corrispondono esclusivamente a quel presente che comincia a delinarsi alla fine del XIX secolo, e di cui è necessario capire la natura particolare se si vuole determinare il significato delle due discipline, sia separatamente sia nella loro correlazione. Per il momento, sottolineiamo che la questione è puntuale e situata: queste società sono le nostre da un momento relativamente recente, caratterizzato dal fatto che le scienze sociali partecipano, con mezzi scientificamente provati, e quindi per il posto che è loro accordato nella divisione del lavoro intellettuale, all'auto-comprensione dei collettivi che formiamo.

Perché? Che cosa determina la crisi post-rivoluzionaria dalla sua origine fino al suo apice? La crisi – parola che Durkheim non usa alla leggera, in quanto considera che non vi è «nella storia una crisi grave quanto quella in cui sono impegnate le società europee da più di un secolo»⁴ – presenta molteplici aspetti, di cui la crisi educativa è solo uno di questi. Vicino a noi si svela, e si rivela nella sua vera natura di crisi. Prima invece no: la si esperiva già con forza, ma anche in un modo più confuso. Il trittico può ripercorso così: vi è società semplicemente “educante” quando la trasmissione tradizionale non deve riflettere su sé stessa, quando non si da nessun motivo di riflessione nelle pratiche educative che vada oltre al semplice livello dell'arte dell'educatore – quando la questione di sapere che cosa si fa educando, che cosa una società compie globalmente su sé stessa attraverso le proprie pratiche educative, non emerge dalla pratica per darsi riflessivamente alle coscienze. Roma e lo Stato di Luigi XIV sono delle società “conformiste” di questo tipo. Il Rinascimento non lo è, ma la sua riflessività pedagogica è effimera e non ha la consistenza tale da permettergli di permeare profondamente l'evoluzione sociale. Ciò che gli manca è quella continuità che vediamo intrecciarsi dal XVIII al XIX secolo. In questo periodo ha luogo una rivoluzione che la Rivoluzione Francese

⁴ E. DURKHEIM, *L'éducation morale*, Paris, Alcan 1925; trad. ita di M-J. Cambieri Tosi, *Il suicidio. L'educazione morale*, Torino, UTET 2008, p. 551.

non esaurisce: si tratta della «grande rivoluzione pedagogica»⁵. Meno improvvisa ma altrettanto profonda di quella del 1789, preparata a lungo⁶, si realizza nella concezione e nella promozione dell'insegnamento laico. Questo vale per tutta l'Europa, anche se la Francia assume in questo frangente una posizione all'avanguardia, con le leggi di Jules Ferry del 1782 e 1783, alle quali seguiranno diverse riforme, quelle del 1902 sui Licei, fino alla legge del 1905 sulla separazione tra Stato e Chiesa.

La pedagogia diventa una questione ossessiva, motivo di controversie che terminano spesso in conflitti violenti. Si potrebbe dire che si tratta di una caratteristica comune a tutti i sistemi istituzionali del XIX secolo. In realtà non è del tutto esatto: nel caso della pedagogia, la trasformazione fatica ad avere effetto, e la riflessione, per quanto insistente, non produce l'impatto di quella legata alle istituzioni politiche, giuridiche ed economiche. Ne è prova il fatto che il sistema educativo rimane sostanzialmente uguale, nonostante tutto attorno a lui stia cambiando, le costituzioni si succedano, che il diritto si stia rivoluzionando, che l'industria stia modificando il mondo del lavoro. Questa resistenza è affascinante. Tanto più che non è esente, è necessario sottolinearlo, di progressi e di audacia nella riflessione pedagogica. Perché allora la teoria pratica rimane per così a lungo allo stato teorico? E quale trasformazione, o quale *trasformatore*, la fa passare alla pratica, attraverso le efficaci riforme che vediamo affrettarsi in tutta Europa in qualche decennio?

Solo questa domanda ci permette di comprendere quello che il sociologo vede nella pedagogia, come un effetto traslato, ma non deformato di sé stesso. Rousseau, Pestalozzi, Herbart, Fröbel, tessono la trama di una riflessione che Durkheim riprende, sintetizza, e rilancia. Ma, almeno fino a Durkheim, abbiamo poco più che qualche linea di pensiero – spesso anche, significativamente, di utopie –, una tradizione di autori che hanno riflettuto sulle pratiche educative e a partire da queste senza che ne seguisse una trasformazione istituzionale. Il presente nel quale interviene Durkheim è diverso: le istituzioni stanno cedendo, la questione pedagogica sta

⁵ Ivi, p. 467.

⁶ Ivi, p. 470: «Se mai rivoluzione venne da lontano è proprio questa».

diventando la nuova questione sociale⁷. L'asprezza degli scontri tra i sostenitori del vecchio e gli apostoli del nuovo è tale che l'esito non può attendere. Ma è necessario aggiungere che non sarebbe possibile senza un'attività specifica di accompagnamento che non ha ancora trovato il suo agente: non il pensatore pedagogo, ma l'insegnante pedagogo, il professore di pedagogia. È qui che entra in gioco il sociologo, e solo lui. Si fa pedagogo, nel ruolo particolare del professore di pedagogia. Così facendo, flette il discorso di Herbert, Pestalozzi, Rousseau: rende pratica la loro teoria pratica, la porta a coincidere con il suo tempo, il che presuppone, inoltre, che ne trasformi interiormente gli elementi teorici. Rende la rivoluzione pedagogica cosciente di sé stessa in quello che ha di rivoluzionario.

Ogni pedagogo è un teorico pratico. E spesso non è solo questo, perché è anche un teorico a tutti gli effetti (e di altissimo livello, se pensiamo a Rousseau e a Kant). Possiamo avvicinarci al significato esatto dell'espressione "teorico pratico" precisando che si tratta per forza di cose di un rivoluzionario *nel pensiero*: Socrate, Rabelais, Montaigne (autori della pedagogia dall'età preistorica dell'intermittenza), Rousseau, Kant, Pestalozzi, Herbart (autori della tradizione pedagogica, della pedagogia come elemento sociale permanente) hanno tutti un aspetto in comune: si sono, ad un certo punto o in un luogo specifico della loro opera "intemporalizzati", sottratti al loro tempo in un modo molto particolare, compiendo il gesto inaudito, di cui dovremmo imparare a stupirci, che consiste nel reagire contro le pratiche educative in vigore. Facendo questo, si sono dissociati dal modo di riproduzione della loro società, e l'hanno fatto con coscienza (e cioè con la consapevolezza di questo scarto e dei rischi personali che comporta). Difficilmente eguagliabile nel suo dramma, il caso di Socrate funziona qui come un paradigma.

Quello di cui possiamo dubitare, tuttavia, è che avessero coscienza dell'evoluzione sociale che non solo permetteva, ma che *esigeva* il loro scarto. È la condizione sociale della loro pratica, o

⁷ Almeno questo è ciò che Fauconnet osa suggerire : « On peut parler, sans exagération, de la question sociale de l'enseignement secondaire », in EP, p. 34.

meglio la loro teoria pratica rivoluzionaria (espressione ridondante, in quanto ogni teoria pratica è in parte legata alla rivoluzione in questo senso di distacco nel tempo e con il tempo, e questo non solamente prima dell'età delle rivoluzioni, ma anche dopo). Il sociologo, quando si fa pedagogo, parla in maniera diversa. Oggettivizza i tempi rivoluzionari, e riflette sulla necessità della teoria pratica all'interno di questo quadro di trasformazione. Lo espone in quanto tale, svolgendo così il ruolo sociale di professore che si rivolge agli insegnanti o agli apprendisti-insegnanti del suo tempo, un tempo di cui esplicita la struttura rivoluzionaria, giustificando così la necessità che si impegnino imperativamente al discorso pedagogico. Li rende coscienti del fatto che si è aperto un abisso sul quale sono come sospese, tra due tempi che devono essere connessi tra loro: quello delle norme che ereditano, e quello delle norme che costituiscono sviluppandosi, vale a dire differenziandosi attraverso le loro pratiche, a cominciare dalle pratiche che prendono forma nelle relazioni lavorative.

La vera crisi non è politica: è sociale. Nasce dall'impulso crescente delle trasformazioni normative alle quali una società moderna non può non esporsi più. Deriva dalla ricerca permanente di una giustizia che deve scoprire, non come un sistema atemporale, ma allo stato pratico, attraverso strumenti morali che continua ad ereditare, ma che devono essere riadattati all'esperienza in modo critico – e la parola, qui, assume il senso specifico di una certa disciplina del giudizio. La nostra morale è da costruire, la ricerca della giustizia la nostra partita: è questo che contraddistingue il nostro tempo da un secolo (o due, se ci sostituiamo a Durkheim), sempre meno confusamente a partire da quando la modernità si concettualizza sociologicamente. Questa giustizia e questa morale da costruire sono, dice Durkheim, il sostituto moderno della fede religiosa, che agiva precedentemente nell'insegnamento come nella società in generale. E il passaggio finale all'educazione laica non è altro che la prova di quella rivoluzione, la più grande di tutti per certi versi, in quanto tutte le altre ne dipendono logicamente.

Sforziamoci allora di esplicitare le ragioni per le quali, nel presente stato di fioritura della "grande rivoluzione pedagogica", è necessario che questo livello discorsivo si mantenga, che è precisamente dell'ordine della "teoria pratica". E proviamo a capire perché

il sociologo ne è necessariamente il soggetto appropriato.

Nato dalla pratica, ma non sistematizzato in un insieme propositivo volto a produrre delle conoscenze oggettive di cui la pratica sarebbe l'oggetto, la teoria pratica si caratterizza così. Quello che sorprende è quindi che non sia una teoria *della* pratica. Capiamoci: non deve esserlo, e quello che emerge come singolare e singolarizzante nel fatto che l'educazione oggi si affianchi alla pedagogia richiede che non lo sia, o che un'altra dimensione riflessiva sulla pratica pedagogica si imponga come irriducibile ad una scienza dell'educazione o ad una sociologia dell'educazione.

Ecco perché la differenza tra pedagogia e sociologia è sociologicamente significativa. Non solo la pedagogia il modo migliore per cogliere esattamente ciò che le nostre società stanno vivendo in termini dell'educazione che consente loro di riprodursi, ma questo accesso non può essere ridotto a ciò che una sociologia dei fenomeni educativi di queste stesse società ci permetterebbe di stabilire. Abbiamo bisogno di pedagogisti, e questi non sono sociologi dell'educazione. Il loro discorso è quello di una teoria pratica. Ma non sono nemmeno dei *maestri saggi*, che praticano correttamente la loro arte, che sarebbe l'arte di insegnare, capaci al massimo di allontanarsene temporaneamente per estrarre proposizioni generalizzabili in virtù della loro provata efficacia. I pedagogisti esistono e devono esistere. Sono legati alla sociologia, senza confondersi con essa. Parlano con gli insegnanti, ma non sono essi stessi insegnanti, anche se sono i migliori, i più efficaci e i più riflessivi sulla loro efficacia. Insistiamo, allora. Chi sono gli insegnanti? Che cosa vogliamo dire quando diciamo "dei sociologi"? In definitiva, questa è la domanda che sta alla base della definizione di pedagogia come "teoria pratica".

Durkheim, l'abbiamo detto e lo ripetiamo, ha insegnato pedagogia per tutta la vita. Non fu un militante, non partecipò alla fondazione del giornale *L'Humanité*, non aderì alla Section française de l'Internationale ouvrière (SFIO) nel 1905, pur essendo uno dei più profondi pensatori del socialismo. I suoi interventi politici erano mirati, ogni volta sollecitati da una questione particolare che riteneva, allo stato attuale dell'opinione, che richiedesse la sua competenza, ma senza che questa competenza rispondesse a una richiesta delle istituzioni o delle autorità pubbliche. La questione

del libero esame all'epoca dell'affare Dreyfus, la legislazione sul divorzio, la proposta di rifondazione e attivazione delle corporazioni professionali nel sistema elettorale... gli esempi, in verità, non sono così numerosi, e sempre precisamente definiti, o meglio *praticamente* definiti. Il punto è che indicano una modulazione frammentaria del discorso sociologico, in cui quest'ultimo si piega proprio alla "teoria pratica".

In ultima analisi, non vi è che una sola teoria pratica *a tutti gli effetti* che il sociologo ha isolato come tale nella sua analisi delle società moderne, e nella quale è intervenuto continuamente, nell'esercizio ininterrotto del suo lavoro di insegnante, come per uno sdoppiamento la cui necessità aveva per lui la forza dell'evidenza. La cosa non è trascurabile: i testi pedagogici sono dei corsi, delle relazioni, o ancora delle voci di dizionari (il dizionario pedagogico di Buisson). Nessun libro è stato consacrato al tema, come se la pedagogia dovesse rimanere l'oggetto di testi essi stessi di natura pedagogica. Tanto che l'ipotesi si formula da sé: il sociologo è in realtà il pedagogo, o il neo-pedagogo, nella misura in cui, senza smettere di praticare la sua scienza – che, a sua volta, è esposta nei libri che leggiamo – raddoppia questa pratica con una seconda pratica teorica, che è appunto una teoria pratica. La teoria pratica è, ed è solo, che la *pratica teorica seconda del sociologo*. In un'ottica positivista (che Althusser riprenderà alla lettera), esiste una molteplicità di pratiche teoriche: le scienze sono opere teoriche specializzate. La sociologia è una di queste, nell'epoca moderna e nelle società moderne. Ma è anche caratterizzata da un raddoppiamento della sua pratica, in una seconda pratica teorica che le è propria: la pedagogia. Il sociologo è obbligato a questo raddoppiamento, in virtù e al di fuori della scienza che pratica.

Con la pedagogia, allora, ci lasciamo alle spalle la riflessività inerente alla pratica educativa dei maestri per entrare nella riflessività del sociologo? No. Non è attraverso la riflettendo su quello che è la sociologia che il sociologo diventa pedagogo. Si fa pedagogo riflettendo sulle pratiche educative, nel momento storico e sociale particolare d'incertezza normativa globale – di ricerca morale o di giustizia – dove queste pratiche si riflettono. Per essere più precisi: interviene come sociologo quando queste pratiche riescono, non solo a formulare la loro riflessività interna in pedagogia,

ma a partire dal momento in cui la pedagogia che esse hanno già secreto penetra nella profondità della crisi dell'epoca. È la pedagogia post-rivoluzionaria, e non umanista o medievale, che fonda socio-storicamente il nuovo senso della parola pedagogia, il suo senso in quanto teoria pratica. E dobbiamo essere ancora più precisi: è la pedagogia post-rivoluzionaria, che è giunta a questa idea che la rivoluzione pedagogica è la più grande e imperativa delle rivoluzioni, che è la *vera* rivoluzione, perché rende tangibile nella rottura stessa l'imperativo della continuità.

In questo contesto (che, all'inizio del XX secolo, è necessario verificare se sia ancora il nostro, ma al quale, dobbiamo riconoscerlo, continuiamo a fare riferimento per pensare alla pedagogia), il duplice ruolo del sociologo si articola. Perché solo lui ha i mezzi per cogliere la crisi per quello che è: solo lui percepisce che, riflettendosi, le pratiche educative post-rivoluzionarie sono immerse in controversie insolubili, in conflitti paralizzanti. Solo lui è in grado diagnosticare accuratamente il fatto che le politiche pubbliche non sanno più come affrontare il tema se non reprimendo un campo per favorire l'altro, e viceversa a seconda dei capricci dei regimi. Vede che l'orientamento è perduto, e capisce perché.

Per questo, in lui, nella sua persona di sociologo, la teoria pratica deve a sua volta riflettere se stessa, vale a dire pensarsi per la prima volta nella storia nel suo status di teoria pratica. Alla fine del XIX secolo e all'inizio del XX secolo, la pedagogia ha dovuto pensarsi, definirsi, accedere alla propria definizione, non per delle ragioni teoriche (come estensione del pensiero dei grandi pensatori pedagogici, di coloro che, in un'avanguardia piena di pericoli, si sono scagliati contro il processo temporale di riproduzione della società ideando nuove pratiche educative basate su nuovi principi) ma per delle *ragioni pratiche*. Non si tratta più allora solamente di superare la pedagogia incoativa che accompagnava riflessivamente le pratiche educative premoderne; non si tratta più solo di accedere ad un livello superiore di riflessività che fa della pedagogia una riflessione continua che accompagna la storia dei moderni; si tratta di immergerla in quella storia per rivelarla come la sua trama più tenue e più determinante. Per fare questo, deve *concepirsi* come teoria pratica, e non più semplicemente *praticarsi* come una teoria pratica. La sociologia della crisi dell'educazione post-rivoluzionaria-

ria fornisce le basi scientifiche per il compimento di un tale gesto. Ma è necessario ancora che si attualizzi storicamente a partire da esso, con il suo concorso. È necessario che la teoria pratica percepita nelle sue fonti storiche o socio-storiche produca empiricamente i suoi effetti e agisca realmente (e quindi istituzionalmente) nella società che l'ha fatta nascere.

Questo ha ovviamente un impatto sulla sociologia. Quando si occupa di educazione, lo fa in quanto scienza: è il fatto sociale dell'educazione che le interessa, e che analizza socio-storicamente con metodi collaudati. Non mi soffermerò sul modo in cui le regole del metodo si applicano all'educazione come fatto sociale – trattata come una cosa, legata all'ambiente sociale interno, sottoposta al metodo delle variazioni concomitanti, identificata attraverso il discrimine della polarità di normale e patologico. È importante notare che non è in questa forma oggettivante che la sociologia si lega alla pedagogia. Il sociologo si fa davvero pedagogo, insegnante di pedagogia. Quello che fa esattamente, in questo caso, è rivolgersi agli insegnanti – agli educatori adulti, e non agli esseri da educare. Nel caso di Durkheim, egli si rivolge agli insegnanti delle scuole primarie e secondarie delle istituzioni educative francesi. Li prepara a praticare l'insegnamento con la pedagogia – e quindi non con l'arte dell'educazione, ma secondo un orientamento sociale complessivo che espone loro, come se innervasse, o meglio, come se dovesse innervare la loro pratica. La teoria pratica è esposta, per la prima volta nella storia, dal sociologo. È, con lui, *teoria pratica cosciente*.

Parlare di teoria pratica assume quindi un significato nuovo, completamente inedito, che non tocca forse il cuore della sociologia, ma piuttosto il suo corpo: capiamoci, a quello che fa socialmente. Torniamo all'alternativa di Littré: arte o scienza, o arte o scienza. È chiaro che non è più così una volta che il sociologo si è posto il problema. Ma se non siamo più lì, è anche perché il sociologo è riuscito a parlare come pedagogo in un modo in cui nessun pedagogo incosciente, per quanto brillante, aveva parlato prima di lui. È riuscito a parlare coscientemente come pedagogo. Il sociologo – questa è una delle sue possibili definizioni – è un pedagogo cosciente, socio-storicamente cosciente, possessore e attivatore risoluto della teoria pratica. O ancora: un praticante cosciente della

teoria pratica.

Si vede così racchiude in sé stessa più di quanto potessimo immaginare: il senso di una missione sociale e storica del sociologo, il disvelamento di un aspetto essenziale della sua funzione. Certo, il sociologo non cessa di essere tale quando diventa un neo-pedagogo. Al contrario, abbiamo visto che può essere un neo-pedagogo solo perché è un sociologo. Considerando l'educazione come un fatto sociale e, più in generale, considerando la società, o il sociale, come un livello consistente e normativo della realtà, comprende il dilemma rivoluzionario in cui si trova, che non è quello delle istituzioni politiche, giuridiche o economiche, ma che è in un certo senso più profondo o più nodale, a causa della contraddizione che non cessa di approfondirsi nel corso di un secolo tra il vecchio e il nuovo. Questo ruolo, di intellettuale, è il cuore del suo mestiere. Ma non pratica la scienza sociale quando parla come pedagogo. La teoria pratica è la parte della sua funzione che corrisponde al suo intervento orientativo sulla e nella società. È ciò che gli permette di definire con precisione (ci sono altri modi per farlo, ma non sono altrettanto diretti e soprattutto non hanno lo stesso carattere di continuità funzionale, di raddoppiamento permanente dell'attività di studioso e di insegnante di sociologia) la *politica* del sociologo, in ciò che ha di specifico e nella misura in cui è implicita nella sua funzione intellettuale, senza però esserne riassorbita. Una politica *non politica*, in quanto non coinvolge il funzionamento del potere temporale, né l'iscrizione a qualsiasi livello nella sfera politica. Ma anche una politica *non scientifica*, in quanto non deriva da proposte scientifiche destinate ad essere applicate praticamente. Ancora una volta, l'arte e la scienza si pongono come una falsa alternativa o come un doppio freno che impedisce di cogliere la posta in gioco nello strato della teoria pratica. L'unica cosa che esige è che ci sia la sociologia, che questa scienza esista e progredisca; o, meglio, è attraverso un doppio processo sociale che nascono necessariamente, sostenute da un unico attore diviso ma non scisso, la pratica della sociologia e la teoria pratica pedagogica, dove la prima non contiene o determina l'altra, e la seconda non è un abito indifferente della prima per permettergli di avanzare socialmente. La politica, un nuovo tipo di politica, lega sociologia e pedagogia senza confonderle. Anzi, sembra più corretta la proposizione inversa: il

legame necessario, nella modernità, tra pedagogia e sociologia dà origine ad un nuovo tipo di politica – una nuova differenziazione all'interno del significato della parola politica.

Forma-valore, sfruttamento, socializzazione. Note su Sohn-Rethel¹

Maurizio Merlo

Nel programma di una rinnovata collocazione del concetto di totalità nel materialismo storico come postulato metodologico, la connessione reciproca rigorosa tra base e *Überbau*, diversamente dal rapporto di interdipendenza e rispecchiamento avanzato da Lukács, esibisce lati diversi di un'unicità-identità strutturale delle merci che include in misura decisiva le scienze, la matematica e la logica come «forme di pensiero socialmente necessarie che si fondano direttamente sulla base, benché la loro efficacia intellettuale dipenda dalla riflessione della coscienza»². Si tratta di sciogliere il paradosso di forme di pensiero che, pur radicate in forme di dominio di classe, si rivestono di validità atemporale. La connessione tra base e *Überbau* ripropone il problema del rapporto tra economia e conoscenza, a partire dal presupposto logico-storico della «rigorosa affinità funzionale tra la genesi della conoscenza matematica

¹ Sono presi qui in esame i seguenti lavori di A. SOHN-RETHEL: G – *Lavoro intellettuale e lavoro manuale. Per la teoria della sintesi sociale*, trad. it. Milano, Feltrinelli 1977, condotta sulla 2ª edizione di *Geistige und körperliche Arbeit. Zur Theorie der gesellschaftlichen Synthesis*, Frankfurt a.M., Suhrkamp 1970²; W – *Warenform und Denkform. Mit zwei Anhängen*, Frankfurt a.M., Suhrkamp 1978; M – *Materialistische Erkenntniskritik und Vergesellschaftung der Arbeit*, Berlin, Merve Verlag 1971; D – *Il denaro. L'apriori in contanti*, Roma, Editori Riuniti 1991, pp. 47 sgg., trad. it. di *Das Geld, die bare Münze des Apriori*, Berlin, Wagenbach Verlag 1990.

² G, p. 164.

della natura e l'origine dell'economia del primo capitalismo»³. La critica dell'intelletto si mostra sistematicamente indipendente dalla critica dell'economia politica⁴, da *completare* con la critica della teoria idealistica della conoscenza. Rispetto al pensiero di Marx, si tratta dapprima di ridurre le discrepanze iniziali a elementi liminari per poi conciliarle come aspetti diversi dell'identità strutturale delle merci⁵.

In questo tentativo di riformulazione della connessione tra critica dell'economia e critica dell'intelletto, permane insolubile la discrepanza (la *partie honteuse* della ricerca di Sohn-Rethel) con l'analisi marxiana della merce: escludendo la genesi della soggettività dei possessori di merci, Marx si limita a presupporre l'equivalenza e il valore senza riguardo alla genesi di tali forme⁶. L'analisi della forma-valore è allotria all'esame della sostanza-valore e della grandezza-valore: la forma-valore delle merci non ha nessun rapporto di *inerenza* con il lavoro⁷, è il valore a quantificare il lavoro e non viceversa⁸. Il processo di sussunzione nel quale si generano i giudizi di riflessione che sostituiscono all'assolutezza dei giudizi di inerenza il legame esteriore (*Gewalt*) della sussunzione⁹ è rinviato in una nota a piè pagina.

Soltanto assumendo la separazione di metodo tra forma-valore, grandezza e sostanza-valore, che discendono da fonti diverse e separate, diviene possibile l'autonomia della critica dell'intelletto dalla critica dell'economia politica. La critica dell'economia spiega bensì come si attua il processo vitale della società incosciente, ma soltanto la critica dell'intelletto spiega la strutturazione della coscienza della società incosciente¹⁰. L'intelletto astratto – moderno

³ G, p. 108. Il dibattito Borkenau-Grossmann pare a Sohn-Rethel vertere su una *Scheinfrage*.

⁴ G, pp. 163-4.

⁵ La correzione dell'errore in cui Sohn-Rethel afferma di essere inizialmente incorso è in M pp. 65-75.

⁶ G, p. 158.

⁷ G, p. 61.

⁸ G, p. 159 e 166.

⁹ Cfr. J. HALFMANN, T. REXROTH, *Marxismus als Erkenntniskritik*, München-Wien, Hanser Verlag 1976.

¹⁰ Cfr. TH.W. ADORNO, *Dialettica negativa*, trad. it. Torino, Einaudi 1970, p. 158:

e antico – è enigmatico, poiché astrae dalla percezione e da qualsivoglia traccia di attività sensibile, e tuttavia permane indispensabile all'indagine di ciò che, percepibile, possiede una universale necessità naturale e una regolarità naturale matematicamente definibile¹¹.

In Marx l'astrazione-valore non si esprime mai in maniera diretta e identica ma è «semplice metafora» perché «compare sempre e soltanto nell'equivalenza con il valore d'uso di un'altra merce»¹². Per quanto corretta sul piano economico, tale soluzione resta insufficiente poiché lascia impensato quanto la sola critica dell'intelletto mette in evidenza: «l'esistenza di un'espressione identica della semplice forma-valore in quanto tale, in quanto forma pura, che perciò si manifesta nella forma (*Gestalt*) del puro pensiero»¹³.

In una singolare composizione della prima delle *Tesi su Feuerbach* con la prima sezione del Primo libro del *Capitale*, Sohn-Rethel disloca l'analisi della merce dall'unità contraddittoria di valore d'uso e valore (di scambio) alla contrapposizione tra *azione* (o *atto*) di scambio e *azione* d'uso: sul piano fenomenologico l'astrazione-scambio resta incomparabile all'astrazione-merce: atto di scambio e atto d'uso si escludono reciprocamente. L'astrazione-scambio non è in alcun modo omologa all'astrazione-merce, poiché solo nella prima si cristallizza *a priori* il rapporto puramente sociale¹⁴.

La sfera materiale dell'uso (la produzione, il consumo e anche il lavoro inteso come «azione d'uso», evento fisico del processo lavorativo) in cui si realizza il ricambio materiale uomo-natura (*Stoffwechsel*) è separata nel tempo dall'azione di scambio che sola realizza la socializzazione pura (nel senso kantiano della scienza pura della natura)¹⁵ nella cui oggettività (l'oggettività di valore

«Per primo Sohn-Rethel ha indicato che ... nell'attività universale e necessaria dello spirito si cela ... lavoro sociale ... il soggetto trascendentale può essere decifrato come la società inconsapevole di sé stessa».

¹¹ Cfr. D, p. 6.

¹² *Ibid.* L'analisi marxiana dell'astrazione-merce come metafora è alla nota 3 di G, p. 41.

¹³ G p. 167.

¹⁴ Cfr. la critica di "formalismo" mossa a Sohn-Rethel da H. REINICKE, *Ware und Dialektik*, Darmstadt, Luchterhand 1974, pp. 103-118.

¹⁵ Cfr. G, p. 45.

delle merci) non entra nemmeno un atomo di materia naturale. Lungi dall'essere sfera di potenza produttiva materiale, costituente, lo *Stoffwechsel* marxiano – e con esso il concetto di produzione in generale – è destinato a perdere centralità nel momento in cui si mostra affatto inadeguato a seguire le linee di separazione «tra la mente universale del lavoro sociale e i corpi dei lavoratori del proletariato»¹⁶.

L'atto di scambio è separato dal lavoro e dalla natura, è *seconda natura* che si fa denaro, cesura e separazione. Tale atto è bensì un evento fisico ma paradossalmente astratto, in quanto consiste di elementi naturali (spazio, tempo e movimento) privi però di contenuti empirici, e pertanto mere astrazioni formali, quantità astratte, la cui stessa causa non risiede nella coscienza ma nell'agire di fatto¹⁷. L'astrazione – effetto diretto di una causalità dell'azione «che il concetto non può cogliere immediatamente»¹⁸ – avviene alle spalle dei possessori di merci e si iscrive in una *tabula absentiae* che registra il non avvenimento dell'uso (*Nicht-Geschehen vom Gebrauch*).

«La prassi dell'uso è bandita dalla sfera pubblica del mercato e appartiene esclusivamente all'ambito privato del possessore di merci»¹⁹.

L'astrazione è dunque reale nella sua separatezza dall'uso il cui effetto diretto è la *Bewusstlosigkeit* degli attori sociali. Diversamente dal feticismo marxiano, astratta non è la coscienza degli individui che scambiano ma il loro stesso atto di scambio che separa come seconda natura la forma di scambiabilità delle cose dalla loro concreta esistenza²⁰. Astratta è l'azione, separata dalla percezione (nessuna omologia tra coscienza e azione pratico-materiale), concreta è la coscienza come coscienza privata, individualizzata e isolata, rinserrata nella cerchia del valore d'uso; empirica la materia

¹⁶ G, p. 117.

¹⁷ Cfr. D, p. 24 sgg.; M, p. 21.

¹⁸ G, p. 45.

¹⁹ G, p. 44.

²⁰ Cfr. G, pp. 44 e 74. W, p. 31: a differenza da Lukács, la logica e la reificazione non sono necessariamente feticistiche, né sono tolte in una società senza classi e senza sfruttamento: reificazione, ragione e sfruttamento vanno compresi nella loro natura dialettica.

della conoscenza, non però empiriche le sue forme concettuali²¹.

Separato nel tempo dall'uso, l'atto di scambio è finzione efficace di una immutabilità materiale della merce, «come se la natura trattenesse il respiro nel corpo delle merci, finché il prezzo deve restare immutato»²². L'astrazione dai mutamenti fisici dei prodotti che avvengono nel processo lavorativo si cristallizza in presupposto socialmente normativo della separazione dello status sociale delle merci (il loro possesso-proprietà) dal loro status fisico e dal loro uso²³. L'unica mutazione in gioco è giuridica, riguarda il trasferimento contrattuale della proprietà e del possesso di merci, in definitiva la socializzazione di proprietari. La concatenazione dei gradi di sviluppo dello scambio di merci con le trasformazioni della formazione sociale²⁴ esita nel formalismo dello scambio come formalismo pieno del nesso sociale proprietario in quanto tale, nel «vuoto creato»²⁵ dell'atto di scambio.

I processi di socializzazione mediante lo scambio si sottraggono alla presa del lavoro che in quanto «azione d'uso» è sempre lavoro concreto, evento fisico, e si definiscono come rapporti di equivalenza appropriativa tra sfruttatori²⁶. Nello scambio dei valori-merci come scambio tra sfruttatori, l'equiparazione in valore di consumo e produzione assume la forma riflessiva dell'equivalenza di un rapporto di dominio. L'equivalenza delle merci nello scambio sta sul terreno dello sfruttamento e lo comprende come suo pre-

²¹ Sohn-Rethel cerca di spiegare *storicamente* la scissione tra soggetto e oggetto: l'origine delle forme della coscienza e della conoscenza è storica, le forme del pensiero derivano non dal pensiero ma dall'azione storica e concreta. Cfr. A. JAPPE, *Il denaro ci pensa? Perché leggere oggi Sohn-Rethel?*, in A. SIMONCINI (a cura di), *Dal pensiero critico. Filosofie e concetti per il tempo presente*, Milano, Mimesis 2005, pp. 105-129.

²² G, p. 43.

²³ Cfr. G, pp. 48-9: «L'astratta determinatezza formale dell'azione di scambio si attua attraverso l'impossibilità causale di giungere ad un contratto di scambio, se si ammette che gli oggetti dello scambio subiscano processi di trasformazione fisica durante le contrattazioni e nel trasferimento di possesso».

²⁴ Cfr. W, p. 94, con riferimento all'*Origine della famiglia, della proprietà e dello Stato* di Engels.

²⁵ G, p. 44.

²⁶ Cfr. D, p. 8; M, p. 70.

supposto, ne è l'espressione riflessiva. Il postulato dell'equivalenza formale tra le merci in quanto valori sorge non dalla inconsapevole commisurazione dei lavori concreti come dispendio di forza lavoro umana bensì dall'astrazione di scambio che pone l'identità formale del valore. L'astrazione d'altro canto è connessa alla reciprocità del mutamento di possesso come scambio sociale. L'effettuazione dello scambio pare esigere la finzione efficace (in una sorta di legge di Say riformulata) della legge del valore come legge di equilibrio: non si dà mai un "troppo grande" o un "troppo piccolo" e solo la parità dei valori delle merci genera la disparità quantitativa assoluta del plusvalore: quantità qualitativa della grandezza, sua natura relazionale²⁷. Il postulato dell'equivalenza include la reciprocità degli atti di trasferimento di possesso (ai quali resta estranea la coscienza degli individui scambisti) che conferisce all'appropriazione la qualità di meccanismo di autoregolazione del mercato. L'individualità del singolo isolato atto di scambio viene *aufgehoben* nella commisurazione – secondo il postulato dell'equivalenza – dei prodotti del lavoro sfruttato come effetto della connessione di tutti gli atti di scambio che cancella tutte le incomparabili determinazioni quantitative proprie del valore d'uso sostituendole con una «quantità anonima pura» la cui natura relazionale è insita nell'atto di esecuzione dello scambio²⁸. Nessuna coscienza sociale presiede allo scambio privato, poiché la commisurazione dei lavori avviene non nel singolo atto di scambio ma al livello sociale complessivo come nesso generale di tutti gli atti di scambio, dunque nelle forme della negazione contraria, secondo le misure delle equazioni di valore, del tempo di lavoro oggettivo.

Il lavoro diviene lavoro astrattamente umano solo fuori del lavoro ossia nella forma sociale determinata dalla relazione stabilita dal rapporto di scambio: è nel solo rapporto di scambio che va rinvenuta la causalità che «astrattifica» (*abstraktifiziert*) il lavoro: è il valore che quantifica il lavoro e anzi ne fonda il doppio caratte-

²⁷ Cfr. G, p. 60.

²⁸ In W, p. 96, nota 23, si ricorda il mutamento fondamentale dello scambio: non più scambio dei propri prodotti da parte dei produttori bensì scambio tra sfruttatori di prodotti di lavoro sfruttato. La differenza dalla economia capitalistica è rinviata in una nota a piè di pagina.

re, concreto-utile e astratto²⁹. Come il lavoro non è un *constituens* della sintesi sociale attuata con lo scambio di merci che procede come attività separata parallelamente al lavoro, così il lavoro sociale astratto è un concetto feticistico di matrice hegeliana, che, escludendo lo sfruttamento, occupa il luogo dell'astrazione reale causata dall'astrazione-scambio e produce la rappresentazione dell'economia capitalistica come nesso lavorativo sociale³⁰.

L'ascosità della causa (la struttura produttiva sociale mercantile prima che sia introdotta la nozione di salario), ossia l'identità contraddittoria di lavoro concreto e astratto, centrale in Marx³¹, è per Sohn-Rethel soltanto un dato di complemento del vuoto eventuale dal lato dell'uso che qualifica l'astrazione-scambio. In definitiva, il lavoro astrattamente umano conferisce valore soltanto in quanto effetto dell'astrazione reale dello scambio che solo possiede la qualità specifica di «produttore di valore»³².

Al concetto marxiano di produzione in generale Sohn-Rethel sovrappone il concetto ampio di *sintesi sociale*, distinto da quello più ristretto di *società sintetica*: la prima è condizione generale storica del modo di esistenza umano, la seconda è valida per tutte le società di merci³³. Pur senza possedere pienamente la formalità dello scambio sociale interindividuale, la nozione di sintesi sociale presuppone estremi di una *struttura economica societaria*³⁴ che già trascende il semplice *Stoffwechsel*.

Il concetto-chiave di società funzionale (*funktionsfähige Gesellschaft*) si installa nella supposta oscillazione del dettato marxiano tra logica dell'essenza e logica della funzione. La domanda-chiave – diversamente da Marx, per il quale la socializzazione è letta come dialettica di *presupposto* e *posto* – riecheggia piuttosto

²⁹ Cfr. G, pp. 42, 157.

³⁰ Cfr. M, p. 70.

³¹ Cfr. J. RANCIÈRE, *Critica e critica dell'economia politica. Dai "Manoscritti del 1844" al "Capitale"*, trad. it. Milano, Feltrinelli 1973, pp. 66-67.

³² D, p. 28.

³³ Cfr. G, p. 52. La socializzazione cosale è analoga alla sintesi chimica ma, diversamente da quest'ultima, inconsapevole, cfr. W, pp. 71-72.

³⁴ Non altrimenti va tradotto il sintagma *gesellschaftliche Ökonomie* di M, p. 72.

Simmel: come è possibile la metamorfosi della sintesi sociale, la socializzazione astratta dal lavoro e dalla sua potenza socializzante? Certo, il non-avvenimento dell'uso è ascesi, ma ascesi che si vuole rapporto di appropriazione, rapporto proprietario di dominazione nel laboratorio segreto della produzione. Come allora il mero nesso di scambio mette in movimento la produzione? In quanto la sintesi sociale non rileva che dei rapporti di equivalenza dell'appropriazione, essa non contiene la fonte vitale della società: nel capitalismo la produzione non è mai immediata – vana allora ogni indagine sui *Resultate des unmittelbaren Produktionsprozesses*? In altri termini, la produzione non avviene secondo la propria intima logica bensì secondo la sua negazione, secondo misure di mera equivalenza. Di conseguenza, il rapporto tra postulato dell'equivalenza e plusvalore non può darsi che nelle *crisi e interruzioni* del processo produttivo³⁵.

Nell'equivalenza delle merci nello scambio Marx scopre la commisurazione – indiretta e inconsapevole – del lavoro oggettivato. Sintomatico al riguardo l'utilizzo di Sohn-Rethel della lettera di Marx a Kugelmann del 11 luglio 1868³⁶, nella quale è messa in tensione l'*invarianza* delle «leggi naturali» e la *forma* in cui tali leggi si impongono. Non il lavoro salariato (come attività del singolo operaio) determina il valore ma il tempo di lavoro sociale in generale ossia la quantità di lavoro a disposizione della società in generale. Il problema marxiano della connessione tra natura e storia, della *forma* determinata in cui il tempo di lavoro sociale determina il valore delle merci in connessioni specifiche alle forme del lavoro salariato e alle corrispondenti forme dei mezzi di produzione in quanto capitale, diventa *ex abrupto* in Sohn-Rethel rapporto tra necessità naturale invariante (ogni società deve distribuire il quantum di lavoro disponibile nelle proporzioni appropriate a dati bisogni sociali) e formali qualificazioni societarie: l'economia naturale si muta in «economia societaria» mediante la commensurabilità (lo scambio effettivo e la ripartizione proporzionale) dei lavori e la trasposizione delle differenze qualitative in differenze quantitative. In un modo di produzione fondato sul lavoro collettivo, la distri-

³⁵ Cfr. M, p. 71: «unter Stockungen und mit krisenhaften Unterbrechungen».

³⁶ Cfr. *ibid.*

buzione del lavoro è diretta e consapevole, mira al lavoro vivo. In un'economia capitalistica vale l'opposto: i singoli separati lavori (il lavoro *privato* della sua potenza socializzante³⁷) sono commisurati nelle forme in cui si realizza la sintesi sociale ossia nello scambio privato dei prodotti individuali del lavoro.

Quando nell'involucro formale del tempo-misura la commisurazione del lavoro morto si estende al lavoro vivo, allora questo «diviene *automaticamente* [c.m.] lavoro che produce plusvalore, poiché crea più valore di quanto costi»³⁸. La *dialettica* della sussunzione formale e della sussunzione reale è accantonata da Sohn-Rethel, la logica dello scambio è la logica del processo di valorizzazione. E ciò significa: la legge del valore-lavoro vale soltanto per la produzione di merci capitalistica poiché il nesso sociale è un nesso di scambio o di appropriazione, mai un nesso lavorativo, né concreto né astratto³⁹. Perciò la teoria del valore-lavoro in Marx compare in duplice veste: secondo la logica dell'essenza – da abbandonare – e secondo la logica della funzione – da sviluppare⁴⁰.

La critica marxiana dell'economia resta per Sohn-Rethel equivoca poiché l'estensione del concetto di lavoro a quello di «lavoro complessivo» può darsi unicamente nella scissione tra mente e mano, tra potenza intellettuale e potenza fisica – e ciò nonostante in Marx il lavoro individuale si faccia lavoro sociale solo nella forma reificata del valore, del denaro e del capitale⁴¹.

Solo la logica della funzione permette di affrontare ciò che Marx ha del tutto trascurato: il problema della *formazione scientifica della teoria* come funzione dell'intelletto separato, autonomamente normativo⁴². I concetti conoscitivi dell'intelletto, la matematica e

³⁷ Cfr. D, p. 53.

³⁸ M, p. 73.

³⁹ Cfr. *ivi*, p. 74. Evidente l'imbarazzo di Sohn-Rethel riguardo allo scambio tra capitale e lavoro, relegato in una nota a piè di pagina.

⁴⁰ Sohn-Rethel rimanda a H.J. KRAHL, *Logica dell'essenza e analisi marxiana della merce*, in *Id.*, *Costituzione e lotta di classe*, trad. it. Milano, Jaca Book 1973, pp. 38-67, ma ne respinge i rilievi sull'intrinsecità del denaro alla logica hegeliana.

⁴¹ Cfr. G, p. 169.

⁴² Cfr. D, pp. 40 sgg.; G, p. 113. Liquidatorio M. BUHR (a cura di), *Der autonome Intellekt. Alfred Sohn-Rethels 'kritische' Liquidierung der materialistische*

le scienze naturali non sono il rispecchiamento della produzione, del lavoro manuale e del ricambio uomo-natura, né da questi derivano⁴³. La sintesi sociale pensa nelle funzioni del semplice intelletto ossia si instaura ciecamente come soggetto pensante “puro” (del tutto coincidente con il *nous* e l’*ego cogito*): al carattere individuale del lavoro manuale si contrappone l’immediata socialità del lavoro intellettuale separato⁴⁴. Ineludibile allora la movenza materialistica di una deduzione sociale delle categorie analoga alla deduzione trascendentale kantiana. La domanda di Kant sui giudizi sintetici a priori pone il problema di una conoscenza della natura adeguata ai processi produttivi e però indipendente dal lavoro manuale. Si instaura una «impressionante analogia esterna»⁴⁵ tra il concetto economico di valore e le categorie della conoscenza quantificante della natura: analogia, poiché l’astrazione-valore è reale, mentre i concetti della conoscenza della natura sono astrazioni-pensiero. Dal lato della genesi, la sintesi kantiana è nel lavoro immediatamente sociale, la genesi del soggetto trascendentale è nella forma valore. Tuttavia, se l’analogia riproduce la separazione, essa resta al di qua del problema dello *sviluppo* della separazione, in definitiva delle forme concrete dei modelli di conoscenza. Diversamente dalla confluenza in Sohn-Rethel di separazione tra lavoro manuale e intellettuale e genesi sociale delle categorie, lo schematismo trascendentale kantiano, ben lungi dal costituire il banco di prova della assenza di tempo idealistica, mostra piuttosto il problema – al quale Sohn-Rethel si sottrae – delle connessioni tra tempo e schematismo trascendentale, di una detemporalizzazione realizza-

Dialektik und Erkenntnistheorie, Berlin, Akademie Verlag 1976.

⁴³ Cfr. D, pp. 13-14. Il rispecchiamento dell’essere nella coscienza non ha significato metaforico bensì «indica con precisione che la corrispondenza formale tra l’essere sociale e la coscienza è dimostrabile anticipatamente» (G, p. 74 e nota 33).

⁴⁴ Cfr. G, p. 82: «Il lavoratore intellettuale realizza il suo lavoro sociale complessivo nella propria attività di pensiero personale e individuale. L’unitarietà logica e la completezza che il suo pensiero possiede grazie alla genesi sociale della sua determinatezza formale gli si manifesta come personale autonomia di pensiero, presentandosi come l’elemento contrario di ciò che è. Di tutte le contraddizioni prodotte dalla genesi formale questa è certo la più sconcertante».

⁴⁵ G, p. 40.

ta mediante il tempo⁴⁶. E ciò significa: la separazione resta silente sulla formazione di funzioni conoscitive specifiche.

Storicamente, la scissione tra lavoro intellettuale e lavoro manuale non coincide con l'origine del capitalismo europeo ma risale alla filosofia greca e da questa si dipana linearmente sino al moderno sviluppo delle scienze naturali, in una affinità formale confermata a posteriori. Spetta al materialismo storico «dedurre lo sviluppo della produzione di merci dalle corrispondenti epoche dell'antichità»⁴⁷. La scissione mente/mano, dedotta dalla natura della formazione teorico-concettuale, mostra il carattere caduco del postulato di immanenza della filosofia borghese, dell'identificazione idealistica della forma con lo spirito.

Mancando in Marx secondo Sohn-Rethel la genesi del puro pensiero teoretico, fa difetto la comprensione della separazione tra lavoro intellettuale e lavoro manuale come parte essenziale di ogni società di classi. Diversamente dalla connessione marxiana tra forma-valore e lavoro, la sola critica dell'intelletto mostra che, ben lungi dall'essere mero effetto secondario, centrale è per tutte le epoche della produzione di merci la scissione tra il lavoro produttivo manuale parcellizzato e l'attività intellettuale basata sulla sintesi sociale: il lavoro resta silente sui processi di socializzazione che restano sotto il dominio del capitale, lavoro e socializzazione sono sin dal principio poli separati.

Lo *Stoffwechsel*, la produzione come processo lavorativo, fornisce bensì i contenuti dell'attività dell'intelletto e i problemi ai quali le scienze naturali danno una soluzione scientifica; la loro validazione sociale è però data dalla sola teoria in quanto formazione concettuale separata.

Ogni società è un nesso esistenziale (*Daseinszusammenhang*) di una pluralità di uomini che si costituisce nelle loro attività [...] La relazione reciproca delle attività può essere consapevole o inconsapevole, ma non può venire meno senza che la società cessi

⁴⁶ Cfr. B. ACCARINO, *Socializzazione e astrazione. Critica della conoscenza e sviluppo storico della forma valore in Sohn-Rethel*, in «aut aut», 164 (1978), pp. 61-95: 72-73.

⁴⁷ G, p. 164.

di funzionare [...] Questo concetto è quindi nient'altro che una parte costitutiva particolare del concetto marxiano di formazione sociale⁴⁸.

Il tentativo di raccordare almeno parzialmente la nozione di sintesi sociale al concetto marxiano di formazione economico-sociale in realtà ne attenua solo parzialmente la divaricazione. Diversamente dalle irrisolte venature funzionalistiche di Sohn-Rethel, lo *Stoffwechsel* marxiano, che qualifica nel primato della produzione materiale il continuum tra formazioni economico-sociali, attiva una logica dei concetti scientifici – del rapporto tra intensione (il contenuto) e estensione (le classi di cose cui il concetto è estendibile) del concetto – differente da quella tradizionale che pone un rapporto inverso tra intensione e estensione. In Marx tanto più universale diviene un concetto quanto più ricco di casi “speciali”; di conseguenza, astrazione non può significare “non tener conto di” bensì trasformazione di contenuti concettuali in variabili, logica della derivazione e della sussunzione⁴⁹. In definitiva, il concetto marxiano di produzione in generale è articolazione di determinazioni differenti, corrispondenti a diverse fasi storiche, ed è perciò connesso con il concetto di «sviluppo storico della produzione» come emergenza delle differenze qualitative delle formazioni sociali.

Diversamente, erroneo è a giudizio di Sohn-Rethel leggere lo sviluppo dello scambio dall'espressione di valore semplice e accidentale sino alla forma-denaro compiuta come un mero *continuum* di forme in sviluppo. Che in Marx lo sviluppo di forme abbia carattere sistematico e non storico – una successione di forme sempre più complesse e non lo sviluppo di *una* forma⁵⁰ –, che tale sviluppo sia differente dalla processualità dei contenuti empirici delle forme, accessibili in modo non empirico mediante strumenti

⁴⁸ G, p. 26.

⁴⁹ In polemica con Della Volpe – non a caso apprezzato da Sohn-Rethel – cfr. C. LUPORINI, *Il circolo concreto-astratto-concreto*, in F. CASSANO (a cura di), *Marxismo e filosofia in Italia*, Bari, De Donato 1973, pp. 226-239. Sui concetti marxiani di derivazione e sussunzione cfr. N. BADALONI, *Dialettica del capitale*, Roma, Editori Riuniti 1980.

⁵⁰ Cfr. C. LUPORINI, *Marx secondo Marx*, in ID., *Dialettica e materialismo*, Roma, Editori Riuniti 1974, pp. 213-294.

formali che obbediscono all'impostazione sistematica che combina la fenomenologia della Prima sezione del *Capitale* con l'elemento concettuale non fenomenologico della merce come prodotto del lavoro, passa in secondo piano in Sohn-Rethel, che sintetizza la concettualità dello sviluppo delle forme di valore in brevi scori storici, riattivando non a caso per questa via l'ambivalente nozione engelsiana di produzione semplice di merci (le «leggi primordiali della produzione delle merci») come continuum invariante che il capitalismo applica sulla scala che gli è propria⁵¹.

La forma-valore della merce si prova come la forma della sintesi sociale separata dal lavoro e dal processo lavorativo, e la teoria della sintesi sociale è, come mera teoria formale, apertamente impossibile senza riguardo allo sviluppo storico⁵².

Se in Marx il processo di scambio conferisce alle merci non il loro valore ma la loro specifica forma-valore, in Sohn-Rethel la creazione della forma-valore mediante il processo di scambio, considerata dal punto di vista della configurazione teoretica, permette di vedere l'inconsistenza della separazione dell'analisi formale della merce dal suo contenuto storico. Scindendo lo sviluppo delle forme dall'evoluzione storica, Marx viene meno secondo Sohn-Rethel al postulato metodologico del materialismo storico. Contro la feticizzazione, contro il velo storico e ontologico di cui il pensiero si ammanta, la determinazione della genesi – e più in generale la diacronia, l'isteresi, la storia come passato – supera sul piano del metodo l'antinomia con la validità. Riguardato nella sua genesi, il pensiero razionale si prova infatti come forma sociale del pensiero o forma del pensiero socializzato, come *pensiero sociale necessariamente condizionato*, e tale condizionatezza è *il principio della sua stessa validità*: la genesi si fa misura della validità e verità del pensiero in quanto storicamente determinate⁵³. L'attività dello spirito è *lavoro immediatamente sociale*: pensiero per la so-

⁵¹ Sohn-Rethel porta a sostegno della sua posizione un brano del *Capitale* di Marx: «Per quanto il modo di appropriazione capitalistico sembri fare a pugni direttamente con le leggi primordiali della produzione delle merci, esso non deriva affatto dalla infrazione, ma viceversa dall'applicazione di queste leggi».

⁵² W, p. 99.

⁵³ Cfr. W, p. 74; M, p. 48.

cietà, pensiero che ha immediatamente la *pro-cura* della società⁵⁴. Perciò la validità dei fondamenti della scienza di un'epoca coincide con i fondamenti della sintesi sociale dell'epoca in questione – ogni «idealismo sociologico» è accantonato⁵⁵. Diversamente in Marx: il grado di generalità – e dunque di validità oggettiva – di una astrazione scientifica non è in alcun modo confuso con il suo carattere *determinato* ossia con la sua condizionatezza in quanto riferibile a una determinata società storica⁵⁶. In Marx l'intima legalità dell'ordinamento capitalistico non è la legalità propria delle scienze naturali ossia legalità ordinatrice esterna ai fenomeni bensì a partire da questi costruita. Il rapporto tra categorie logico-storiche e svolgimento storico-empirico non è in Marx simmetrico e la validità (la legalità) ermeneutica delle categorie non è legata al suo primo apparire cronologico bensì all'ambito sistematico in cui ha funzionalità dominante⁵⁷. Ciò vale anche per il linguaggio delle merci tradotto nelle categorie dell'economia politica: la tensione tra categorie degli attori sociali e categorie dell'osservatore – tensione che in Marx si amplia sino alla dissolvenza (*Auflösung*) della forma classica dell'economia politica nell'economia volgare – resta in sordina in Sohn-Rethel.

Se in Marx la ricerca del nesso complesso tra lavoro e denaro è esattamente ciò che non permette di sganciare la socializzazione astratta dal tempo di lavoro, in Sohn-Rethel la separazione della forma-valore dal lavoro determina l'astrattezza del valore e del denaro, e dunque l'astrazione reale alla base dell'astrazione-pensiero, che, preservando l'indipendenza intellettuale dell'individuo possessore di denaro, assume la forma della sintesi sociale. Ciò che Sohn-Rethel contesta come *continuum* di forme è in realtà l'esigenza marxiana di definire una condizione che *non* è di appropriazione capitalistica del lavoro e nella quale coincidono quantità di lavoro erogato e valore del lavoro⁵⁸. Il complesso dell'analisi marxiana

⁵⁴ Cfr. G, p. 81.

⁵⁵ Cfr. G, p. 90; W p. 129. Cfr. anche A. SOHN-RETHEL, *Soziologische Theorie der Erkenntnis*, Frankfurt a.M., Suhrkamp 1985.

⁵⁶ Cfr. C. LUPORINI, *Il circolo*, cit., p. 231.

⁵⁷ Cfr. R. RACINARO, *La crisi del marxismo nella revisione di fine secolo*, Bari, De Donato 1978.

⁵⁸ Cfr. B. ACCARINO, *Socializzazione*, cit., p. 78.

della forma-valore è il solo in grado di affrontare il problema smithiano del doppio regime del valore relativo delle merci, collocato nello stadio rozzo e primitivo della società e in condizioni di accumulazione di capitale.

La differenza tra lo scambio primitivo e quello sviluppato sta invece per Sohn-Rethel soltanto nella forma di apparizione del postulato generale dell'equivalenza espresso in denaro ossia, in termini dialettici, «nella riflessione della determinatezza formale dello scambio comparata con la sua immediatezza»⁵⁹: viene meno in Marx non il postulato dell'equivalenza bensì la riflessione che ha come presupposto lo sfruttamento.

I concetti dell'intelletto non scaturiscono dalla coscienza ma è il denaro a costituire il fondamento storico dell'apriori. Il pensiero teoretico è consapevole separazione della riflessione dal suo fondamento materiale e l'identità del soggetto teoretico poggia sulla funzione identitaria del denaro come moneta coniata. La moneta coniata sin dall'antichità nelle colonie greche della Ionia e della Lidia ha dato da pensare ai "primi filosofi"⁶⁰ un'astrazione reale, dotata di evidenza tangibile, che esiste nel pensiero pur senza avere in esso la propria genesi. L'equivalenza tra merci richiede una terza merce, che introduce una astrazione reale che non è il reale dell'oggetto – fisicamente identico prima e dopo lo scambio – né mero pensiero, bensì un *atto* di coniazione. Ciò che in Marx si dà come concrenza (*Verwachsen*) per abitudine sociale delle qualità naturali di una "cosa" con le sue funzioni socialmente determinate (*Kongruenz ihrer Natureigenschaften mit seinen Funktionen*) – l'incrocio tra *Wertding* e *Nutzding*, l'identificazione della forma generale di equivalente con la forma specifica naturale della merce, che avvia la semantica della magia potente del denaro o della *Materiativ*, del carattere immediatamente sociale del lavoro produttore di oro e argento – trascura per Sohn-Rethel il dato fondamentale dell'*atto* istituzionale di coniazione monetaria che applica alla forma naturale della merce oro «sia la determinatezza assolutamente innaturale della immutabilità materiale atemporale, sia l'acciden-

⁵⁹ W, p. 96.

⁶⁰ Il riferimento è a G. THOMSON, *I primi filosofi. Studi sulla società greca antica*, trad. it. Firenze, Vallecchi 1973.

talità dell'oro nei confronti degli altri possibili materiali»⁶¹.

L'atto di coniazione, la forma-moneta del denaro, è incomponibile con la forma marxiana funzionale-naturale nella quale qualsiasi merce potrebbe assumere il ruolo di mezzo di scambio e veicolo del valore. Di conseguenza, la forma-moneta del denaro in quanto equivalente non funzionale, privo di utilità materiale, è parte di «una formazione sociale completamente diversa da quella richiesta da una forma funzionale».

Il concetto di socializzazione funzionale va posto per Sohn-Rethel in opposizione strutturale alla comunità naturale, all'identità naturale di produttori e consumatori (e dunque al nesso vitale di produzione e consumo), sostituita dall'identità delle cose nella forma-merce⁶². In definitiva, l'analisi marxiana non chiarisce la genesi formale della forma-merce, che non è la determinatezza formale delle merci come prodotti di lavoro generalmente umano bensì il loro essere portatori cosali (*dingliche Träger*) della sintesi sociale realizzata mediante lo scambio di merci⁶³.

Il tentativo di Sohn-Rethel di sciogliere la problematica della deduzione trascendentale (della costruzione dell'essere dal pensiero) nella costruzione della logica dall'essere materiale sociale procede lungo la via della storia dello *sfruttamento*⁶⁴. L'identità a priori, fonte della costituzione trascendentale della coscienza, è collocata all'indietro, nel campo di azione di uno sfruttamento denotato in senso anche precapitalistico. Non del concetto "profondo" di plusvalore si serve Sohn-Rethel, bensì della logica trasparente dello sfruttamento e dell'appropriazione unilaterale del plusprodotto che è l'origine alla quale *tornare* per dare consistenza storica alla socializzazione astratta dal lavoro⁶⁵.

⁶¹ G, p. 165.

⁶² Cfr. W, pp. 54-55.

⁶³ Cfr. M, p. 69.

⁶⁴ Cfr. W, 13-14.

⁶⁵ Cfr. W, p. 66. Sohn-Rethel riprende verosimilmente da Baran e Sweezy la categoria di plusprodotto, rilevandone però l'assenza in questi autori di fondazione teorica, poiché mancano di mostrare come la legge del valore è rimossa dal processo produttivo in forza della crescente socializzazione del lavoro.

Se si dà continuum delle formazioni sociali, esso va rinvenuto nello sfruttamento come preconditione della produzione di merci: non più le cose acquistano valore in quanto scambiate, ma sono scambiate in quanto valori, prodotti di sfruttamento. È questo il punto di partenza e il fondamento della produzione di merci e dell'intima struttura della società come nesso di mutue relazioni appropriative tra sfruttatori e sfruttati. La linea marxiana è in Sohn-Rethel invertita: non deduzione dello sfruttamento dallo scambio di merci (e della forza lavoro in quanto merce) bensì di questo dallo sfruttamento, inteso come fatto sociale rilevante anche di epoche premercantili⁶⁶. Il continuum della storia dello sfruttamento è costellato da cesure e crisi (le lotte di classe del mondo antico) che dissolvono per linee esogene le forme sociali comunitarie dei rapporti diretti di appropriazione unilaterale e tributaria nelle quali lo sfruttamento è possibile soltanto nella forma dei rapporti immediati di signoria e servitù: da questa dissoluzione nasce lo scambio privato⁶⁷ che si cristallizza, sulla base della produzione singola, nella reciprocità dello scambio di merci nella quale il lavoratore salariato è sfruttato e insieme possessore di denaro, soggetto di scambio del suo sfruttatore e venditore della sua forza lavoro. La realtà sociale capitalistica è fatta rientrare nel filone dello sfruttamento come categoria unitaria, trans-storica, nella quale si compendiano le cesure di forme differenti di socialità. La catena delle classi è la forma iniziale di questa socializzazione che in progressiva e approfondita differenziazione ha segnato la civiltà occidentale.

Il processo storico si distingue... come sviluppo dalla società di produzione primitiva a quella moderna, lungo la via della genesi e peripezia della società di produzione con il contenuto dello sfruttamento⁶⁸.

⁶⁶ Questo snodo teorico è rilevato anche da Benjamin in una lettera a Horkheimer del 28 marzo 1937, parzialmente riprodotta in W, p. 91. I commenti di Sohn-Rethel (W, pp. 92 sgg) rovesciano la lezione benjaminiana: ciò che Benjamin considera la prima tesi di Sohn-Rethel ossia la derivazione («in Abweichung von Marx») dello scambio di merci dallo sfruttamento è in realtà solo la seconda, derivata dalla prima, ossia la derivazione del pensiero teorico dalla *Warenwirtschaft*.

⁶⁷ Cfr. W, p. 57; D, p. 10.

⁶⁸ W, p. 98. Cfr. *Nachwort zu "Zur kritischen Liquidierung des Apriorismus"*

La società di classi, diversamente dalle comunità naturali, si dà come separazione dell'identità umana in produttori e consumatori: all'origine della forma individuale borghese non troviamo il singolo membro individuale della comunità naturale bensì «la parte dominante dell'originario rapporto di sfruttamento occidentale»⁶⁹ che continua sino ai rapporti di reciprocità appropriativa nello scambio di merci. Si dà scissione tra produzione e consumo e tra le classi che li impersonano poiché la condizione dello scambio di merci come *gesellschaftliche Verkehrsform* è il portato dello sfruttamento: diversamente dall'esposizione marxiana dello sviluppo della forma-merce, lo scambio di merci si è sviluppato dallo sfruttamento e non viceversa⁷⁰.

L'identità cosale (*dingliche*) dell'oggetto di appropriazione è l'opposto antitetico all'identità degli individui in una comunità naturale, la prassi dell'appropriazione è l'opposto diametrico della prassi della produzione⁷¹. L'identificazione e reificazione dei prodotti del lavoro si compie attraverso lo sfruttamento come immediata prassi appropriativa dalla quale si generano la *Kultur* e i modi dell'identità e del dominio: lo sfruttamento è l'origine storica della reificazione, la ratio dello sfruttamento è la ratio stessa dell'appropriazione⁷². La separazione della merce in valore d'uso e valore (non valore d'uso per il suo possessore, valore d'uso per il suo non-possessore) e di conseguenza la doppia natura del lavoro rappresentato nelle merci, hanno origine nello sfruttamento e non nello scambio in sé e per sé⁷³. L'appropriazione è forma pratica di snaturamento o negazione affermativa della prassi e dunque del lavoro come elemento dello *Stoffwechsel* nel quale la storia umana

(1970), in W, pp. 90-102.

⁶⁹ W, p. 58.

⁷⁰ Cfr. la nota del 1937 in W, pp. 49-52: Marx non distingue tra il *Tauschverkehr* che precede lo sfruttamento e il commercio di scambio che procede dallo sfruttamento.

⁷¹ Cfr. W, pp. 69-70.

⁷² Cfr. W, pp. 67-68. La reificazione è forma riflessiva derivata dallo sfruttamento. «Le relazioni dell'identità sono le relazioni di appropriazione dello sfruttamento ... Le relazioni dell'identità a priori sono relazioni della connessione sociale delle classi sfruttatrici secondo la legge della connessione vitale di produzione e consumo».

⁷³ Cfr. W, p. 59.

è ancora natura⁷⁴. L'appropriazione *qua* sfruttamento è dominata solo dalla preoccupazione che l'oggetto cosale non si deteriori o vada perduto, ed è perciò estranea alla produzione al punto da mutare il nesso pratico delle comunità naturali in una *seconda natura* estraniata attraverso la causalità della legge del valore. Il prodotto del lavoro – non merce bensì oggetto di appropriazione diretta e unilaterale non separata dall'uso – è la *cosa originaria* (*originär Ding*). Il prodotto appropriato, creato dagli sfruttati, è identico all'oggetto d'uso consumato dagli sfruttatori; come cosa, esso viene trasposto, restando identico, attraverso l'appropriazione, da chi lo produce a chi lo consuma. La prassi dell'appropriazione è l'origine storica reale dei modi dell'identità, dell'esistenza e della forma cosale, una modalità dello sfruttamento⁷⁵.

L'identità cosale dell'oggetto di appropriazione è l'esatto opposto antitetico all'identità degli individui in una comunità naturale⁷⁶.

L'intreccio esistenziale (*Daseinsverflechtung*) ha luogo nello sfruttamento in maniera non voluta e inconsapevole: ciò che gli sfruttatori vogliono e progettano – almeno nei rapporti iniziali diretti di servitù e signoria – è l'appropriazione di prodotto estraneo; il suo effetto – la reificazione e socializzazione secondo le leggi di una causalità economica naturale – è però conseguenza non intenzionale del loro agire. La sintesi realizzata dallo sfruttamento segue le linee delle relazioni identitarie dell'appropriazione; tale sintesi è contraddittoria e conduce alla opposizione di appropriazione e produzione, alla scissione tra *società di produzione*, fondata sul lavoro collettivo cooperativo, sulla distribuzione diretta e consapevole del quantum di lavoro a disposizione della società, e *società di appropriazione* (di cui l'economia capitalistica è una forma) nella quale i lavori privati separati e indipendenti gli uni dagli altri sono commisurati non come tali bensì nelle forme dello scambio privato dei prodotti individuali e perciò socializzati nelle forme della loro negazione contraria⁷⁷. La sintesi appropriativa è pertanto *falsa* nella stessa misura in cui è *vera* la sintesi umano-pratica della

⁷⁴ Cfr. W, p. 15.

⁷⁵ Cfr. W, p. 16.

⁷⁶ W, p. 67.

⁷⁷ Cfr. M, p. 73.

società socialista o, ad un livello primitivo, quella delle comunità naturali⁷⁸.

Non si dà per lo sfruttatore misura tra la quantità di lavoro e l'oggetto di consumo. Nelle società di appropriazione, in luogo della commisurazione concreta di produzione e consumo entrano rapporti di appropriazione ciecamente mediati dal denaro, sicché l'eguaglianza sussiste unicamente come relazione di scambio con il denaro, come qualità astratta, priva di relazioni, della determinatezza quantitativa⁷⁹. Una volta soppresso o allentato il vincolo dell'equivalenza, lo sfruttamento può essere pensato come antecedente allo scambio generalizzato e autonomo dalle leggi dell'equivalenza e della non-equivalenza⁸⁰. Dal lato dello sfruttamento, la sintesi sociale è sempre *a posteriori* poiché lo sfruttamento spezza il regime dell'apriorizzazione teoretica e insidia l'identità-denaro come apriori sociale per eccellenza.

Soltanto sulla base dell'analisi dell'astrazione-scambio (e non dell'astrazione-merce) è possibile formulare un concetto di produzione in virtù del quale il lavoro collettivo-cooperativo è negazione dello sfruttamento dei rapporti di classe e costituisce la base della società di produzione. La società infatti «non può vivere nella separazione tra lavoro e socializzazione»⁸¹, i diversi lavori concreti, separati e privati, devono cooperare funzionalmente per costituire un nesso complessivo, una «base economica» vitale.

Il concetto di valore è decisamente collocato in Sohn-Rethel dal lato del concetto-funzione⁸² ossia di un concetto *insaturo*. Di qui il rischio del blocco del problema del rapporto tra teoria e empiria *al di qua* della possibilità di una ricomposizione tra forme e storia, fra teoria e movimento. L'antecedenza storica e teorica dello sfruttamento rispetto all'equivalenza del valore si restringe a parametro inerte, che lascia affiorare nella costruzione concettuale lacune, da intendere tuttavia come effetti negativi indiretti di un fondamen-

⁷⁸ Cfr. W, p. 88.

⁷⁹ Cfr. W, p. 69.

⁸⁰ Cfr. B. ACCARINO, *Socializzazione*, cit., p. 68.

⁸¹ G, p. 167.

⁸² Un riferimento diretto a Cassirer su concetto-sostanza e concetto-funzione è in D, p. 63.

tale *anacronismo* “in avanti” ossia come elemento portante di una coscienza anti- e postcapitalistica che, come conoscenza materialistica, si fa «critica razionale dello sfruttamento»⁸³, che libera dalla feticizzazione idealistica e valorizza sul piano categoriale condizioni sociali non capitalistiche e gli stessi tratti invariants della sintesi sociale. La ricomposizione di lavoro manuale e lavoro intellettuale si appaesa ad una società senza classi, la sola in grado di approssimarsi, mediante il primato della politica (*Put politics in command!*), al primato kantiano della ragione pratica sulla ragione teoretica⁸⁴.

Il lato capitalistico dell’anacronismo – la sua razionalizzazione – è però interrogato da Sohn-Rethel solo come *cessione di razionalità*. Postulando il carattere sincronico del rapporto tra declino della razionalità borghese sotto i colpi della riorganizzazione capitalistica delle forme del lavoro e sviluppo di una razionalità sociale antagonista, Sohn-Rethel paga un prezzo altissimo quando, riesumata la dimensione costituente della prassi lavorativa come perno della soggettività, istituisce nel farsi storico del proletariato un filo unitario che risale sino alle sue forme antidiluviane⁸⁵. In questo fondamentale squilibrio interno alla dinamica temporale del capitalismo, in quanto diacronia, isteresi, derivazione e sussunzione ossia dislocamento, restano tuttavia in ombra sia la formazione delle classi sulla base del mercato sia la genesi della coscienza di classe anticapitalistica. Come intendere tale coscienza? Come spontaneità radicalizzata della soggettività nella varietà delle pratiche di sfruttamento oppure come contenuti non concettualizzabili senza il dominio del capitale?

Sohn-Rethel rilegge il concetto marxiano di derivazione, del ripresentarsi – non spontaneo né naturale – del passato nel presente, lungo la direttrice della legalità produttiva materiale, antagonista alla legalità formale del mercato in forza del pieno sviluppo di *tutte* le capacità valorizzanti del lavoro dell’operaio complessivo⁸⁶.

⁸³ W, p. 89.

⁸⁴ Cfr. G, p. 41.

⁸⁵ Cfr. B. ACCARINO, *Socializzazione*, cit., p. 92.

⁸⁶ Cfr. G, p. 125: «... l’economia di tempo, nel moderno processo lavorativo, non deriva dall’economia di mercato, ma si fonda invece sulle tipiche necessità di questi processi lavorativi... Sul piano genetico i due sistemi non

Il tardo capitalismo, ben lungi dal configurarsi come *mixed economy*, non può che essere un «capitalismo di transizione», unità della socializzazione come unità contraddittoria di due opposte legalità formali, l'economia di produzione (processo lavorativo) e l'economia di mercato (processo di valorizzazione)⁸⁷. Alla marxiana unità contraddittoria di produzione e circolazione, al problema della trasformazione del valore in prezzo ossia in definitiva alla *forma* del rapporto di produzione, Sohn-Rethel sostituisce l'opposizione di due logiche o legalità, la società di appropriazione e la società di produzione.

In questa prospettiva pare restare tuttavia insoluto il problema marxiano della *riproduzione* sociale: bloccato sulla mera difformità dei valori d'uso rispetto allo sviluppo del capitale, Sohn-Rethel non può accedere ad una loro determinatezza politica positiva⁸⁸, né evitare in questo contesto un'implicita considerazione del Politico come feticcio della relazione e dell'organizzazione. La verità del Politico può darsi unicamente in una prospettiva teleologica di ricomposizione della scissione mente/mano, di restituzione della forma originaria della produzione. Questo in definitiva l'esito della riduzione delle categorie della critica dell'economia politica e del concetto di capitale *als solches* all'ambito ristretto dello scambio⁸⁹. Questa riduzione è rafforzata dalla separazione e parallelismo (decisamente non marxiani⁹⁰) tra la linea teorica del valore in econo-

sono soltanto fundamentalmente diversi, ma diametralmente opposti, giacché l'economia delle merci deriva dall'individualizzazione della produzione, mentre la moderna economia di lavoro corrisponde ai gradi di integrazione della produzione di massa meccanizzata».

⁸⁷ Cfr. G. MARRAMAO, *Il politico e le trasformazioni. Critica del capitalismo e ideologie della crisi tra anni Venti e anni Trenta*, Bari, De Donato 1979, p. 245 e ID., *Prefazione* a A. SOHN-RETHEL, *Economia e struttura di classe del fascismo tedesco*, Bari, De Donato 1978, pp. V-XLVII. Andrebbero forse indagate sulla tematica della transizione alcune suggestioni della società senza classi di E. LEDERER (v. di recente M. BASSO, *Dalla società plurale allo stato delle masse. Filosofia politica e sociologia in Emil Lederer (1882-1939)*, Milano, FrancoAngeli 2022).

⁸⁸ Cfr. B. ACCARINO, *Socializzazione*, cit., p. 91.

⁸⁹ Cfr. S. VECA, *Scienza, produzione e divisione del lavoro. Una critica a Sohn-Rethel*, in «Critica marxista», n. 4-5 (1977), pp. 161-174.

⁹⁰ Cfr. G., p. 106: «... questa analisi si presenta diversa dalla esposizione marxiana nel *Capitale*, che sostanzialmente si occupa soltanto degli effetti

mia e la linea della tecnologia, una duplicità che riflette la duplicità dell'origine del capitalismo. Poiché non si danno formazioni concettuali intermedie tra la tecnica produttiva del lavoro singolo individuale e quella del lavoro socializzato, tra «l'unità personale di mente e mano tipica della singola produzione individuale e la separazione sociale di mente e mano insita nella conoscenza matematica della natura»⁹¹, la nozione di "tecnologia" riduce il problema dello sviluppo della forza produttiva del lavoro all'insieme di fatti empirico-tecnici immediatamente dati.

Lungo la linea tecnologica (e solo in essa) il problema della separazione mente/mano (secondario nell'epoca marxiana il cui *terminus ad quem* è il 1880)⁹² diviene determinante come problema della *transizione*, del salto qualitativo segnato dalla «scientificizzazione della tecnologia e del processo di lavoro» («quasi profeticamente anticipata nei *Grundrisse*»): unicamente con il taylorismo il lavoro privato perde il suo carattere non-sintetico e diviene lavoro immediatamente sociale, al di fuori della sfera del mercato⁹³.

economici e dedica poca attenzione alle implicazioni tecniche e scientifico-naturali dei rapporti di produzione e della loro trasformazione...». In Marx il processo di produzione del capitale è al tempo stesso un processo tecnologico, un processo di produzione puro e semplice: il processo tecnologico è innestato nel ricambio organico come processo fondamentale.

⁹¹ G, p. 117-8.

⁹² Cfr. G, p. 169.

⁹³ Cfr. M, pp. 42-64. Nell'attenzione di Sohn-Rethel ai processi di razionalizzazione c'è più Schumpeter che Weber: cfr. *Methodologische Untersuchung mit besonderen Bezug auf die Theorie Schumpeters* (1936) in W, pp. 143-252.

La *physique sociale* contro la *metaphysique* contrattualista. Tra Saint-Simon e Comte

Clara Mogno

Nell'aprile 1822 appare per l'*imprimerie* di Laurens Ainé al 14 di rue du pot-de-fer, tra il Jardin des Plantes e il Jardin du Luxembourg, il *Du contrat social* di Henri Saint-Simon¹. In realtà solo le prime quattordici pagine sono a firma dell'autore del *Catéchisme des Industriels*: le restanti 177, infatti, costituiscono il *Prospectus des travaux scientifiques nécessaires pour réorganiser la société*, che sarà ripubblicato poi da Auguste Comte nel 1824 e poi nel 1854. La storia editoriale e delle vicende intellettuali annesse di questo testo – che compone insieme ad altri la terza parte del *Système industriel* e che viene definito come «*opuscule fondamentale*» dallo stesso Comte nel 1851 nella prefazione del suo *Système de*

¹Devo a Mario Piccinini l'idea di dedicarmi alla storia della quantificazione e al ruolo delle scienze fisiche ed astronomiche all'altezza della genesi delle scienze sociali, suggerimento che mi ha portato a tornare a vivere e a fare ricerca a Parigi. A lui, per questo e per molti altri motivi, vanno i miei ringraziamenti. Questo saggio, infatti, è stato scritto nel quadro del progetto n. 1011107061, HORIZON-MSCA-2022-PF-01 (SOPHY – Philosophy of Social Physics), finanziato dall'Unione Europea.

Il testo completo del 1822 apparso nel *Du contrat social* può essere consultato su Gallica (<https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k15164976/f10.item>), come anche i manoscritti comtiani (prima parte del *Prospectus*: <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b60005398?rk=64378;0>; seconda parte, *Première série de travaux*: <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b6000538v?rk=42918;4>)

*politique positive*² – sono state ampiamente ricostruite da Henri Gourier³ e da Mary Pickering, ma anche dai curatori delle opere complete di Saint-Simon⁴ e da Bourdeau⁵, al quale dobbiamo l'edizione più recente pubblicata con il titolo *Plan des travaux scientifiques nécessaires pour réorganiser la société* per Hermann nel 2020.

Al di là di questi elementi biografici ed editoriali, essenziali per capire il rapporto tra Comte e Saint-Simon, credo che rileggere l'opuscolo nella sua prima edizione, e quindi sotto il titolo *Du contrat social*, insieme alle pagine a firma di Saint-Simon, permetta di identificare le operazioni contro la logica moderna contrattualistica operate dai due autori, verificandone la compatibilità e analizzandone le differenze.

Rileggere il *Plan* permette di orientarsi nel pensiero di Comte (la critica, ma anche l'autore stesso, sottolineano come il testo illustri sinteticamente i pilastri della filosofia comtiana e una sua lettura ne evidenzia la continuità di obiettivi e di proposte⁶) e per

² A. COMTE, *Système de politique positive ou Traité de sociologie instituant la religion de l'humanité*, Paris, Thunot, p. 1: «Le principal titre de ce traité coïncide avec le titre général que je choisis, en 1824, pour la seconde édition de l'Opuscule fondamental qui, sous un titre spécial, avait, deux ans auparavant, caractérisé irrévocablement mon début philosophique».

³ H. GOURIER, *L'opuscule fondamental*, in «Les Études Philosophiques», n. 3, 1974, pp. 325-337, che ricostruisce tutte le edizioni del testo e le differenze tra queste; M. PICKERING, *Auguste Comte. An Intellectual Biography*, vol. I, Cambridge, Cambridge University Press 1993, pp. 192-244

⁴ Si veda H. SAINT-SIMON, *Œuvres complètes IV*, Paris, PUF 2012, p. 2756 e p. 3330.

⁵ Oltre all'introduzione alla nuova edizione stabilita e presentata da M. Bourdeau (in A. COMTE, *Plan des travaux scientifiques nécessaires pour réorganiser la société*, Paris, Hermann 2020) si veda M. BOURDEAU, *Saint-Simon et Auguste Comte: la fin d'une collaboration, 1822-1824*, in «Archives de Philosophie», vol. 82, n. 4, 2019, pp. 771-790.

⁶ A. COMTE, *Système de politique positive*, cit., p. 1: «Cette conformité spontanée indique la pleine homogénéité d'une longue carrière systématique où, dès l'ouverture, le but était nettement signalé. Pour la mieux manifester, je terminerai le quatrième et dernier volume du traité actuel par la fidèle réimpression de tous mes travaux primitifs, depuis longtemps soustraits à la circulation, ou enfouis dans des recueils justement oubliés». Una delle raccolte alle quali allude qui Comte è probabilmente proprio quella relativa alla prima

capire il significato che assume l'espressione *physique sociale*, sostituita successivamente con il fortunato neologismo *sociologie*, utilizzata qui la prima volta da Comte⁷, e farlo insieme alle pagine di Saint-Simon permette di capire come i due autori abbiano provato a porre fine alla Rivoluzione e a riorganizzare la società attraverso un programma che metta in evidenza le criticità del contrattualismo e le necessità di superare, attraverso la fondazione di una scienza positiva della politica, quella fase della storia dell'umanità che ha distrutto il sistema sociale precedente.

Nelle pagine comtiane troviamo, infatti, insieme all'esposizione della legge dei tre stati, la prima formulazione del lemma *physique sociale* e l'espressione della necessità della costruzione di una scienza politica *fisica* contro la *metafisica* giusnaturalista e contrattualista; in quelle saint-simoniane, invece, l'individuazione dei "*vrai chefs*" della nazione, gli industriali, che soli, insieme agli uomini di scienza, potranno con successo ridefinire la direzione della Francia post Rivoluzione. Obiettivo di questo contributo sarà allora l'analisi e la problematizzazione del rapporto tra *physique* e *metaphysique* nella costruzione della filosofia politica di Comte, in relazione alla critica del contrattualismo.

Per mettere a fuoco questi temi, il saggio si articolerà in due parti: nella prima mi dedicherò all'analisi del testo saint-simoniano che precede la prima edizione del *Prospectus*. Successivamente ci immergeremo nella progettazione della scienza politica positiva e tratteremo il ruolo della *physique sociale* e di una scienza politica positiva contro il pensiero retrogrado "*des rois*" e il pensiero critico "*des peuples*", concentrandoci sulla critica comtiana a Rousseau.

pubblicazione del *Prospectus*, apparsa in H. SAINT-SIMON, *Du contrat social*, Paris, Laurens Ainé 1822.

⁷ Come è noto, il termine "sociologie" venne formulato e proposto da Comte, nonostante fu lui il primo a introdurre nel dibattito l'espressione "physique sociale" proprio con il *Prospectus*, per distanziarsi da Adolphe Quetelet e in particolar modo da A. QUETELET, *Sur l'homme et le développement de ses facultés, ou Essai de physique sociale*, Paris, Bachelier 1835.

1. Un contratto sociale *positivo*

Saint-Simon, come abbiamo detto, firma le pagine che precedono il *Prospectus*. Nel frontespizio del testo saint-simoniano, il titolo è preceduto ed integrato da un'intestazione che qualifica e orienta il contributo. Il *Du contrat social*, infatti, altro non è che una «*suite des travaux ayant pour objet de fonder le système industriel*», ed uno degli elementi che compongono la terza parte del *Système industriel*.

Nonostante non venga nominato Rousseau, il riferimento usato nel titolo del testo da Saint-Simon è chiaro, e non può che essere identificato con un più celebre *Du contrat social*⁸. Ma in che modo? E come si declina qui la figura del contratto e la logica della volontà generale e della rappresentanza proposta dal ginevrino? Come vedremo, il “contratto sociale” saint-simoniano prevede due fasi successive: in primo luogo l'identificazione di chi esprime la volontà e gli obiettivi della nazione; in secondo luogo, la decisione circa «la forma del governo» che verrà adottata (Saint-Simon suggerisce la monarchia ereditaria come lo era quella dei Borboni), ma «anche la quantità di potere e di denaro» che sarà messa a disposizione.

L'obiettivo generale di Saint-Simon, come è noto, è la fondazione di un sistema politico basato sulla scienza e sui saperi degli scienziati, i quali sono chiamati a fornire gli elementi per rendere massimamente organizzata, produttiva ed industriosa la società. Anche in questo breve testo troviamo questa tematica, e in questa direzione viene qui dichiarata la necessità di fondazione del sistema industriale, dove società e industria non sono che elementi sovrapponibili, equiparabili e sinonimici, al fine di apportare una soluzione alla crisi apertasi con la Rivoluzione Francese e con la conseguente distruzione dell'Ancien Règime, per portare finalmente così a termine il processo rivoluzionario.

Non è un caso, allora, che Saint-Simon si rivolga, prima di descrivere il ruolo degli uomini di scienza, agli «*chefs des travaux de*

⁸ Su Saint-Simon e Rousseau si veda J. DAUTRY, *Saint-Simon et Jean-Jacques Rousseau*, in «*Annales Historiques de la Révolution Française*», vol. 34, n. 170, 1962, pp. 465-481.

culture, de fabrication et de commerce»: sono loro, lavorando nella produzione di merci e di beni, nella loro circolazione, e nella produzione culturale di idee e saperi scientifici, che sono i veri protagonisti, capaci di ridisegnare i contorni della società postrivoluzionaria, segnata da una crisi politica cominciata nel 1789 e che dopo trent'anni non sembra conoscere una soluzione. E se le *Lettres d'un habitant de Genève à l'Humanité*, un vero e proprio piano per rifondare l'Europa attraverso la fondazione di un Consiglio di Newton, erano corredate da una lettera a Napoleone Bonaparte⁹ (all'epoca Premier Consul), con questo testo Saint-Simon fa appello a coloro che, nel 1822, vengono definiti dall'autore come i «veri capi della nazione» in quanto «l'immensa maggioranza del popolo francese è composta da lavoratori», e sono loro a dirigere la classe lavoratrice inferiore nelle sue occupazioni quotidiane¹⁰.

Per Saint-Simon, dunque, non sono coloro che rivestono i ruoli istituzionali e di governo a essere i quali che possono determinare l'uscita dalla crisi della Francia, ma bensì chi dirige *veramente* – e materialmente, ogni giorno, nella loro quotidianità produttiva – i lavoratori e, di conseguenza, il paese. Distrutti i privilegi e la struttura sulla quale si assicurava la possibilità della riproduzione delle classi improduttive e oziose, l'assemblea costituente, come anche Napoleone Bonaparte e Luigi XVIII, non sono stati in grado di riorganizzare la società dandole una base solida in quanto, secondo Saint-Simon, e nonostante avesse loro già illustrato le motivazioni ne *Le système industriel*, gli industriali, «possono operare questa rigenerazione», in quanto loro, e solo loro, sono «i capi positivi dell'immensa maggioranza del popolo»¹¹.

⁹ H. SAINT-SIMON, *Œuvres complètes* I, Paris, PUF 2012, p. 98.

¹⁰ H. SAINT-SIMON, *Du contrat social*, cit., p. 5: «C'est à vous, Messieurs, que je m'adresse directement pour parler de cette grande affaire, parce que vous êtes les véritables chefs de la nation ; l'immense majorité du peuple français se composant de travailleurs, qui sont dirigés par vous dans leurs occupations journalières».

¹¹ H. SAINT-SIMON, *Du contrat social*, cit., p. 7: «Je sais bien d'où vient l'indifférence avec laquelle vous l'avez reçue; c'est que vous n'éprouvez pas encore suffisamment le sentiment de votre force et de vos droits; c'est que vous n'êtes point encore pénétrés de cette vérité fondamentale, que c'est aux chefs de travaux de culture, de fabrication et de commerce à réorganiser la nation; qu'eux seuls peuvent opérer cette régénération, parce qu'ils sont

Per riorganizzare la nazione (sottolineiamo qui, *en passant*, che viene usato proprio “*nation*” e non “*société*”, in un periodo in cui il concetto di nazione, e le sue conseguenze ed implicazioni politiche, stanno prendendo forma), Saint-Simon suggerisce di procedere secondo gli stessi principi attraverso i quali si sono formate le associazioni particolari¹². Per fare ciò suggerisce allora di procedere alla formulazione di un contratto che potremmo definire *positivo*, nel senso di *positum*, di *fattuale*. Quello che descrive Saint-Simon, infatti, non è il processo di creazione di un’unità tra gli uomini stabilita attraverso un patto, né un accordo che preveda la trasmissione delle volontà particolari ad una volontà generale, o la sua rappresentazione attraverso delega e mandato, né tantomeno una dinamica di creazione e istituzione di un popolo che diventa nella statualità e nella sovranità soggetto principe – e astratto. Sebbene si proponga di procedere come per le associazioni particolari e si potrebbe supporre che per farlo sia prima necessario un accordo, appunto, per *associarsi*, non è questo che intende l’autore.

Non si tratta di “creare” il popolo e la società: considerato che si propone di procedere come per le associazioni particolari: l’associazione nazionale è già data, è *posta*, non è da fondare, o da trovarne una giustificazione (di qualsivoglia natura), né tantomeno da metterla in discussione: tema è *riorganizzarla*, appunto. Per Saint-Simon, infatti, si tratta in primo luogo di accordarsi e “contrattualizzare”, formalizzare e definire «l’obiettivo principale che i Francesi si propongono nella loro associazione nazionale, i principali vantaggi che desiderano procurarsi attraverso questa associazione, e quali sono le misure generali che vogliono adottare per raggiungere questo obiettivo»¹³.

les chefs positifs de l’immense majorité du peuple». Segnaliamo qui l’uso dell’aggettivo “positivo”.

¹² Sul concetto di associazione in Saint-Simon si veda O. PERRU, *Le concept d’association et l’unité politique: étude critique chez Saint-Simon, Fourier et Marx*, in «Philosophiques», vol. 26, n. 1, pp. 83-108.

¹³ H. SAINT-SIMON, *Du contrat social*, cit., p. 8: «Dans la première partie, vous devez établir, le plus clairement possible, le but principal que les Français se proposent dans leur association nationale, les principaux avantages qu’ils désirent se procurer au moyen de cette association, et quelles sont les mesures générales qu’ils veulent adopter pour atteindre leur but».

Saint-Simon ci dice che i veri capi della *nation* sono, ripetiamolo, gli «chefs des travaux de culture, de fabrication et de commerce», e che sono loro coloro che devono esprimere e determinare gli interessi della nazione, senza procedere ad una consultazione dei lavoratori delle classi inferiori. Non immagina nemmeno che i loro interessi possano essere diversi rispetto a quelli per i quali lavorano: la nazione, per come la concepisce, sembra essere un insieme omogeneo, liscio, senza increspature e senza contraddizioni interne, e gli interessi politici degli industriali sono, secondo l'autore, sicuramente gli stessi dei «lavoratori delle classi inferiori», come lo saranno i desideri della maggioranza¹⁴.

Ed è così che il problema della sovranità, e in particolar modo della sovranità del popolo – questione tutta moderna, e centrale tanto nella Francia rivoluzionaria quanto in quella post-rivoluzione – viene risolta dall'autore *de facto*, attraverso l'appello ai *capi positivi* della *nazione*, elementi che non sono mai qui messi in discussione. Scrive infatti Saint-Simon:

Una cosa importante da notare è che la grande questione della sovranità del popolo, o dell'origine dei poteri, sarà risolta di fatto [*par le fait*] quando la riorganizzazione della società sarà realizzata secondo i principi che ho appena esposto, perché il governo non sarà altro che un potere costituito incaricato di dirigere i lavori il cui piano sarà stato elaborato da voi, che siete i veri rappresentanti della nazione¹⁵.

I veri *rappresentanti* della *nazione* sono quindi gli industriali, e a loro l'incarico di realizzare il piano – risolvendo e riducendo il rapporto di rappresentanza semplicemente con l'assunzione dell'omogeneità degli scopi tra *dirigenti*, capi positivi e di fatto, e *lavoratori*, vale a dire la maggior parte della *nazione*.

¹⁴ *Ibidem*: «Vos intérêts politiques étant les mêmes que ceux des travailleurs des classes inférieures, vos désirs que vous manifesterez seront certainement ceux qu'éprouve l'immense majorité de la nation».

¹⁵ *Ivi*, p. 9: «Une chose importante à remarquer, c'est que la grande question de la souveraineté du peuple, ou de l'origine des pouvoirs, se trouvera résolue par le fait, quand la réorganisation de la société sera exécutée d'après les principes que je viens de poser, car le gouvernement ne sera plus alors qu'un pouvoir constitué et chargé de diriger les travaux dont le plan aura été tracé par vous, qui êtes les véritables représentans [sic.] de la nation.»

Ma quali sono i desideri imputati da Saint-Simon ai «véritables représentans»? Sono accrescere il valore del territorio francese, far prosperare tutte le attività produttive, promuovere lo sviluppo delle arti e delle scienze, e favorire l'istruzione pubblica¹⁶ – insomma, in poche parole, fare in modo che le conoscenze positive possano fiorire e che la ricchezza della nazione possa aumentare; fare in modo che la società diventi sempre più produttiva e industriale, e sia organizzata «a favore del più grande vantaggio della produzione e per la più grande soddisfazione dei produttori»¹⁷. Gli industriali devono *volere*, e decidersi a farlo, prendendo coscienza del fatto che sono la classe sociale più importante, forte ed utile, e mettere in atto una vera e propria riorganizzazione della società. Se fino ad ora si erano limitati a lamentarsi, per Saint-Simon sarebbe ora venuto il tempo per una ricostruzione, operazione che non avrà bisogno del ricorso alla violenza poiché gli interessi degli industriali coincidono, in quanto la loro opinione è diretta dal loro stessi, con quelli dei lavoratori di ordine inferiore, e che altro non è che una «rivoluzione che assicurerà il trionfo di tutte le virtù e di tutte le capacità utili alla società»¹⁸.

Tuttavia, se gli industriali possono definire con facilità questi obiettivi e la dimensione generale del piano, non possono realizzare questi desideri da soli ma devono, secondo Saint Simon,

¹⁶ *Ivi*, pp. 9-10: «Rien n'est plus facile, Messieurs, que d'établir clairement les principaux avantages que vous désirez vous procurer, par une association nationale, puisque vous désirez tous accroître le plus promptement possible la valeur du territoire de la France; faire prospérer toutes les branches de l'agriculture, de la fabrication et du commerce; hâter les progrès des sciences positives ainsi que des beaux arts; et organiser l'instruction publique, de manière à répandre, dans la masse de la population, toutes les connaissances positives acquises».

¹⁷ *Ivi*, pp. 13-14: «Je vous propose d'inventer, ou de faire inventer pour vous la manière dont il faudrait que la société fût organisée pour le plus grand avantage de la production et pour la plus grande satisfaction des producteurs».

¹⁸ *Ivi*, p. 14: «Oui, Messieurs, après avoir rempli la condition préliminaire indispensable de vous être rendu compte à vous-même de ce que vous voulez, il vous sera très-facile de reconstituer la société dans votre intérêt; et pour opérer cette révolution qui assurera le triomphe de toutes les vertus et de toutes les capacités utiles à la société, vous n'aurez pas besoin de recourir à la violence, puisque toutes les forces positives se trouvent dans vos mains et que vous aurez combiné sagement la manière dont vous devez les employer».

fare affidamento agli uomini di scienza. Come la distruzione dei privilegi dell'ancien régime è stata «principalmente determinata dall'Enciclopedia»¹⁹, per riorganizzarla è necessario fare ricorso agli scienziati, come Auguste Comte, il quale viene qui definito collaboratore ed amico, e il cui lavoro – il *Prospectus-Plan*, questa «pièce fondamentale»²⁰ – corrisponderebbe nientemeno «al discorso preliminare dell'Enciclopedia di d'Alembert»²¹. Ma in che modo? Non ci resta che addentrarci nel piano.

2. Una fisica sociale politica

Un sistema sociale che si spegne, un nuovo sistema che ha raggiunto la piena maturità e tende a prendere forma: questo è il carattere fondamentale assegnato all'epoca attuale dal cammino generale della civiltà²².

Al tramonto del sistema sociale precedente, messo a tacere dalla Rivoluzione, e con l'affermarsi del nuovo, Comte si propone di stabilire scientificamente i lavori necessari per riorganizzare la società. Questo interregno, che comporta una crisi per le nazioni europee, viene descritto come caratterizzato da due movimenti opposti: uno disgregativo, che porterebbe ad un'anarchia dissolutiva morale e politica, ed uno riorganizzativo, teso invece a condurre verso «lo stato sociale definitivo della specie umana, il più appro-

¹⁹ *Ivi*, p. 11: «Prenez la peine d'examiner ce qui s'est passé dans le dix-huitième siècle, et vous reconnaîtrez que la destruction des privilèges a été principalement déterminée par l'Encyclopédie, travail auquel le savans et les artistes les plus distingués de cette époque ont concouru».

²⁰ *Ivi*, p. 12: «Je vous présenterai à la suite de cette pièce fondamentale, les mesures que vous devez prendre pour activer les travaux des savans, relativement à la question qui nous occupe, sans vous mettre dans leur dépendance».

²¹ *Ivi*, p. 12: «Un de mes collaborateurs et amis s'est chargé de cette importante opération. Voici son travail, qui correspond au discours préliminaire de l'Encyclopédie par d'Alembert».

²² A. COMTE, *Prospectus des travaux scientifiques nécessaires pour réorganiser la société*, in H. SAINT-SIMON, *Du contrat social*, cit., p. 15: «Un système social qui s'éteint, un nouveau système parvenu à son entière maturité et qui tend à se constituer, tel est le caractère fondamental assigné à l'époque actuelle par la marche générale de la civilisation».

priato alla sua natura, quello in cui tutti i suoi mezzi di prosperità devono ricevere il loro massimo sviluppo e la loro più diretta applicazione»²³. Il processo di riarticolazione della società che viene proposto dall'autore è giustificato quindi attraverso un'argomentazione naturalizzante: il sistema al quale questo movimento tenderebbe, e di conseguenza le azioni che lo portano a realizzazione, vengono qui descritte come quelle più appropriate alla natura dell'uomo, la cui storia è letta in direzione di una crescita continua di prosperità e di progresso, quella ricchezza di cui scriveva anche Saint-Simon.

Per raggiungere questo stadio conforme al progresso umano, per Comte, è necessario porre fine al movimento critico che ha portato al superamento del sistema teologico e feudale che caratterizzava la Francia prerivoluzionaria, in quanto esso è «la causa prima delle scosse terribili e continue che accompagnano la crisi»²⁴, e trasformarlo in semplice «movimento morale»: tutti gli sforzi devono concentrarsi non tanto sulla continua messa in discussione dello stato di cose, ma sulla formazione di un nuovo sistema sociale. Questo l'obiettivo generale, quindi, dello scritto: porre fine alla fase critica e «mettere in gioco le forze» per comporle e per dirigere, direzionare, ed articolare il movimento di ricomposizione e riorganizzazione della società affinché quest'ultima possa pervenire a realizzarsi nella forma che le è più propria: quella determinata dalla scienza, quella *positiva*.

Sono due i vettori del movimento critico in campo: quello dei re e quello dei popoli, ed entrambi vengono definiti come due tentativi opposti, ed errati: invece che porre fine alla crisi non fanno

²³ *Ivi*, p. 16: «Par le second, elle est conduite vers l'état social définitif de l'espèce humaine, le plus convenable à sa nature, celui où tous ses moyens de prospérité doivent recevoir leur plus entier développement et leur application la plus directe».

²⁴ *Ivi*, pp. 16-17: «Mais aujourd'hui que cette condition est pleinement satisfaite, que le système féodal et théologique est aussi atténué qu'il peut l'être jusqu'à ce que le nouveau système commence à s'établir, la prépondérance que conserve encore la tendance critique est le plus grand obstacle aux progrès de la civilisation, et même à la destruction de l'ancien système. Elle est la cause première des secousses terribles et sans cesse renaissantes dont la crise est accompagnée».

altro che prolungarla, senza essere in grado di trovarne una vera soluzione. I primi, i re, fronte al *nuovo* non propongono altro che un ritorno al *vecchio*. Il loro è un movimento *retrogrado*, e per Comte ritornare al sistema teologico e feudale non solo è mostruoso, ma è assurdo, in quanto contrario al naturale progresso della civilizzazione della storia umana; i secondi, invece, i popoli, secondo l'autore non fanno altro che «presentare come principi organici i principi critici che hanno servito a distruggere il sistema feudale e teologico», ovvero, «a prendere delle semplici modifiche di questo sistema come le basi di quello che bisogna fondare»²⁵. In questo senso, quello che viene definito come il «dogma della sovranità del popolo», in opposizione al principio del diritto divino ed alla base teologica del sistema precedente, è assolutamente vuoto e inefficace. Secondo Comte, infatti, la critica al feudalismo ed alla teologia, nata e sviluppatasi per distruggere il vecchio sistema, altro non sarebbe che l'affermazione della libertà individuale di coscienza e la sostituzione del soggetto (il popolo al posto del monarca) nell'esercizio della sovranità: un'operazione, questa, astratta, metafisica, e una distruzione che non porta a una nuova fondazione, in quanto sarebbe caratterizzata da una mancanza di individuazione di contenuti, azioni e lavori sui quali è necessario che il governo si concentri. Nella critica sviluppata dai popoli sarebbe allora assente la determinazione di una direzione organica che permetta una vera e propria uscita dall'interregno attraverso il sapere scientifico.

Come già scriveva Saint-Simon nelle pagine che introducono l'opuscolo comtiano, prima di procedere è necessario sviluppare da un punto di vista teorico l'idea generale alla base dei lavori pratici, che verteranno sulla ripartizione delle istituzioni amministrative e sulla ripartizione dei compiti e del potere. Secondo Comte, infatti, «non vi è *società* che dove si esercita un'azione generale e combinata» di tutte le forze particolari – in caso contrario, si è semplicemente di fronte ad un'«agglomerazione di un certo numero di

²⁵ *Ivi*, p. 25: «Elle se réduit à présenter comme principes organiques les principes critiques qui ont servi à détruire le système féodal et théologique, ou, en d'autres termes, à prendre de simples modifications de ce système pour les bases de celui qu'il faut établir».

individui su uno stesso suolo»²⁶: sono lo scopo e la convergenza delle forze per raggiungerlo gli elementi sui quali si basa l'associazione e la società, senza i quali, semplicemente, essa *non è*. A questa altezza, allora, potremmo dire che il sapere scientifico sulla *società* fonda il suo oggetto, vale a dire la *società stessa*, e questo non solo in un senso epistemologico ma in un senso puramente logico, consequenziale all'interno dell'argomentazione comtiana: se per essere veramente tale la società deve organizzarsi attorno ad uno scopo, il quale può essere determinato solamente attraverso la scienza, se non si dà sapere scientifico sulla *società* non si dà non avremo nemmeno *società* nella sua concretezza. Comte lo dice chiaramente nell'*Avertissement de l'auteur* che precede l'edizione del *Plan* del 1854: il suo intento è stabilire «da una parte lo spirito che deve regnare nella politica, considerata come una scienza positiva», e «dall'altra dimostrare la necessità e la possibilità di un tale cambiamento»²⁷. Si potrebbe aggiungere, allora, che *riorganizzare* la società vuol dire *rifondarla* e permetterle di *esistere nuovamente* a partire dalla determinazione di uno scopo adeguato allo stadio del progresso umano nel quale è situata.

Se Saint-Simon, pensando il suo appello come rivolto agli industriali francesi, parla di un'associazione nazionale francese, sicuramente in questo testo per un motivi d'occasione²⁸, Comte insiste nelle sue pagine a come la riorganizzazione non debba limitarsi ad essere francese: «i popoli devono ugualmente lavorare in comune per stabilire il nuovo sistema», ed è necessario che la *forza scientifica*, che deve formare e fondare la nuova dottrina organica basata sull'osservazione, sia la «combinazione dei diversi popoli civilizzati» ed «europea»²⁹, caratteristica che viene descritta come

²⁶ *Ivi*, p. 44: «Car, il n'y a *société* que là où s'exerce une action générale et combinée. Dans toute autre hypothèse, il y a seulement agglomération d'un certain nombre d'individus sur un même sol».

²⁷ Citiamo qui dall'edizione stabilita da Michel Bourdeau: A. Comte, *Plan*, cit., p. 31: «Le but de la première partie est proprement d'établir, d'une part, l'esprit qui doit régner dans la politique, considérée comme une science positive; et, d'autre part, de démontrer la nécessité et la possibilité d'un tel changement.»

²⁸ Con questo non intendo dire che una problematizzazione ed una tensione verso la dimensione europea non siano presenti in Saint-Simon, e rimando, per esempio, alle già citate *Lettres d'un habitant de Genève*.

²⁹ A. COMTE, *Prospectus*, cit, p. 65: «En considérant, sous ce point de vue, la

«proprietà speciale» della stessa³⁰. Per questo motivo gli uomini di scienza sono chiamati ad agire collettivamente in un senso europeo, al di là delle determinazioni nazionali e delle «ispirazioni ostili di un patriottismo selvaggio»³¹, che invece sembrano avere presa sugli industriali nonostante siano questi abituati alla collaborazione. Si tratta, allora, per Comte, di «stabilire, per la politica, attraverso le forze congiunte degli studiosi europei, una teoria positiva, distinta dalla pratica, e avente come oggetto la concezione di un nuovo sistema sociale corrispondente all'attuale stato di illuminazione», ed il compito degli uomini di scienza altro non sarà quello di «elevare la politica al rango delle scienze d'osservazione»³². Si delinea qui allora una dimensione specifica della *physique sociale* che altro non è che una scienza *per e della* politica che, a partire dall'osservazione del materiale che le è proprio, vale a dire la storia, determina le tendenze ed i processi (dinamici e statici) che caratterizzano il progresso ed il cammino della civilizzazione umana. Ed è per questo motivo che nell'opuscolo del novembre 1825, *Considérations philosophiques sur les sciences et les savants*, Comte descriverà la fisica sociale come quel sapere che «ha come oggetto proprio lo studio dei fenomeni sociali, considerati nello stesso modo dei fenomeni astronomici, fisici, chimici e fisiologici»³³, in

nouvelle doctrine organique, il est clair que la force destinée à la former et à l'établir, devant satisfaire à la condition de déterminer la combinaison des différens peuples civilisés, doit être une force européenne.»

³⁰ *Ibidem*: «Or, telle est encore la propriété spéciale, non moins exclusive que toutes celles précédemment énumérées, de la force scientifique».

³¹ *Ivi*, p. 66: «Les industriels même, si éminemment portés à l'union par la nature de leurs travaux et de leurs habitudes, se laissent encore trop maîtriser par les inspirations hostiles d'un patriotisme sauvage, pour qu'il puisse, dès aujourd'hui, s'établir entre eux une véritable combinaison européenne. C'est à l'action des savans qu'il est réservé de la produire».

³² *Ivi*, p. 70: «Tout se réduit, en dernier lieu, à faire établir, pour la politique, par les forces combinées des savans européens, une théorie positive, distincte de la pratique, et ayant pour objet la conception du nouveau système social correspondant à l'état présent des lumières. Or, en y réfléchissant, on verra que cette conclusion se résume dans cette seule idée: *les savans doivent aujourd'hui élever la politique au rang des sciences d'observations*».

³³ A. COMTE, *Opuscules de philosophie sociale, 1819-1828*, ed. par E. LEROUX, Paris, Ernest Leroux Éditeur 1883, p. 199: «la science qui a pour objet propre l'étude des phénomènes sociaux, considérés dans le même esprit que les phénomènes astronomiques, physiques, chimiques et physiologiques, c'est-

quanto anche i fenomeni sociali sarebbero soggetti a leggi naturali invariabili.

Delineata l'esigenza della fondazione di un sapere della politica, in che modo si dà in Comte una critica del contrattualismo rousseauiano? Se nelle pagine di Saint-Simon il tema è affrontato grazie a un riferimento allusivo al contrattualismo attraverso il titolo dell'opera e la tensione costitutiva del problema della sovranità è risolta attraverso l'attribuzione di una supposta reale rappresentanza agli industriali, Comte nomina esplicitamente Rousseau tre volte per mostrare come la sua proposta debba essere inquadrata nel secondo stato, quello metafisico. In che senso e perché?

Ogni branca della conoscenza umana, ci dice l'autore, «è necessariamente soggetta nel suo cammino a passare per tre stati teorici differenti», legge che governa tutti i fenomeni sociali, e che prevede gli stati teologico o fittizio, metafisico o astratto, positivo o scientifico³⁴. Questo vale anche per la politica e per il modo in cui si concepiscono Stato e relazioni sociali, e il primo riferimento a Rousseau viene dato in relazione a quella che chiama «la doctrine des peuples», della quale il ginevrino ha illustrato il funzionamento «in un'opera che ha servito e che serve ancora da base alle considerazioni volgari sull'organizzazione sociale»³⁵, e che altro non sarebbe che una delle espressioni dello stato metafisico, in

à-dire assujettis à des lois naturelles invariables, dont la découverte est le but spécial de ses recherches».

³⁴ *Ivi*, p. 71: «Par la nature même de l'esprit humain, chaque branche de nos connaissances est nécessairement assujettie dans sa marche à passer successivement par trois états théoriques différens; l'état théologique ou fictive; l'état métaphysique ou abstrait; enfin, l'état scientifique ou positif».

³⁵ *Ivi*, pp. 74-75: «La doctrine des peuples exprime l'état métaphysique de la politique. Elle est fondée en totalité sur la supposition abstraite et métaphysique d'un contrat social primitive, antérieur à tout développement des facultés humaines par la civilisation. Les moyens habituels de raisonnement qu'elle emploie sont les droits, envisages comme naturels et communs à tous les hommes au même degré, qu'elle fait garantir par ce contrat. Telle est la doctrine primitivement critique, tirée, à l'origine, de la théologie pour lutter contre l'ancien système, et qui, ensuite, a été envisagée comme organique. C'est Rousseau principalement qui l'a résumée sous une forme systématique, dans un ouvrage qui a servi et qui sert encore de base aux considerations vulgaires sur l'organisation sociale».

quanto «fondata in toto sulla supposizione astratta e metafisica di un contratto sociale primitivo, precedente a qualsiasi sviluppo delle facoltà umane attraverso la civilizzazione». La critica a Rousseau si focalizza allora sul ricorso all'astrazione, qui svolta rispetto alla costruzione della figura del contratto e del metodo che viene utilizzato. Rousseau, per Comte, partirebbe infatti da un prodotto dell'immaginazione, il contratto, né sovranaturale ma non ancora completamente naturale, invece che proporre un'analisi fondata sull'osservazione diretta dei fenomeni storici.

“Sta scritto, ma io vi dico”. Ritorno sul carisma

Paolo Napoli

1. A chiunque avrà avuto il piacere di essere invitato al seminario di Filosofia politica dell'Università di Padova, non sarà sfuggita la semplice ma studiata *mise en scène* che vedeva il suo animatore, l'amico Mario Piccinini, collocarsi alla sinistra dell'oratore, in posizione equidistante da quest'ultimo e dal pubblico. Se ci si fosse trovati in un'aula giudiziaria si sarebbe detto più nella posizione di solito riservata al testimone che a quella dell'accusa, men che mai a quella del giudice. Testimone critico ma impassibile, in grado di sdoppiare lo sguardo sull'uditorio e su chi parla, quasi a voler gestire con un solo colpo d'occhio la parola e la sua ricezione. Chi interveniva sentiva certo il bisogno di rivolgersi frontalmente al pubblico, ma con la consapevolezza netta che la legittimazione (o la delegittimazione) qualificata sarebbe arrivata da questa figura ibrida di testimone-giudice che, senza tradire alcun moto d'animo, affilava a latere il suo stiletto. Non è eccessivo dire che in quella disposizione spaziale Mario si fosse ricucito addosso un abito carismatico, efficace tanto nella fase dell'ascolto apparentemente distaccato, quanto nella reazione verbale, davvero sorprendente nella sua complessità perché non assistita dal benché minimo appunto scritto. Più di una volta ho pensato che il suo era il carisma tipico del papa che con sovrana imperturbabilità custodisce tutto il sapere nello scrigno del suo petto, come dicevano i canonisti medievali. Mi piace pertanto dedicare a Mario queste scarse riflessioni sul concetto di carisma, la cui controversa relazione col mondo del diritto mi pare meriti di essere qui problematizzata.

2. Va da sé che l'ipoteca weberiana sul tema, ipoteca essenzialmente marchiata da una storia degli effetti che schiaccia in modo inequivocabile il concetto sulla sfera della persona, ci esime da una ricostruzione teorica di quella tipologia di dominazione a tutti nota e ci permette invece di andare dritti al punto. Esiste infatti, secondo Weber, un indicatore infallibile per misurare, in definitiva, il grado di autenticità del carisma, il suo sgorgare dalle virtù incantesimali della persona, e risiede proprio nel rapporto con le regole giuridiche. In generale il tema del carisma si distende su un'area disciplinare rappresentabile nell'intersezione di tre cerchi concentrici che sono la storia, la psicologia e la sociologia¹, con la politica che si ritaglia il ruolo di cerniera sintetica di queste tre dimensioni. Tuttavia è solo uscendo dal perimetro delimitato da questa combinazione che se ne coglie la peculiarità, perché è nei riguardi del diritto che il carisma precisa al meglio la sua identità concettuale, benché riflessioni recenti sul tema continuino a ignorare questo termine di riferimento per privilegiare spiegazioni interne alle scienze sociali². In realtà il problema è quello di una complicità rivale che s'instaura tra le due dimensioni normative del carisma e del diritto, come se la loro separazione non potesse avvenire se non nella forma di un rimando reciproco. Dopo aver spiegato che il potere carismatico nel suo esercizio non suppone principi giuridici né modi di determinazione delle norme secondo procedimenti oggettivi e razionali, o ancora guidati dai precedenti di decisioni giudiziarie, Weber contrae la temporalità normativa del carisma nelle «Rechtsschöpfungen von Fall zu Fall», nell'attualità di creazioni giuridiche che il leader adotta caso per caso e a un ritmo dettato dagli eventi particolari. Queste creazioni sono direttamente legittimate dalle prove con cui la persona carismatica dimostra il suo potere straordinario. Nutrendosi di simili riscontri, per continuare a primeggiare il leader è necessariamente costretto a suscitare senza sosta quelle situazioni prodigiose che lo elevano a punto di riferimento per le condotte altrui, abilitandolo a esercitare

¹ C.R. HATSCHER, *Charisma und Res Publica. Max Webers Herrschaftssoziologie und die Römische Republik*, Stuttgart, Franz Steiner Verla 2000, p. 24.

² R. LAIGNOUX, *Introduction générale*, in V. Bernadou, F. Blanc, R. Loignoux, F. Roa Bastos (a cura di), *Quoi faire du charisme? Retours sur une notion de Max Weber*, Rennes, PUR 2014, pp. 20 sg.

un potere direttivo in grado di riscuotere obbedienza.

3. Ora l'essenza di questa capacità d'influire sugli altri è emblematizzata da Cristo – e dalla sua sequela – ed è condensata da Weber nella ben nota espressione di Mt 5, 21-22 «sta scritto, ma io vi dico» («*es stehet geschrieben, ich aber sage euch*»)³. E veniamo qui allo snodo cruciale: come interpretare il senso del passo neotestamentario non tanto nel suo luogo d'origine (vaste programme...), ma nell'impiego strumentale che ne fa Weber per illustrare il carisma? Innanzitutto merita di essere segnalata, anche se non importa qui approfondirla, la singolare decisione di Weber di tradurre il versetto evangelico del discorso della montagna Ἠκούσατε ὅτι ἐρρήθη τοῖς ἀρχαίοις (*Audistis quia dictum est antiquis*) che letteralmente significa “avete udito che è stato detto agli antichi”, con la frase «*es stehet geschrieben...*», “sta scritto”. Qui la trascuratezza nella forma linguistica che sia Meinecke sia Jaspers rimproveravano a Weber non c'entra⁴. È probabile che Weber per ragioni d'intensità retorica abbia voluto contrapporre più nettamente il passato al presente, la verità mosaica alla verità di Cristo, l'una resa inerte nella scrittura delle tavole della legge, l'altra impersonata e vivida nella parola orale emessa da un corpo, secondo il movimento di irruzione del divino nell'umano: «e il verbo si fece carne» (Gv 1, 14). Lo splendore e l'autonomia della posizione carismatica si stagliano meglio se si accentua innanzitutto il supporto nel quale si annuncia la verità, la parola proferita da una voce rispetto alla parola “escarnata”, incisa e leggibile su un testo e non solo udibile, oggettivazione pubblica, nella scrittura, di un ordine emesso oralmente da un'autorità⁵. Alla luce di questa premessa, il momento carismatico si rivela poco dopo quando Cristo si limita a

³ M. WEBER, *Economia e società*, Milano, Edizioni di Comunità 1961, ried. 1986, I, III, IV, § 10.3. Cfr. Id., *Herrschaft*, a cura di E. Hanke, vol. XXII/4 della Max Weber Ausgabe che raccoglie i testi scritti tra 1911 e 1914. Trad. it. *Dominio*, a cura di M. Palma, Roma, Donzelli 2012, p. 480.

⁴ Ricordata da H. G. Kippenberg nell'Introduzione a M. WEBER, *Wirtschaft und Gesellschaft. Religiöse Gemeinschaften*, vol. I/22, t. II della MW-Gesamtausgabe, trad. it. *Comunità religiose*, a cura di M. Palma, Roma, Donzelli 2006, pp. XIX-XX.

⁵ Sul concetto di “escarnazione”, A. ASSMANN, *Exkarnation: Über die Grenze zwischen Körper und Schrift*, in A.M. MÜLLER (a cura di), *Interventionen*, Basel, Stroemfeld/Roter Stern 1993, pp. 159-181.

sostenere che, rispetto a quanto è già noto, «... ἐγὼ δὲ λέγω ὑμῖν» (*Ego autem dico vobis*), «... ora io vi dico», «...ich sage aber euch». Il periodare ellittico del discorso della montagna è reso esplicito da Weber rinviandolo alla fonte mosaica: l'udito si fa lettera, ciò che il popolo ha ascoltato, la giustizia degli Scribi e dei Farisei, proviene in realtà da una fonte scritta.

L'autorità carismatica emerge pertanto dal confronto con la legge, cioè la scrittura, il vero termine *a quo*, ma anche *ad quem*, di cui il carisma ha bisogno per affermare la propria distinzione e quindi la natura specifica del suo dominio. È la «Gesetzlichkeit überhaupt», come diceva Campenhausen⁶, la legalità come tale perché irriducibile alla sfera della persona, a fungere qui da contraltare all'ideale carismatico che della legge è l'estremo limite opposto. E proprio come termine di confine, ma non esterno o estraneo alla fenomenologia della legge, il carisma – che si fonda sulla χάρις cioè la grazia, la carità e quindi l'amore esaltato nel “weberiano” sermone della montagna – può pretendere di realizzare l'adempimento massimo della legge, elevandosi a chiave di volta risolutiva di qualsiasi divieto che questa statuisca, allo stesso modo dell'amore che ispira il passo evangelico e, prima ancora, la teologia dogmatica di Paolo (Rm 13, 8).

Da questo punto di vista non è forse indifferente che Weber abbia pescato in quel passaggio del vangelo di Matteo l'argomento icastico per sintetizzare l'essenza del carisma, che trova la sua ragion d'essere proprio nel punto di frizione tra legge e amore. Come lo coglierà bene Karl Barth alcuni anni dopo nel famoso commento “esistenzialista” all'Epistola ai Romani, l'in-azione cui condannano gli interdetti della legge (Es 20, 13-17; Deut 5, 17) culmina nell'atto positivo dell'amore⁷ che si espande senza negare alcunché, quindi neanche quei divieti, ma solo come energia affermativa che include e compie a un livello superiore la legge. Un compimento che in Paolo sarebbe talmente rivoluzionario, secondo Jakob Taubes, da farlo apparire addirittura irriverente verso il Cristo evangelico:

⁶ H. VON CAMPENHAUSEN, *Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht in den ersten drei Jahrhunderten*, Tübingen, Mohr 1963², p. 62, n. 4.

⁷ K. BARTH, *Der Römerbrief* (1922), trad. it. *L'Epistola ai Romani*, Milano, Feltrinelli 1962, commento a 13, 8-14.

l'amore predicato da questi riguarderebbe infatti sia il Signore sia il prossimo (Mt 22, 36-40), mentre dirigendo l'amore in maniera esclusiva verso l'altro *L'epistola ai Romani* dimentica il Signore cosicché questa mozione di sentimenti in realtà si rivelerebbe un gesto «estremamente polemico nei confronti di Gesù»⁸. Al di là se la lettura che propone Taubes del notissimo passo sia fondata o meno, resta il nodo problematico del perfezionamento della legge ad opera dell'amore condensata nel peso attribuito al «ma io vi dico» rispetto allo «sta scritto». In fondo la posizione carismatica rigetta anch'essa la negazione come matrice dell'azione positiva. A suo modo il soggetto investito dal carisma non ripudia la legge positiva, ma la completa in fasi successive. Innanzitutto colma una lacuna e vi aggiunge l'ultimo tratto mancante: Mosé senza Cristo è una verità necessaria ma insufficiente che deve essere integrata secondo una connessione verticale e simultanea del tempo in cui il primo annuncia ciò che il secondo porta a termine. Come ricorda Eric Auerbach a proposito del sacrificio di Isacco che anticipa quello di Cristo, la narrazione biblica si articola su due tempi secondo il topos del *figuram implere*: lo schema di azione allestito e non eseguito in un dato momento si adempie a distanza di tempo con altri protagonisti, dando così un senso unitario al rapporto che si stabilisce tra Dio e l'umanità, tra Antico e Nuovo Testamento⁹. Il completamento della legge può inoltre realizzarsi anche nel pieno dispiegamento dei suoi contenuti, allo stesso modo in cui un enunciato legale generale richiede applicazioni circostanziate alle differenti situazioni. Tuttavia, rispetto all'amore che compie la legge secondo queste due modalità ben individuate da Agostino nel suo commento al discorso sulla montagna (393/394 ca), un'opera giovanile in seguito ritrattata¹⁰, il carisma sembra piuttosto realizzarla spostandone il baricentro su una presenza corporea che accentra

⁸ J. TAUBES, *Die politische Theologie des Paulus*, a cura di A. e J. Assmann et alii, München, Fink 1993, tr. it. *La teologia politica di San Paolo*, Milano, Adelphi 1997, p. 101.

⁹ E. AUERBACH, *Figura*, in ID., *Studi su Dante*, a cura di D. Della Terza, Milano, Feltrinelli 1991⁸, pp. 176-226.

¹⁰ AGOSTINO D'IPPONA, *De Sermone Domini in monte libri duo*, ed. Mutzenbecher, CCL XXXV, 1967, pp. 1-188, trad. it. *Discorso del Signore sulla montagna*, ed. a cura di L. Longobardo, Milano, Paoline 2001, p. 132 sgg. Cfr. *Ritrattazioni*, 1.19,1,9, in Nuova Biblioteca Agostiniana 2, Roma 1994.

e totalizza il messaggio normativo, senza formalmente ledere alcun contenuto della legge, ma decretandone nei fatti l'irrelevanza. Più che esplicitare con l'azione positiva il senso dei doveri negativi del decalogo così come fa l'amore, il carisma sembra soddisfare solo la prima esigenza, quella della non ostilità nei riguardi dell'interdetto legale. Ma non oltrepassa la soglia per accedere alla seconda, che oltre al rispetto del dovere negativo richiede la messa in opera positiva del comando di non fare racchiuso nella legge mosaica, giacché nella scala della perfezione il "minimo" del non-fare deve raggiungere il "massimo" che è il fare: «la giustizia dei farisei consiste nel non uccidere; la giustizia di coloro che entreranno nel regno di Dio nel non adirarsi senza motivo (Mt 5, 21-22). Non uccidere è il precetto minimo; e chi lo avrà abolito, sarà considerato minimo nel regno dei cieli. Chi lo avrà compiuto e non ucciderà, non sarà subito grande e adatto al regno dei cieli, ma tuttavia sale un gradino. Sarà perfetto, se non si adirerà senza motivo; e se avrà osservato questo, si sarà allontanato molto di più dall'omicidio. Perciò chi ci insegna a non adirarci, non abolisce la Legge che ci comanda di non uccidere, ma piuttosto la compie pienamente, affinché sia al di fuori, astenendoci dall'uccidere, sia nel cuore, non adirandoci, conserviamo la nostra innocenza»¹¹.

4. Qui emerge una differenza di cui conviene misurare la portata. Se l'amore dell'*Epistola ai Romani* coopta la legge senza abolirla, e se i vangeli sinottici (Mt 5, 17: «Non pensate che io sia venuto ad abolire la Legge o i Profeti; non sono venuto per abolire, ma per dare compimento»; Lc 16, 17: «È più facile che abbiano fine il cielo e la terra, anziché cada un solo trattino della Legge») sostengono che la legge non si abroga ma si compie nel suo significato supremo con Cristo, il carisma che Weber estrae dal discorso della montagna vive col precetto legale un rapporto ambivalente, che si potrebbe definire di dotta ignoranza, prossima all'indifferenza calcolata. Punto di riferimento valido ma imperfetto, la legge si adempie non perché ne è specificato il contenuto, ma perché è avvolta in una superiore unità di senso. Compire la legge non significa applicarla ai casi particolari, secondo il classico procedimento

¹¹AGOSTINO, *De Sermone Domini*, cit., p. 136. V. anche il contemporaneo G. CRISOSTOMO, *Om. Vang. Matt.*, cit., 16, 4.

giudiziario. Il carismatico non è l'uomo dell'esegesi che scava nella lettera della scrittura per valorizzarne di volta in volta lo spirito, neutralizzandone di fatto la forza obiettiva e cogente. In altri termini, nel «ma io vi dico» non si cela un avvertimento sulla corretta interpretazione di ciò che sta scritto. Senza essere il totalmente altro della legge – non si esprime ostilità al divieto mosaico – e senza neppure rivelarne il significato più nascosto come potrebbe fare un giudice o un interprete qualsiasi di fronte all'enunciato legale, la parola carismatica nella sua aspirazione verso una diversa unità di senso finisce per de-istituire implicitamente la presenza delle norme di diritto. Tra rigetto della negazione deliberata delle leggi da un lato e insensibilità alla loro realizzazione totale dall'altro, il potere carismatico si ritaglia uno spazio di manovra col precetto legale che gli assicura il ruolo di competitore camuffato. Il suo teatro logico e operativo è quello di una normatività comparata in cui la concorrenza tra ordini è sempre ingaggiata ma attentamente dissimulata, come se l'intangibilità della legge possa e debba restare compatibile con la studiosa indifferenza nei suoi riguardi.

C'è una sorta di “non so che” nel carisma autentico a renderlo intrasmissibile e si manifesta nella capacità d'imporsi come protagonista di una forza normativa parallela alla legge, che non va sfidata come alternativa storica e culturale, ma va proiettata, con un salto di qualità, su un altro livello di validità che poi, in concreto, si rivela decisivo. Lasciando che le norme formalmente in vigore continuino a esserlo e ponendosi come nuovo fulcro dell'azione regolatrice, la figura carismatica non s'inverna nel rivoluzionario di professione che sfida frontalmente il potere costituito e le istituzioni del suo tempo al fine di abatterle. Per quanto la visibilità trascinante del leader tenda a catalizzare socialmente l'universo comunicativo, il suo metodo per incidere sul tessuto delle regole esistenti predilige invece una discrezione parattica: non coltiva la ribellione all'ordine costituito, ma introduce con destrezza, e quindi più insidiosamente, un depistaggio studioso della fonte normativa, il che significa svuotare l'istituzione conservandone l'involucro, non scalfirne l'incolumità condannandola tuttavia all'irrelevanza. Per Weber, invece, resta intatta nel modello carismatico la forza d'urto verso quanto lo precede e lo circonda, come se in quell'“aber” si celasse la scossa sismica più che lo svolgimento ultimo dell'ordine

depositato su un testo: «... il carisma si atteggia pertanto a rivoluzionario, tutto trasvalutando e rompendo sovranamente con ogni norma tradizionale o razionale»¹². Rispetto all'ordine burocratico le cui norme sono del tutto fungibili e non possiedono pertanto nulla di sacro, il carisma «infrange la regola e la tradizione in genere, addirittura sovvertendo ogni concetto di sacralità. Invece della devozione verso ciò che è consueto fin dai tempi antichi, e perciò consacrato, il carisma costringe alla sottomissione interiore verso ciò che ancora non c'è stato, all'assolutamente unico, e perciò divino. In questo senso puramente empirico e valorialmente neutro, esso è veramente la forza rivoluzionaria specificamente "creatrice" della storia»¹³.

La narrazione diffusa sulle virtù del carisma trova in questo apologo weberiano – con buona pace dell'avalutatività della professione intellettuale – il limite al suo appagamento perché accarezza uno dei motivi trainanti del lessico economico, politico ed etico degli ultimi decenni: l'innovazione. Il movimento che fa nuova storia prevale, nella ricezione sociale, sull'analisi puntuale dei suoi risultati che, a conti fatti, sono spesso empiricamente introvabili se si pensa di assistere, come sembra suggerire Weber, a un terremoto istituzionale di portata palinogenetica. In realtà né le fonti teologiche (1 Cor 12, 4-11; 1 Cor 14, 1-5; 14, 12; Rm 6, 8), né tante esperienze passate e recenti ci dicono che il carisma annulla la legge. Di leadership carismatiche infatti i sistemi politici democratici ne hanno prodotte svariate: dal Gladstone celebrato in *Politik als Beruf* a De Gaulle e alla costituzione della V Repubblica ritagliata su misura per il suo ruolo di comando, fino a figure più contemporanee che non smettono di riprodursi nei regimi politici di ogni tipo e latitudine, dai democratici agli autoritari¹⁴. Ma per restare al caso più emblematico di carisma dittatoriale, è un

¹² M. WEBER, *Dominio*, cit., p. 480.

¹³ *Ibid.*, p. 503.

¹⁴ Per una serie di casi esemplari dall'antichità ai giorni nostri si vedano le diverse analisi riunite in *Quoi faire du charisme?*, cit., pp. 147-207. Per il XX secolo Ian Kershaw offre l'immane guida prosopografica, *Personality and Power. Builders and Destroyers of Modern Europe*, London, Penguin Books 2022, trad. it. *L'uomo forte. Costruttori e distruttori da Lenin a oggi*, Roma-Bari, Laterza 2022.

dato inoppugnabile che l'avvento di Hitler si sia svolto nel rispetto della legalità, e che la costituzione di Weimar non sia mai stata ufficialmente dismessa. Allo stesso modo il fascismo italiano non intaccò formalmente lo statuto albertino del 1848, giacché l'azione di Mussolini predilesse la sfera del fattuale piuttosto che quella normativa, come ebbe a rilevare un fine giurista dell'epoca¹⁵. Ciò non significa evidentemente avallare «la leggenda nazista della rivoluzione legale» come dice Ernst Fraenkel, ma soltanto distinguere il campo d'azione del capo carismatico, tendenzialmente insensibile alle forme giuridiche, dal resto delle condotte che ne hanno favorito il consolidamento politico. Tra questi eventi propiziatori va certamente ricordato il “Decreto di emergenza per la difesa del popolo e dello stato”, conosciuto anche come “decreto sull'incendio del Reichstag” emanato dal presidente del Reich Hindenburg il 28 febbraio 1933 sulla base dell'art. 48, 2 co della Costituzione di Weimar. Grazie a questo atto si sanciva l'autonomia discrezionale degli atti politici dal controllo del diritto, un modo per creare un'area di normatività altra, ma non per principio contraria a quella della legalità formale, che tuttavia sopravviva come puro simulacro. In questo senso non è molto pertinente, come fa Fraenkel, evocare la «realtà del colpo di stato illegale»¹⁶.

Se il potere carismatico dichiarasse la propria incompatibilità con l'ordine legale, le cose sarebbero più semplici: la soluzione al problema strutturale del governo di un aggregato sociale, dal più piccolo al più vasto, avrebbe trovato una cornice appropriata, alla stregua delle diverse modalità d'insubordinazione o di contro-condotta che sfidano gli assetti giuridici, morali, religiosi e politici in vigore in una data società. In questo senso il politico carismatico non combacia né col terrorista, né con l'anarchico, né col dissidente, né con l'eretico, né con l'artefice di un *coup d'État*, tutte tipologie che rientrano nella vasta costellazione della disobbedienza. Cavalcando invece l'ambivalenza di un rapporto interno ed esterno alla legge, ma non per questo refrattario ad attaccare anche vio-

¹⁵ G. LEIBHOLZ, *Zu den Problemen des faschisten Verfassungsrechts* (1928), trad. it. *Il diritto costituzionale fascista*, Napoli, Guida 2007, pp. 17 sg.

¹⁶E. FRAENKEL, *The Dual State* (1940), trad. it. *Il doppio stato*, Torino, Einaudi 1983, pp. 21 sg.

lentamente, se ne vale la pena, le istituzioni – basti pensare alle invettive contro la magistratura e al disprezzo per il parlamento di un leader politico come Berlusconi – l’atteggiamento carismatico rivendica una presenza endemica alla società che, dal canto suo, si scopre incapace di poterne fare a meno. In questo il carisma rivela la cattiva coscienza del progetto democratico e lo scandalo inconfessabile di una presenza ostinatamente ricorrente.

5. L’ambivalenza costitutiva che il fenomeno carismatico intrattiene con la legge è il termine d’approdo di questa rapida immersione nell’iceberg teologico a bordo del sottomarino weberiano. Resta a questo punto sospesa la questione, tutt’altro che marginale, di come sia possibile che il movimento dei seguaci si canalizzi spesso sulla scia di soggetti non proprio encomiabili. Chiariamo subito, l’analisi psicologica, sociologica e antropologica offrono sul punto una quantità di risposte tutte dotate, quale più quale meno, di alto grado di plausibilità e dal nostro punto di vista più che discuterle non si può che prenderne atto e giovarsi, all’occasione, di questi contributi. Tuttavia il loro angolo di osservazione ricade nello spazio dei rapporti sociali, cioè sul terreno in cui il personaggio che possiede il carisma è percepito e apprezzato come artefice di “bene”, anche se secondo i canoni della religione, della morale e del diritto la sua condotta di vita è tutt’altro che irreprensibile. Questo sguardo proiettato “a valle”, sulla ricezione dell’evento carismatico, la cui comprensione è consegnata pressoché in toto al piano effettuale dell’interazione sociale, non si sofferma troppo a considerare se quel risultato possa essere già contemplato, e perciò giustificato, nel *modus operandi* del personaggio carismatico. Se cioè esistano dei criteri che legittimino “a monte”, dall’interno del campo discorsivo in cui il carisma ha preso forma, quell’esito paradossale del dono dello spirito che s’incarna in una figura indegna. Pressato da questa fastidiosa incongruenza, il discorso teologico ha dovuto assumere il compito di fondare e spiegare i presupposti che rendano accettabile quel paradosso. Per raggiungere questo scopo ha effettuato una mossa relativamente semplice, ma dalle conseguenze decisive: ha separato il soggetto dalla funzione. Il problema di spiegare e giustificare la possibilità che la persona indegna sia toccata dai doni dello spirito e produca il bene della comunità, suscitando consenso attorno a sé, non può passare soltanto da un atto

di fede, vista l'insondabilità della mente divina. Occorre qualcosa che si ancori a una spiegazione istituzionale, cioè a un meccanismo operativo preso in carico integralmente dalla ragione umana. Ecco perché appare fondamentale capire gli strumenti argomentativi allestiti dal discorso teologico per venire a capo di questo dilemma. La riflessione della teologia medievale, che Tommaso d'Aquino si troverà a sintetizzare, offre gli argomenti utili per venire a capo del paradosso e chiarire l'articolazione tra principi teologici e realtà operativa. Leggendo Weber nella controluce tomista, il fenomeno carisma smarrisce quell'ineffabile segreto di attrazione che determina il formarsi di un seguito – l'aspetto focalizzato dall'analisi sociologica – per ricollocarsi più consapevolmente in un processo istituzionale che trasforma anche la persona più abietta in un insperato strumento salvifico per la comunità.

Per capire il carisma bisogna allora ritornare alla sua matrice, cioè alla nozione di grazia (χάρις) che la *Summa Theologiae* (1°-2ae, Q. 111, a 1) distingue in due categorie:

C'è infatti una grazia che ricongiunge l'uomo direttamente a Dio: ed è la grazia [santificante, o] *gratum faciens*. C'è poi un'altra grazia, mediante la quale un uomo aiuta l'altro a tornare a Dio. E questo dono viene chiamato grazia *gratis data*, poiché si tratta di una facoltà superiore alla natura e ai meriti personali: non venendo però concessa per la santificazione di chi la riceve, ma affinché uno cooperi alla santificazione altrui, non viene chiamata grazia santificante. E di essa Paolo dice in 1 Cor 12 : *A ciascuno è data una manifestazione particolare dello Spirito per l'utilità comune*, cioè per l'utilità degli altri¹⁷.

Sulla scorta di questa premessa teologica fondamentale, nel suo commento all'Epistola ai Romani Tommaso osserva che i ca-

¹⁷ «*Una quidem per quam ipse homo Deo coniungitur, quae vocatur gratia gratum faciens. Alia vero per quam unus homo cooperatur alteri ad hoc quod ad Deum reducat. Huiusmodi autem donum vocatur gratia gratis data, quia supra facultatem naturae, et supra meritum personae, homini conceditur, sed quia non datur ad hoc ut homo ipse per eam iustificetur, sed potius ut ad iustificationem alterius cooperetur, ideo non vocatur gratum faciens. Et de hac dicit apostolus, I ad Cor. XII, unicuique datur manifestatio spiritus ad utilitatem, scilicet aliorum.*» V. *La Somma Teologica*, Bologna, ed. Studio Domenicano 2014, II, p. 1176.

rismi di cui parla Paolo si riferiscano al secondo genere di grazia, quella *gratis data*, che può ispirare anche l'individuo meno degno di figurare al cospetto di Dio: «Poi quando dice: “Per la grazia che mi è stata concessa io dico...”, insegna in che modo l'uomo si deve servire dei doni di Dio. Primo, lo insegna quanto ai doni che non sono comuni a tutti, come le grazie date gratuitamente»¹⁸. Proprio questo sarebbe il segno dell'assoluta imponderabilità del disegno dello spirito e quindi della gratuità della grazia divina: pur essendo totalmente priva di santità, la persona che ne è beneficiata è in grado di cooperare alla salvezza altrui. In fondo è una scissione analoga, sul piano però della conoscenza e non dell'etica, quella che caratterizza il carisma profetico, figlio dell'immaginazione e non della sapienza intellettuale al punto che, come ricorda Spinoza, perfino figure rozze e sprovviste di ogni istruzione rudimentale furono toccate nella bibbia da simile dono¹⁹. Di qui due modelli di normatività che si differenziano per strumento, fondamento e temporalità: da un lato la serie legge-intelletto-continuità su cui si struttura l'ordine del diritto formale, dall'altro la serie profezia-immaginazione-discontinuità che alimenta le «Rechtsschöpfungen» escogitate di volta in volta dall'esuberanza della figura carismatica, nemica, nella sua purezza weberiana, di ogni idea di permanenza.

Ecco allora affiorare la risorsa più tenace del potere carismatico, quella che sembra elevarlo a invariante strutturale di ogni funzione di governo, al di là delle intermittenti sorti che, per considerare solo il campo politico, lo fanno ora invocare ora esecrare a seconda delle epoche e dei luoghi. Nessun merito morale apparente, agli occhi di Dio come a quelli profani dell'opinione pubblica, fa del carismatico il personaggio capace di inebriare le masse e suscitare seguito e consenso. Non sono necessariamente le doti dell'uomo a farlo percepire come affidabile, come aveva già rilevato Weber: «da un punto di vista concettuale, è del tutto indifferente il modo in cui la qualità in questione dovrebbe essere valutata in

¹⁸ «... cum dicit dico enim per gratiam, etc., docet qualiter donis dei homo debeat uti. Et primo docet hoc quantum ad dona quae non sunt omnibus communia, sicut sunt gratiae gratis datae.» TOMMASO D'AQUINO, *Super Romanos*, 12, 3, 968.

¹⁹ B. SPINOZA, *Trattato teologico-politico*, Torino, Einaudi 1980, cap. II., p. 47.

base a criteri “oggettivamente” corretti, di carattere etico, estetico o di altro tipo; ciò che importa è soltanto come essa è effettivamente valutata da coloro che sono dominati carismaticamente, dai “seguaci” [*Anhänger*]»²⁰. Il carisma è in grado di creare obbedienza – è quello l’obiettivo – anche se il suo detentore non è un campione di aderenza al modello divino. Può anzi accadere che persino un’espressione blasfema proferita da un capo di governo non solo riesca a provocare simpatia sociale – oltre che il prevedibile sdegno in chi difende la causa della fede o più semplicemente del buon gusto – ma guadagni addirittura la giustificazione da parte dell’autorità religiosa che in definitiva avalla l’idea dello scarto tra detestabilità della persona e validità del compito cui questa è chiamata, secondo lo schema teologicamente imperscrutabile ma politicamente funzionale della *gratia gratis data*²¹. L’abiezione della persona non esclude infatti che possa essere toccata dalla grazia divina, la quale è di per sé il segno di distinzione qualitativa: «Se uno è perfetto (tra gli uomini) nel ministero – osserva Origene commentando la lettera a Romani (9, 3) – se gli manca da Dio la grazia del ministero sarà stimato un nulla». Dal punto di vista del pubblico – poco importa

²⁰ M. WEBER, *Economia et società*, cit., I, p. 238.

²¹ L’episodio riguarda, manco a dirlo, Berlusconi che da presidente del consiglio nell’ottobre 2010, sotto gli occhi e i microfoni di una telecamera non proprio galeotta, raccontò a un gruppo di persone una barzelletta culminata in una bestemmia. A fronte dell’indignazione di ampi strati del mondo cattolico, un insigne prelato, Monsignor Rino Fisichella, all’epoca presidente del neonato “Pontificio consiglio per la rievangelizzazione dell’occidente”, dava prova di interpretare con una certa disinvoltura la sua ambiziosissima carica istituzionale commentando così il fatto in questione: “Perché la bestemmia sia peccato, è necessario vi sia anche il deliberato consenso di voler offendere Dio e la piena avvertenza di quanto si sta facendo. Così, mentre il contenuto è sempre grave, non sempre la persona che bestemmia pecca. Ciò non significa indulgere, ma comprendere appunto il contesto in cui si bestemmia. Eludere questa condizione equivale a essere giudici spietati, privi di ogni vera comprensione e misericordia, sempre necessari davanti al peccatore. Detto questo, Berlusconi si assuma le sue responsabilità per le sue barzellette, e renda conto non solo ai suoi elettori, ma a tutti... Ma in un momento così critico per tutti ci si aspetta anche un po’ di serietà di fronte ai veri problemi, non la rincorsa strumentale allo scandalismo di un giorno”. In altri termini, un personaggio del genere non sarà certo un campione di fedeltà a Dio, ma è pur sempre chiamato a procurare il bene della collettività e per questo non va giudicato ma assecondato in quanto agente di un’opera superiore. La dottrina dell’*opus operatum* riaffiora nelle situazioni senza dichiararsi.

se si tratta della comunità carismatica, cioè della stretta cerchia dei seguaci diretti, oppure di una massa sempre più aggregata²² – la ragione invisibile per cui anche il meno devoto a Dio è capace di giovare alla collettività si spiega evidentemente solo con un atto di fede in senso religioso, o di fiducia in senso laico, indipendentemente dalla modalità più o meno suggestiva e manipolatoria che governa questo processo. Il pubblico evidentemente coglie la presenza del privilegio della grazia divina dietro le apparenze sensibili della condotta, magari proprio dove questa sia la negazione dell'insegnamento divino, mentre la più perfetta applicazione di quest'ultimo non è detto che sappia innescare la scintilla della sequela. Il problema pratico semmai si sposta sulle capacità effettive del personaggio a realizzare la missione cui dice di sentirsi chiamato. Senza dimostrazioni continue delle doti eccezionali del soggetto, il carisma, come ricorda Weber, svanisce. Ma dal punto di vista teorico e teologico l'esegesi di Tommaso è decisiva per cogliere la verità e la forza autentiche del carisma: separando l'esigenza della prassi dalle qualità del soggetto carismatico, si riconosce alla prima un'autonomia tale che l'utilità comune è un traguardo raggiungibile anche nel divorzio tra leader e legge di Dio. L'indegnità divina del soggetto non si riverbera sulla sua azione, allo stesso modo in cui il sacramento officiato da un sacerdote eretico non perde validità e efficacia perché questi è solo strumento ministeriale di un agente infallibile che è Cristo. Il problema del carisma si distanzia da ogni approccio psicologizzante – che schiude spesso la corsia preferenziale all'analisi sociologica più banale del fenomeno – per oggettivarsi in un preciso congegno istituzionale pensato da quella dottrina teologica che mette l'accento sull'*opus operatum* piuttosto che sull'*opus operantis*²³: fondandosi sulla scissione strutturale tra soggetto e opera, alla luce di tale dottrina un'eventuale volontà malvagia del primo non inficia la validità dell'atto commesso, per-

²² Su questa differenza v. R. LAIGNOUX, *Introduction générale*, in *Quoi faire du charisme?*, cit. p. 17.

²³ La distinzione risale a un allievo di Pietro Lombardo, Pierre de Poitiers (*Sentences*, XII-XIII sec.). Su questa distinzione cfr. I. BIFFI, *La teologia medievale dei carismi*, in Id., *Mirabile Medioevo*, Milano, Jaca Book 2009, pp. 43-75.

ché il ministro s'inscrive in un ordine di natura divina²⁴. Analogamente il carisma non si misura dalla purezza del personaggio, del suo sentire, della sua intenzione, della sua volontà, dalla sincerità della sua fede. Va qui precisato che il concetto di carisma in Paolo, secondo l'interpretazione di Tommaso, sembra idealmente in sintonia con quella che sarà la dottrina dell'*opus operatum* fondata sulla separazione tra ufficio e vita, risultato e merito, sacramento e sacerdote.

Rispetto a questa posizione un rapporto più stringente tra le coppie di termini è invece decisamente rivendicato dai francescani prima e, più ampiamente in seguito, dal pensiero protestante. Alla fine del XIX secolo, il teologo valdese Enrico Bosio, contemporaneo di quel Rudolf Sohm da cui Weber attinse gli elementi essenziali per la sua teoria sul carisma, nel commento a Rm 12,1 lo dice a chiare lettere: «Dio richiede da voi un culto di natura spirituale, i cui atti sono atti morali di servizio volontario, a cui presiede la mente rinnovellata... Questo non esclude che il cristiano adoperi liberamente delle forme di culto esterno, ma esclude ogni *opus operatum*, ed ogni vuoto formalismo»²⁵. Sulla medesima linea, le tendenze attuali che auspicano per la chiesa un rinnovato spirito profetico non possono che ripudiare qualsiasi accostamento tra profezia e azione sacramentale, giacché gli automatismi delle forme istituzionali vanno costantemente testati alla luce dell'impegno personale di fronte alle domande della storia²⁶.

Se rispetto all'apparato artificiale di governo il soggetto in carne e ossa deve sempre riguadagnare quella centralità – *cum ira ac studio*, verrebbe fatto di dire rovesciando la cifra del burocrate weberiano – che lo spazio neutro della funzione gli sottrae, l'opera non può restare indifferente all'autenticità della fede professata dal ministro, che rappresenta invece il dono primario, la pietra angola-

²⁴ TOMMASO D'AQUINO, *S. Th.* III, Q. 60-65.

²⁵ E. BOSIO, *Le Epistole ai Romani, I-II ai Corinzi*, Torre Pellice, Claudiana 1896, 2 ed. 1930 (rist. anast. 1997), p. 132.

²⁶ F. CIARDI, *Carismi in comunione. Per un'evangelizzazione profetica, in Leadership carismatica. Percorsi di formazione alla luce dell'Evangelii Gaudium*, a cura di T. Longhitano, T. Jansen, Roma, Urbaniana University Press 2019, pp. 80.

re per qualificare gli altri doni, con conseguente ripudio della dottrina dell'*opus operatum*, cioè di una giustificazione dell'atto pur in assenza della retta disposizione dell'agente in quanto persona di fede (*opus operans*). I movimenti riformatori del XII e XIII secolo hanno inteso contestare proprio questa separazione, funzionale a una Chiesa come istituzione di governo, tra ministro e prassi, tra il titolare dell'*officium* e gli effetti esteriori della sua liturgia, in nome di una indissolubile dipendenza reciproca. È questo il punto di partenza di quello che Agamben definisce l'autentico mistero liturgico di una Chiesa che si autogarantisce l'efficacia della sua azione eliminando il soggetto dallo scenario storico o, meglio, scomponendolo in un autore invisibile (Cristo) e un agente secolare (il ministro)²⁷. Ciò che conta è piuttosto il risultato pratico che l'astratta funzione carismatica del ministro riesce a determinare, secondo l'insondabilità umana del disegno che la sorregge. L'operazione ministeriale è pertanto impermeabile agli infortuni della virtù del ministro, la cui indegnità di peccatore è pur sempre quella di un attore che concorre, suo malgrado, a compiere la ragione cristiana, cioè la salvezza dell'uomo. In altri termini la funzione governo è un bene in sé che va salvaguardato anche quando chi ne è investito sia la più spregevole delle creature e, come tale, non meriti affatto di ricoprire quel ruolo. Il segreto della forza carismatica sta proprio nella cura di questa scissione tra indegnità e dono salvifico (*gratia gratis data*), tra operante e operato. Quando s'interrompe il delicatissimo equilibrio tra queste componenti asimmetriche, il carisma si affievolisce e riprendono quota sia le forme tradizionali di dominio sia le procedure impersonali dell'ufficio, anche se difficilmente lo strappo carismatico, una volta esaurita la sua spinta dirompente, non lascia un segno sugli assetti e il funzionamento delle istituzioni, contribuendo in questo modo a trasformarle. Anzi, la storia recente mostra che sia proprio questo l'esito più plausibile: anziché metabolizzare senza residui l'evento carismatico come un accidente, più o meno fisiologico, della vita democratica di uno Stato, i poteri legali subiscono dei contraccolpi, accolgono cioè pratiche e principi che senza troppo scalfire l'impianto formale preesistente aggiornano – molti direbbero “modernizzano” – le istituzioni esi-

²⁷ G. AGAMBEN, *Opus Dei*, Torino, Bollati Boringhieri 2012.

stenti in maniera durevole al punto da far apparire anacronistico ogni ritorno indietro.

6. Al termine di queste rapide notarelle un dubbio, però, finisce per insinuarsi: l'insistenza sul termine non rischia di risolversi in un inutile contorcimento nominalistico a fronte di una cosa – il potere d'influenza sugli altri grazie a un talento fuori dal comune – che resta comunque una costante delle relazioni sociali e un *revenue* tenace della politica? Concentrarsi sull'analisi semasiologica per erodere la credibilità della nozione potrebbe rivelarsi una scelta critica inoffensiva, se poi il “fatto” che il termine designa esiste e può essere definito in modi anche meno compromessi con una storia semantica così densa come quella che si porta dietro il carisma. In fondo, si potrebbe obiettare, basterebbe dire “autorevolezza”, “prestigio” oppure “onore sociale” per restare al lessico weberiano e, con costi metafisici meno esorbitanti e una moneta di scambio sociologica di più larga circolazione, il senso della cosa resterebbe inalterato e il suo spessore problematico pure. Insomma hai voglia a spostare lo sguardo come preconizza l'approccio genealogico per guadagnare una nuova comprensione dei fenomeni, indipendentemente dal nome il carisma resta pur sempre quella “cosa lì”.

La voce della ragionevolezza sembrerebbe allora invitare, senza troppi dilemmi, a una scelta pragmatica chiara: lasciar da parte il significante per concentrarsi esclusivamente sul significato e quindi sul concetto cui gli attori sociali convenzionalmente intendono riferirsi quando c'è da rappresentare una relazione asimmetrica d'influenza tra un singolo e una pluralità di soggetti. Basterebbe cioè attenersi al piano “emico” per conoscere tutto quello che c'è realmente da sapere quando si parla di carisma, lasciando la maggior parte degli argomenti fin qui svolti all'erudita decorazione accademica e all'anatomia dei testi. Questa sorta di *retour au terrain* suonerebbe più che plausibile, anche per evitare d'ingarbugliare in intellettualismi manierati una realtà la cui presenza quotidiana è talmente palpabile da non richiedere, per essere colta, strategie ermeneutiche troppo sofisticate. Tuttavia non basta un modico toilette verbale per avvalorare questo fin troppo ragionevole invito, che non tiene in debito conto però quanto l'operazione weberiana abbia generato un evento prima inesistente, la dominazione detta

“carismatica”, che da categoria interpretativa si è cristallizzata in una precisa figura sociale. O per meglio dire, come è stato notato, per le scienze sociali il concetto-carisma è ormai una realtà rilevante allo stesso modo della cosa che designa²⁸. Da un secolo a questa parte tra parola e concetto si è stretta un’osmosi indissolubile, per cui privilegiare un’analisi di quel termine implica *ipso facto* un’operazione conoscitiva che un altro sinonimo non saprebbe attivare. Non solo novità linguistica, il carisma è un oggetto sociale preciso che trova il suo posto tra le forme culturali che plasmano il nostro modo di pensare e agire. E considerare il carisma una forma significa riconoscere che essa «contiene degli elementi dotati di autonomia, che possono essere tranquillamente isolati e analizzati in sé e per sé»²⁹, come è stato osservato a proposito del discorso letterario, che su questo punto presenta sensibili analogie con quello normativo. E del resto Weber, l’inventore del matrimonio tra la forma-carisma e il potere, è parte della costellazione intellettuale che in quel cruciale contesto europeo quale fu la Germania guglielmina produsse il massimo sforzo per attribuire alle “forme” una potenza di cui il capitalismo e il modo di vita borghese avevano bisogno³⁰. Ecco perché ritornare sul problema, cercando di dipanare la trama delle fonti e il quadro interpretativo che ci consegna, ahinoi, un evergreen della scienza di governo, soddisfa meno una premura filologica che un’esigenza della prassi in cui si rispecchia la nostra identità politica e giuridica.

²⁸ W. LIPP, *Charisma - Schuld und Gnade: soziale Konstruktion, Kulturdynamik, Handlungsdrama*, in W. Gebhardt, A. Zingerle, M.N. Ebertz (a cura di), *Charisma: Theorie - Religion - Politik*, Berlin, de Gruyter 1993, p. 15, cit. da C.R. HATSCHER, *Charisma und Res Publica*, cit. p. 24.

²⁹ F. MORETTI, *Un paese lontano. Cinque lezioni sulla cultura americana*, Torino, Einaudi 2019, p. 9.

³⁰ *Ibid.*, p. 11

Questo italico dominio.
Note storiche ulteriori sulla resa di *Herrschaft* in
Max Weber

Massimo Palma

Questi pareva a me maestro e donno

Inf. XXXIII, 28

1. Il lettore rileverà

«E si sfiancavano a lavorare maschi e femmine da prima dell'alba a dopo il tramonto, nella speranza che la grazia li illuminasse»¹. Pur nel generale tono ironico, nel *Visconte dimezzato* (1952) licenziato per Einaudi da un ventottenne Italo Calvino, la comunità ugonotta alle prese col lavoro dei campi e col nobile Medardo pare di stretta osservanza weberiana. I caratteri di “ascesi intramondana” che esprime, proprio perché ignara, anzi in fuga da ogni sottigliezza teologica e tanto più dedita all'opera agricola in attesa della comprova dello stato di grazia, ne fanno un brillante *exemplum* narrativo di tesi weberiane che in Italia erano state discusse a partire dagli anni Venti. Basti menzionare i nomi di Amintore Fanfani e Mario Manlio Rossi².

¹ I. CALVINO, *Il visconte dimezzato*, Torino, Einaudi 1952, p. 49.

² Cfr. M.M. ROSSI, *L'ascesi capitalistica*, Roma, Doxa 1928; A. FANFANI, *Le origini dello spirito capitalistico*, Milano, Università del Sacro Cuore 1933,

Ma la collocazione einaudiana del *Visconte* ricorda innanzitutto la prima ricezione tutta torinese di Weber e delle tesi sul protestantesimo. Più che nel *côté* einaudiano che arriverà vent'anni più tardi, è dalle parti della *Rivoluzione Liberale* di Gobetti che bisogna cercare³. In quell'ambiente le indagini di Weber vennero viste da subito, nel precipitare dei primi anni Venti, come luce gettata su un'occasione mancata, in Italia, per un attivismo intramondano che avesse esiti politici liberali.

Ma prima di tutto, come da subito chiese Giovanni Ansaldo, il primo autore di un saggio su Weber in Italia, l'opera andava tradotta⁴. Lo farà infine Piero Burrelli, vicino a *Solaria* e agli ambienti antifascisti, che in quei tempi scuri si toglierà la vita all'inizio del 1927 a Siena. Quella sua traduzione sarà pubblicata postuma dalla rivista *Nuovi studi di diritto, economia e politica*, diretta da "gentiliani di sinistra" come Ugo Spirito e Arnaldo Volpicelli⁵. Diventerà libro in grave ritardo, nel 1945, per i tipi di Leonardo. In quell'anno, da una Roma liberata, in coda al lungo ritratto di

e qualche anno più tardi E. SESTAN, *Max Weber*, in «Nuovi studi di diritto, economia e politica», VI (1933), pp. 110-122, 234-41, VII (1934), pp. 382-96.

³ Cfr. G. ANSALDO, *La democrazia tedesca nel pensiero di Max Weber*, in «Rivoluzione liberale», a. II, n. 4 (1-2-1923), pp. 13-15: 14, che svolgeva una ricca analisi dei *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie* weberiani. Si noti come in quella sede Ansaldo traduce la nota espressione *Herrenvolk* di Weber sia con «popolo di signori» sia con «popolo di dominatori» (ivi, 14 e 15). Di Gobetti si veda *Le democrazie del lavoro e la civiltà della Riforma*, in «Conscientia», 52, 1923, p. 1, poi col titolo *Il nostro protestantesimo*, «La Rivoluzione Liberale», 17 maggio 1925. Fa il punto sul dibattito G. COSPRTO, *Il dibattito sulla mancata Riforma protestante nell'Italia del primo Novecento*, «Giornale critico della filosofia italiana», VII s., vol. XIV, a. XVII (XCIX), 1, pp. 130-156, qui in particolare pp. 139-141. Si veda il giudizio di D. CANTIMORI, *Nota introduttiva*, in M. WEBER, *Il lavoro intellettuale come professione*, trad. di A. Giolitti, Torino, Einaudi 1966² (1948), p. XXXVII: «e il Weber possono rammentare certi gusti tipici di quel gruppo gobettiano, come quello per il "problemismo"».

⁴ G. ANSALDO, *La democrazia tedesca nel pensiero di Max Weber*, cit., p. 13, ne chiedeva la traduzione con una "clausola" rilevante: «speriamo che il Ruta vorrà ancora prendere a cuore il Weber e presentarne almeno *L'Etica protestante e lo spirito del capitalismo* al pubblico [sic] non diciamo italiano, ma "laterziano"».

⁵ M. WEBER, *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, in «Nuovi studi di diritto, economia e politica», IV, maggio-giugno 1931, pp. 176-223.

Weber posto a introduzione Ernesto Sestan scriveva: «Oggi, si può e si deve dire che alla disperata decisione ultima di Piero Burresti non fu estranea, anzi fu, in molta parte, determinante l'atmosfera soffocante di oppressione morale e politica che si era instaurata in quegli anni in Italia». E proprio in quella sede, Sestan ricordava un problema lessicale con cui si era scontrato Burresti, mentre Weber accompagnava i suoi ultimi giorni e lo spegnersi della speranza antifascista: «Il lettore rileverà una qualche incertezza nel rendere, in italiano, il concetto di "Bewährung". Infatti, un termine italiano perfettamente corrispondente non c'è; si è tradotto con "controllo", "conferma", "comprova", "riprova", a seconda dei casi, ma sempre in modo imperfetto»⁶.

2. *Sympathy for Italy*

Nel 1952, quando nel *Visconte dimezzato* Calvino descrive gli ugonotti al lavoro, le traduzioni weberiane in Italia sono dunque ancora poche, ma niente affatto nulle – in un paese che ha una lunga e onorata storia di versioni e ritraduzioni di classici. La storia italiana di Weber è iniziata già da molti anni – quarantacinque per l'esattezza –, da quando l'autore era ancora vivo⁷.

⁶ E. SESTAN, *Max Weber*, in M. WEBER, *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, Firenze, Sansoni 1965², pp. 7-61: 60 e 61. Il saggio corrisponde a quello o pubblicato inizialmente nei «Nuovi studi di diritto, economia e politica» del 1933-34. L'uscita in volume dell'*Etica protestante* slittò fino al 1945 (Leonardo). Nel 1965 apparve la seconda edizione per Sansoni.

⁷ Per un panorama storiografico sull'impatto di Weber in Italia, si veda innanzitutto P. ROSSI, *Max Weber. Una idea di Occidente*, Roma, Donzelli 2007, l'intera "Parte quarta" su *Max Weber e la cultura italiana*. In primis il saggio *Max Weber e Benedetto Croce: un confronto*, pp. 303-330, poi *Sociologia italiana e sociologia tedesca nel dopoguerra*, pp. 331-352, poi *Max Weber e la filosofia italiana: un incontro italiano*, pp. 353-373. Più risalente, ma utilissimo, Livio SICHIROLLO, nell'introduzione a *La città* (Bompiani 1979), poi ripresa in *Filosofia storia istituzioni* (Milano, Guerini e Associati 1990) con il titolo di *Note su Max Weber e l'Italia. Per una introduzione a La città*, pp. 273-297. Più specificamente sulla storia della ricezione del pensiero politico, era uscito in quegli anni – singolarmente ricchi di rassegne in tal senso – M. LOSITO, *Weber politico nella ricezione italiana. Ipotesi di una ricerca*, in «Studi di Sociologia», anno 20, fasc. 1 (gennaio-marzo 1982), pp. 77-86, nonché i vari saggi di G. GUARNIERI, *Max Weber in Italia: riflessioni introduttive*, ivi, a. 19, 1 (gennaio-marzo 1981), pp.

E Weber stesso non era affatto estraneo all'Italia. Anzi, come disse nel 1934 chi lo aveva conosciuto bene, Robert Michels, «dell'Italia Weber aveva un concetto simpatico. Aveva un'alta opinione della scienza economica e più ancora di quella politica italiana. Apprezzò il Loria, che conobbe personalmente a Torino. Ebbe un'idea altissima di Botero, Machiavelli, e tra i moderni di Gaetano Mosca. Parlava italiano, se non con purezza, con sufficiente disinvoltura. Lo ricorderò sempre, in un pranzo di amici, a Torino, dall'on. Giulio Casalini. Stette per un pezzo muto e osservatore, poi d'un tratto prese la parola»⁸. Facile prevedere l'esito: Weber stupì anche nella nostra lingua per le sue doti di gran conversatore.

La prima traduzione di una sua opera avviene poco dopo questi viaggi ripetuti che Weber compie nel nostro paese durante e dopo la malattia psichica che lo costringe a rinunciare all'insegnamento a partire dal 1898. Viene dopo il cenno a Croce che Weber inserisce nel suo pedante, sterminato saggio del "ritorno alla scienza", il lavoro metodologico su *Roscher e Knies*, dove definisce la sua posizione per negazioni: nella terza parte fa riferimento ai *Lineamenti di una logica come scienza del concetto puro*, pur aggiungendo che «il nostro proposito non è quello di condurre una polemica con Croce»⁹. È una buona mossa: proprio Croce entrerà a breve nella storia delle sue traduzioni.

Ed è nel 1907, nell'anno di una di quelle polemiche, forse la più acida, la *Auseinandersetzung* con Rudolf Stammler (che segue di dodici mesi quella pure assai aspra, benché più rispettosa, con Eduard Meyer), che viene licenziata la prima versione italiana di

93-104 e ancora ivi, *Max Weber in Italia: riflessione sulla democrazia*, a. 19, 4 (ottobre-dicembre 1981), pp. 397-412; *Max Weber in Italia. Studi dopo il '68*, ivi, a. 21, fasc. 1 (gennaio-marzo 1983), pp. 87-106. G. A. DI MARCO, *Max Weber in Italia. Linee di una interpretazione*, in «Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Napoli», 1982-83, vol. XXV, n.s. XIII, pp. 245-370, prendeva una strada più ermeneutica e meno ricostruttiva.

⁸ R. MICHELS, *Prefazione*, in *Politica ed economia*, Torino, Utet 1934 (= "Nuova Collana di Economisti stranieri e italiani", diretta da Giuseppe Bottai e Celestino Arena, vol. XII), pp. IX- XLI: XXIX.

⁹ M. WEBER, *II. Knies und das Irrationalitätsproblem*, Max Weber-Gesamtausgabe (d'ora in poi MWG), Tübingen, Mohr (Siebeck), 1984-2020, 3 sezz.: I, vol. 7, pp. 328-379: 332 nota 5; trad. it. *Saggi sul metodo delle scienze storico-sociali*, a cura di P. Rossi, Torino, Comunità 2001, p. 104, nota 10.

Weber: la *Storia agraria romana*. Appare nella “Biblioteca di Storia Economica” di Vilfredo Pareto: l’opera effettiva fu di Ettore Ciccotti¹⁰. Ciccotti non era un nome sconosciuto a Weber, che nell’ultima versione degli *Agrarverhältnisse*, nella *Litteratur*, al capo 1 sull’“Antichità in generale” lo colloca al quarto posto come riferimento di studio, subito dopo Eduard Meyer e Karl Bücher, altro riferimento paradigmatico: «Sulla schiavitù vedi Ciccotti, *Il tramonto della schiavitù nel mondo antico*, in cui i punti di vista esposti da [John Elliott] Cairnes in *Slave Power* [1862] sono applicati all’antichità: l’opera ha un indubitabile valore, anche se l’esposizione è alquanto piatta e sfocata»¹¹.

Ma un altro, più celebre volume di Weber è tradotto quando lui è ancora in vita. Si tratta della raccolta di interventi su *Parlament und Regierung*, uscita in Germania nel 1918 e tradotta l’anno dopo, nel 1919, per impulso appunto di Croce – cui non dispiaceva il giudizio negativo sul “burocratismo” germanico da parte di un tedesco – nella collana “Biblioteca di cultura moderna”, al numero 17. In quella stessa collana era stato inserito – anche se prima faceva capo alla serie “Politica ed economia” – il libro di Heinrich Treitschke sulla *Politik*¹². Il traduttore dei due volumi, di Weber e Treitschke – che di certo erano agli antipodi su tante questioni, in primis l’antisemitismo –, era lo stesso: Enrico Ruta.

Qui i fili della futura ricezione weberiana in Italia cominciano a intrecciarsi. Agli sgoccioli della Grande Guerra, il libro di Treitschke venne recensito criticamente da Luigi Einaudi, con una chio-

¹⁰ M. WEBER, *Storia agraria romana dal punto di vista del diritto pubblico e privato*, in “Biblioteca di storia economica” diretta da V. Pareto, Milano, Società editrice libraria, 1907, vol. II, parte II, pp. 509-705. Come si legge nella voce “Ettore Ciccotti” di Piero Treves, nel *Dizionario biografico degli italiani*, Volume 25 (1981), «diretta di nome dal Pareto e di fatto dal Ciccotti»: [https://www.treccani.it/enciclopedia/ettore-ciccotti_\(Dizionario-Biografico\)/?search=CICCOTTI%2C%20Ettore](https://www.treccani.it/enciclopedia/ettore-ciccotti_(Dizionario-Biografico)/?search=CICCOTTI%2C%20Ettore). Ovviamente Weber si riferisce alla prima edizione di *Il tramonto della schiavitù nel mondo antico*, Torino 1899 (una seconda edizione vi sarà solo post mortem, a Udine nel 1940; fino alla ristampa per Laterza nel 1977, a cura di Mario Mazza).

¹¹ M. WEBER, *Agrarverhältnisse im Altertum*, in MWG I/6, p. 727; *Storia economica e sociale dell’antichità*, Roma, Editori riuniti 1982, p. 356.

¹² H. v. TREITSCHKE, *Politik. Vorlesungen an der Universität zu Berlin*, a cura di Max Cornicelius, Hirzel, Leipzig 1897-1898, 1911³, 1918⁴: 2 voll.

sa finale incisiva: «Egli [Treitschke] ha voluto dare una chiave per interpretare i fatti della storia: la forza messa al servizio di un ideale ed ha predicato quindi un vangelo: conservarsi o diventare forti per attuare un ideale morale»¹³. Sul piano concettuale l'attacco di Einaudi è alla visione del politico come forza: ed è qui il punto, perché nella traduzione di Ruta a essere reso con "forza" è il termine *Macht*¹⁴. Ovvero uno dei più usurati concetti dell'epoca, tra echi nietzscheani e abusi politici, da Weber stesso ritenuto "amorfo", genericamente concettualizzato come facoltà di imporre il proprio volere a dispetto di resistenze, e distinto dalla *Herrschaft*, che ne è un caso specifico e che per Weber merita una sociologia a parte.

Se suona bizzarro l'abbinamento nella stessa collana Laterza, sotto l'egida di Croce, di Weber e Treitschke, è tanto più rilevante la scelta del lessico per la prima versione del Weber politico in Italia. In *Parlamento e governo* l'opzione di Ruta è non decidere per un termine fisso: ma nei fatti la preferenza va al lemma "dominio". Già nella prefazione lui stesso parla di dominio della burocrazia¹⁵, nell'*Avvertenza* traduce *autoritative Herrschaft* con «dominio autoritativo»¹⁶, nel capitolo su Bismarck è tutto un "dominio" e la *Parlamentherrschaft* è resa con «dominio parlamentare»¹⁷.

¹³ L. EINAUDI, *L'idea dello Stato come forza*, in «La Riforma Sociale», settembre-ottobre 1918, pp. 486-490: 490.

¹⁴ H. v. TREITSCHKE, *Politica*, Bari, Laterza 1918, vol. 1, p. 33. Lo rimarca P.P. PORTINARO, *Potere o dominio? Una lettura weberiana*, in «Materiali per una storia della cultura giuridica», 2022, 1, pp. 187-205: 197 con nota 25. Gangolf Hübinger, nel saggio *Politische Wissenschaft um 1900*, in *Max Weber. Stationen und Impulse einer intellektuellen Biographie*, Tübingen, Mohr Siebeck 2020, pp.161-179: 164, nega recisamente una parentela tra il concetto weberiano di lotta come concetto fondamentale del politico con la *Politik* di Treitschke: come puntualizza Hans-Peter Müller, per la politica di Weber e il suo concetto-*Kern* di *Kampf* bisogna tornare in Italia, a Machiavelli (H.-P. MÜLLER, *Max Weber. Eine Spurensuche*, Berlin, Suhrkamp 2019, p. 183; trad. it. *Sulle tracce di Max Weber*, Milano, Egea 2022, p. 199). A *Machtpolitik* e *Wille zur Macht* erano dedicati alcuni passaggi del saggio di G. ANSALDO, *La democrazia tedesca nel pensiero di Max Weber*, cit., pp. 13 e 14.

¹⁵ E. RUTA, *Prefazione* a M. Weber, *Parlamento e governo nel nuovo ordinamento della Germania*, Bari, Laterza 1919, pp. X e XIV.

¹⁶ MWG I/15, p. 434; *Parlamento e governo nel nuovo ordinamento della Germania* [1919], p. 4.

¹⁷ MWG I/15, p. 446; *Parlamento e governo nel nuovo ordinamento della Germania* [1919], p. 16.

Poi il cambio: all'inizio del secondo capitolo, al momento della resa del concetto più astratto, Ruta rende con "potere" la definizione della *Herrschaft* reale nello Stato moderno e subito dopo lo *Herrschaftsverhältnis* con «rapporto di potere»¹⁸. Vi sono dunque momenti del testo in cui il potere è ovunque¹⁹. Certo, pur essendo Weber ancora vivo, Ruta non poteva sapere che Weber – che non vide mai pubblicato alcun frammento o sezione di *Economia e società*, forse è il caso di ricordarlo – aveva distinto la *Macht* dalla *Herrschaft*. Per questo non si cura della coerenza: il "dominio" riemerge anche nella resa di lemmi "tecnici", può essere cesaristico²⁰ o notabile o della piazza²¹, o economico²², degli impiegati (così è reso qui *Beamtenherrschaft*)²³.

3. Robert Michels, o dell'indeterminazione

Certo *Herrschaft* non è l'unico termine che afflisse chi ebbe la ventura di tradurre Weber per primo. Si è visto il destino di *Bewährung*, e l'onesta ammissione, da parte di Sestan, di un'impossibile corrispondenza biunivoca tra due lingue è dunque la traccia su cui si muovono le prime traduzioni weberiane. E tuttavia il caso di *Herrschaft* è tanto più delicato in quanto riguarda un termine di cui Weber, al contrario di *Bewährung*, ha più volte fornito – spesso senza pubblicarla di persona – una definizione, spesso differenziante e contrastiva rispetto ad altri concetti, nonché un'impres-

¹⁸ MWG I/15, p. 452; *Parlamento e governo nel nuovo ordinamento della Germania* [1919], p. 22.

¹⁹ Che così il lessico del potere assuma un'estensione davvero notevole è evidente al momento della resa di *Macht*. Si veda p. es. MWG I/15, p. 501. «*Wie macht man das Parlament fähig zur Macht?*», che in *Parlamento e governo nel nuovo ordinamento della Germania* [1919], p. 82: «*Come si dà al parlamento la capacità del potere?*» Nella ritraduzione del testo per la stessa casa editrice, nel 1993, Francesco Fusillo traduce, p. 71: «*Come si fa sì che il parlamento sia in grado di avere potere?*».

²⁰ M. WEBER, *Parlamento e governo nel nuovo ordinamento della Germania* [1919], cit., p. 135.

²¹ *Ivi*, p. 140.

²² *Ivi*, p. 163.

²³ *Ivi*, p. 175.

sionante casistica storica²⁴. È agli anni Trenta che risale il primo tentativo di tradurre questo sforzo concettuale weberiano.

Nel novero folto e opaco dei fascisti “di sinistra” – o di personalità provenienti dalla sinistra socialista prima della svolta fascista –, Weber contava un sicuro e antico ammiratore nel già menzionato Robert Michels. Michels al tempo era incardinato a Perugia (il cui rettore era Piero Orano, ben allineato al regime, la cui *Psicologia sociale* aveva aperto la collana crociana di Laterza che incluse Weber²⁵). Dopo avergli dedicato qualche profilo biografico (uno fu il suo unico necrologio italiano²⁶), nel 1934, in extremis (morirà nel 1936), Michels curò la traduzione di alcuni capitoli di *Economia e società*, presentando Weber come «creatore della teoria carismatica»²⁷. Nel saggio introduttivo che sciorina ancora i ricordi personali del maestro di “Eidelberga” (*o tempora*), Michels rievoca la rottura dei rapporti: «negli stessi inizi della Guerra mondiale [l’amicizia] subì una scossa di cui, anche a guerra finita, non poté più riaversi»²⁸. E poi presenta al pubblico italiano un’ampia bibliografia di e su Weber²⁹, anche se talvolta stupisce per sciatteria (p. es. la menzione di “Walter Troeltsch” invece di Ernst³⁰ – succede). In chiusura Michels delinea *modo suo* la figura di Weber, cogliendone una sprezzatura anti-intellettuale: «Al pari del Sorel (che egli

²⁴ La versione pubblicata del concetto (l’unica non fondata sul contrasto con la *Macht*) è quella del *Kategorienaufsatz* (MWG I/12, pp. 421-422; *Saggi sul metodo delle scienze storico-sociali*, a cura di P. Rossi, Torino, Comunità 2001, pp. 523-524). Rimasero inedite, Weber vivente, le definizioni di *Economia e società*: cfr. MWG I/22-4, pp. 126-138; *Dominio*, in *Economia e società. L’economia, gli ordinamenti e i poteri sociali*, Roma, Donzelli 2018, vol. 4, pp. 11-19 e MWG I/23, pp. 210-211 e 449-450.

²⁵ Come ricorda F. TUCCARI, *I dilemmi della democrazia moderna. Max Weber e Robert Michels*, Roma-Bari, Laterza 1993, p. 314, nota 10, a Orano si deve l’articolo nel volume in memoria, *Roberto Michels. L’amico, il maestro, il camerata*, in «Annali della Facoltà di Giurisprudenza della R. Università di Perugia», Padova, Cedam 1937, pp. 9-14.

²⁶ R. MICHELS, *Max Weber*, in «Nuova Antologia», a. 55, fasc. 1170, 16 dicembre 1920, pp. 361-362, poi ripreso in Id., *Bedeutende Männer. Charakterologische Studien*, Leipzig, Quelle & Meyer 1927, pp. 109-118.

²⁷ R. MICHELS, *Prefazione*, cit., p. IX. La parte su Weber è alle pp. XXIII-XXXII.

²⁸ *Ivi*, p. XXVIII.

²⁹ *Ivi*, pp. XLIV-LI.

³⁰ *Ivi*, p. XXXI.

d'altronde ha conosciuto poco), Weber disprezza gli intellettuali». Poi di culture delle nazioni: era «un analizzatore finissimo delle nazionalità». E ammiratore del sovrannaturale *in politicis*: «in fondo egli conserva un forte rispetto per il carisma supernaturale e necessario anche per la condotta politica degli uomini»³¹, e infine a lui di nuovo vicino: il pensiero politico estremo di Weber «assunse delle tinte dittatoriali che assai lo avvicinavano al bonapartismo plebiscitario»³².

Quanto al tema traduttivo, già nel *Corso di sociologia politica* del 1927 Michels aveva mostrato la problematicità della resa della *Herrschaft* weberiana: «Secondo Weber l'autorità di governo trae la sua origine da una delle tre seguenti forme di legittimità»: ovviamente razionale, tradizionale e carismatico (i cui esempi erano «il profeta, il Duce»³³). Ma ora, sette anni dopo, curando le sezioni di *Economia e società* incentrate sulla *Herrschaft*, conferma la prima tendenza, lui tedesco, a rendere in italiano quello che Hans-Peter Müller ha chiamato «den klassischen und eigentlich gänzlich unmodernen Begriff der Herrschaft»³⁴: l'indeterminazione.

Il capitolo *Carismatica e tipi del Potere (Autorità)* che Michels appronta e fa tradurre da Valeria Forzoni Accolti nel 1934 per la Utet, in una collana diretta da Giuseppe Bottai e Celestino Arena, presenta già un titolo eloquente in questa chiave³⁵. Grande è la sorpresa di chi legge nel vedere la parentesi con “Autorità”, che rivela l'indecisione di curatore e traduttrice nella resa di *Herrschaft*. Ma ancora maggiore è lo sconcerto quando ci si rende conto che

³¹ *Ivi*, p. XXXII.

³² *Ivi*, p. XXVI.

³³ *Id.*, *Corso di sociologia politica* (1927), a cura di A. Campi e L. Varasano, Soveria Mannelli, Rubbettino 2009, p. 121.

³⁴ H.-P. MÜLLER, *Max Weber. Eine Spurensuche*, cit., p. 187; *Sulle tracce di Max Weber*, p. 203: «il concetto classico e poco moderno di dominio».

³⁵ *Carismatica e tipi del Potere (Autorità)* traduce tanto la sezione predisposta per la stampa della cosiddetta *Herrschaftssoziologie*, ovvero *Typen der Herrschaft*, oggi in MWG I/23, pp. 449-591, quanto i due frammenti *Charismatismus* e *Umbildung des Charisma*, risalenti all'anteguerra (in MWG I/22-4; pp. 470-472 e 481-517 [il capitolo è troncato]). La traduzione – basata sulla seconda edizione tedesca del 1925 – è recentemente riemersa in *Charisma versus Auctoritas. Fenomenologia del potere*, a cura di A.M. Carena, Torino, Arago 2017.

all'interno del testo *Herrschaft* è reso con “dominio” per tutto ciò che riguarda i testi del *Nachlaß*. Quando si arriva al capitolo *Typen der Herrschaft*, che si apre con la nota definizione della *Herrschaft*, leggiamo invece: «potere o autorità [l'alternativa non è presente in Weber] significa la sicurezza [*Chance!*] di trovare obbedienza da parte di un dato gruppo di uomini a determinati comandi»³⁶. Ma non è finita: al § 2, al momento della celebre classificazione in tre tipi, *Herrschaft* torna “dominio”³⁷. E lo resta. Sino alla fine? Non esattamente, perché al § 11, quando si prospetta la quotidianizzazione del carisma (lì resa “generalizzazione”), torna il “potere carismatico”, benché il termine sia ancora e solo *Herrschaft*. Potere, parenteticamente autorità, ancora prima governo, ma perlopiù dominio – e questo da parte di chi, perfettamente bilingue, studioso delle stesse discipline, era stato intimo di Weber per anni, forse in parte persino ispiratore. Nei primi decenni della sua ricezione il concetto attorno a cui Weber costruisce sezioni enormi della sua sociologia resta indeterminato nel linguaggio del pensiero politico italiano, funestato da una tara ideologica non irrilevante: nei fatti e nelle parole è dominio, in astratto potere.

4. Antoni e ancora Mosca: Weber scienziato politico

Nelle grandi e sofferte sintesi di Carlo Antoni subito prima e durante il conflitto sul «trapasso o caduta del pensiero tedesco dai problemi posti dallo storicismo nel sociologismo “tipologico”»³⁸, chi legge trova una breve pagina dedicata al nostro tema. E stenta a riconoscerlo. «I capitoli di *Wirtschaft und Gesellschaft*, che si

³⁶ M. WEBER, *Carismatica e tipi del Potere (Autorità)*, in R. Michels (a cura di), *Politica ed economia*, cit., p. 198.

³⁷ *Ivi*, p. 201.

³⁸ Cfr. C. ANTONI, *Avvertenza*, in Id., *Dallo storicismo alla sociologia*, Firenze, Sansoni 1940, s.p. (la data è significativamente «aprile 1939-XVII»). I saggi di Antoni su Weber erano stati pubblicati su «Studi germanici» nel 1938 e si trovano in *Dallo storicismo alla sociologia*, pp. 121-186. Sul (complesso) legame Antoni-Cantimori in margine a Weber (entrambi pensarono all'inizio dei Quaranta alla traduzione delle due conferenze monacensi), si legga la puntuale ricostruzione di N. PELUSO, *Storicismo e Nazionalsocialismo a Villa Sciarra: Carlo Antoni e Delio Cantimori (1932-1942)*, in *Atti dell'Accademia di scienze morali e politiche*, vol. CXXV, 2015, pp. 151-192: 158-160.

occupano della sovranità, vanno considerati come un trattato di una nuova scienza della politica, che in luogo della tradizionale classificazione aristotelica delle “forme” di Stato, fornisce una classificazione dei “tipi puri” della sovranità, dedotti dai “principi” su cui la sovranità si fonda»³⁹. Ravvisando la continuità di Weber con la tradizione della “scienza politica”, Antoni traduce dunque *Herrschaft* con “sovranità” – scelta coraggiosa, benché non fortunata nella ricezione, che mantiene l’elemento della sovra-ordinazione (che è quanto preme a Weber). Tra l’altro questo Weber scienziato politico, benché poco rigoroso, e tutto teso alle «astrazioni irreali» dei suoi tipi, che lo aiutano a dedurre «conseguenze pratico-psicologiche da principî», benché difficile a tradursi, risulta singolarmente italiano⁴⁰. E anche un altro episodio, di poco successivo, va indirettamente ad aggiungere un tassello al filo rosso italico sulla *Herrschaft*.

Proprio nell’introdurre quel coacervo di indecisione traduttiva che fu la *Carismatica*, Michels aveva rievocato la stima di Weber per la tradizione italiana, da Machiavelli a Mosca. Di Gaetano Mosca c’è un libro molto caro a Michels e anche a Weber, gli *Elementi di scienza politica*, pubblicati per la prima volta a Torino da Bocca nel 1896 e in seconda edizione aumentata nel 1923, che ha in sorte uno strano destino una volta uscito dai nostri confini. Annunciato in traduzione da Robert Michels al pubblico tedesco già nel 1929, nel saggio *Gaetano Mosca e la sua teoria dello Stato*⁴¹, in realtà solo nel 1950 apparve in lingua tedesca a Berna, per i tipi di A. Francke, con prefazione di Benedetto Croce (in Italia la quinta edizione degli *Elementi*, sempre con premessa di Croce, apparve per Laterza nel 1953). A tradurlo fu chiamato un nome non da poco: Franz Borkenau.

³⁹ C. ANTONI, *Dallo storicismo alla sociologia*, cit., p. 183.

⁴⁰ *Ivi*, p. 184.

⁴¹ R. MICHELS, *Gaetano Mosca und seine Staatstheorien*, in «Schmollers Jahrbuch», LIII, 1929, pp. 111-130; trad. it. *Gaetano Mosca e la sua teoria dello Stato*, in Id., *Socialismo e fascismo (1925-1934)*. In appendice: *lettere di G. Sorel a R. Michels e un inedito di G. Mosca*, a cura di Giuseppe Panella, presentazione di Enrico De Mas, Milano, Giuffrè 1991, pp. 55-81: 58, nota 3: «In questa seconda edizione [1923] il capolavoro di Mosca sarà meritoriamente reso accessibile tra breve al pubblico tedesco in una traduzione pubblicata dall’editore Braun di Karlsruhe».

In questa resa, la sorpresa è nel titolo: la versione tedesca del lavoro di Mosca apparve infatti col titolo di *Die herrschende Klasse*, mentre il sottotitolo ricalcava l'originale⁴². La classe "politica" di Mosca, il ceto dirigente che avoca a sé la guida e la cura degli affari e delle questioni politiche, la minoranza che agisce, il gruppo esclusivo, l'élite insomma, o la *ruling class*, come correttamente si rende in inglese, in tedesco diventa – forse discutibilmente? – "dominante". In lingua tedesca la nota "formula" di un conservatore italiano alieno a ogni contagio marxista – che in qualche passo non aveva disdegnato lui stesso l'espressione "classe dominante" certo non in senso economicistico⁴³ – si rendeva con *herrschend*.

5. Genesi di uno standard

Nel secondo dopoguerra la fortuna di Weber prosegue con la sua lunga e interminata fase "torinese", o meglio piemontese. A proposito di incroci, corsi e ricorsi, la casa editrice che pubblica la prima traduzione weberiana del dopoguerra è quella del figlio minore di Luigi Einaudi, Giulio, il cui fratello Mario era sposato con la figlia di Michels, Manon. Come lettore di fiducia, poi autore di vaglia, la casa editrice aveva l'Italo Calvino che nel 1952, si è visto, mette in scena, in letteratura, Max Weber e le sue tesi sociologico-religiose. Il libro che presenta trent'anni dopo le due conferenze al pubblico italiano, come noto, prende il titolo famoso e lievemente scorretto di *Il lavoro intellettuale come professione*.

È ad Antonio Giolitti – altro nome rilevante, come Ciccotti, della tradizione socialista italiana, nonché nipote di Giovanni Giolitti – che spetta il compito di tradurre le due conferenze sulla *Scienza e la Politica come professione*. A firmarne l'introduzione è un altro (ex) "fascista di sinistra", Delio Cantimori, ormai convertito al marxismo: Giolitti, fresco reduce dalla resa dell'*Althusius* di Gierke⁴⁴

⁴² G. MOSCA, *Die herrschende Klasse. Grundlagen der politischen Wissenschaft.*, con una premessa di Benedetto Croce, trad. ted. di Franz Borkenau. Verlag A. Francke AG, Bern / Leo Lehnen, München, 1950.

⁴³ Cfr. G. MOSCA, *Elementi di scienza politica*, Torino, Bocca 1923², pp. 59, 94, 352, 363, 445 nota 1.

⁴⁴ Cfr. O. V. GIERKE, *Giovanni Althusius e lo sviluppo storico delle teorie politiche*

– maestro, assai obliquamente, di Weber –, traduce “dominazione” nella tipologia: «di giustificazioni intrinseche, vale a dire di motivi di legittimità di una dominazione [...] ve ne sono tre principali». Oppure “predominio” («in che modo le forze politicamente dominanti cominciano ad affermare il loro predominio?»), ma anche “dominio” (la *führerlose Demokratie* viene definita il «dominio (*Herrschaft*) dei politici di professione senza vocazione»)⁴⁵, mostrando di non voler rinunciare mai all’etimo che “calca” il tedesco.

La situazione cambia, e cambia in modo definitivo, alla fine degli anni Cinquanta. Einaudi affida al ventottenne Pietro Rossi la traduzione del Weber più rigoroso, pubblico e pubblicato. Esce *Il metodo delle scienze storico-sociali*, che, inclusivo del *Kategorienaufsatz* del 1913 – ossia del più compiuto tentativo di assegnare un repertorio categoriale alla “sua” sociologia –, deve necessariamente approntare un lessico weberiano italiano più controllato. Nell’esauriente, precisa *Avvertenza* che indicava le scelte traduttive finalmente sorvegliate, il caso di *Herrschaft*, presentato per ultimo, continuava a mantenere uno statuto peculiare: «*Herrschaft*, e i suoi composti, sono stati tradotti con “potere”, preso qui nel senso di un dominio sociologicamente accertabile di un certo uomo, o di certi uomini sul resto del gruppo sociale a cui appartiene o appartengono»⁴⁶. Nominalmente potere, nei fatti – per spiegarlo – dominio,

giusnaturalistiche: contributo alla storia della sistematica del diritto, Torino, Einaudi 1943.

⁴⁵ *Politik als Beruf*, in MWG/17, pp. 160, 162 e 224; trad. it. *Politica come professione*, in *Il lavoro intellettuale come professione*, intr. di D. Cantimori, Torino, Einaudi, 1948, pp. 45-121: 49, 51 e 99. Giolitti traduce “Macht” con “potere” e *Gewalt* e *Gewaltsamkeit* con “forza”. Anche la più recente traduzione della conferenza del 1919, a cura di Alfonso Cariolato e Enrico Fongaro (in *Scritti politici*, Roma, Donzelli, 1998, pp. 177-230), preferisce l’opzione “dominio”.

⁴⁶ P. Rossi, *Avvertenza*, in M. Weber, *Il metodo delle scienze storico-sociali*, Torino, Einaudi 1958, pp. 45-52: 45. A p. 279, nell’ambito della resa di *Alcune categorie della sociologia comprendente*, al momento della definizione della *Herrschaft* si legge: «[...] “potere” non significa che una forte potenza naturale si apra in qualche modo la strada, ma che c’è un riferimento dotato di senso dell’agire dell’uno (“comando”) all’agire dell’altro (“obbedienza”), e viceversa in maniera corrispondente, tale in media che si possa far conto delle aspettative in vista delle quali l’agire di entrambe le parti è orientato». Si veda anche *ivi*, p. 298: «il “potere” poggia sul consenso “di legittimità”».

ancora una volta la versione di *Herrschaft* creava problemi. Ma la decisione per il “potere” era ormai presa.

Comincia così un’era nuova per la ricezione di Weber in Italia: la fine delle oscillazioni di resa. Anche perché pochi anni dopo da Torino ci si sposta idealmente a Ivrea, nella cornice delle Edizioni di Comunità, vale a dire la Olivetti, dove industria e letteratura, anche scientifica, vengono per la prima volta viste in collaborazione, e l’intellettuale assume una nuova configurazione, organica ai processi di produzione e non necessariamente interna all’accademia. Qui la sociologia assume un ruolo fondamentale, e tanto più è significativo che le traduzioni divenute canoniche di Weber, anche per la ricezione universitaria, per tutto il secondo Novecento italiano siano state quelle pubblicate con i tipi di Comunità.

L’operazione di standardizzazione del lessico weberiano viene dunque completata nel 1961, quando Rossi coordina la straordinaria squadra di nomi che rende la quarta edizione tedesca di *Economia e società* accessibile al pubblico degli studiosi italiani delle scienze politiche e sociali, delle filosofie politiche e giuridiche⁴⁷. Una nuova, lunga avvertenza di undici pagine in corpo minore riportava con lodevole meticolosità le scelte traduttive. La scelta di rendere *Herrschaft* con “potere” era così presentata: «Un altro gruppo di termini concerne invece l’analisi delle forme di potere, cioè l’aspetto più propriamente politico della sociologia weberiana. Il termine *Herrschaft* viene appunto reso con “potere”; e in modo analogo sono tradotti i suoi composti». Non una spiegazione argomentata quindi, ma una presentazione della scelta. Che discendeva per i rami dei composti o risaliva lungo le radici. *Herr*, si leggeva, «viene tradotto di solito “detentore del potere”; soltanto quando è riferito al potere tradizionale o carismatico lo si può rendere con “signore”. Il termine *Leiter* è reso con “capo”, e *Leitung* con “direzione” (o anche “posizione direttiva”). Il termine *Führer* viene reso

⁴⁷ Conviene ripeterli: Pietro Rossi per i *Concetti sociologici fondamentali*, Tullio Biagiotti per le *Categorie sociologiche fondamentali dell’agire economico*, Franco Casabianca per *I tipi del potere e Ceti e classi*, e per la *Sociologia del potere*, Giorgio Giordano per i vari tipi di comunità, per il trattato sulla *Città* e quella che venne chiamata *Sociologia giuridica*, Pietro Chiodi per i *Tipi di comunità religiose* e Enrico Fubini per *I fondamenti razionali e sociologici della musica* che era posto in *Appendice*.

con “duce” quando riveste un significato specifico, nell’ambito del potere carismatico: quando è impiegato in senso generico, è tradotto invece “capo”»⁴⁸. Non essendo per definizione determinabile il carisma – se non col ricorso all’etimo della “grazia” e del “dono” – la specificità della resa “duce”, proprio come faceva Michels, è tutta nella storicità della scelta traduttiva. Siamo nel 1961, appunto⁴⁹ – altrove, più tardi, la scelta verrà corretta (ma chi dovesse aprire l’unica traduzione italiana dei *Soziologische Grundbegriffe* la trova ancora). Diversamente da Michels però, la traduzione standard sopprime il termine “dominio” dal lessico italiano di Weber.

Del motivo per cui di *Herrschaft* si preferisce la resa “potere” non è dato trovare delucidazioni più esaustive. Certo per gli studiosi di formazione giuridica continua a sentirsi troppo forte l’eco romanistica che ha “dominio”, forse privatizzando eccessivamente quel tipo di rapporto⁵⁰. Ma la scelta, che trascura la lunga storia

⁴⁸ P. Rossi, *Avvertenza*, in M. Weber, *Economia e società*, 2 voll., Milano, Comunità 1961: vol. 1, pp. XVIII-LIX. Su *Herrschaft* e composti le citazioni sono da *ivi*, p. LVI.

⁴⁹ Anche Delio Cantimori, nel 1948, ha tradotto in questo modo: «Weber elabora la sua teoria del “capo” o “duce” politico e del “seguito”; a volte le sue osservazioni sulle qualità *carismatiche* del capo, sulle doti di comando, di influsso sugli uomini singoli o in massa [...], e sui rapporti fra “duce carismatico”, capo politico nato, e “seguito”, con la divisione del bottino ecc., fanno rimpiangere l’ironica saggezza del Croce quando parla della “morale” e delle “leggi” della mafia» (*Nota introduttiva*, in M. Weber, *Il lavoro intellettuale come professione*, cit., pp. IX-XXXVIII: XXIX-XXX).

⁵⁰ Per il *dominium* romano – di per sé duplice –, cfr. un’agile sintesi in A. SCHIAVONE (a cura di), *Diritto privato romano. Un profilo storico*, Torino, Einaudi 2003, cap. V, “I modelli dell’appartenenza”, pp. 271-342. Sul tema della resa del lemma weberiano, negli ultimi anni, oltre al vivace contributo di Portinaro, *Potere o dominio? Una lettura weberiana*, cit., con le rapide ipotesi ermeneutiche sulle cause del ritorno del lemma alle pp. 191-192, cfr. *ivi* anche il contributo di A. D’ATTORRE, *Un altro volto del moderno. Max Weber e il potere come Herrschaft*, in «Materiali per una storia della cultura giuridica», 1, giugno 2022, pp. 207-233. Da una prospettiva diversa, si veda, di chi scrive, *Il dominio in Weber. La parola e gli elementi*, in «Diacronia. Rivista di storia della filosofia del diritto», 2020, pp. 79-110, e di M. BASSO, *Potere tradurre*, «Filosofia politica», XVI, n. 2, agosto 2012, pp. 309-321. Oggetto di questi approfondimenti è *Economia e società. L’economia, gli ordinamenti e i poteri sociali*, Roma, Donzelli 2016-2018; taluni prendono invece a riferimento la prima edizione, incompleta, della traduzione, dal sottotitolo diverso: *Economia e società. L’economia in rapporto agli ordinamenti e alle forze sociali*, 4 voll.,

non romana, ma italica, del lemma, ha conseguenze di lunga durata. Quel Weber fa scuola, produce letteratura secondaria, saggi e digressioni continue sulle forme del potere legittimo. Sostanzialmente in Italia si rinuncia – fatto salvo l’ampio ambito marxista, dove invece il lemma continua il suo viaggio⁵¹ – al termine (“dominio”) che per mero calco etimologico, per stratificazione storica millenaria, e “vaghezza” di usi nel moderno, più somigliava alla *Herrschaft*. Nel paese “simpatico” a Weber, una volta intrapresa dalla squadra di Rossi la traduzione dell’edizione Winckelmann di *Wirtschaft und Gesellschaft*, su questa scelta – del tutto in controtendenza rispetto all’estero – non si tornerà indietro, salvo eccezioni perlopiù ignorate nel discorso scientifico pubblico⁵². Dopo sessant’anni si può dire che è diventata un classico.

6. Uso dei classici

Si è notato come, a lungo escluso dal nostro lessico politico, scientifico, il dominio sia rientrato dalla finestra in anni più recenti come “categoria” fruibile per una descrizione del reale politico e sociale: che questo avvenga per processi storici più o meno recenti che troverebbero espressione e comprensione in rinnovate teorie

2003-2012.

⁵¹ Per l’utilità di una traccia anche marxiana – e niente affatto marxista – in Weber, cfr. la fortunatissima formula di Albert Salomon (*Die Gesellschaft. Internationale Revue für Sozialismus und Politik* 3, 1. Halbband, 1926, pp. 131-153, ora in Id., *Werke*, vol. 1: *Biographische Materialien und Schriften 1921-1933*, a cura di P. Gostmann e G. Wagner con C. Härpfer e K. Ikas, Wiesbaden, VS Verlag für Sozialwissenschaften, pp. 135-156: 148: «dass man ihn als einen bürgerlichen Marx bezeichnen kann»). Salomon ne sottolineava certo l’estrazione borghese (al pari di Marx), ma per dire anche l’individuazione di un campo di studi economico-politico, e specificando anche e soprattutto la totale paradossalità della formula stessa, data la differenza di *Endziel* tra i due.

⁵² Naturalmente non possono dimenticarsi i passaggi ulteriori, venti e quarant’anni più tardi, che hanno portato Pietro Rossi a curare prima la *Sociologia della religione*, Milano, Comunità 1982 (poi Torino, Comunità 2002), poi le due conferenze su *Scienza come professione. Politica come professione*, Torino, Comunità 2001, in contemporanea con la ritraduzione e ampliamento della scelta degli scritti metodologici (*Saggi sul metodo delle scienze storico-sociali*, Torino, Comunità 2001), affermandone definitivamente il ruolo di principale e più rigoroso mediatore dell’opera weberiana in Italia.

politiche di nuovo use al lemma, o che si tratti invece d'una riemersione di falde teologiche che dal fondo o dai fondamentali giungano nuovamente in superficie, resta diagnosi ardua, se non arditissima⁵³. Rimane il dato di un ritorno del lemma nel discorso pubblico. Basti, a livello sintomatico, null'altro, la singolare coincidenza di pubblicazioni in pochi mesi⁵⁴, che è andata a rimettere in circolo il termine che più recentemente Rossi, nella sua altrimenti puntualissima *Avvertenza* alla nuova, e completa edizione dei *Saggi sul metodo delle scienze storico-sociali*, ha di nuovo escluso dal patrimonio lessicale weberiano in quanto «suggerisce il riferimento all'esperienza coloniale»⁵⁵. Ma ovviamente una serie di coincidenze nel discorso pubblico non basta a legittimare il “dominio” sul piano della circolazione scientifica: l'elisione del concetto nella letteratura scientifica italiana al di fuori della tradizione marxista-francofortese è divenuta infatti, *modo suo*, un classico, e come tale può apparire inscalfibile.

⁵³ Per un'acuta ricostruzione storico-filosofica (tardo-)medievale dell'uso teologico e poi “civile” del lemma, si può leggere con profitto l'articolo di M. LENZI, *Dominio, santificazione della politica e glorificazione del mondo in John Wyclif*, in «Archivio di filosofia», xci, 1, 2023, pp. 169-179, molto utile per comprendere come Wyclif – ben presente al Weber storico e sociologo delle denominazioni protestanti – pensi in chiave di causalità aristotelica il dominio come “disposizione” (cfr. *ivi*, p. 170), che rende il “serviente” produttore di azioni efficaci, mentre l'obbedienza diventa strumentalità funzionale. Il *dominus* è colui che sa *domum gubernare*. L'impressione che la tipologia weberiana risenta con una certa precisione sia nella sua scansione sia nella sua definizione di questa plurisecolare radice – naturalmente deteologizzata – potrebbe non essere fallace, senza dover implicare un rivestimento teologico camuffato nel Weber *religiös unmusikalisch* (lettera a Tönnies del 19 febbraio 1909, MWG II/2, pp. 63-66: 65). Notevole, sempre in Lenzi, *Dominio, santificazione della politica e glorificazione del mondo in John Wyclif*, p. 171, la spiegazione del carattere “ministeriale” del dominio umano e “civile” post-lapsario rispetto al dominio divino.

⁵⁴ In pochi mesi sono usciti, per pubblici assai diversi, il libro di R. BODEI, *Dominio e sottomissione. Schiavi, animali, macchine, intelligenza artificiale*, Bologna, Il Mulino 2019; il saggio di M. D'ERAMO, *Dominio*, Feltrinelli 2020, il romanzo di A. ESPOSITO, *Dominio*, Milano, Il Saggiatore 2021; il libro di A. ARESU, *Il dominio del XXI secolo*, Milano, Feltrinelli 2022.

⁵⁵ Cfr. P. ROSSI, *Avvertenza*, in M. Weber, *Saggi sul metodo delle scienze storico-sociali*, Torino, Comunità 2001, pp. XLIX-LXI: LX. La prima edizione Einaudi del 1958 comprendeva solo il saggio sull'“Obiettività” (1904), gli *Studi critici* (1906), il *Kategorienaufsatz* (1913) e il saggio sulla *Wertfreiheit* (del 1917).

Se, come sembra, ritradurre un classico scuote abitudini consolidate di lettura e possibilità di precomprensione “semplice” dei testi, se farlo è rimettere in gioco la sostanza storica di concetti e termini senza cristallizzarne la ricezione in una lingua che mimi solo una tradizione, ancora più complesso è il caso quando il classico in questione – del pensiero politico, della sociologia, dell’economia o filosofia politica, della storia del diritto, etc. – è, come tante volte si è sentito dire, Max Weber⁵⁶.

Weber classico? Un pensatore fieramente ostile a ogni assoluto, e incline al fallimento proprio come autore – le sue opere sono perlopiù torsi, incompiute, o saggi polemici o magari tediosi – un classico? Classico, Weber, pontiere tra troppe discipline e mai a casa in una definizione senza dire che «naturalmente nella realtà i passaggi sono fluidi»? Nel chiedersi quanto gli si addica questo attributo, il Calvino che definisce i classici può servire più di quello delle *Lezioni americane*, perché né “Leggerezza” né “Rapidità” e neppure “Esattezza” e “Visibilità” (né tantomeno “Cominciare e finire”) paiono attagliarsi a Weber. E tuttavia la nota calviniana della “Molteplicità” è definizione esauriente per il modo di essere e operare di Weber: «cercò per tutta la sua vita di rappresentare il mondo [...] senza attenuare affatto l’inestricabile complessità, o per meglio dire la presenza simultanea degli elementi più eterogenei che concorrono a determinare ogni evento. A questa visione era condotto dalla sua formazione intellettuale, dal suo temperamento di scrittore, e dalla sua nevrosi»⁵⁷. Sembra Weber, ma è di Gadda che parla Calvino.

Come si diceva, però, se si cerca l’aiuto di Calvino è meglio andare alle pagine di *Perché leggere i classici*: alcune definizioni sembrano davvero contribuire al ritratto di Weber. La numero 8, ad esempio: «Un classico è un’opera che provoca incessantemente

⁵⁶ Difficile determinare quanto questo aggettivo sia stato a lui attribuito, e da quando. Tra i titoli più recenti, A. DE SIMONE, *L’ultimo classico. Max Weber. Filosofo, politico, sociologo*, Milano-Udine, Mimesis 2020. Ma si vedano i punti di domanda e le considerazioni lungimiranti in merito alla produttività scientifica oggi di Weber in H.-P. MÜLLER, *Klassiker der Klassiker?*, in «Soziologie», a. 49, 4, 2020, pp. 395-409: 396.

⁵⁷ I. CALVINO, *Lezioni americane. Sei proposte per il prossimo millennio* (1988), Milano, Mondadori 2009, p. 116.

un pulviscolo di discorsi critici su di sé, ma continuamente se li scrolla di dosso». Oppure la 14: «è classico ciò che persiste come rumore di fondo anche là dove l'attualità più incompatibile la fa da padrona»⁵⁸. Ora che la monumentale, per alcuni minacciosa impresa della *Gesamtausgabe* weberiana è terminata, e che la bibliografia secondaria aumenta tra necessarie semplificazioni e strenuo specialismo, raramente godendo del dono della sintesi, Weber non pare scrollarsi di dosso i discorsi critici. Pare invece porsi sempre e ancora come problema attuale – non soluzione, mai soluzione. Persino quando tenta di semplificare, per classificazioni e tipologie, Weber innanzitutto “complica”. Quando astrae subito ridetermina da dentro le storie. Forse per questa ragione la sua “classica” problematicità persiste come rumore bianco di quella che è sì una questione traduttiva – come rendere al meglio in italiano l'intenzione tipologica e la stratificazione storico-semantiche di *Herrschaft*? –, ma che come ogni traduzione reca una posta in gioco traduttologica. E quindi politica: cosa dice a chi legge chi traduce con “dominio”? e chi invece rende con “potere”, o con “autorità”, con “governo”? Ma anche sociologica: sono gli intellettuali a scegliere se accogliere o meno un lemma nel dibattito, e lo fanno a partire da istanze ideologiche, da posizioni che ricoprono o credono di coprire: cosa cerca chi chiede a Weber una definizione di “dominio” o di “potere”? Cosa definisce come socialmente accessorio e come decisivo attraverso un lemma?

Se è lecito definire “classico” non solo, problematicamente, Weber, ma anche un problema traduttivo che lo riguarda e la conseguente rimozione di un lemma – *dominio* – che in Italia non si sa più bene come usare, è proprio dal “rumore di fondo” che dobbiamo partire. Da quel brusio, quel *white noise* che contamina una narrazione apparentemente lineare. La narrazione che vuole il discorso weberiano sulla *Herrschaft* perfettamente assorbito dalla tricotomia di quello che da noi si è chiamato per decenni il “potere legittimo”. Scienze sociali, scienze giuridiche e politiche consentono, specie nella modellistica, nella manualistica, nel rendere *Herrschaft* con “potere”, non imputando così ad alcuno né l'atto del comando né quello dell'obbedienza. Invece l'imputabilità (*Zurech-*

⁵⁸ ID., *Perché leggere i classici*, pp. 5-13: 9 e 12.

nungsbarkeit) conta nel plesso del dominio di Weber, che è fatto di veicoli, individuali o collettivi, nominabili o anonimi, del comando. La *Herrschaft* non riguarda affatto i soli fenomeni e processi di razionalizzazione, né il tipo, per quanto puro, pretende di depurare il reale che schematizza. Due delle tre forme legittime di dominio – ma si potrebbe aggiungere il tipo non-legittimo (com'è noto, secondo la partizione del 1914 di *Economia e società*, le città erano il tipo della *nicht-legitime Herrschaft*) – sono ben lungi dall'essere veicoli dei processi di razionalizzazione (benché naturalmente talora ne siano interessate). Quello che è in gioco nella *Herrschaft* è la produzione di una subordinazione che si manifesta in obbedienza, vale a dire nella produzione, iterata, di azioni comandate. E tanto più questo conta quando, nel caso del tipo “legale”-“razionale”, si pensa (si “finge”, ci si rappresenta) che la prestazione di comando e obbedienza sia impersonale, per assumere magari quella sfumatura paternalista dello Stato che Weber depreca nel lascito relativo alla *Herrschaft*⁵⁹.

Né l'astrazione né l'avalutatività – termine il cui *dominio* sembra inarrestabile, anche se Weber intende una neutralità rispetto ai valori, un'attitudine che non sfocia in giudizi di valore – sono ciò che Weber intende concettualizzando il “dominio”, estendendone la tipologia. Entrambe sono caratteristiche di una razionalità solo formale. È invece la razionalità materiale – finalizzata e valoriale – della divisione sociale ciò che ha in mente. I primi quarant'anni di resa italiana del termine – da parte di traduttrici e traduttori dell'orientamento più vario – dimostrano che non c'è bisogno di usare strumenti marxisti per comprendere come la sottomissione e l'obbedienza insiti nella *Herrschaft* difficilmente possano essere resi dal “potere”, un infinito sostantivato che non nomina i soggetti, elude ed elide ciò che la *Herrschaft* precisamente fa: dividere il campo tra il sopra e il sotto. È precisamente questa – la partizione del sociale – la razionalità *tipizzante* del dominio. Un concetto che

⁵⁹ MWG I/22-4, pp. 449-450; *Dominio*, pp. 285-286. In questo senso va l'analisi della burocrazia in Müller, che la intende come fenomeno “macro” e non “meso”: sarebbe la “società burocratica” a proporre uno Stato “senza qualità” (la formula risale ad Andreas Anter) e la “dolce violenza della cura” (*Max Weber. Eine Spurensuche*, p. 205; *Sulle tracce di Max Weber*, p. 224).

non giudica, ma indica gli spazi e dice come si organizza il comando, e chi ne è soggetto, nella diversificazione immane della sua semantica storica.

Se l'uso del dominio in Weber cambia una tradizione è perché lui stesso "riusa" un termine antico, che resiste per inerzia alla sua variazione. Fa ciò che si fa coi classici, ne stravolge l'immagine recepita, ma insiste sul "segno" che veicola: quel che è in gioco quando qualcuno fa agire altre o altri, imponendo e organizzandone l'azione. Classicizzare Weber in un modello vuol dire privarlo della conflittualità che è stato l'unico segno persistente del suo modo di fare scienza. Aver fatto – anche per la tòrta via delle traduzioni e della rimozione «della coscienza delle scelte compiute» – del giovane della *Prolusione* di Friburgo un classico senza classe è un atto che comprensibilmente, anche dopo decenni, si rivendica. Ma se Weber è un classico, lo è perché si vuole "riusato" con la coscienza delle "chiavi socio-linguistiche" che chi traduce segue, e «costringe a seguir[e]»⁶⁰. È il riuso che può neutralizzare la neutralizzazione insita nel farne un classico, un modello. Ogni riuso cela una nuova attribuzione di significato, nuove determinazioni date dalle sollecitazioni del tempo di ricezione a quello della genesi. Ritradurlo è decostruire la tipicità di Max Weber, riusarlo è rendere nuovamente pericoloso questo maestro.

⁶⁰ F. FORTINI, «Classico», in *Enciclopedia Einaudi*, vol. 3, Torino, Einaudi 1978, pp. 192-201, poi in *Nuovi saggi italiani*, Garzanti, Milano 1987, pp. 257-273: 268. La formula della "rimozione" della «coscienza delle scelte compiute» è *ivi*, p. 258. Qui appare un significativo riferimento – storicizzato – a Weber (appaiato a Pareto e Sorel nell'intendere "classico" «come rifiuto del progresso e del democratismo, come senso del finito e delle distinzioni, separatezza del "divino" dall'"umano"», p. 264).

«Santi miei Avvocati aiutatemi».
Disposizioni testamentarie e strategie processuali in
una causa civile veneziana di metà Settecento

Claudia Passarella

1. L'ordine del processo tra teoria e prassi

Negli anni ottanta del XVIII secolo l'avvocato vicentino Antonio Lorenzoni nota come tutte le scienze «che non consistono in una mera speculazione» sono caratterizzate da un binomio inscindibile tra teorica e pratica. Questo principio di carattere generale rappresenta il doveroso punto di partenza per l'analisi del fenomeno giuridico in tutte le sue possibili declinazioni: a prescindere dall'ambito di indagine, infatti, l'insegnamento teorico deve essere accompagnato da osservazioni e riflessioni di carattere pratico, perché «la sola cognizione di ciò che si dee o si può fare per le leggi non è sufficiente per la loro esecuzione, ma è necessario inoltre conoscere il modo col quale si abbia da eseguire ciò ch'esse prescrivono»¹. Con queste parole Lorenzoni inizia il secondo tomo delle sue *Instituzioni del diritto civile privato per la provincia vicentina* edito nel 1786: se nel primo volume l'avvocato aveva scelto di soffermare la sua attenzione sui principali istituti del diritto privato e sui fondamenti della procedura civile, nel secondo tomo

¹ A. LORENZONI, *Instituzioni del diritto civile privato per la provincia vicentina. Tomo II in cui si contiene la pratica*, Vicenza, Stamperia Turra 1786, p. 11.

Lorenzoni mira a ricostruire l'ordine del processo, indicando altresì le formule degli atti maggiormente utilizzati. Nella prospettiva del giurista vicentino, dunque, le conoscenze teoriche costituiscono il fondamento dell'apprendimento pratico, che a sua volta si pone come momento imprescindibile nella formazione di ogni operatore del diritto.

Le *Istituzioni* di Lorenzoni, date alle stampe negli ultimi anni di vita della Serenissima, appartengono ad una stagione ricca e feconda di opere che possono essere annoverate, per il loro contenuto piuttosto che per il loro titolo, nel genere letterario delle *pratiche di palazzo*. Se la materia penale detiene senza dubbio il primato in questo senso², anche la giustizia civile si presta ad una disamina che mira a coniugare la teorica con la pratica così da fornire una guida preziosa a coloro che operano nel mondo forense³. Le *pratiche* rappresentano uno strumento di fondamentale importanza per i professionisti del settore che quotidianamente frequentano le aule di giustizia: esse indicano l'ufficio giudiziario competente in un determinato ambito, spiegano come procedere per rivendicare un diritto che si assume essere stato violato e, più in generale, ricostruiscono l'ordine da osservarsi nel contestare le cause. Prima di Lorenzoni, altri giuristi si erano cimentati in questa non facile impresa: tra i diversi esempi che si potrebbero addurre, in questa sede è sufficiente ricordare *L'ordine del procedere nei giudicj civili del foro di Verona* dell'avvocato Domenico Micheli (1733)⁴ e *L'Arte*

² La stagione delle pratiche criminali venete inizia con la pubblicazione della *Prattica* di Lorenzo Priori, data alle stampe all'inizio del Seicento. Per un esame del testo: G. CHIODI, *Le relazioni pericolose. Lorenzo Priori, il senatore invisibile e gli eccelsi Consigli veneziani*, in G. Chiodi e C. Povolo (a cura di), *L'amministrazione della giustizia penale nella Repubblica di Venezia (secoli XVI-XVIII)*, I, Lorenzo Priori e la sua *Prattica* criminale, Sommacampagna, Cierre 2004, pp. VII-CI. Per un approfondimento sulle pratiche criminali venete edite in epoca successiva si rinvia a: C. POVOLO, *Retoriche giudiziarie, dimensioni del penale e prassi processuale nella Repubblica di Venezia: da Lorenzo Priori ai pratici settecenteschi*, in G. Chiodi e C. Povolo (a cura di), *L'amministrazione della giustizia penale nella Repubblica di Venezia (secoli XVI-XVIII)*, II, *Retoriche, stereotipi, prassi*, Sommacampagna, Cierre 2004, pp. 19-170.

³ In questo senso: C. PASSARELLA, *Interessi di parte e logiche del processo. La giustizia civile a Venezia in età moderna*, Torino, Giappichelli 2018, pp. 14-29.

⁴ D. MICHELI, *L'ordine del procedere nei giudicj civili del foro di Verona*, Verona, Dionigi Ramanzini 1733.

di ben apprendere la pratica civile e mista del foro veneto di Pier Giovanni Pivetta (1746)⁵.

Questi manuali, ciascuno con le proprie specificità, perseguono un obiettivo comune: ricostruire la pratica del foro dall'instaurazione del giudizio di primo grado sino alla pronuncia della sentenza definitiva, mettendo in evidenza le specificità di ogni singolo territorio in cui sono riscontrabili prassi giudiziarie ed usi forensi parzialmente diversi. Questo scenario connotato da uno spiccato pluralismo trova un punto di sintesi nel meccanismo delle impugnazioni in virtù del quale le controversie, al sussistere di determinate condizioni, approdano nella città lagunare ed ivi vengono decise dagli eccelsi consigli e collegi veneziani⁶.

Vi è peraltro un profilo che nelle *pratiche* viene tendenzialmente trascurato o soltanto accennato, ossia il momento della disputa che precede l'emanazione della sentenza. In sede di discussione, gli avvocati sono tenuti a difendere le ragioni dei propri clienti a viva voce, dando prova delle loro capacità oratorie, evitando tanto l'inutile prolissità quanto l'eccessiva laconicità⁷. Al momento dello scambio delle dispute, i patrocinatori non possono permettersi alcun tipo di distrazione: «la mente tutta deve essere raccolta nella tessitura d'un bon discorso, che sia chiaro, breve e convincente, distribuendo in tre essenzialissime parti, narrativa che informa, rason che prova, epilogo che persuadea»⁸. Eloquenza forense e scel-

⁵ P. PIVETTA, *L'arte di ben apprendere la pratica civile e mista del foro veneto*, Venezia, Domenico Occhi 1746. L'opera di Pivetta incontra un buon successo di pubblico al punto da essere ristampata tre volte nei decenni successivi: nel 1771 presso Giambattista Casali, nel 1779 presso Giovanni Battista Costantini ed infine nel 1791 a spese della società tipografica.

⁶ Per un'analisi del tema: C. PASSARELLA, *Dalla Terraferma alla Dominante: il sistema delle appellazioni all'ombra del leone di San Marco*, in A.A. Cassi, E. Fusar Poli e F. Paletti (a cura di), *History&Law Encounters. Lezioni per pensare da giurista*, II, Torino, Giappichelli 2022, pp. 77-100.

⁷ Sul tema le fonti a nostra disposizione sono alquanto limitate. Uno dei pochissimi autori ad essersi cimentato in questo tipo di analisi è C. PANNÀ, *Dell'artificio della disputa veneziana*, Venezia, Giambattista Pasquali 1765. Per un approfondimento: F. ARATO, *Parola di avvocato. L'eloquenza forense in Italia tra Cinque e Ottocento*, Torino, Giappichelli 2015, pp. 27-94.

⁸ C. GOLDONI, *L'avvocato veneziano*, in *Opere complete di Carlo Goldoni edite dal Municipio di Venezia nel II centenario dalla nascita*, III, Venezia, Istituto

ta delle argomentazioni dotate di maggiore efficacia persuasiva sono doti che gli avvocati devono necessariamente possedere «per non rischiare di scendere nell'agone giudiziario con le armi spuntate»⁹. Parallelamente, i patrocinatori dedicano tempo e risorse alla ricerca di un precedente favorevole al proprio assistito, perché nell'ordinamento veneziano «un caso è riputato una legge, e con una legge che tutela e favorisce l'interesse e la causa di un cliente, con gran coraggio se ne intraprende la difesa, e francamente si va innanzi alla faccia del giudice»¹⁰.

In questo filone di ricerca, tuttavia, gli studiosi devono fare i conti con la penuria delle fonti: gli avvocati veneti infatti, anche i più noti ed acclamati, non hanno lasciato ai posteri quasi nessuna traccia scritta delle loro arringhe. In un simile contesto, assume particolare importanza la raccolta curata nel 1765 da Giuseppe Pavissi intitolata *Storia delle cause civili agitate e diffinitamente decise dagli Eccellentissimi Consigli e Collegi della Serenissima Repubblica di Venezia*. L'opera, divisa in cinque brevi tomi, propone una sorta di compendio delle difese pronunciate dagli avvocati dinnanzi alle magistrature superiori, in particolare di fronte alle due Quarantie civili, ovvero la Quarantia Civil Vecchia, per le cause che in primo grado sono state decise da una magistratura veneziana, e la Quarantia Civil Nuova per gli appelli provenienti dalla terraferma¹¹.

Per ogni controversia l'autore ripercorre la vicenda che ha dato origine alla vertenza assegnando particolare enfasi al momento dello scambio delle dispute: dapprima le «dispute al taglio», pronunciate dagli avvocati di parte appellante che chiedono ai giudici l'annullamento della sentenza impugnata, e poi le «dispute al laudo», presentate dagli avvocati di parte appellata allo scopo di

veneto di arti grafiche 1908, p. 419.

⁹ C. PASSARELLA, *Interessi di parte e logiche del processo*, cit., p. 90.

¹⁰ G. PAVISSI, *Storia delle cause civili agitate e diffinitamente decise dagli Eccellentissimi Consigli e Collegi della Serenissima Repubblica di Venezia*, Venezia, Domenico Deregni 1765, p. 29.

¹¹ In età moderna le Quarantie sono destinate a diventare «una delle magistrature più prestigiose ed importanti della Serenissima». G. GULLINO, *L'evoluzione costituzionale*, in A. Tenenti e U. Tucci (a cura di), *Storia di Venezia dalle origini alla caduta della Serenissima*, IV, *Il Rinascimento. Politica e cultura*, Roma, Treccani 1996, p. 367.

ottenere la conferma (il laudo nel linguaggio giuridico locale) della sentenza emessa dal giudice di prime cure. La narrazione di ciascun caso termina con la pronuncia della decisione da parte del collegio giudicante, lo «spazzo» nel gergo forense veneziano, che può essere di «taglio» o di «laudo» a seconda che i giudici abbiano deciso di accogliere o piuttosto di rigettare l'appello. Nel complesso, Pavissi ricostruisce le dinamiche di quindici vertenze discusse e definitivamente decise dalle supreme magistrature veneziane in un arco temporale estremamente limitato che inizia nel 1763 e termina nel 1765.

L'opera di Pavissi viene proseguita dieci anni più tardi da un autore anonimo, che nel 1775 pubblica una *Raccolta storica de' sovrani giudicj che seguono di tempo in tempo negli eccellentissimi Consigli e Collegi della Serenissima Repubblica di Venezia*. Il volume, in cui sono riportati soltanto quattro casi, avrebbe dovuto far parte di una collezione più ampia rimasta sfortunatamente incompiuta¹². Le raccolte di Pavissi e di colui che tenta di seguirne l'esempio costituiscono senza dubbio una goccia nel mare della giurisprudenza veneziana, ma proprio per questo, a mio avviso, rappresentano una testimonianza preziosa per indagare il tema dell'amministrazione della giustizia civile veneta nella seconda metà del Settecento.

2. «Ogni giorno si odono querelle sopra testamenti»¹³

Le vicende giudiziarie narrate da Pavissi riguardano prevalentemente la materia successoria: in quest'ambito, infatti, si verificano litigi interminabili che si traducono inevitabilmente in «gravose avventure giudiziarie»¹⁴. La successione testamentaria in particolare alimenta un notevole livello di contenzioso: come osserva Lorenzoni nelle sue *Instituzioni*, invero, le ultime volontà dei testatori

¹² Sul tema: C. PASSARELLA, *La procedura civile veneziana tra istanze di giustizia ed esigenze di riforma*, in J. Belda Iniesta (a cura di), *Justice and Judicial Process. Evolution and development in the History of Law*, II, Murcia, UCAM 2021, pp. 32-38.

¹³ G. PAVISSI, *Storia delle cause civili*, cit., III, p. 12.

¹⁴ E. GARINO, *Aspetti della successione testamentaria in Venezia al cadere del XVIII secolo*, in «Studi veneziani», V, 1981, p. 259.

sono «perenni sorgenti di questioni» che specialmente nel corso del Settecento «danno un pascolo quotidiano al Foro»¹⁵.

I giuristi insegnano che a Venezia e nei territori della terraferma veneta esistono diversi modi di testare a cui il *de cuius* può fare ricorso, purché rispetti determinate formalità prescritte dalla legge e dagli statuti. Gli operatori del foro devono innanzitutto tenere a mente la distinzione che intercorre tra testamento nuncupativo e cedola testamentaria. Sotto questo profilo, una guida autorevole è rappresentata dal volume *Il Notajo istruito nel suo Ministero secondo le Leggi e la Pratica della Serenissima Repubblica di Venezia*, opera realizzata da Giovanni Pedrinelli nella seconda metà del XVIII secolo. Pedrinelli spiega che il testamento nuncupativo «è quello che fa il Testatore dettandolo al Notaio alla presenza de' testimoni»: il notaio, prima di rogare l'atto, deve sempre assicurarsi che il disponente sia «sano di mente e d'intelletto e capace di ben intendere la forza di ciò che ordina e vuole». La cedola testamentaria, invece, è una disposizione scritta fatta dal testatore «di mano propria» oppure «da persona amica e confidente». In tal caso, il notaio a cui viene presentata la cedola è tenuto a chiedere al testatore se ha provveduto a scrivere l'atto in prima persona (testamento autografo) oppure se ha demandato questo compito così delicato a qualcun altro (testamento allografo). Nella seconda ipotesi, il funzionario deve verificare che le disposizioni inserite nel documento corrispondano alla volontà effettivamente espressa dal testatore, a cui quindi viene data lettura del contenuto della cedola prima di procedere al rogito e alla sottoscrizione da parte dei testimoni¹⁶.

¹⁵ A. LORENZONI, *Instituzioni del diritto civile privato per la provincia vicentina. Tomo I in cui si contiene la teoria. Parte seconda*, Vicenza, Stamperia Turra 1785, p. 90.

¹⁶ G. PEDRINELLI, *Il Notajo istruito nel suo Ministero secondo le Leggi e la Pratica della Serenissima Repubblica di Venezia*, Venezia, per Marcellino Piotta 1792, II ed., pp. 103-109. La stessa distinzione viene proposta anche da altri autori, ad esempio da Giuseppe Suzzi che così scrive: «nacquero due sorti di Testamenti, l'uno detto scritto, l'altro nuncupativo. Scritto dicesi quello che in fatti dal Testatore viene scritto, o da altri per esso; nuncupativo quello che nelle dovute maniere viene dal Testatore pronunciato». G. SUZZI, *Compendio della giurisprudenza civile romana e veneta*, Venezia, per Francesco di Niccolò Pezzana 1768, p. CCCLXI. Sul tema si veda anche A. ZUANELLI, *Concordanza del diritto comune col veneto*, Venezia, appresso Domenico Battifoco 1773, II,

Circa il possibile contenuto dell'atto, l'avvocato Marco Ferro spiega che «secondo il diritto romano non vi è testamento propriamente detto senza istituzione di erede»¹⁷. A Venezia, invece, opera una disciplina diversa, per cui il testatore è libero di scegliere se disporre dell'intero patrimonio o soltanto di una parte, potendo altresì decidere di distribuire le sue sostanze mediante la previsione di una pluralità di legati¹⁸. Da ciò si desume che in territorio veneziano il defunto può morire in parte testato ed in parte intestato, con conseguente coesistenza dei due tipi di successione, testamentaria e legittima, secondo equilibri di non facile definizione.

Ferro precisa che, se il testatore ha rispettato tutte le formalità prescritte dall'ordinamento, «la sua disposizione tiene luogo di legge tanto per la scelta dell'erede o altro successore universale, quanto pei legati particolari ed altre disposizioni che vi sono contenute»¹⁹. Trattandosi di un atto di ultima volontà, il testamento non produce alcun effetto prima della morte del *de cuius* e sino a quel momento risulta sempre revocabile. Qualora fossero stati redatti più testamenti, opererebbe la regola per cui il successivo revoca il precedente «o espressamente o tacitamente con disposizioni posteriori contrarie alle prime». Il disponente potrebbe inoltre optare per la sottoscrizione di un codicillo, attraverso il quale revocare in tutto o in parte la volontà manifestata in precedenza.

Talvolta il testatore sceglie consapevolmente di limitare la sua libertà di testare inserendo nell'atto una clausola in forza della quale il testamento non può essere revocato, a meno che nella successiva disposizione non venga ripetuta la clausola stessa o non vengano inserite determinate parole. La questione risulta controversa perché se da un lato tale condizione limita la libertà dell'autore di modificare il testamento al mutare della propria volontà, dall'altro lato l'inserimento di una simile clausola – tecnicamente definita

pp. 73-74.

¹⁷ M. FERRO, *Dizionario del diritto comune e veneto*, Venezia, presso Andrea Santini e figlio 1847, II, p. 785.

¹⁸ D. MANIN, *Della veneta giurisprudenza civile mercantile e criminale. Discorso di Daniele Manin tratto dal primo volume dell'opera intitolata Venezia e le sue lagune*, Venezia, Tipi di Teresa Gattei 1848, p. 36.

¹⁹ M. FERRO, *Dizionario del diritto comune e veneto*, cit., II, p. 785.

«clausola derogatoria» – potrebbe rappresentare una sorta di presidio concepito dal testatore onde evitare che in futuro la sua volontà possa essere manipolata o influenzata²⁰.

È evidente che l'inserimento di una simile condizione in un testamento può divenire fonte di accese controversie tra gli eredi, o aspiranti tali, che, come vedremo nelle pagine che seguono, non esitano a rivolgersi ai competenti uffici giudiziari per far valere le proprie ragioni. Il testamento dunque risulta essere un momento di estrema criticità, perché contribuisce a portare alla luce quel «fenomeno della litigiosità» che sembra caratterizzare la società dell'epoca²¹.

3. La controversia tra il conte Girolamo Verità e la marchesa Anna Maria Malaspina

Per tutti i secoli dell'età moderna, e soprattutto nel corso del Settecento, la materia successoria alimenta un numero decisamente elevato di dispute giudiziarie che possono protrarsi per mesi o, addirittura, per anni. Un esempio emblematico in questo senso è rappresentato dalla lite tra il conte Girolamo Verità e la marchesa Anna Maria, figlia del *quondam* Angelo Verità e moglie del marchese Francesco Malaspina. La vertenza, decisa in primo grado dal Vicario Pretorio di Verona nel mese di giugno 1763, in sede di grave viene assegnata alla Quarantia Civil Nuova che, come vedremo, risolve la lite nel novembre 1764²².

La causa in questione si fonda sull'interpretazione delle ultime

²⁰ Come spiega Lorenzo Sinisi, tale clausola, che la dottrina di diritto comune ha messo più volte in discussione, è stata definitivamente superata dalla codificazione ottocentesca. L. SINISI, *Una presenza costante: il testamento nei formulari notarili fra Medioevo ed età dei codici*, in *Tradizione e modernità del diritto ereditario nella prassi notarile*, Milano, Gruppo24ore 2016, pp. 165-166.

²¹ M. GRANDI VARSORI, *Il testamento: "source privilégiée". Il caso dei testamenti trevigiani del XVIII secolo*, in «Studi veneziani», V, 1981, pp. 145-189. Per un'analisi del tema nei territori dell'entroterra veneto nel periodo precedente (fine Cinquecento – inizio Seicento) si rinvia a S. LAVARDA, *L'anima a Dio e il corpo alla terra: scelte testamentarie nella terraferma veneta, 1575-1631*, Venezia, Istituto veneto di scienze, lettere ed arti 1998.

²² G. PAVISSI, *Storia delle cause civili*, cit., III, pp. 11-54.

volontà di Anna Spolverini Verità, rispettivamente madre di Girolamo e nonna paterna di Anna Maria. Il 15 luglio 1735 la donna aveva redatto testamento istituendo eredi universali due dei suoi otto figli, Carlo e Angelo Maria, stabilendo che in caso di premorienza sarebbero subentrati i loro figli e nipoti, sia maschi che femmine. Prima di sottoscrivere l'atto, la donna aveva ritenuto opportuno inserire la seguente clausola: «né questo presente mio testamento s'intenderà mai mutato per qualunque testamento, che io facessi dappoi, sennon quando in detti posteriori testamenti vi fossero espresse le seguenti parole *Santi miei Avvocati aiutatemi*»²³.

Poco meno di due anni più tardi, nel mese di giugno 1737, Anna aveva modificato le sue ultime volontà tramite la sottoscrizione di un codicillo. La testatrice aveva proceduto in questo senso a seguito della morte prematura del figlio Angelo Maria, deceduto senza «prole mascolina», con una sola figlia femmina e lasciando la moglie – la nobildonna Giulia dalla Riva – «col ventre pregnante». Nel codicillo Anna aveva stabilito che, attesa la mancanza di discendenti maschi da parte dei due figli prediletti, le sue ragioni dotali sarebbero state attribuite al primogenito maschio del conte Girolamo Verità. La testatrice tuttavia aveva sottoscritto l'atto senza inserire le parole *Santi miei Avvocati aiutatemi*: sarà proprio questa omissione a generare la successiva disputa giudiziaria che si sarebbe protratta per sei anni, dalla primavera del 1758 all'autunno del 1764. Nove giorni dopo aver redatto il codicillo, la testatrice moriva; qualche mese più tardi dal «ventre pregnante» della nuora nasceva una bambina, battezzata Anna Maria.

A distanza di quasi vent'anni, nel 1756, Anna Maria sposa il marchese Francesco Malaspina a cui conferisce a titolo di dote 20.000 ducati. All'ammontare statuito nel contratto nuziale concorre lo zio paterno, Carlo Verità, che Anna Spolverini aveva beneficiato con il testamento redatto nel 1735. A seguito della morte dello zio, intercorsa nel mese di marzo 1758, Anna Maria provvede immediatamente ad effettuare l'accettazione dell'eredità «cum beneficio legis et inventarii», potendo così soddisfare l'impegno assunto dallo zio paterno nel contratto nuziale.

²³ *Ivi*, p. 16.

Con la morte di Carlo Verità si estingue la discendenza maschile in quel ramo della famiglia; conseguentemente, nel mese di aprile 1758, il conte Girolamo Verità decide di agire in giudizio come padre e legittimo amministratore del figlio Giacomo, all'epoca minore di età, affinché venisse sentenziato a legge il codicillo materno del 1737. Nell'ordinamento veneziano la sentenza a legge è un atto redatto dal giudice su istanza della parte interessata ad esercitare un'azione dipendente da scritture private, atti pubblici o, come nel caso in esame, testamenti²⁴. All'indomani dell'iniziativa intrapresa dal conte, Anna Maria a sua volta presenta un'istanza al podestà di Verona chiedendo che venisse sentenziata a legge la cedola testamentaria del 1735 onde evitare di subire lo spoglio dei beni ereditati dalla nonna paterna, in parte come rappresentante del proprio padre ed in parte come beneficiaria della somma promessa al momento delle nozze dallo zio paterno.

I contendenti, tuttavia, non possono limitarsi ad agire in giudizio per tutelare i rispettivi interessi, ma devono anche inibire l'iniziativa avversaria impugnando la sentenza a legge ottenuta dalla controparte. L'unico modo per ottenere questo risultato è presentare un atto denominato «interdetto»²⁵. Entrambi i contendenti si muovono dunque in questa direzione: il 17 giugno 1758 gli avvocati della marchesa impugnano la sentenza a legge favorevole al conte; poche settimane più tardi, la medesima iniziativa viene intrapresa dagli avvocati di Girolamo Verità, che impugnano la sentenza a legge ottenuta dai legali di controparte a favore di Anna Maria.

La prima fase del procedimento consiste quindi in una serie

²⁴ La sentenza a legge «ha luogo quando si vuole esercitare un'azione, la quale dipenda da carte private, o da pubblici istromenti, oppure anche da un testamento, con cui venga beneficiato alcuno di un legato, oppure di tutto l'asse ereditario libero, o sottoposto a fedecommesso». M. FERRO, *Dizionario del diritto comune e veneto*, cit., II, p. 679. Questo tipo di provvedimento ricorre con una certa frequenza nelle pratiche del foro veneto dato che molto spesso costituisce una tappa obbligata per la tutela di un diritto in sede processuale.

²⁵ Nel processo civile veneziano l'interdetto rappresenta l'unico modo per impugnare una sentenza a legge: soltanto dopo essersi «posti all'interdetto», le parti possono agire in giudizio per tutelare le proprie ragioni. L'interdetto dunque è un passaggio obbligato tra la sentenza a legge e la domanda giudiziale. Per un approfondimento: C. PASSARELLA, *Interessi di parte e logiche del processo*, cit., pp. 125-128.

convulsa di iniziative incrociate intraprese dai patrocinatori dei contendenti per inibire la strategia avversaria e contemporaneamente tutelare gli interessi dei propri assistiti. Come si può facilmente intuire, per raggiungere questi obiettivi non basta conoscere i principi che regolano la materia oggetto del contendere, ma occorre anche avere piena padronanza della pratica delle leggi e dimestichezza con le logiche del processo. A questo primo scambio di battute segue un'alternanza di scritture processuali che si susseguono nei mesi e negli anni successivi. Le parti ovviamente insistono nelle reciproche posizioni: Anna Maria pretende di essere l'unica beneficiaria in forza della cedola testamentaria redatta nel 1735, mentre Girolamo Verità ritiene che debba essere eseguito il codicillo del 1737.

Le scritture presentate in giudizio in questa fase prendono il nome di estese. Nella maggior parte dei casi – e questo giudizio non fa eccezione – le estese si articolano in una serie di capi, ossia di punti, distinti in «capi di principale» e «capi di converso». Se il «capo di principale» altro non è che la domanda giudiziale presentata dalla parte che agisce in sede processuale per tutelare le proprie ragioni, il «capo di converso» coincide con quella che nel linguaggio forense odierno chiamiamo domanda riconvenzionale: la domanda riconvenzionale viene proposta dal convenuto che intende sfruttare il giudizio instaurato dall'avversario per far valere un proprio autonomo diritto, purché correlato alla materia oggetto del contendere. In altri termini, la parte che propone un «capo di converso» non si limita a difendersi dalle istanze avversarie, ma risponde contrattaccando²⁶.

Nel caso di specie entrambe le parti presentano istanze articolate in «capi di principale» e «capi di converso», quindi risultano contemporaneamente attore e convenuto nel processo dinanzi alla corte pretoria di Verona che, tra alterne vicende, si conclude nel mese di luglio 1763. La sentenza nel caso *de quo* viene emessa dal

²⁶ Così Pivetta spiega il funzionamento dell'eccezione di converso: «Accade qualche volta, che il Reo non solamente si oppone all'intenzione del Dimandante, ma gli pianta contro qualche pretesa coincidente colla stessa cosa, di cui si tratta, e da assalito diviene assalitore». P. PIVETTA, *L'arte di ben apprendere la pratica*, cit., p. 28.

Vicario Pretorio che, sentite le ragioni addotte in contraddittorio tra le parti, pronuncia «l'ammissione del primo e del secondo capo dell'estesa della Sig. Marchesa Anna Maria Verità Malaspina», con conseguente assoluzione della medesima dalle istanze presentate dal conte Girolamo Verità. Il giudizio di primo grado si conclude dunque a favore della nipote della testatrice²⁷.

4. «Santi miei Avvocati aiutatemi»: innocente dimenticanza o clausola essenziale?

Pochi giorni più tardi il conte, rimasto soccombente, propone appello alla magistratura degli Auditori Nuovi. L'organo giudiziario denominato Auditore Nuovo era stato istituito nel 1410 a fronte dell'incremento del numero delle impugnazioni civili registratosi a seguito dell'espansione di Venezia in Terraferma. Per ridurre la mole di lavoro gravante sulle magistrature preesistenti, il Maggiore Consiglio aveva deciso di istituire un nuovo ufficio – gli Auditori Nuovi appunto – a cui devolvere la valutazione degli appelli delle sentenze emesse dai giudici dell'entroterra²⁸. Previa valutazione demandata agli Auditori, le cause economicamente più rilevanti transitano a Venezia per essere decise dai consigli e collegi superiori²⁹. Per accedere alle magistrature veneziane, dunque, la parte soccombente deve superare il «giudizio intermedio» degli Auditori: è proprio a questo ufficio, infatti, che il conte si rivolge.

La formula utilizzata da Girolamo Verità nell'istanza di appello è quella di rito: la sentenza emessa dal Vicario Pretorio di Verona viene impugnata «cum omnibus annexis, connexis, antecedenti-

²⁷ G. PAVISSI, *Storia delle cause civili*, cit., III, p. 39.

²⁸ Sulla magistratura degli Auditori Nuovi: C. LOPEZ, *Gli Auditori Nuovi e il dominio di Terraferma*, in G. Cozzi (a cura di), *Stato società e giustizia nella Repubblica veneta (sec. XV-XVIII)*, Roma, Jouvence 1980, pp. 259-316 e A. VIGGIANO, *Considerazioni su gli auditori novi-sindaci e l'amministrazione della giustizia civile: conflittualità sociali ed intervento statale nel primo secolo di governo della Terraferma veneta*, in «Studi veneziani», XXI, 1991, pp. 15-48.

²⁹ Per maggiori dettagli: *Pratica del foro veneto che contiene le materie soggette a ciaschedun Magistrato, il numero de' Giudici, la loro durata, l'ordine che suole tenersi nel contestare le cause e le formule degli atti più usitati*, Venezia, per Agostino Savioli 1737, pp. 80-83.

bus, et subsequentibus, ac quoquomodo praejudicialibus, tamquam a Sententia cum omnibus ut supra male, indebite, et cum espresso disordine secuta, ad grave damnum, et praejuditium supradicti Appellantis rationibus»³⁰. Di fronte ai tre Auditori si svolge un vero e proprio contraddittorio tra le parti: questa fase si può concludere con il rigetto dell'istanza, e quindi con la conferma della sentenza impugnata, o viceversa con il suo accoglimento e la conseguente «intromissione» della causa dinnanzi alle magistrature superiori³¹. Nel caso *de quo*, i tre Auditori decidono di accogliere l'impugnazione proposta dal conte Verità e di devolvere la controversia alla Quarantia Civil Nuova, che in età moderna è la magistratura competente a giudicare gli appelli provenienti dalle corti pretorie di terraferma.

Il giudizio in Quarantia prevede lo scambio delle dispute degli avvocati che sono tenuti a difendere le ragioni dei propri assistiti a viva voce: come si è anticipato, dapprima prendono la parola i patrocinatori di parte appellante, che chiedono l'annullamento della sentenza impugnata, poi i difensori di parte appellata, che insistono per la conferma della decisione emessa in primo grado. Gli avvocati dei contendenti devono esporre le argomentazioni favorevoli ai propri assistiti avvalendosi di appunti scritti soltanto come ausilio di un'esposizione che è e resta prettamente orale³². Di questa importante fase processuale, dunque, possediamo una documentazione limitata e circoscritta ai casi che Pavissi ed il suo emulatore decidono di inserire nelle rispettive raccolte giurisprudenziali. Nel caso di specie, le dispute presentate dai patrocinatori del conte e della marchesa sono riportate con sufficiente dovizia di particolari, grazie ai quali è possibile ricostruire la linea difensiva adottata da entrambe le parti per vincere la controversia.

Come facilmente intuibile, il principale ostacolo che incontra-

³⁰ G. PAVISSI, *Storia delle cause civili*, cit., III, p. 39.

³¹ L'intromissione è «un atto del giudice medio, il quale in via civile assoggetta ad un giudice superiore la sentenza dell'inferiore». M. FERRO, *Dizionario del diritto comune e veneto*, cit., II, p. 136.

³² A Venezia la difesa delle parti in giudizio avviene «con la parola o sia con orazione, non in iscritto per allegazione a guisa di quasi tutte le altre nazioni Europee». V. SANDI, *Principi di storia civile della Repubblica di Venezia dall'anno di NS 1700 all'anno 1767*, Venezia, Sebastian Colletti 1769, II, p. 282.

no gli avvocati di Girolamo Verità è rappresentato dalla mancanza nel codicillo della clausola derogatoria consistente nelle parole *Santi miei Avvocati aiutatemi*. I difensori cercano di dimostrare che l'assenza della clausola non è il risultato di una qualche forma di raggiro posta in essere dal conte al fine di indurre la testatrice a cambiare le disposizioni inserite nella cedola. Non sussistendo tra il conte e la testatrice un rapporto tale da generare il minimo sospetto di coercizione o inganno, non si può dubitare che la volontà espressa nel codicillo del 1737 sia il frutto di una scelta spontanea compiuta da Anna Spolverini nel pieno delle sue facoltà. I difensori del conte ritengono che soltanto in presenza di una qualche forma di «seduzione» sarebbe corretto accantonare il codicillo per dare «intiera vigorosa ed esatta esecuzione» alla prima disposizione testamentaria, ma nella vicenda in esame «nulla di ciò si può nemmeno supporre», perché «esaminati i luoghi, i casi, le circostanze e le persone» non risulta alcuna frode ordita dal conte ai danni della madre: alla luce di ciò, appare doveroso rispettare le ultime volontà di una testatrice che ha disposto dei suoi beni «come ogni altra libera ed assoluta persona»³³.

In secondo luogo vanno tenute a mente le ragioni che avevano indotto la donna a redigere il codicillo, ossia la morte di uno dei suoi figli prediletti. La nuova disposizione, infatti, era stata redatta dopo il decesso di Angelo Maria, quando la testatrice temeva che la discendenza maschile in quel ramo della famiglia potesse estinguersi. Anna Spolverini sapeva benissimo che «la femmina è fine della famiglia da cui esce e principio di quella in cui entra» e dunque era perfettamente consapevole che, beneficiando le nipoti femmine, avrebbe privato la casa Verità della sua dote tradendo così il suo stesso sangue. La testatrice peraltro non si era completamente dimenticata delle nipoti, a favore delle quali aveva disposto un legato di 500 ducati da assegnare loro al momento del matrimonio «oltre la dote solita darsi dalla Casa Verità». Secondo gli avvocati del conte, le femmine, in tal modo beneficiate, non hanno quindi alcun motivo per «lagnarsi»³⁴.

³³ G. PAVISSI, *Storia delle cause civili*, cit., III, pp. 45-46.

³⁴ *Ivi*, p. 49.

I difensori di Girolamo Verità tornano infine sul punto cruciale intorno al quale ruota l'intera vertenza, ossia l'assenza delle parole *Santi miei Avvocati aiutatemi*, e così concludono la loro perorazione: «[n]on si ritrovano è vero nel codicillo le suddette parole; che dunque perciò sarà nullo? Dimenticossi la testatrice di porle: una vecchia ottuagenaria come poteva ricordarsi di ciò? Ed uno sbaglio, una innocente dimenticanza renderà nulla una libera volontà di una persona, ch'è padrona di liberamente disporre delle proprie facoltà?». La mancanza della clausola derogatoria pertanto è considerata «un'innocente dimenticanza», che non deve danneggiare la legittima pretesa del conte Girolamo e di suo figlio Giacomo³⁵.

Anche gli avvocati della marchesa si pongono la stessa domanda ed ovviamente propongono una lettura diametralmente opposta della vicenda. La testatrice, al momento della redazione del testamento, aveva volontariamente legato la sua stessa libertà all'espressione di determinate parole: avrebbe potuto non farlo, ma lo ha fatto, e non c'è quindi nessuna valida ragione per non tener conto di una clausola espressa in modo chiaro ed inequivocabile. Tutto ciò che dispone il *de cuius* deve essere tenuto «fermo valido e costante», purché non contrasti con le norme di legge, e questo vale per ogni singola disposizione inserita nella cedola, comprese dunque eventuali clausole derogatorie. Non ha pertanto alcuna importanza esaminare «i casi, i luoghi e le circostanze» della vicenda in oggetto al fine di escludere ogni possibile «ombra di seduzione» esercitata dal conte nei confronti della testatrice: la sola mancanza delle parole *Santi miei Avvocati aiutatemi* basta a rendere nullo il codicillo sottoscritto nel 1737³⁶.

Come si è visto, il codicillo attribuiva alle femmine un legato di 500 ducati, mentre la cedola testamentaria le chiamava «a parte con i nipoti maschi» alla partecipazione dell'intera dote. È evidente dunque che la nuova disposizione testamentaria attribuiva alle nipoti la «colpa» di essere nate femmine anziché maschi, pur avendo lo stesso sangue della testatrice che, in quanto donna, conosceva benissimo il significato di appartenere ad un genere piuttosto che

³⁵ *Ivi*, p. 50.

³⁶ *Ivi*, pp. 51-53.

all'altro³⁷. Ad ogni modo, a prescindere da una riflessione circa il merito delle scelte compiute da Anna Spolverini, quello che conta – insistono gli avvocati della marchesa – è l'assenza della clausola derogatoria in relazione alla quale è difficile pensare ad una banale dimenticanza: la testatrice, che non aveva lasciato nulla al caso, si sarebbe dimenticata di inserire proprio la clausola che avrebbe reso ferma e stabile la nuova disposizione? «Lo creda chi può», concludono con tono volutamente provocatorio ed ironico i difensori di Anna Maria Verità³⁸.

Terminate le dispute, spetta alla *Quarantia Civil Nuova* pronunciare la sentenza definitiva. I giuristi insegnano che l'esito del voto in *Quarantia* può essere favorevole all'appellante, quando il collegio decreta il taglio della sentenza impugnata (in questo caso prevalgono i voti *quod incidas*), oppure favorevole all'appellato, se il consiglio conferma la decisione emessa dal giudice di prime cure (in tal caso prevalgono i voti *quod laudas*). Vi è in realtà anche una terza ipotesi che si verifica quando l'esito del collegio risulta incerto per parità di voti: in tali circostanze «non viene rinnovata la ballottazione, ma si rimette la causa ad un altro giudizio»³⁹. Nel caso *de quo* il collegio si pronuncia a larga maggioranza a favore del «laudo» della sentenza. Secondo l'illustre consiglio, dunque, il codicillo è da ritenersi nullo per la mancanza delle parole *Santi miei Avvocati aiutatemi*; conseguentemente, in forza della cedola redatta nel 1735, la marchesa Anna Maria Verità ha diritto di conseguire l'intera dote della sua ava⁴⁰.

³⁷ Per una riflessione sul rapporto tra le donne e la circolazione dei beni a Verona nei secoli della modernità: P. LANARO, *Il circuito femminile della ricchezza a Verona tra basso medioevo ed età moderna: doti ed eredità (secoli XV-XVIII)*, in P. Lanaro e A. Smith (a cura di), *Donne a Verona. Una storia della città dal medioevo a oggi*, Sommacampagna, Cierre 2011, pp. 104-115.

³⁸ G. PAVISSI, *Storia delle cause civili*, cit., III, p. 53.

³⁹ M. FERRO, *Dizionario del diritto comune e veneto*, cit., I, p. 226.

⁴⁰ A.S.Ve., *Quarantia Civil Nuova*, b. 221, r. 58, c. 47-r. La decisione emessa dalla *Quarantia* in questa sede assume presto un'importanza notevole al punto da essere menzionata dall'avvocato Marco Ferro nel suo *Dizionario*: «Se poi un testatore dice nel suo testamento di non voler fare altri testamenti, e si priva della libertà di farne, questa clausola non è attendibile; ma se vi pone una condizione, quella per esempio, che il solo vero testamento sia quello che principierà da certe parole, questa clausola sarà valida, come fu deciso dal Consiglio di XL civil nuovo, nel caso Verità e Spolverini». M. FERRO,

5. Brevi osservazioni conclusive

La vertenza tra il conte e la marchesa, che è stato possibile ricostruire grazie alla testimonianza di Giuseppe Pavissi, è rappresentativa di quella che gli operatori del diritto chiamano la «pratica del foro». La conoscenza delle leggi che regolano un determinato ambito del diritto – la successione testamentaria nel nostro caso – è senza dubbio indispensabile per risolvere le controversie, ma la formazione dei giuristi non può ridursi allo studio della teoria. I patrocinatori devono avere anche piena padronanza dell'ordine del processo e delle strategie utilizzabili in giudizio per assistere i clienti nel migliore dei modi. Ai difensori dunque è richiesto un sapere di carattere pratico, che si traduce nella conoscenza degli atti e delle formule da adoperare dinnanzi al giudice per far valere le proprie argomentazioni o per demolire la pretesa avversaria. In questo senso appare pienamente condivisibile l'affermazione di Antonio Lorenzoni citata in apertura: non è sufficiente conoscere ciò che le leggi prescrivono, ma è necessario saper padroneggiare gli strumenti che garantiscono l'esecuzione di quelle stesse leggi⁴¹.

Vi è peraltro un terzo fondamentale elemento che complica l'equazione, ossia l'abilità di predisporre arringhe efficaci e vincenti. Come insegna Costantino Pannà nella sua opera intitolata *Dell'artificio della disputa veneziana*, la formazione degli operatori del foro veneto consiste nella sapiente combinazione di tre fattori ugualmente importanti: la conoscenza delle leggi, la pratica dell'ordine del foro e l'arte della disputa⁴². Lo studio della vertenza Spolverini-Verità ha dimostrato chiaramente come questi tre elementi debbano coesistere nella trattazione delle vertenze giudiziarie, perché studio teorico, pratica quotidiana ed esercizio dell'eloquenza sono «ingredienti» indispensabili per difendere le ragioni del proprio cliente allo scopo di ottenere una pronuncia favorevole.

Dizionario del diritto comune e veneto, cit., II, p. 785.

⁴¹ A. LORENZONI, *Istituzioni del diritto civile privato*, cit., II, p. 11.

⁴² C. PANNÀ, *Dell'artificio della disputa veneziana*, cit., p. VI.

Scienza della mitologia e politica in Furio Jesi: 1974-1975

Fabio Raimondi

Ben presto capimmo trattarsi di politica, essere in gioco l'idea di nazione. [...] La spiaggia brulicava di ragazzi "tutti per la patria", fenomeno innaturale e avvilente. [...] Fu a questo punto che Cipolla si annunciò: [...] un virtuoso ambulante, un artista del divertimento, *forzatore, illusionista e prestigiatore* (così si qualificava), che avrebbe avuto l'onore di presentare al rispettabile pubblico di Torre di Venere alcuni fenomeni straordinari di misteriosa e sconcertante natura. [...] Forse in Italia, più che altrove, è ancora vivo il secolo decimottavo, e con lui il tipo del ciarlatano, del buffo chiacchierone così caratteristico di quell'epoca
(TH. MANN, *Mario e il mago*)

The universe is like a safe to which there is a combination. But the combination is locked up
in the safe
(P. DE VRIES, *Let Me Count the Ways*)

Nella fisica che si muove alla frontiera della conoscenza umana, la prova sperimentale non sta nell'osservazione del fenomeno, che è di solito inaccessibile, ma nell'identificazione delle sue conseguenze
(G.F. GIUDICE, *Prima del Big Bang*)

Basandomi su due saggi precedenti¹, cercherò di indagare la relazione tra l'ipotesi del modello "macchina mitologica" e quella di una «"scienza della *mitologia*" contrapposta alla "scienza del mito"»², anche se, talvolta, le due espressioni sembrano equivalersi.

1. Nell'antologia *La vera terra*, Jesi ribadisce che una «scienza del mito [...] non può essere una scienza esatta», perché è «soltanto un complesso di modi di conoscere, di modelli gnoseologici, nessuno dei quali può legittimamente ambire all'esattezza»³. Che il mito, per gli «antichi», dai quali ci separa una «trasformazione antropologica», fosse «sostanza»⁴, ovvero una realtà esistente in sé, è un'esperienza preclusa ai moderni. Nonostante i tentativi di molti di abbeverarsi alla fonte del mito, Jesi, dopo un percorso travagliato, aveva avanzato, nel 1972, l'ipotesi della macchina mitologica in alternativa alla contrapposizione tra mito genuino e mito tecnicizzato che Kerényi aveva proposto nel 1964 e che Jesi aveva inizialmente adottato come traccia da seguire con valenza euristica. Di qui la necessità di reimpostare il proprio discorso. Nei «poemi omerici», scrive,

la parola *mythos* non è riferita in particolare ai racconti che noi diciamo "mitici" (racconti "intorno agli dèi, esseri divini, eroi e discese agli Inferi", secondo le parole di Platone [nella *Repubblica*]), bensì alla "parola" opportunamente usata, al "discorso". *Mythos* è contrapposto a *ergon*: il "dire" al "fare", ma non nel senso della locuzione moderna, che contrappone una certa vacuità del "dire" alla concretezza del "fare". L'abilità nell'uso di parole eloquenti e l'abilità nell'agire (innanzitutto nell'uso delle armi) sono due qualità integranti che l'educatore di un principe si proponeva di promuovere nel discepolo⁵.

¹ Si vedano: F. RAIMONDI, «Dal mito alla macchina mitologica: politica e intelligenza collettiva in Furio Jesi (1964-1972)», *Essais. Revue interdisciplinaire d'Humanités*, 19, 2023, pp. 1-20; ID., «Furio Jesi: la verità effettuale della macchina mitologica. Verso una scienza della mitologia», *Polemós. Materiali di filosofia e critica sociale*, III, 1, 2022 (2023), pp. 17-38, dedicato agli scritti del 1973.

² F. JESI, *Mito* (1973), Macerata, Quodlibet 2023, pp. 93-94.

³ F. JESI, *La vera terra. Antologia di storici e altri prosatori greci sul mito e la storia*, Torino, Paravia 1974, p. XXI.

⁴ Cfr. F. JESI, *Mito*, cit., pp. 9-32.

⁵ F. JESI, *La vera terra*, cit., p. 5.

Mythos è «parola eloquente», «discorso efficace», indica anche «ordine», «progetto», «piano» e «macchinazione» nel senso di «congiura»; inizia così a significare «parola appropriata», «proposito», una «parola» o un «discorso ver[i]», spesso divini, contrapposti al «vaniloquio»⁶, in cui alle parole non segue nulla. *Mythos* è parola/discorso vero, perché genera effetti: è un *fare*, la cui verità è il realizzarsi di un suo effetto e non la descrizione esatta di qualcosa, rappresentazione di un'idea o di un paradigma (semmai è proprio dal suo inveramento che nasce l'ipotesi di *logos* contrapposto *myhtos*)⁷. *Mythos* è parola/discorso effettuale: l'accostamento al divino ne rafforza la persuasività, ma l'aspetto decisivo, per Jesi, non è la sorgente, bensì la realtà che genera. È così che già nell'antichità *mythos* si ipostatizza e diventa sinonimo di parola «creatrice».

Mythos non possiede una genuinità intrinseca, se non per ipotesi, perché è una *techne*: l'unica genuinità sta nella consapevolezza del suo essere parola/discorso che, provocando l'agire umano, genera realtà. Genuinità e *techne* non sono contrapposte in modo manicheo, cioè astratto. Genuino è l'uso di *techne* che non finge il proprio ruolo strumentale: tradursi in un fare e non in un semplice dire. La scienza di questo dire/fare, l'unica possibile per noi moderni, non potrà che essere paradossale: anche cogliesse *logos* in *mythos* sarà traduzione solo logica del processo, impossibilitata a restituirne la commozione, mentre il rifiuto della dicotomia genuino-tecnizzato non impedisce affatto di esperire *mythos* nella consapevolezza dell'inevitabile strumentalità di *techne* per niente marchiata dall'inautenticità heideggeriana. *Techne* politica soprattutto, propria di tutti i critici della strumentalità della tecnica. Ingannatrice è la parola/discorso che finge, intenzionalmente, di non essere *techne* e che mette in atto trucchi per non sembrare ciò che è, vantandosi di saper comunicare qualcosa di autentico, naturale, spontaneo, immediato, addirittura più che umano. Genuine sono le parole/discorsi che non nascondono la propria intenzione d'agire

⁶ Cfr. Ivi, pp. 9-10 e Id., *Mito*, cit., p. 23.

⁷ Cfr. F. JESI, *La vera terra*, cit., pp. 14-15 e Id., *Mito*, cit., pp. 18-25; cfr. anche Id., *Károly Kerényi II. L'esperienza dell'isola* (1974), in Id., *Materiali Mitologici. Mito e antropologia nella cultura mitteleuropea*, Torino, Einaudi 1979, p. 59.

e che, dunque, non fingono d'essere i portavoce, i megafoni o i messaggeri di qualcosa d'ultra-umano, divino, eterno e immortale. La distinzione tra destra e sinistra in quest'ambito non è data dal ricorrere o meno al dire/fare di *mythos*, ma dalla credenza speranzosa in «presenze alleate o tutrici» che possano dar luogo a «epifanie restauratrici»⁸ ovvero che il mito sia sostanza trascendente.

2. Sempre nel 1974, Jesi torna sulle differenze tra scienza del mito e scienza della mitologia. Se vi è chi «nega la legittimità dell'espressione "scienza della mitologia"» vi è anche «chi confida nella possibilità di porre la mitologia quale oggetto di scienza, sacrificando deliberatamente il discorso sull'essenza del mito»⁹. In questo solco Jesi situa l'approccio metodologico di Dumézil che implica «l'abbandono della problematica circa l'essenza del mito in sé e per sé e la drastica riduzione dei confini della "scienza della mitologia" ai meccanismi storicamente funzionanti sotto la denominazione "mitologia" (anziché al loro primo motore e all'essenza prima della loro sostanza o della sostanza ipotetica che poteva celarsi dietro di essi)»¹⁰. Difendendo Dumézil contro le accuse di strutturalismo (di fatto identificato con Lévi-Strauss) e di «filosofia borghese», accusa lanciata dal «sociologismo triviale» e dalla «trivializzazione del marxismo», Jesi giustifica il proprio approccio contro chi voleva «spiegare» il mito per discriminare anche razzialmente i «diversi», «fossero "antichi" o "selvaggi"», o per rimpiangerli come «depositari di verità perdute», mostrando che per Dumézil «i *diversi* possono essere conosciuti o circoscritti senza discriminazione così come senza rimpianto, senza "*Sehnsucht*", [e che] conoscere i *diversi* o almeno circoscrivere i *diversi* – antichi – dev'essere esercizio di conoscenza consapevole dell'amplissimo margine esistente fra tale conoscenza e quella autentica dei "meccanismi" dello "spirito umano"»; a tal fine, «l'unica "scienza della mitologia" disponibile oggi è scienza legittima nella misura in cui esclude dal suo ambito l'essenza del mito e funge da critica verso

⁸ Cfr. F. JESI, «Lettera a Giulio Schiavoni, 4 maggio 1970», *Cultura tedesca*, 12, 1999, pp. 174-175.

⁹ F. JESI, *Dumézil e la «frangia di ultra-storia»*, introduzione a G. DUMÉZIL, *Ventura e sventura del guerriero. Aspetti mitici della funzione guerriera tra gli indo-europei* (1969), Torino, Rosenberg & Sellier 1974, p. XVIII.

¹⁰ *Ivi*, p. XX.

gli apprezzamenti presunti dell'essenza-sostanza del mito», perché «ciò che si può oggi studiare è il funzionamento della “macchina mitologica”, non la sua *necessità*, né la sua essenza congiunta con l'essenza della sostanza in cui potrebbe trovarsi il suo primo motore, il suo senso ontologico assoluto: il mito in sé e per sé», e questo perché una «dottrina scientifica non può né intende proporsi altro obiettivo che un modello gnoseologico appropriato ai dati e agli strumenti di conoscenza oggi disponibili»¹¹. La scienza disponibile non consente la conoscenza scientifica del mito-sostanza, che va perciò estromesso dal campo d'indagine; ciò che si può affermare scientificamente non è la sua inesistenza, ma solo la nostra impossibilità di conoscerlo. L'ipotesi di una scienza della mitologia deve allora accettare l'esistenza di un divario fra la conoscenza che può produrre e quella dei meccanismi dello spirito umano.

3. Non a caso, nel primo dei due saggi dedicati a Kerényi, scritti nel 1974, Jesi mette in guardia dal feticismo verso i prodotti della macchina mitologica, come i libri ad esempio, che rischiano di trasformare il «mitologo» in un «antiquario» o in un «archeologo»; per Jesi, infatti, c'è «un'affinità profonda tra archeologia e scienza del mito», dato che «la storia cui l'antiquario dedica le sue ricerche è, come lo stato di natura dell'uomo per Rousseau, qualcosa “che non esiste più, che forse non è mai esistito e che probabilmente non esisterà nemmeno in futuro, su cui però è necessario avere giuste nozioni per ben giudicare il nostro stato presente”»; e se, da un lato, «l'archeologia come scienza dell'oggetto, del documento non scritto, della *cosa* antica, si configura come parente stretta della scienza del mito e della bibliofilia, nella misura in cui riscatta la *cosa* dal feticismo economico», dall'altro, rischia di tradursi «in teologia del feticismo dell'oggetto, entro un sistema di rapporti non economici ma metafisici»¹². Lo stato di natura è l'oggetto di uno scavo archeologico che rischia di precipitare nel feticismo dell'oggetto cercato il quale, perduto o mai esistito, è mito ancor prima che la ricerca cominci. Se il riferimento allo stato di natura

¹¹ Cfr. *ivi*, pp. XXI, XXIII-XXIV, XXXVIII.

¹² Cfr. F. JESI, *Károly Kerényi I. I «pensieri segreti» del mitologo* (1974), in *Id.*, *Materiali Mitologici*, cit., pp. 44-51 e poi *Id.*, *Che cosa ha veramente detto Rousseau*, Roma, Astrolabio-Ubaldini 1972, pp. 58-83.

come qualcosa di svincolato e indipendente dai rapporti economici salva dall'economicismo altrettanto triviale del sociologismo e del marxismo sopra menzionati, per altro verso consegna l'intellettuale alle amorevoli cure della metafisica, anziché alla scienza. Fuori dalle grinfie dell'economicismo si vive in una «perenne vacanza, una “festa” continua», che però non è festa degli antichi né scienza, ma utopia, come nel *Don Chisciotte* e per questo non ben accetta «nel contesto della società borghese», oppure «accordo col potere», di cui «custodisce il mito» nelle stanze chiuse e polverose della propria biblioteca, come mostra il manzoniano Don Ferrante¹³.

4. Nel 1975 Jesi traduce e introduce un testo di Castaneda, e l'ironia è subito tagliente: «si ha l'impressione che [Castaneda] ritrovi come in uno specchio, nelle dottrine e nelle pratiche dei suoi stregoni, la caratteristica asocialità degli esoteristi europei, il loro individualismo esclusivo, la loro povertà di sensi di solidarietà umana di gruppo, la loro apologia del *potere* personale» come se ci trovassimo di fronte «a uno stregone *indio* che parla come un discepolo di Heidegger, un imitatore di Kierkegaard [o] un seguace di Dilthey»¹⁴. L'indio don Juan, per sopravvivere

[al]l'urto del potere colonialistico, [...] sembra essere riuscito a recuperare una forma di “potere”, che è congiunta al “sapere”, al “sognare”, al “vedere”, [...] in virtù di un processo che assomiglia molto a quello per cui l'intellettuale “civile” moderno – Benjamin insegna – ha valorizzato, scoperto, o riscoperto, un'aura, una “veggenza”, un “sapere” esoterico, un'“illuminazione”, tali da offrire alla sua interiorità uno spazio di sopravvivenza, un “potere” *auratico*, al riparo del potere politico privo di *aura*, ma anche in intimo contatto con esso¹⁵.

In realtà, l'indio, dopo aver perso la propria capacità genuina di vedere, che «venne meno *parallelamente alla limitazione della libertà degli indiani*» da parte «del potere dissolvente colonialistico», non ha fatto altro che inventare «un puro mito del “potere” personale, esclusivamente individualistico, asociale, affine ai miti

¹³ F. JESI, *Károly Kerényi I*, cit., pp. 48, 51.

¹⁴ F. JESI, *Introduzione* a C. CASTANEDA, *L'isola del Tonal* (1974), Milano, Rizzoli, 1997⁸, p. 6.

¹⁵ *Ivi*, pp. 8-9.

del “potere” *auratico* coltivati dagli intellettuali “civili” del XX secolo»: l’intellettuale civile è così pronto per «anda[re] “a scuola dallo stregone”»¹⁶ e l’indio per fungere da nuovo *maestro*. Anche in questo caso, la *Trennung*, come quella portata dal capitale, è irreversibile; la genuinità del vedere indigeno è persa per sempre e l’indigeno stesso, forse senza saperlo, non fa che mimare e riprodurre il mito del potere che il colonialismo ha incarnato davanti ai suoi occhi, imprimendoglielo nel corpo e nella mente. «Nel mondo degli stregoni di Castaneda [...] la mitologia sembra essersi impoverita o comunque rarefatta fino a comporsi in frammenti spettrali, oggetti di esperienze visionarie in cui ciò che conta è innanzitutto il “vedere”, non l’oggetto della visione» e i materiali mitologici sono sottoposti «a un processo di analisi concettuale» che coincide con la loro «svalorizzazione»:

ess[i] non sono il “sapere”, ma soltanto [ciò che] reca il “sapere”, [...] i “messaggeri” o i “custodi” dell’eternità, non l’eternità stessa. Sembra essersi compiuta una separazione (antimitologica!) fra immagine mitologica e funzione o contenuto di essa: separazione che è tipica, fra l’altro, di certe indagini della scienza della mitologia maturata in Occidente e che è legata alla volontà di *spiegare* anziché di *accettare* la mitologia¹⁷.

Nella nuova prospettiva epistemologica di Jesi, “accettare” vuol dire essere consapevoli che tale vedere produce effetti reali, che sono i soli a poter essere conosciuti, mentre del fatto che l’apprendista «abbia effettivamente sviluppato in sé facoltà paranormali [...] mancano i dati»: tale “fatto” dunque, «dal punto di vista della nostra scienza (che è l’unico da cui possiamo partire)», non è veri-

¹⁶ *Ivi*, pp. 5, 10.

¹⁷ *Ivi*, pp. 12-13; per l’importanza della differenza tra “vedere” e “visione” si rimanda a *Id.*, *La festa e la macchina mitologica* (1973), in *Id.*, *La festa. Antropologia, etnologia, folklore*, Torino, Rosenberg & Sellier 1977, almeno pp. 182-190. Se “accettare” significa «studiare il materiale mitologico con la consapevolezza che lo studio deve in ultima istanza promuovere l’*accettazione* della mitologia, il “bere alla sorgente” (secondo le parole di Kerényi)», “spiegare”, invece, significa «che lo studio deve trovare compimento nella *spiegazione* delle ragioni per cui il materiale mitologico si è plasmato in determinate forme» (*Id.*, *Mito*, cit., p. 65, ma si vedano tutte le pp. 59-60 e 65-66). In merito: cfr. A. CAVALLETTI, «Mitologia e traduzione», *Polemós. Materiali di filosofia e critica sociale*, III, 1, 2022, pp. 101-121.

ficabile¹⁸. Jesi accetta, almeno come punto di partenza, la *Trennung* portata dalla rivoluzione scientifica. “Spiegare” non è più *scire per causas*, perché esse non sono conoscibili scientificamente, essendo ignoti i meccanismi dello spirito umano, ma un più realistico *scire per effectus*, che misura gli effetti individuali e collettivi prodotti da chi “vede” o dice di “vedere” e che delinea, almeno a questo punto della nostra indagine, ciò che una scienza della mitologia si propone di essere.

L'indio non si comporta come un discepolo «di Wilamowitz e del “metodo storico”»: ha altri problemi da risolvere. Le «circostanze storiche» hanno «provocato la scomparsa della mitologia genuina e sociale, collettiva degli *indios*», per cui «le immagini mitologiche che originariamente [...] venivano accolte nella loro interezza non suscettibile di alcuna spiegazione [...] si sono rarefatte dinanzi all'imporsi del mito del potere» e alcune «loro prerogative essenziali – essenziali all'atto dell'epifania – sono passate da esse ai depositari del potere» ottenuto mimandole e spacciandole; l'intellettuale civile, che cerca una scorciatoia per il potere, è così pronto per subire l'inganno («*trick*») dello stregone, il quale, con l'imbroglione e il riso, che rinviano alla figura mitologica del «*Trickster*», fa accadere e comunica involontariamente un'«epifania mitologica», che non consiste, come crede l'intellettuale civile, nella trasmissione o nell'esperienza diretta di chissà quale sapere ultra-umano, ma, al contrario, di umanissimo sapere: quello (del) politico. L'inganno del *Trickster*, che come istruttore (del) politico fa pensare alla “golpe” di Machiavelli, è il vero fine ed effetto dell'iniziazione, perché «subire l'inganno significa, per l'apprendista, riuscire a divenire complice di quel mito del potere, cioè attuare l'apprendistato»¹⁹.

L'ipotesi interpretativa che Jesi propone «si fonda sugli aspetti più verificabili dell'apprendistato di Castaneda, cioè sull'interpretazione storica delle metamorfosi dei materiali mitologici che passano esservi intervenuti» ed è un'ipotesi «già avanzat[a] altrove a proposito della meccanica del “fatto miracoloso”»²⁰. Una mecca-

¹⁸ F. JESI, *Introduzione*, cit., p. 14.

¹⁹ *Ivi*, pp. 13-14.

²⁰ *Ivi*, pp. 14-15. Cfr. inoltre ID., *Mito*, cit., pp. 111-118 per un'analisi più ampia che coinvolge concetti importanti quali «commozione» (*Ergriffenheit*, per

nica, un automatismo, che Jesi spiega come una «“degradazione” o “alterazione”» di un complesso di «connessioni archetipiche»²¹ che, inizialmente, era «organico, collettivo e sociale», in quanto complesso «di esperienze e materiali mitologici»²² condiviso e, dunque, significante, perché formato da «immagini» che corrispondevano a «condizioni biotipiche» e a «situazioni culturali, economiche e sociali», quindi ad «ambienti bio-ritmologici e istituti sociali» ben definiti, ossia a «connession[i] fra due immagini, determinat[e] da un’emozione tale da investire pienamente, con profondità ed evidenza, la psiche umana»; queste connessioni, proprie di epoche «precedenti l’affiorare del principio di causalità»²³, perdurano tutt’ora, più o meno sbiadite o dimenticate, ma non più significanti a livello collettivo, perché non esistono più gli ambienti bio-ritmologici e gli istituti sociali al cui interno avevano senso: permangono come vestigia a cui la psiche umana può attingere, ma che hanno significato solo per il soggetto che compie l’operazione. Di conseguenza, la degradazione o l’alterazione della loro «oggettività» è causata dall’«ampliamento del [loro] margine di soggettività» e, nello specifico, della soggettività dell’intellettuale civile che, mosso dal suo «esoterismo asociale, individualistico, sorretto dal mito del potere», più si «isola dal suo contesto sociale [più] coltiva il mito del proprio potere» e fa del suo «sistema gno-seologico-visionario [...] il centro dell’esperienza conoscitiva», al punto da «trasforma[re] in “fatto miracoloso” non uno, ma *tutti* gli eventi cui accede la sua esperienza»²⁴. La libera connessione tra immagini archetipiche (materiali mitologici e non miti, perché «il mito [...] non contiene in sé un archetipo»²⁵), intrise di commo- zione – «un fatto emotivo tale da porre in effetto una potenzialità

usare il termine di Frobenius spesso impiegato da Jesi) e «magia». Sulla prima, cfr. anche A. CAVALLETTI, *Postfazione* a F. JESI, *Mito*, cit., pp. 179-198.

²¹ Altro concetto fondamentale su cui non possiamo soffermarci. Cfr. almeno: F. JESI, *Le connessioni archetipiche* (1958) in Id., *La ceramica egizia e altri scritti sull’Egitto e la Grecia (1956-1973)*, Torino, Aragno 2010, pp. 209-217 e Id., *Mito*, cit., pp. 107-113.

²² F. JESI, *Introduzione*, cit., p. 15.

²³ F. JESI, *Mito*, cit., pp. 112, 116.

²⁴ F. JESI, *Introduzione*, cit., p. 15.

²⁵ D. BIDUSSA, *Il vissuto mitologico*, postfazione a F. JESI, *Germania segreta. Miti nella cultura tedesca del ’900* (1967), Milano, Feltrinelli 1995, p. 218.

psichica in rapporto alla determinante fisiologica»²⁶ – del tutto avulsa dal contesto di una loro significazione condivisa, fa sì che appaiano alla coscienza isolata dell'affamato di miti, e di miti del potere in particolare, esperienze uniche, miracolose, tali da differenziarlo dalla massa di coloro che non vi hanno accesso. L'indio, affermando con insistenza che «imparare a “vedere” è imparare a “potere”», è l'«istruttore ideale» per chi «ha coltivato il mito del potere individuale, asociale, solitario e, spesso, [...] esoteric[o]»²⁷; egli, infatti, confermando ciò che il discepolo vuol sentirsi dire, e per cui paga, lo fa accedere all'esperienza del proprio desiderio. Come Creso, re di Lidia, che chiese all'Oracolo di Delfi se fosse il caso di muovere guerra contro i Persiani e che, ricevendo come risposta che se lo avesse fatto avrebbe distrutto un grande impero, dichiarò guerra a Ciro: distruggendo il proprio impero (cfr. Erodoto, *Storie*, I, 53).

L'iniziazione però si compie solo quando l'apprendista stregone realizza «che, di fatto, l'ingannatore, il *Trickster*, è lui», che è lui il «“genio” dell'inganno, [il] “genio” nell'escogitare trucchi», perché è della «sua “ragione”», che si dibatte con «le “incredibili” dottrine e operazioni degli stregoni» e che «si difende dal loro insegnamento», la «responsabilità dell'inganno», la cui necessità, assieme al «ridere e [al]le “buffonerie” degli istruttori», portano Jesi a formulare l'ipotesi «più attendibile e più solidale al complesso dei dati dell'etnologia e della storia o della fenomenologia delle religioni»²⁸. Senza negare che le risate dello stregone abbiano funzione «apotropica», Jesi suggerisce che esse abbiano a che fare «con l'“inganno”» sia perché lo stregone è la fonte dell'inganno sia perché egli ride «dell'inganno elaborato dalla “ragione” dell'apprendista»; è qui che «affiora [...] il carattere propriamente iniziatico» e del tutto profano «dell'apprendistato [...] che, paradossalmente, può essere anche un'autoiniziazione», dato che, seppur dislocata in un luogo e in un tempo non più mitologicamente significanti collettivamente, ma solo individualmente, essa torna a essere

contatto del neofita con un personaggio che è presenza mitolo-

²⁶ F. JESI, *Mito*, cit., p. 110.

²⁷ F. JESI, *Introduzione*, cit., p. 16.

²⁸ Cfr. *ivi*, pp. 17-18.

gicamente indifferenziata del “potere”; [e] questa presenza quasi aniconica, priva cioè di “faccia” mitologico-divina o di maschera, rivela la sua qualità arcaicizzante – non arcaica genuina – per il fatto di essere impegnata essa stessa a ridere, a neutralizzare la terribilità del “potere” che pure è suo. Ride anche per gli inganni difensivi elaborati dal neofita, ma a sua volta inganna: deve ingannare, poiché con la peculiarità del ridere e far ridere ha ereditato dal *Trickster* mitologico-divino la funzione dell’inganno. Ma l’ha ereditata come funzione iniziatica e come tale deve ribaltarla sul neofita affinché l’iniziazione si compia: affinché il neofita, durante l’iniziazione, sia egli stesso ingannatore²⁹.

Se il mito del potere è che sia sovrana capacità d’inganno, allora iniziazione al potere è impararlo subendolo – il riso è il modo in cui l’inganno entra nell’immaginazione del neofita affamato di sapere esoterico e, attraverso una sorta di *Verneinung*, genera la conferma, da parte del (creduto) maestro e dell’iniziato che ha concluso il suo *itinerarium*, dell’inganno subito/imparato; «la difesa del neofita, [quindi], non è più scoria volitiva, “razionale”, da eliminare, ma [è] prassi, condizione *sine qua non*, esperienza stessa e forse risultato dell’iniziazione: solo se il neofita diviene ingannatore, *Trickster*, come l’inziatore, la sua iniziazione si compie. Solo se diviene se stesso è se stesso»³⁰ o, per richiamare Nietzsche, solo così diventa quel che è. Che questo sia un tratto antropologico universale Jesi sembra escluderlo, perché è l’intellettuale civile, individuo isolato alla ricerca di un sapere-potere esoterico, colui che impara solo dalle proprie esperienze; senza sottoporsi a questo rito di passaggio, ineludibile per lui solo, mai imparerà che cos’è il potere, perché tale risultato è ottenibile solo esponendosi all’inganno richiesto dalla propria ragione e al riso pedagogico e liberatorio che segue all’autocoscienza di sé.

Saggio intenso che distrugge l’esotismo occidentale, che cerca negli stregoni amazzonici il segreto del rapporto genuino col *Deus sive Natura*, e scava nel funzionamento della macchina mitologica, pur non menzionata, svelando che credere alla necessità di dover essere iniziati ai misteri del potere da qualcuno che si crede possie-

²⁹ *Ivi*, pp. 19-20.

³⁰ *Ivi*, p. 20.

da il segreto del potere, e di un potere fuori dal comune, esoterico e per questo potentissimo, come quello dei maghi che affascinano le folle e i loro gerarchi³¹, è iniziazione all'autoinganno della propria ragione e quindi al funzionamento reale della ragione. Non è una questione psicologica: mito-logia (il racconto/discorso del mito) è un rapporto sociale tramite il quale si espongono schemi logico-emotivi di interazione tra biotipo e istituti dell'organizzazione collettiva.

5.1. Sempre nel 1975, anche se uscirà nel 1976, Jesi scrive il testo forse più autocritico della sua produzione³², nel quale mette in guardia dal pericolo insito nell'ipotesi della macchina mitologica che, in quanto

modello, [...] assomiglia, almeno in apparenza, a quelli consueti nelle scienze naturali, [perché] deve servire a configurare sia gli oggetti storicamente verificabili sia gli oggetti storicamente ipotetici che stanno sulla tavola della cosiddetta scienza del mito o della mitologia. Configurare quegli oggetti significa metterli in rapporto fra di loro, e fra di loro e l'osservatore, con intento gnoseologico. Ma, nell'ambito dei miti e della mitologia, chi compone un modello rischia sempre di comporre o di combinare fra loro materiali mitologici: di divenire egli stesso mitografo anziché mitologo³³.

La posizione del mitologo rispetto alla macchina è un problema già emerso in altri scritti: interno, esterno o «ess[o] stess[o] la macchina»³⁴ è difficile, se non impossibile, determinare la sua posizione, perché il mito è sempre «mito dell'uomo»³⁵ e il genitivo è soggettivo e oggettivo. Il risultato di tale imprecisata posizione

³¹ Il rinvio obbligato è a G. DE FRANCESCO, *Il potere del ciarlatano* (1937), Vicenza, Neri Pozza 2021; per i rapporti tra De Francesco e Mann cfr., nel volume citato, M. DI SERIO, *L'ambiguo incanto dell'illusione: ciarlataneria, medicina e politica in Grete De Francesco*, pp. 16-22.

³² F. JESI, *Gastronomia mitologica. Come adoperare in cucina l'animale di un Bestiario*, in ID., *Materiali mitologici*, cit., pp. 174-182. «La via della critica – ha scritto Kerényi – ha un valore scientifico soltanto quando è nello stesso tempo autocritica» (ID., *Károly Kerényi II*, cit., p. 55).

³³ F. JESI, *Gastronomia mitologica*, cit., p. 174.

³⁴ Cfr. F. JESI, *La festa e la macchina mitologica*, cit., p. 196.

³⁵ Cfr. F. JESI, *Károly Kerényi II*, cit., p. 63 e ID., *Károly Kerényi III. Il «mito dell'uomo»* (1976), in ID., *Materiali mitologici*, cit., pp. 67-80.

è che i materiali mitologici «presentano sempre una tendenza vivissima a farsi modelli, immagini esemplari» cedendo questa loro «qualità [...] al modello che li riunisce tutti»; di conseguenza, «lo strumento gnoseologico che il modello dovrebbe essere diviene esso stesso un materiale mitologico [e] la “macchina mitologica” risulta così *mitologica* perché rientra fra i materiali della mitologia, non perché serva a conoscerli»³⁶. Questo funzionamento della macchina mitologica fa tutt'uno con la sua ipotesi scientifica e fa emergere il mito della macchina, che viene a essere, contemporaneamente, causa ed effetto di se stessa, come il mitologo che la usa. Infatti, ricorda Jesi,

il modello “macchina mitologica” [è] un meccanismo che produce materiali mitologici – che produce, cioè, oggetti storicamente verificabili –; meccanismo il quale dichiara, però (senza che necessariamente gli si debba credere), di celare nel suo interno una camera segreta, dalle pareti impenetrabili, in cui ospiterebbe il mito, il suo centro motore invisibile, non verificabile nella storia³⁷.

La macchina mitologica, come Jesi affermerà, è anche e nello stesso tempo «macchina antropologica»³⁸ ovvero il processo (misterioso, perché non conoscibile *per causas*) tramite il quale gli umani producono materiali mitologici che poi credono miti per nascondere il loro esserne i fabbricatori ovvero i loro (in)consapevoli produttori. L'umano fabbrica macchine che, dice, hanno al cuore il mito, perché mosse dal motore invisibile che è il mito stesso. Mentre le macchine, però, come i materiali mitologici, sono verificabili storicamente, il mito non lo è, perché il contenuto del racconto (e non il raccontare stesso) «è di un altro mondo» (*Gv.*, 18, 36). La non verificabilità storica del mito – come ha involontariamente ma sempre mostrato la scienza del mito, punto di partenza per una scienza della mitologia – porta all'ipotesi della macchina mitologica ovvero a ritenere l'umano l'unica fonte del mito, genuino o tecnicizzato, secondo la distinzione di Kerényi, oppure, secondo l'ipotesi di Jesi, frutto di *techne* anche quando viene dichiarato ge-

³⁶ F. JESI, *Gastronomia mitologica*, cit., p. 174.

³⁷ *Ivi*, p. 175.

³⁸ Cfr. F. JESI, *Conoscibilità della festa* (1977), in *Id.*, *La festa*, cit., pp. 15-17.

nuino, ragion per cui “genuina” può essere solo la consapevolezza di questa inevitabile tecnicità, per quanto realizzata in modi e con esiti differenti. Nondimeno, il problema del mito resta, dato che la macchina mitologica può essere ritenuta un materiale mitologico prodotto dal mito. Ipotesi non verificabile, perché inverificabile è l’esistenza del mito-sostanza.

Secondo questo modello, il mito «non è verificabile nella storia, [...] non è predicabile di esistenza o di non-esistenza storica»; Jesi si riferisce al contenuto del racconto (ciò a cui il racconto allude) ovvero al motore nascosto entro le mura impenetrabili della macchina, com’è l’anima nel corpo. Mentre i materiali mitologici sono verificabili storicamente, esistono in quanto racconti che formano «la mitologia o le mitologie», il mito è il presupposto invisibile agente dentro la macchina stessa e, dunque, il vero motore della mitologia, come se fosse la sua fonte ineffabile e inesauribile, senza la quale la macchina stessa non esisterebbe; il vantaggio del modello “macchina mitologica”, secondo Jesi, è quello di «non porre la domanda “che cos’è il mito?”, o almeno di dichiarare questa domanda mal posta, falso problema, poiché non è possibile dire cosa sia l’oggetto che s’annienta da sé quando si dichiara la sua esistenza o la sua non-esistenza»³⁹.

La macchina mitologica produce materiali mitologici, così come il modo di produzione capitalistico produce merci e lo Stato leggi: materiali mitologici, merci e leggi, una volta prodotti, ri-producono i loro produttori presentandosi con sembianze di forze estranee, che agiscono in modo autonomo secondo logiche specifiche. Macchina mitologica, macchina capitalistica e macchina sovrana diventano così processi ai quali sembra di non potersi sottrarre, pur essendone autori: la prima postulando l’esistenza di miti, la seconda in forza della logica che regola gli scambi di merci, l’ultima attraverso la necessità che ognuno ceda il proprio *jus in omnia*. Macchine che l’umano costruisce e che lo ri-producono tanto vi è vincolato per sopravvivere: destini. Ricordare che sono solo materiali mitologici, che il capitale è un prodotto storico (Marx) o che il Leviatano è un «dio mortale» (Hobbes, *Leviatano*, II, XVII)

³⁹ F. JESI, *Gastronomia mitologica*, cit., p. 175.

può servire, ma bisogna tener presente che la dimensione in cui ci dibattiamo è effetto di *mythos*.

In una sorta di esperimento mentale (che, un po' per celia, ricorda quello del gatto di Schrödinger), Jesi dichiara l'impossibilità di stabilire sia l'esistenza sia l'inesistenza del mito, perché se è racchiuso dentro la macchina è invisibile e dunque non si può dire se esista o meno, se invece la macchina fosse aperta esso diventerebbe visibile e verificabile storicamente, apparendo però materiale mitologico e non mito. La sovrapposizione delle due condizioni (morto-vivo) esiste solo dentro la macchina impenetrabile; aprendola si attiverebbe la fiala di cianuro (la storia) che decide per una delle due (morto), perché aprirla significa separare il mito dal guscio (la macchina) che lo custodiva essendone parte integrante. La macchina mitologica è una *black box* che racchiude il mito; di essa non si può vedere l'interno senza distruggerla e distruggerne il contenuto, da essa inseparabile. Il mito può esserci o non esserci, anche se non è possibile verificarlo, solo se la macchina è chiusa, solo se non se ne vede l'interno. Jesi non dice più che il mito è (ci non-è) o non-è⁴⁰, ma che non possiamo sapere né che è né che non-è, perché s'annienta da sé quando se ne dichiara l'esistenza o la non-esistenza (macchina chiusa): se poi la si apre, il contatto con l'aria della storia lo trasforma in polvere (materiale mitologico).

Nonostante questi *caveat*, Jesi non «rinuncia al modello», sebbene sia «qualcosa di mitologico» (o tale da non poter escludere che lo sia) e, dunque, tale da non essere «uno strumento freddo e lucido», impegnandosi però «a ridurre, tanto o poco, il margine d'errore nella sua applicazione» attraverso la messa in evidenza di «alcuni aspetti propriamente gastronomici del funzionamento della macchina mitologica, vista come ricetta per soddisfare nell'ambito della scienza la fame di miti», perché «un modello è sempre qualcosa di molto simile a una ricetta»⁴¹. Si tratta, allora, di avventurarsi in questi segreti laboratori di produzione e analizzare *input* e *output*.

⁴⁰ In merito, mi permetto di rinviare a F. RAIMONDI, «Dal mito alla macchina mitologica...», cit., p. 13.

⁴¹ F. JESI, *Gastronomia mitologica*, cit., p. 175.

«Evocare [la fame di miti] significa collocarsi nel punto di fuga in cui la scienza del mito o della mitologia si annienta da sola»: scienza del mito e scienza della mitologia sono tentativi di rispondere alla domanda sulla sostanza del mito che si differenziano per gli effetti della loro ricerca; il loro punto di fuga è il «punto di apprezzamento storico di un rapporto con il mito che mi figuro – scrive Jesi – come una cerca, non solo *capace* di distruggere, ma *obbligata* a distruggere il suo oggetto: come una crociata che non potrà conquistare il suo Santo Sepolcro senza averlo prima distrutto»⁴².

Strana questa macchina mitologica che conquista solo macerie o un luogo svuotato dall'oggetto che l'aveva messa in moto. Jesi la paragona a una «macchina da guerra che conquista mentre distrugge» e che, proprio per questo, non conquista ciò che desiderava, visto che tale «marchingegno conosce il suo obiettivo annientandolo»⁴³. Il mito è il pretesto, l'obiettivo è la macchina. Aprendo la macchina si annienta il mito (il *desideratum*), ma si conosce la macchina (il *desiderare*).

La scienza della mitologia non è un altro nome della scienza del mito, anche se «la stessa “scienza della mitologia” [...] tende a configurarsi essa pure come forma in cavo della scienza di ciò che non c'è»⁴⁴: non però forma in cavo del mito, come la scienza del mito, ma forma in cavo della stessa scienza del mito, che viene così rubricata o come mito essa stessa o come scienza che non c'è. La scienza della mitologia è scienza della “scienza del mito” e lo è proprio perché esamina gli effetti di quest'ultima ovvero, innanzitutto, la produzione di un'ipotetica sostanza del mito e, di conseguenza, gli effetti che tale produzione porta con sé.

Il riferimento alla macchina da guerra non deve ingannare: *Mille plateaux* di Deleuze e Guattari uscirà solo nel 1980. Nell'aprile del 1972, però, Jesi aveva scritto, in qualità di consulente editoriale per la casa editrice Einaudi, una scheda su *L'Anti-Edipe* in cui ne auspicava la traduzione, che uscì nel 1975. È possibile che

⁴² *Ivi*, p. 176.

⁴³ *Ibidem*.

⁴⁴ F. JESI, *Mito*, cit., pp. 93-94.

l'idea della macchina mitologica abbia qui una delle sue fonti, dato che il primo testo in cui Jesi la impiega, la *Lettura del Bateau ivre di Rimbaud*, è del 1972. Ma ciò che conta è che il testo aveva colpito Jesi sia in quanto «critica della psicoanalisi (di ogni scuola, ma con particolare riferimento a Freud)», sia per almeno altre due ragioni: innanzitutto, per la proposta della non univocità dei «segni [...], il seno, il fallo, la bocca, l'ano ecc.» da considerarsi «entità singole, [...] polivalenti, inserit[e] nel funzionamento delle “*machines désirantes*” dell'inconscio», e poi perché, nel complesso, vi si «potrebbe riconoscere, abbastanza legittimamente, una sorta di junghismo marxista: gli archetipi resi assolutamente polivalenti [...] allo stato di “segni fluidi” che “*vrombissent au fond de l'inconscient*” salvati nella loro presunta ingenuità per salvare con essi una sorta di “uomo naturale”»⁴⁵, ironicamente virgolettato, dato che l'unico uomo naturale è colui che modifica la natura, pure la propria, anche tramite segni. Nel 1972 Jesi aveva già abbandonato l'apprezzamento iniziale per Jung.

5.2. Che i segni non fluttuino liberi nell'inconscio è ricavabile dall'approccio gastronomico con cui Jesi sviluppa la metafora bellica: «aver fame di miti vuol dire prepararsi a mangiare i miti quando deporranno le loro corazze, altrimenti sono immangiabili»; e poiché non le depongono spontaneamente, vanno tolte: «si tratta di sgusciare dei gamberi, già bolliti al fuoco della cerca affinché assum[ano] cuocendo il colore rosso che è l'oggetto vero della nostra fame»⁴⁶. Il mito di cui si ha fame è un gambero bollito e sgusciato e, dunque, lavorato: un materiale mitologico. Che qui operi un riferimento all'equazione di Lévi-Strauss tra «cotto» e «socializzato» non è da escludere, senza che questo implichi l'adesione alle posizioni dell'etnologo belga⁴⁷. Cotto significa socializzato perché un lavoro con tecniche appropriate lo ha reso commestibile. Jesi ironizza anche sul colore rosso: autoironia e avvertenza a coloro che mangiano solo cibi rossi quali veri oggetti della loro fame, perché

⁴⁵ Per la scheda completa, si veda A. CAVALLETTI, «Furio Jesi lettore. Mito e militanza per gli editori», *Alias*, supplemento de *il manifesto*, 21 giugno 2006, pp. 20-22.

⁴⁶ F. JESI, *Gastronomia mitologica*, cit., p. 176.

⁴⁷ Cfr. C. LÉVI-STRAUSS, *Il crudo e il cotto* (1964), Milano, EST 1998, p. 439, e poi F. JESI, *Mito*, cit., pp. 95-101.

«questo colore rosso è il colore di ciò che è morto e, morendo, assume il colore di ciò che è vivo»⁴⁸. Bollire e sgusciare è conquistare distruggendo: i gamberi vanno lavorati per poter essere mangiati – si possono mangiare anche crudi, ma pur sempre senza carapace – fossero davvero al naturale non sarebbero commestibili. Appetitosi sono i frutti della trasformazione, non il loro essere immacolati.

Il modello “macchina mitologica” è una ricetta il cui tratto antropo-logico prescrive di uccidere i gamberi cuocendoli e sgusciandoli, per renderli appetibili, rossi, il colore assunto da ciò che è morto dopo la sbollentatura. L’operazione avviene nelle cucine, lontano da sguardi indiscreti. Serviti in tavola i gamberi vengono descritti e venduti come freschi, genuini, a chi ignora la preparazione necessaria affinché i nostri palati possano apprezzarne il sapore e i nostri stomaci digerirli. Più si crede al racconto, più si mangia volentieri. La nostra ragione esige l’inganno – siamo oltre l’illuminismo e la rigida dicotomia tra razionale e irrazionale come nel Lukács de *La distruzione della ragione*. La tecnicizzazione è il nascondimento dell’operazione tecnica, la sua negazione e sostituzione con una narrazione che appronti un’apparenza adatta ai nostri desideri quanto i gamberi cucinati lo sono al nostro organismo. Sedotti dalla genuinità, ci nutriamo di tecnica e di bugie, mentre crediamo di mangiare cibi incontaminati, puri, e verità. La loro descrizione nasconde le complesse operazioni necessarie affinché siano preparati a dovere e tende a sostituire per quanto possibile, almeno nell’immaginazione, il naturale al tecnico, come se i gamberi, rossi, saltassero fuori dall’acqua da soli per adagiarsi sul nostro piatto.

La macchina mitologica svolge un doppio compito: far apparire quel che non è per smerciare quel che è; il paradosso è che se non ci venisse raccontato quel che non è non mangeremmo quel che è: «Que serions-nous sans le secours de ce qui n’existe pas?»⁴⁹. La natura dei gamberi, ovvero ciò che ci impedirebbe di mangiarli, è sostituita con la natura prodotta dall’operazione tecnica della macchina mitologica; natura lavorata, in modo fine o rozzo, ma

⁴⁸ F. JESI, *Gastronomia mitologica*, cit., p. 176.

⁴⁹ P. VALÉRY, *Petite lettre sur les Mythes* (1928), in ID., *Œuvres*, tome I, Paris, Le livre de poche, 2016, p. 710 (e-book).

commestibile.

La tavola imbandita dalla «moderna scienza del mito o della mitologia» ovvero dai «mitologi moderni» ha uno scopo preciso:

avere sulla tavola qualcosa di molto appetitoso, che senza esitare si direbbe vivo, ma che è morto e che, quando era vivo, non possedeva un colore così gradevole. Il colore della vita non è una prerogativa molto frequente di ciò che è vivo. Ciò che è vivo non è sovente molto commestibile per noi, e il colore della vita è ai nostri occhi il colore di quel che mangiamo con viva soddisfazione,

perché è il colore di ciò che, dopo essere stato ucciso, è stato bollito e sgusciato; la socializzazione e la tecnica sono all'opera ancor prima che la preda arrivi in cucina: nella pesca, in questo caso; la macchina mitologica «è una ricetta utile per rendere i materiali mitologici gradevolmente morti, irrorati del colore della vita, squisitamente commestibili, [...] ben morti, ma anche molto appetitosi»⁵⁰, è uno strumento, *Werkzeug*⁵¹, che media tra umani e natura rendendoli inscindibili. Ciò che è vivo, come ciò che è morto, non è commestibile in sé; commestibile è solo ciò che è morto ma ha il colore appetitoso della vita, rosso: il colore che assume la morte ben cucinata, lavorata a regola d'arte (*techné*).

La «coincidenza quasi perfetta tra le regole che compongono il modello “macchina mitologica” e quelle che compongono un altro modello più celebre, il brano esemplare del *Guide culinaire* di A. Escoffier a proposito della preparazione dei gamberi»⁵², è interessante anche per l'autocritica di Jesi alla propria esposizione, che poteva essere corretta prima della pubblicazione, mentre viene lasciata nella sua versione errata, per mostrare la trappola in cui Jesi stesso è caduto.

I gamberi vanno innanzitutto «ben lavati e castrati», e ciò significa: a) «sottoporli all'acqua del laboratorio, liberarli così del fango delle loro ipostasi storiche, con riserva naturalmente di pas-

⁵⁰ F. JESI, *Gastronomia mitologica*, cit., pp. 176-177.

⁵¹ Cfr. F. JESI, *Le postille di Rilke a Die Geburt der Tragödie di Nietzsche* (1975), in Id., *Esoterismo e linguaggio mitologico. Studi su Rainer Maria Rilke* (1976), Macerata, Quodlibet 2002, pp. 141-144.

⁵² F. JESI, *Gastronomia mitologica*, cit., p. 177.

sare più tardi quel terriccio al vaglio filologico», e poi b)

“les débarrasser du boyau intestinal dont l’extrémité se trouve sous le milieu de la queue, ce qui se fait en saisissant cette extrémité avec la pointe d’un petit couteau et en le retirant doucement pour ne pas le briser”. Non solo. C’è di meglio, assai più *d’esprit de finesse*, assai più di *savoir-faire* metodologico, nelle parole di maître Escoffier. Egli precisa infatti che “Laissez dans les mythes, ce boyau risquerait, principalement au moment du frai, de leur donner de l’amertume”. Ed è cosa nota che i miti sono quasi in permanenza “au moment du frai”. Maître Escoffier enuncia ancora un’altra regola aurea della metodologia della scienza del mito. “L’opération de châtrer les mythes”, dice “ne doit pas se faire qu’au dernier moment, et les mythes doivent être mis immédiatement dans la cuisson, sinon leur eau s’échappe par l’orifice de cette blessure, et ils se vident”⁵³.

Cosa significhi togliere il budello intestinale ai gamberi/miti e che tale operazione vada compiuta all’ultimo momento, subito prima di cuocerli, altrimenti si svuotano, è detto dopo la precisazione in cui Jesi evidenzia il proprio «errore [...] grave»: non aver osservato la «norma metodologica fondamentale», cioè aver detto «“miti”, là dove avre[bbe] dovuto dire “materiali mitologici”, [...] spiana[ndo così] colpevolmente le mura che [si dovrebbero] sempre innalzare fra il mito, non verificabile nella storia, non predicabile di esistenza o di non-esistenza, e i materiali mitologici, verificabili nella storia, materiali di cui non è dubbia l’esistenza»; il «lapsus» è grave, perché sta a significare che «la qualità mitologica della “macchina mitologica” ha preso il sopravvento e ha prodotto questa ambiguità»; l’ipotesi della macchina mitologia è una trappola a cui è «impossibile sfuggire a lungo»: «il rigore non dura che un mattino»⁵⁴.

Invece di cercare il «motore immobile della macchina» è meglio «guardare da vicino i prodotti, il produttore, [...] i movimenti [...] del produttore immediato», anziché quelli «più misteriosi e dubbi del supposto produttore remoto» – *ecco la scienza della mitologia come scienza degli effetti* – senza focalizzarsi sul «mito o [sul]

⁵³ *Ivi*, pp. 177-178.

⁵⁴ *Ivi*, p. 178.

l'archetipo, non predicabile di esistenza né di non-esistenza, che si può tranquillamente mettere tra parentesi o identificare col vuoto»; meglio concentrarsi sulle «giunture operanti della macchina mitologica», come mostrano le «pagine di un gran chef come Gaston Paris» (il celebre linguista e filologo francese studioso di testi medioevali) che «permettono di studiare *in flagranti* [le] manipolazioni» con cui sono stati cucinati materiali mitologici a consumo della borghesia e dei suoi gusti «maniche[i]»: così, ad esempio, l'«épopée celtique, [...] ben lavat[a] e castrat[a]», tuffata nel «brodo che avevano preparato bollente»,

“morte elle-même en créant sa postérité, n'a pas seulement charmé le moyen âge: la poésie moderne est encore imprégnée de son esprit et lui doit deux de ses éléments essentiels: l'aventure et l'amour, c'est-à-dire la recherche du bonheur sous les deux formes de la supériorité individuelle et de la possession absolue d'un autre être”. Si noti bene: “la supériorité individuelle”, “la possession absolue”. Il Medioevo è molto lontano; vicino, è il borghese del XIX secolo⁵⁵.

Sgusciati e svuotati dei loro organi più intimi e vitali, che li renderebbero amari per i gusti borghesi, i miti (materiali mitologici) vengono cucinati, prima che si svuotino del tutto, per costruire una tradizione da far valere come titolo di una nobiltà non posseduta e fungere da livrea posticcia da ostentare sul palcoscenico della storia, pur essendo del color «rosa della “possession absolue d'un autre être”»; la macchina mitologica è qui all'opera con al centro la sua «camera segreta, che si trova nei sogni e che molto probabilmente è vuota», dalla quale vanno e vengono senza sosta coloro che sembrano «camerieri [...], con vassoi pieni», mentre non sono altro che «cuochi»⁵⁶.

La macchina mitologica è «utile come modello gnoseologico» ma va maneggiata con cura, «poiché traspone al livello del suo inganno meccanico, [...] funzionale, normativo della sua esistenza, l'inganno che Kerényi chiamava la “tecnicizzazione del mito”» e, così facendo, offre «un modello gnoseologico e uno specchio del

⁵⁵ *Ivi*, pp. 179-181.

⁵⁶ *Ivi*, p. 181.

nostro inganno»⁵⁷. Mitizzare la macchina è operazione della borghesia industriale in ascesa, perché significa, ad esempio, cucinare nel brodo di una «mythologie érotique» – «un'automobile da corsa è più bella della Nike di Samotraccia» – le «contradictions historiques» di un desiderio che vede nella «macchina [ciò] che apparentemente salva l'uomo moderno dall'inferno economico», mentre, in realtà, «tutte le virtù di cui la macchina è depositaria [...] coincidono con "les valeurs les plus chères à chaque système capitaliste»⁵⁸. In Jesi non c'è astio né odio per la macchina in sé, ma l'invito a sorvegliare i nostri automatismi, riflessi che una macchina cibernetica potrebbe gestire meglio di un umano, giacché

non può dimenticar niente [e] include nei suoi quozienti di probabilità tutte le informazioni che le pervengono, più di quante un cervello umano possa immaginare. Ma soprattutto: la macchina non ha emozioni, non ha paure o speranze che non fanno altro che disturbare, nessun desiderio riguardo al risultato, lavora secondo la logica pura della probabilità; perciò [...] il robot riconosce la realtà meglio dell'uomo, sa più che noi sul futuro, perché lo calcola, non fa speculazioni e non sogna ma viene guidato dai propri risultati (*feed back*) e non può sbagliarsi; un robot non ha bisogno di presentimenti⁵⁹.

La macchina mitologica è un modello che consente la critica di ogni cricca di spacciatori del mito e anche di alcuni tra coloro che vogliono combatterli; se, da una parte, troviamo reazionari d'ogni sorta, fascisti e nazisti⁶⁰, dall'altra parte, rovinosi scivoloni nella mitizzazione non sono estranei anche alle avanguardie del movimento operaio (cfr. Jesi, *Spartakus*, 1969). Per questa ragione,

⁵⁷ *Ivi*, p. 182.

⁵⁸ *Ivi*, p. 179.

⁵⁹ M. FRISCH, *Homo Faber* (1958), Milano, Feltrinelli 1960, p. 105.

⁶⁰ Cfr. F. JESI, *Il linguaggio delle idee senza parole. Uno studio sul neofascismo e sulla cultura di destra* (1975), in *Id.*, *Cultura di destra* (1979), Roma, nottetempo, 2011, pp. 111-232, di cui non possiamo trattare qui, e in particolar modo i passi in cui, con linguaggio gastronomico, Jesi descrive l'opera di mitizzazione come un'«omogeneizza[zione]»: la preparazione di una «pappa [...] ben digeribile», perché cucinata con «luoghi comuni [...] decantati dal parlare letterario» (p. 164). Si veda anche *Id.*, *Venusberg – Hexenberg – Zauberberg* (1975), in *Id.*, *Materiali mitologici*, cit., 224-252, dove sono stati «adoperat[i] strumenti della scienza della mitologia» (p. 248).

critica e autocritica non possono essere disgiunte e molta cautela è necessaria nel maneggiare la macchina per non farsi involontari diffusori di miti; cautela che può venire solo dall'averne scienza, altrimenti si cadrà nella «società disillusa [che] cercò di ritrovare nella tecnica quel mondo soprannaturale di cui aveva così tanta nostalgia»⁶¹ o, al contrario, ci si troverà esposti alla demonizzazione della macchina che genera «figure determinate e invasate come Achab, capaci di presentarsi come campioni della rivolta umana contro la civiltà delle macchine e del denaro, m[entre] alla prova dei fatti [sono] i suoi più ciechi e fedeli servitori»⁶².

⁶¹ G. DE FRANCESCO, *Il potere del ciarlatano*, cit., p. 262.

⁶² G. MARIANI, C.R.L. *James, Moby-Dick e la Guerra Fredda*, in C.R.L. JAMES, *Marinai, rinnegati e reietti. La storia di Herman Melville e il mondo in cui viviamo* (1953), Verona, ombre corte 2023, p. 209.

Mitologia politica e cultura di destra tra Weimar e «Drittes Reich». A partire da Furio Jesi

Gaetano Rametta

La figura di Furio Jesi (1941-1980) è stata quella di un intellettuale inclassificabile, riportata all'attenzione dall'opera meritoria di studiosi come A. Cavalletti¹ e E. Manera². Della molteplice attività di questo studioso, noi ci limiteremo a toccare alcuni punti qualificanti rispetto alla tematica indicata nel titolo. La nostra attenzione si concentrerà dunque su un numero limitatissimo di scritti, caratterizzati dal fatto di focalizzarsi sulla storia intellettuale della Germania, in particolare nel periodo compreso tra la Repubblica di Weimar e l'avvento del nazismo.

¹ Cfr. fra le altre le nuove edizioni delle opere seguenti di F. JESI: *Cultura di destra. Con tre inediti e un'intervista*, Milano, Nottetempo 2011; *Il tempo della festa*, Roma, Nottetempo 2013; *Germania segreta. Miti nella cultura tedesca del '900. Con un'appendice di testi inediti*, Milano, Nottetempo 2018; *Spartakus. Simbologie della rivolta. Nuova edizione accresciuta e aggiornata*, Torino, Bollati Boringhieri 2022, tutte a cura di A. Cavalletti. Da segnalare anche, a cura dello stesso, l'importante F. JESI – K. KERÉNYI, *Demone e mito. Carteggio 1964-1968*, Macerata, Quodlibet 1999. In questo saggio si è fatto comunque riferimento alle edizioni originali o precedenti, che verranno citate volta per volta.

² Di quest'ultimo, cfr. in particolare la monografia *Furio Jesi. Mito, violenza, memoria*, Roma, Carocci 2018. Sempre fondamentale resta la raccolta di contributi *Risalire il Nilo. Mito fiaba allegoria*, a cura di F. Masini e G. Schiavoni, Palermo, Sellerio 1983.

1. Reversione del mito e religione della morte

Il primo libro da prendere in considerazione, al riguardo, è il già menzionato *Germania segreta*, uscito in prima edizione nel 1967 per la casa editrice Silva di Milano³. Se scorriamo l'indice del libro, non troviamo alcuna indicazione rispetto ai contenuti che in esso vengono trattati. Abbiamo una pura e semplice sequenza di capitoli, che sembra fatta apposta per nascondere il percorso dell'autore, sollecitando il lettore a ricostruirlo attraverso il proprio e personale esercizio di lettura. Ogni capitolo sembra concentrarsi su alcune immagini centrali, la cui rilevanza mitica trova la sua elaborazione esemplare negli autori che per Jesi hanno costituito i punti di riferimento privilegiati. Così avviene per l'immagine dell'arte nel cap. 1, che rimanda all'opera di Thomas Mann, alla musica di Gustav Mahler e alla poesia di Rainer Maria Rilke⁴. Senza poter evidentemente seguire in maniera dettagliata lo snodarsi dei temi nei singoli capitoli, all'immagine della donna/Kore (cap. 2) e della città (cap. 3) seguono l'idea della natura/madre (cap. 4, con riferimento cruciale a Gottfried Benn) e il rapporto tra nazismo e mito (cap. 5), così come il mito è al centro del rapporto tra storia e morte in autori come Bertolt Brecht e ancora Rilke (cap. 6).

Ho voluto fornire queste scarse indicazioni per dare un'idea dell'ampiezza e della complessità dei temi e degli autori attraverso i quali Jesi articola la sua riflessione. Come ho detto prima, cercherò di sottolineare gli aspetti più propriamente concettuali che si collegano al nostro problema. A questo proposito, la prima distinzione che emerge è quella tra mito «genuino» e mito «tecnicizzato». Jesi, da questo punto di vista, è ancora sotto l'influsso del grande studioso di storia delle religioni Károly Kerényi, che in un saggio del 1964 aveva appunto teorizzato la distinzione qui in questione⁵. Il mito genuino scaturisce spontaneamente dalla

³ Noi citeremo dall'edizione Feltrinelli, Milano 1995, con importante *Postfazione* di D. BIDUSSA, pp. 203-230.

⁴ A proposito di quest'ultimo, ricordiamo la monografia di F. JESI, *Esoterismo e linguaggio mitologico. Studi su Rainer Maria Rilke*, Messina-Firenze, D'Anna 1976.

⁵ Cfr. K. KERÉNYI, *Dal mito genuino al mito tecnicizzato* (1964), in *Id.*, *Scritti italiani (1955-1971)*, a cura di G. Moretti, Napoli, Guida 1993, pp. 115-126.

vitalità dell'inconscio, alla quale fornisce espressione simbolica. Quest'ultima è dotata di caratteristiche specifiche, perché esprime senza filtri la concretezza dell'esperienza, ma proprio perciò il suo significato assume un carattere generale. Il mito parla in modo particolare alla comunità storica della quale traduce in termini simbolici l'esperienza comune; ma parla in modo universale all'umanità tutta, perché nei miti quest'ultima riconosce un sostrato condiviso dall'intera specie (vita, generazioni, sessualità, morte).

Al contrario, il mito tecnicizzato è il frutto di una costruzione artificiale, allo scopo di conquistare il consenso di una determinata comunità a fini di potere. Se il mito genuino esprimeva spontaneamente gli strati di significato sepolti nell'inconscio, e così poteva porsi all'origine di quella nuova creazione, al tempo stesso meditata e spontanea, costituita dall'opera d'arte, il mito artificiale è il frutto di un'intenzione deliberata, di un calcolo strumentale volto alla manipolazione delle masse e alla loro subordinazione politica. «Arte» e «politica» diventano i poli, per Jesi, di un'alternativa che le distacca, ma nel distaccarle inevitabilmente le mette in contatto, contaminando per così dire l'una con l'altra. A queste ripartizioni tra mito «genuino» e mito «tecnicizzato», «sorgente» spontanea dell'inconscio e «strumento» intenzionale a fini manipolativi, «arte» e «politica», corrisponde l'ultima grande coppia del saggio che apre *Germania segreta*: la «malattia» da una parte, la «colpa» dall'altra. La malattia sorge quando le potenze racchiuse nell'inconscio travolgono gli argini apollinei della razionalità e del carattere; la colpa, quando l'inconscio rivendica il prezzo del suo essere stato tradito a vantaggio dell'artificio e del calcolo strumentale.

Ma ora, il testo di Jesi ci invita a fare un passo in avanti. Vi è infatti una dimensione che sembra legare malattia e colpa in un fondo più oscuro e profondo di entrambe, che nell'accomunare l'una con l'altra, fa sì che malattia e colpa s'intreccino in un'unica, inestricabile quanto irreversibile *patologia*. Questa patologia riguarda sia i singoli individui, sia la comunità di cui fanno parte, e nel Novecento ha trovato la sua espressione più crudele e più tragica nella storia della Germania, dalla Repubblica di Weimar all'avvento del regime nazionalsocialista. Jesi non vuole fare sociologia o storia politica, ma vuole risalire a quella esperienza primitiva, che per lui

è l'unica a poterci fornire una chiave di possibile comprensione, per quanto sospesa sull'abisso di una inspiegabilità di fondo. Tale esperienza è costituita dall'*orrore*, e l'orrore è dato a sua volta dalla connessione tra malattia e colpa – connessione, che agli occhi degli individui e dei popoli, accecati dall'incomprensibile avvicinarsi degli accadimenti, appare come la cieca necessità di un destino.

Jesi trova nell'arte, e in particolare nella grande letteratura, la chiave per tradurre in parola e concetto ciò che sembra sfuggire ad entrambi. In questo caso, il riferimento privilegiato è costituito da Thomas Mann e dal suo capolavoro del dopoguerra *Doktor Faustus*. Attraverso analisi che non possiamo seguire nel dettaglio, Jesi identifica nella dialettica tra il narratore Serenus Zeitblom e il personaggio Adrian Leverkühn la trasfigurazione artistico-narrativa della relazione instaurata dalla cultura tedesca col proprio passato. Tale rapporto è patologico perché frutto di una duplice proiezione: da una parte, la colpa di cui è intriso il presente viene proiettata nel passato, e dunque giustificata in quanto risultato ed espressione della natura della «stirpe», del «destino» del popolo tedesco. Dall'altra, quel passato intriso di colpa e dunque distorto ad opera del presente, retro-agisce in forma alterata su quello stesso presente che lo ha innalzato a «mito» per fini puramente apologetici⁶.

Arriviamo così a una nozione fondamentale del pensiero di Jesi, ossia il concetto di *reversione del mito*. Il mito ritorna (*revertor*) nel presente, ma come risultato di un processo di artificiosa mitologizzazione del presente stesso. Il mito viene dunque «fatto» ritornare, con la simultanea distorsione di passato e presente. Il presente, ricoperto dalle usurate immagini del mito, viene reso opaco alla penetrazione razionale e al pensiero critico; il mito, utilizzato brutalmente a scopi apologetici, viene declassato a ideologia e propaganda per la mobilitazione delle masse. Il passato, che deve venire forzatamente inserito nel presente come prova della sua continuità con il sostrato mitico ancestrale, si trova catapultato in una realtà ad esso estranea ed estraniato a se stesso, nella misura in cui diventa la componente di un presente esso stesso alterato. Il

⁶ Non sono a conoscenza di studi comparativi su Jesi e Lukács, ma credo che una ricerca di questo tipo potrebbe portare a risultati molto importanti.

presente, che rifiuta di accettare se stesso, si rifugia tra i fantasmi che proietta nel passato e che cerca forzosamente di ripristinare come reali nell'attualità della propria infelice esperienza di sé. Fuga nostalgica nel passato e brutale manipolazione dei suoi simboli e del loro senso, violenza sul presente per il tramite di un mito puramente artificiale diventano la sigla del totalitarismo omicida che ha segnato il tracollo della stessa cultura borghese di tradizione umanistica.

Thomas Mann, e Jesi con lui, identificano il fallimento più grave di questa cultura nella sua pretesa di evocare l'*orrore* («i mostri della notte», dice in un passo Serenus Zeitblom), nella convinzione di poterli subordinare e integrare nel «culto degli dèi» celesti. Ma questo tentativo era destinato al fallimento proprio perché quelle stesse forze culturali erano già state infiltrate dal fascino esercitato da quell'orrore («malattia»), erano permeate da quell'attrazione per l'irrazionale, che alla fine le avrebbe catastroficamente travolte.

Alla fascinazione per l'orrore e per la malattia aveva dato un contributo decisivo Nietzsche. La sua caratteristica principale, per lo Jesi lettore di Thomas Mann, è costituita dal fatto che egli non si è limitato a *subire* la fascinazione per il male e il patologico, ma ne ha fatto oggetto di affermazione attiva, in altri termini l'ha posto come obiettivo positivo della *volontà*, contribuendo in modo decisivo al mutamento del clima culturale e dell'atteggiamento degli intellettuali già alla vigilia della I guerra mondiale. Ma se l'orrore trova la sua immagine esemplare nelle devastazioni prodotte dalla *morte*, come già i *Trionfi della morte* medievali recavano testimonianza, l'attrazione nei suoi confronti doveva alimentare un vero e proprio *culto* nei suoi confronti, dare insomma espressione a quella *religione della morte*, che trova ancora una volta in Nietzsche il suo emblematico e più radicale esponente: in lui infatti la *malattia* come «frutto di una scelta deliberata, di una volontà di distruzione estesa anche all'ambito biologico», diventa l'esito intenzionale di quella «*religione della morte*»⁷, che attraverserà tutta la riflessione di Jesi come cifra distintiva di quella che, nel suo ultimo libro, egli battezzerà come *Cultura di destra* (1979). Le ideologie regressive

⁷ *Germania segreta*, cit., p. 20.

che hanno permeato i totalitarismi fascisti del Novecento hanno qui le loro radici, ed è per questo che lo studio del mito ha valenze molteplici, che spaziano dall'antropologia alla scienza delle religioni, dalla teoria della letteratura alla critica della storia e della politica.

Da quest'ultimo punto di vista, il *Doktor Faustus* permette a Jesi di allargare lo sguardo alla storia della letteratura tedesca dall'età dell'Illuminismo in poi. Thomas Mann, infatti, attribuisce all'artista protagonista del libro, Adrian Leverkühn, un tratto caratteristico, che sarebbe evidentemente riduttivo interpretare in chiave puramente psicologica. Si tratta dell'*ironia* che contraddistingue Leverkühn proprio in rapporto al culto del passato, al quale egli stesso soggiace. Per i luoghi che hanno segnato la sua infanzia, Adrian prova un sentimento di nostalgia e di distacco, di attaccamento e distanza. Ciò è il segno di una duplice impossibilità: quella di vivere in pienezza il proprio presente, e in pari tempo di costruire una relazione armonica col proprio passato. L'infanzia dell'individuo ritorna come immagine mitizzata di un tempo che si vorrebbe ancora presente ma che in realtà, nei termini trasfigurati e distorti che riceve dalla nostalgia del soggetto, non è mai esistito. La valenza simbolica di questa nostalgia, però, non investe soltanto Leverkühn come individuo, ma diventa la cifra simbolica del rapporto della Germania con ciò che Jesi chiama il suo «substrato oscuro»: la sua *infanzia* in pari tempo rimossa (nei suoi aspetti regressivi e arretrati) e trasfigurata (in modo da farne la sorgente del moderno mito tecnicizzato).

Ora, l'*ironia* era stata appunto uno dei tratti distintivi del primo Romanticismo tedesco. Il fatto che ritorni con la stessa forza caratterizzante nell'artista Adrian, mostra senza equivoci che qui Thomas Mann indica una linea di continuità fra il proprio personaggio e il Romanticismo tedesco. Nell'interpretare il romanzo alla luce di tale continuità, Jesi è ben lungi dal cadere nella trappola del *post hoc propter hoc*. Egli è interessato a ricostruire la costellazione simbolica che vincola in configurazione unitaria un intero periodo della storia intellettuale tedesca, riconducendolo ai suoi caratteri strutturali e permettendo così di interpretarlo nella sua stessa vicenda storica. È in questo senso che l'*ironia* viene ad assumere valenza simbolica: la sua ambiguità colloca l'artista che se

ne fa promotore in una condizione che vorrebbe affermare la sua superiorità intellettuale rispetto ai condizionamenti posti dalle circostanze e dalle stesse esigenze dell'*opera*, ma questa asserita superiorità intellettuale copre a malapena una più profonda complicità *morale* con queste stesse circostanze nel loro storico determinarsi. Il distacco si mostra, ancora una volta, come simulazione e camuffamento di un'incapacità di fare i conti con la vita effettiva dell'individuo e della comunità. Ma questa incapacità, per Jesi, è soltanto il versante di una situazione che ha come suo rovescio la religione della morte. L'ironia rende il soggetto incapace di aderire alla propria esperienza e con ciò di assumere «seriamente» (in senso kierkegaardiano, cioè in senso *etico*) le proprie responsabilità. La morte s'introduce nell'esperienza come condizione di una impossibilità di vivere, e questa impossibilità cerca rifugio nella ricerca della morte, come unica soluzione per dare senso a una vita che non ce l'ha (pensiamo all'atteggiamento della maggioranza degli intellettuali tedeschi nei confronti della I guerra mondiale).

Ma secondo Jesi, non è soltanto il Romanticismo ad essere intriso di religione della morte. Il culto di quest'ultima si manifesta per lui già in epoca Neoclassica⁸. Anche qui, la sua guida è costituita da Thomas Mann. La stessa religione della morte vale infatti per lo Aschenbach di *Tod in Venedig* così come per il Winckelmann goethiano di *Lotte in Weimar*. Una ennesima linea di continuità si dipana tra i primordi della moderna teoria dell'arte e della letteratura tedesca e l'artista contemporaneo (rispetto a Mann, s'intende). Il primato della scultura, che immortala la bellezza imberbe del giovinetto elleno, segnala il carattere patologico di questo culto della bellezza, per il quale la vita ha significato solo per l'attimo che l'artista fissa una volta per sempre sul marmo. Tale bellezza, lungi dal potenziare la vita, è costretta a ucciderla, perché non ne tollera lo sviluppo in direzione di una più matura virilità. Culto della bellezza e culto della giovinezza confluiscono così, per altre vie, in una medesima religione della morte, anche se questa volta essa si declina non più secondo le modalità nietzschiane di un attivismo auto-distruttivo, bensì in quelle dolorosamente nostalgiche della contemplazione estetica.

⁸ «La religione della morte che attraversa tutta la cultura romantica è manifestata già in piena età neoclassica», *Germania segreta*, cit., p. 22.

2. Dal mito «genuino» alla macchina mitologica

Possiamo così riassumere il percorso compiuto finora. La proiezione del mito in un passato idealizzato comporta la sua alterazione. Quest'ultima recide il rapporto tra mito e umanità, e innesca il processo della «reversione» mitica, che esige l'attualizzazione nel presente di un passato mai esistito, sfociando nella «tecnicizzazione» del mito, cioè nella sua riduzione ad apparato ideologico progettato a tavolino per la mobilitazione delle masse e la costruzione di un consenso di tipo totalitario. La minoranza al potere può così incorporare nei propri simboli la religione della morte su cui essa si basa, mediante il mito del ripristino di un'origine violata dalla civilizzazione democratica, che si accompagna alla necessità di purificare la «razza» inquinata dalla mescolanza con elementi estranei. Il culto neo-classico della bellezza imberbe si traduce nella cultura del corpo atleticamente formato della gioventù «ariana», allevata nelle organizzazioni nazionalsocialiste, il cui orientamento verso le attività ginniche e sportive ha rappresentato solo il preludio al suo impiego in direzione bellica e militare.

Culto della bellezza e reversione del mito trovano così la loro «orrida» realizzazione nella guerra di sterminio condotta contro gli Ebrei e ogni altra minoranza di tipo etnico, sessuale o politico. La religione della morte sfocia nella morte come «macchinazione» tecnicamente progettata e dispiegata, volta appunto a trasformare la morte da evento biologico in artefatto calcolisticamente programmato. La morte diventa «il» prodotto eminente del culto che la celebra: la tanatopolitica nazista appare come il compimento di un'intera tradizione teologico-politica, che nel concetto di sovranità ha celebrato l'apoteosi della violenza, nel momento stesso in cui cercava di limitarla, riconducendola a concetto razionale. Monopolio nell'uso della forza, legittimazione del potere a partire dal dispositivo di autorizzazione elaborato per la prima volta da Hobbes nel suo *Leviatano* (1651), eccedenza della *decisione* e suo rapporto con lo *stato di eccezione*, quale si configura nel pensiero di colui che fu Presedente dell'associazione dei giuristi nazionalsocialisti: tappe di un percorso filosofico, giuridico e politico in cui il nucleo di violenza interno alla nozione stessa di potere (in tutta la pregnanza della sua designazione tedesca: *Herrschaft*) emerge

come nucleo irrazionale destinato a smantellare tutte le forme che ambiscono a contenerlo.

I concetti che Jesi ci ha messo a disposizione fin qui permettono di innestare la storia concettuale di questi processi in una cornice più ampia, all'interno della quale la politica non si dispone più come *primum movens*, bensì emerge essa stessa come l'*effetto* di forze che la sovrastano, proprio perché sono in grado di sovra-determinare simbolicamente i concetti che, nella tradizione filosofico-politica e giurpubblicistica dell'Occidente, si erano proclamati frutto di elaborazioni puramente scientifiche e razionali.

Vi è però un limite che possiamo constatare all'interno della stessa lettura di Jesi. Questo limite è costituito, a nostro parere, dal fatto che il mito, in *Germania segreta*, compare ancora come sostanza, e questa sostanza è assunta come espressione autentica o «genuina» di umanità. Mentre «il mito genuino è una voce della natura echeggiante nell'uomo»⁹, scrive Jesi, al contrario «un mito non umano (...) non è un mito genuino ma un'elaborazione orrida delle sopravvivenze del mito. Possiamo anche parlare di tecnicizzazione del mito»¹⁰.

È chiaro allora che il discorso di Jesi funziona soltanto a partire da un presupposto, che il giovane studioso accoglie dal suo maestro Kerényi e che all'altezza di *Germania segreta* non è ancora stato messo in discussione: il fatto cioè che esista qualcosa come un mito genuino, a cui sia possibile attribuire sostanza ontologica in termini di espressione e manifestazione simbolica di contenuti di esperienza racchiusi nell'inconscio; di conseguenza, il fatto che proprio per la dimensione *spontanea* attraverso la quale tali creazioni simboliche si sprigionano dall'inconscio, nei miti si esprimano le esperienze fondamentali condivise dall'intera umanità, pur con variazioni specifiche da indagare di volta in volta. Il mito genuino ha significato autenticamente umano o umanistico, e viceversa, la difesa e la messa in risalto dei valori umanistici può trovare il suo radicamento più stabile e meno arbitrario proprio richiamandosi al patrimonio simbolico racchiuso nei miti «genuini».

⁹ *Germania segreta* cit., p. 35.

¹⁰ *Ivi*, p. 19.

Nell'arco di pochi anni, Jesi arriverà a problematizzare proprio questo presupposto. Al tempo stesso, la radicalizzazione politica delle sue posizioni condurrà alla rottura dolorosa col suo maestro Kerényi. Possiamo riassumere sinteticamente in questi termini il decisivo passaggio che viene compiuto: *dalla differenza tra mito genuino e mito tecnicizzato al modello della macchina mitologica*. Questa categoria, che compare per la prima volta in un saggio su Rimbaud del 1972¹¹, trova la sua compiuta elaborazione nel testo dell'anno successivo (1973) intitolato *La festa e la macchina mitologica*, poi raccolto assieme ad altri contributi fondamentali in *Materiali mitologici*¹².

La distinzione categoriale che Jesi propone è quella fra mito e mitologia. A partire dal neo-classicismo e dal proto-romanticismo, il mito è inteso come la sostanza di cui il racconto mitologico espone l'articolazione. Si presuppone cioè che il divino sia presente, che nel cosmo siano operanti forze sovrumane, che tali forze siano percepite come efficaci e reali da una certa comunità. Il narratore di miti, in questa concezione, è colui che nel suo linguaggio porta alla conoscenza degli uomini un divino che è già vissuto da questi come presente.

Il modello della macchina mitologica inverte radicalmente questo rapporto. Non è il racconto del mitologo che presuppone il mito, *bensi è il mito che si istituisce nel corso del racconto*. Ora, ciò che appare fondamentale, è il modo in cui Jesi dimostra come questa parvenza di presupposto *sia una condizione strutturale e immanente alla produzione della mitologia*. In altri termini, *la proiezione del mito come «sostanza» è un effetto retro-attivo, è una sorta di necessaria «illusione trascendentale», senza di cui la mitologia non potrebbe sorgere e svilupparsi*. Ecco perché Jesi, giustamente, parla di «macchina». Si tratta di qualcosa che si crea, si esprime, si sviluppa, ma nel suo sviluppo *produce necessariamente degli effetti che*

¹¹ Cfr. F. JESI, *Lettura del Bateau ivre di Rimbaud*, ora in ID., *Il tempo della festa* cit., pp. 30-58. In particolare, scrive Jesi: «È qui in funzione una vera e propria macchina mitologica, la macchina mitologica, che produca mitologie e induce a credere, pressante, che essa stessa celi il mito entro le proprie pareti non penetrabili» (*ivi*, p. 51).

¹² Torino, Einaudi 1979, pp. 104-120.

sono indipendenti dalla volontà o dall'intenzione di colui che racconta o di chi ascolta. Possiamo dunque parlare, in senso tecnico, di un «funzionamento»: si tratta di un meccanismo, o come va di moda dire al giorno d'oggi, di un «dispositivo», che cattura sia chi lo mette in opera (il mitologo), sia che ne fruisce in maniera apparentemente passiva (la comunità di chi ascolta e tramanda il racconto).

Jesi stesso determina la macchina mitologica come un «modello gnoseologico»¹³, e questo credo ci autorizzi a parlare, come abbiamo fatto prima, di una “illusione trascendentale” che opera al cuore della macchina. Non è possibile separare il funzionamento della macchina dal fraintendimento trascendentale che fa tutt'uno col suo funzionamento. Ciò che è possibile fare, invece, è appunto quello che ha fatto Jesi: una sorta di “critica della ragione mitica”, la cui rilevanza politica andremo ad esaminare fra poco, e il cui risultato principale ci sembra costituito dallo *smascheramento del carattere mitico del concetto stesso di «mito»*¹⁴. Il mito è esso stesso effetto del funzionamento della macchina, è insomma il risultato illusorio, ma non per questo meno necessario e privo di effetti, che risulta dalla mitologia in quanto «macchina» produttrice di miti. Così, Jesi distrugge fin dalle fondamenta l'idea, dominante da Hölderlin a Heidegger, che il carattere genuino e privilegiato della mitologia greca sia dovuto al fatto che gli dèi, nell'antica Grecia, fossero ancora sentiti come presenti. Al contrario, egli ritiene che il funzionamento della macchina mitologica sia indipendente dalla credenza nel fatto che gli dèi siano presenti oppure no¹⁵.

¹³ *Ivi*, p. 108: «Si tratta ora di studiare innanzitutto come sia fatto il modello gnoseologico indicato come “macchina mitologica”».

¹⁴ *Ivi*, p. 106 sgg.: «Ma parlare del mito come di una sostanza... vuol dire creare un mito del mito. Se la mitologia, in quanto racconto, è in certa misura sostanza, non è sostanza il mito, ciò che riceve sostanza dalla mitologia. Mentre racconta, il mitologo crea una sostanza, il racconto, presupponendo l'esistenza di un'altra sostanza, il mito, ed avendo la sensazione di plasmarla. Ma il mito non ha sostanza al di fuori della mitologia, e dall'istante in cui acquista sostanza è mitologia, non mito».

¹⁵ *Ivi*, p. 105: «La mitologia non è una macchina funzionante solo finché gli uomini sono persuasi che “dio è vivo”. Essa continua a funzionare anche ove e quando gli uomini sono persuasi che “dio è morto”»; *ivi*, p. 105 sgg.: «la mitologia greca parrebbe vincolata indissolubilmente agli dèi greci, e destinata a soccombere... con la morte degli dèi greci... Ma l'espressione stessa *mitologia greca* è opinabile... e impedisce di affrontare il concetto di *macchina mitologica*».

L'operazione critica non è fine a stessa, ma produce a sua volta effetti ben determinati. Una volta dissolto il presupposto del mito come sostanza, essa non conduce a una pura e semplice liquidazione del mito, cioè alla dissoluzione del mito nella mitologia, ma mantiene un significato autonomo alla nozione di mito. Tale significato, però, dovrà tener conto del risultato dell'operazione critica. Il mito potrà mantenere un suo autonomo significato solo se dismetterà una volta per tutte la sua pretesa a fungere come sostanza. Il suo significato, allora, dovrà incorporare positivamente il fatto che nel mito non si esprime un contenuto sostanziale, bensì una sostanziale *assenza di sostanza*. Il nuovo significato del mito sarà dunque proprio l'opposto di quello che gli veniva attribuito prima dell'operazione critica esercitata su di esso, cioè quello di *custodire il «vuoto» che lo contraddistingue in quanto la sua sostanza è riconosciuta come mera "illusione trascendentale" prodotta dalla macchina mitologica*. In altri termini, il mito diventa *il simbolo del «vuoto» che dall'interno della mitologia separa umani e divini, uomini e dèi*.

La mitologia inventa il mito, ma allo sguardo critico dello studioso, che ne dissolve la parvenza sostanziale, quel mito appare tanto più prezioso, in quanto esso è simbolo non di una sostanza che compatta, ma di un vuoto che separa, e solo in questa separazione permette il prodursi di una effettiva relazione tra l'umano e il divino. Certo, tale relazione assume ormai, a differenza di quanto appariva nel mito «genuino», carattere *negativo*: indica lo spalancarsi di un "abisso", il prodursi di una *differenza* i cui termini restano per natura distinti, per principio incommensurabili¹⁶.

Ma allora, se la macchina mitologica, nel suo funzionamento, rinvia al mito non come sostanza presente, bensì come al simbolo di un «vuoto» che designa ogni possibile sostanza come *assente*, che cosa succede quando invece si insiste nel proclamare il mito

nella sua interezza. A rigore, noi non crediamo lecito parlare di mitologia greca, ma di una macchina mitologia che funzionò in Grecia...».

¹⁶ *Ivi*, p. 107: «Si può tuttavia parlare del mito senza identificarlo con la mitologia, se si conviene di parlare di ciò che non è: del vuoto che sta fra il divino e l'umano. Su questo vuoto si protendono le immagini del divino e dell'umano che diciamo mitologiche proprio perché si protendono su di esso: da esso traggono nome, ad esso rimandano come un ponte incompiuto rimanda all'abisso».

come «sostanza», quando lo sguardo si distoglie, terrorizzato, dall'abisso verso cui indica il mito, e sente il bisogno di riempire forzatamente quel *vuoto*, che pulsa al cuore del funzionamento della macchina mitologica?

In questo caso, dovrà inevitabilmente innescarsi un processo di *rimozione del vuoto*, dovrà volontariamente attivarsi un movimento di sistematica saturazione e «livellamento» (*Gleichschaltung*) nei confronti di tutto ciò attraverso cui quel vuoto potrebbe infiltrarsi. Come abbiamo visto, la macchina mitologica rinvia, proprio nel suo funzionamento, al mito come *assente*. Il mito si mostra come effetto proiettivo della macchina mitologica nel suo funzionamento, e viene così svuotato di ogni presupposta sostanza ontologica da parte dell'operazione critica. Quando l'effetto viene scambiato, invece, come presupposto, si innesca il processo di entificazione del mito, la pretesa di saturare il vuoto che proprio esso, simbolicamente, rappresenta. Così, dal mito come simbolo del «vuoto» che separa uomini e dèi, ma proprio in tal modo mantiene la tensione del loro rapporto in quanto differenza che afferma i distinti come distinti, passiamo al mito come pretesa sostanza non soltanto attingibile dall'uomo, ma come tale da permearlo in modo unitario e compatto.

La volontà di realizzare il mito come sostanza, dunque, produce quella identificazione fra mito e mitologia, nella quale il racconto si attribuisce verità proprio perché si spaccia come unica vera riproduzione della sostanza mitica primordiale. Il mito «genuino» appare ora in funzione rovesciata rispetto a quanto accadeva in *Germania segreta*: lungi dal custodire il nocciolo universale dell'uomo, esso si rivela come il frutto di una costruzione massimamente artificiale e «inautentica». L'annullamento della differenza tra mitologia e mito permette al discorso mitologico di presentarsi esplicitamente come costruttore di «nuovi» miti, adatti alle esigenze estemporanee del momento. La mitologia diventa propaganda, e il mito che l'asseconda improvvisata ideologia di partito.

Sulla base del concetto di macchina mitologica, diventa così possibile decostruire nella sua logica quello che è stato chiamato

il «mito nazista»¹⁷. Dal funzionamento della macchina mitologica, come messa in movimento di un procedimento differenziale tra mitologia e mito, il nazismo passa al «livellamento» del mito nella mitologia e dunque alla distruzione della loro differenza; dalla distruzione di tale differenza, scaturisce il processo della saturazione del vuoto operato tramite tecnicizzazione del mito. Le relazioni fra questi momenti vanno intese secondo una logica dialettica di condizionamento reciproco e non secondo nessi lineari tra cause ed effetti. Le produzioni ideologiche del nazismo, le tecniche della propaganda e della mobilitazione di massa, la dimensione estetizzante assunta dalla politica – messa in rilievo da Nancy e Lacoue-Labarthe – inseparabile dai suoi obiettivi tanatologici e di sterminio, possono trovare una chiave di lettura pertinente, anche se certo non esaustiva, proprio nel «modello gnoseologico» della macchina mitologica messo a punto da Furio Jesi. In effetti, i totalitarismi di matrice fascista che hanno tragicamente caratterizzato la storia europea nella prima metà del secolo scorso possono essere letti anche come effetti strutturali di una spinta coattiva alla sostanzializzazione del mito, cioè come risultato di un accecamento prodotto dal funzionamento stesso della macchina mitologica, quando quest'ultima, sottratta all'operazione critica, induce a scambiare l'illusione trascendentale del mito sostanza per un presupposto ancestrale, che si tratta dunque di realizzare attivisticamente nel presente.

Qui del resto è all'opera un altro fraintendimento di tipo trascendentale, cioè l'appiattimento su scala cronologico-temporale di relazioni di tipo categoriale e dunque per principio a-temporali. Abbiamo visto come già in *Germania segreta*, religione della morte e tecnicizzazione del mito potessero istituirsi solo attraverso una temporalizzazione di tipo cronologico, mediante la quale il mito veniva proiettato, dalla dimensione simbolica del rapporto tra uomini e dèi, in quella di un passato primordiale, che sarebbe esistito una volta e che si trattava ora, per i movimenti e le ideologie che Jesi raccoglie sotto la nominazione sintetica di «cultura di destra», di realizzare nel presente ad opera della volontà politica incarnata dal «Führer» e dai suoi adepti.

¹⁷ Alludiamo evidentemente a P. LACOUÉ-LABARTHE, J.-L. NANCY, *Le mythe nazi*, Paris, Éditions de l'Aube 1991.

Ora, questa mitizzazione del mito, che per quanto riguarda l'esaltazione del «Volk» tedesco comincia fin dai primordi del romanticismo¹⁸, trova il momento della sua piena articolazione proprio nella «cultura di destra» della Germania di Weimar, all'interno della quale gli autori della cosiddetta «Rivoluzione conservatrice» giocano un ruolo decisivo¹⁹. In questa categoria, forse troppo ampia ma comunque utile a scopi classificatori, rientrano pensatori come C. Schmitt con la polarizzazione dalle risonanze mitiche «amico-nemico», E. Jünger con la sua esaltazione dell'«operaio» come protagonista della «mobilitazione tecnica» del mondo, Moeller van den Bruck e la sua proiezione mistico-simbolica di un «Drittes Reich». Se per quanto riguarda quest'ultimo, già Stern relativizzava l'effettiva influenza da questi esercitata sul movimento nazista, altrettanto significative ci sembrano le considerazioni che chiudono il suo libro e riportiamo in nota²⁰. Non si tratta solo di citazioni esornative, ma di mettere in evidenza come, pur attraverso l'originalità dei suoi percorsi di lettura, F. Jesi si trovi a condividere alcune posizioni di fondo con autori a prima vista molto distanti da lui²¹.

¹⁸ Un ruolo fondamentale al riguardo è svolto da Herder: cfr. il classico F. STERN, *The Politics of Cultural Despair: a study in the Rise of the Germanic Ideology* [1961], Berkeley and Los Angeles, University of California Press 1989, p. 278, che ne sottolinea l'influsso su di P. de Lagarde e J. Langbehn.

¹⁹ Per una visione complessiva ed una problematizzazione critica di questo concetto, cfr. S. BREUER, *Anatomie der Konservativen Revolution*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1995.

²⁰ *Ivi*, p. 298: «Dopo tutto – scriveva Stern – Moeller e gli altri critici germanici non volevano *quel* Terzo Reich, e non avrebbero riconosciuto nella realtà del Reich di Hitler una realizzazione del loro sogno. Ma dobbiamo chiederci se ci sarebbe potuto essere un “Terzo Reich” diverso. Esisteva un posto sicuro dove fermarsi in questo salto selvaggio fuori dalla realtà politica? Si può abiurare la ragione, glorificare la forza, profetizzare l'età del dittatore imperiale, condannare tutte le istituzioni esistenti, senza preparare il trionfo dell'irresponsabilità? I critici germanici hanno fatto tutto questo, dimostrando così i tremendi pericoli della politica della disperazione culturale». Per «critici germanici» l'autore intende, oltre a Moeller, gli altri due autori studiati nel suo libro, cioè Lagarde e Langbehn.

²¹ Cfr. ad esempio questo passo, tratto da *Germania segreta*, con alcune posizioni del Lukács della *Zerstörung der Vernunft*: «In Nietzsche la cultura borghese ha commesso una delle colpe più gravi ed ha accolto deliberatamente l'orrore... colpa della cultura che elesse Nietzsche a propria guida, restando radicalmente fedele alla propria religione della morte» (*Germania segreta* cit., p. 25). Il passo

3. Idee senza parole e cultura di destra

Nel suo ultimo libro²², Jesi riprende alcuni concetti sviluppati negli anni precedenti. Di particolare interesse, in conclusione del nostro saggio, sono i primi due capitoli del libro, *Cultura di destra e religione della morte* e *Il linguaggio delle idee senza parole*. Quest'ultima espressione riprende una frase di O. Spengler (altro esponente di spicco della «Rivoluzione conservatrice»), che nel volume *Jahre der Entscheidung* (1933), aveva scritto:

L'unica cosa che promette la saldezza dell'avvenire è quel retaggio dei nostri padri che abbiamo nel sangue; idee senza parole (cit. in *Cultura di destra*, p. 6).

Il passo appare a Jesi cruciale, perché attesta la ricerca, da parte di un consistente gruppo di intellettuali weimariani, di un linguaggio più «originario» e più «genuino» rispetto a quello verbale, colonizzato dall'intelletto e dalle sue razionalizzazioni, incapace dunque di esprimere le verità più «profonde» e più autenticamente radicate nel sostrato «primordiale» del popolo tedesco. Da qui il carattere tutt'altro che contingente dei filoni esoterici interni al movimento nazista, che il primo saggio del libro persegue con straordinaria acutezza e collega all'antisemitismo costitutivo dell'ideologia e della pratica di sterminio nazionalsocialista. Il carattere irrazionale di una ricerca di questo tipo si accompagna a un sentimento ambivalente, di ammirazione e terrore nei confronti degli Ebrei in quanto «popolo eletto», che i nazisti intendevano soppiantare attraverso una ripristinata «razza ariana» che si sarebbe impossessata di quei saperi esoterici ritenuti appannaggio della pur disprezzata come inferiore «razza ebraica».

prosegue in modo tale da rendere difficile non cogliere alcune assonanze col titolo che Lukács diede alla pubblicazione in libro separato di alcune sezioni tratte dall'opera sopracitata: *Von Nietzsche zu Hitler oder Der Irrationalismus und die deutsche Politik*, Frankfurt am Rhein und Hamburg, Fischer Bücherei 1966. Scrive in effetti Jesi: «Se nella sua devozione a Nietzsche la cultura tedesca accettò l'orrore come elemento di una pericolosa avventura spirituale, i devoti di Hitler accolsero orrori che sono ben estranei allo spirito. Ma anche questa differenza riguarda la levatura intellettuale, non la colpa morale» (*Germania segreta*, loc. cit.).

²² F. JESI, *Cultura di destra* (1979), Milano, Garzanti 1993.

«Idee senza parole» e «religione della morte» diventano i perni attorno ai quali si costruisce la nozione di una «cultura di destra», che più che indicare un'ideologia dai contorni programmatici coerenti e ponderati, indica un insieme disperso di atteggiamenti e di codici comportamentali, che trovano nel disprezzo della ragione e del linguaggio ordinario il punto d'innesto di una religione della morte. A sua volta tale religione, nell'imprimere il sigillo della morte su colui che è considerato irriducibile «nemico» del popolo tedesco, dispone in primo luogo quest'ultimo a vivere in vista del suo supremo «sacrificio».

Ora, nel contesto delle analisi che abbiamo ripreso a grandi linee, compaiono alcune occorrenze su cui vorremmo concludere, per mostrare come la ricerca di Jesi si trovi, da un lato, consonante con quella di Stern, dall'altro con le posizioni già espresse in *Germania segreta*. Rispetto al primo punto, anche Jesi sottolinea l'importanza che per il formarsi della «cultura di destra» nella Germania weimariana avevano rivestito le figure di Lagarde e di Langbehn. Per quanto riguarda quest'ultimo, egli sottolinea l'importanza che il suo libro *Rembrandt als Erzieher* – lungamente esaminato nel volume di Stern – ebbe «nella teorizzazione del germanesimo come cultura della razza eletta, e dell'inconciliabile conflitto fra *Kultur* e *Zivilisation*»²³. Ambedue questi aspetti si collegavano, in Langbehn, a una forma di antisemitismo che si sarebbe ampiamente diffusa nella «cultura di destra» della Germania di Weimar e da qui sarebbe confluita nell'antisemitismo nazista. All'altro personaggio studiato da Stern, P. de Lagarde, Jesi dedica un'importante citazione, in cui lo scrittore in questione teorizzava la combinazione tra politica imperialistica e «lotta per una forma di pietà religiosa che le si convenga interiormente [alla Germania]»²⁴. Si tratta di un passo che, nel ragionamento di Jesi, ha rilevanza per così dire strategica. Infatti, tale combinazione pone le premesse per la

tecnicizzazione di presunti miti dei Germani, talvolta con ambigue coloriture di cristianesimo esoterico (come nel *Parsifal* di Wagner), più spesso come diretto trapasso dalla protostoria degli

²³ *Ivi*, p. 51. Jesi ricorda opportunamente che «nel 1936 *Rembrandt come educatore* aveva raggiunto la 90ª edizione» (*ibid.*).

²⁴ Cit. in *ivi*, p. 54.

avi (*Die Ahnen* [1873-1881] è il titolo di un ciclo di racconti storici di Gustav Freytag) (ivi, p. 54 s.).

Ora come si ricorderà, tecnicizzazione del mito significa distensione sul piano cronologico di relazioni simboliche, di per sé sottratte al tempo della rappresentazione ordinaria. Il mito tecnicizzato viene interpretato come residuo di una condizione effettivamente esistita nel passato e da ricreare, mediante l'attivazione della volontà, nelle condizioni del presente. Ma di quale presente? Una citazione da Himmler chiarisce definitivamente la questione. Una volta appiattito sul tempo cronologico, il mito tecnicizzato non serve più soltanto alla trasfigurazione del passato, bensì alla manipolazione del presente *in vista del futuro*. È la costruzione di questo futuro a costituire l'obiettivo della volontà, ed è solo *a partire dal futuro che si tratta di realizzare* che il passato può diventare oggetto di manipolazione da parte della volontà. Quella che per Nietzsche era la maledizione del passato, cioè il fatto immodificabile del «così fu», non è più tale per i nazisti. Anche il passato può essere, anzi *dev'essere oggetto di costruzione arbitraria*. Ma si tratta appunto d'intendersi sui termini: tale costruzione apparirà «arbitraria» solo a chi è fermo a una concezione «archeologica» – per dirla ancora con Nietzsche – della conoscenza storica. Per coloro i quali, invece, ritengono a disposizione della volontà qualunque cosa, anche il passato non può vantare alcun privilegio. La trasformazione del «così fu» in un «così volli che fosse» si trasforma dunque, per i nazisti, in un «così voglio che sia stato», indipendentemente dal fatto che sia mai stato in un modo o in altro. La norma dell'esistenza del passato non è infatti né nel passato né nel presente, ma nel futuro:

In tutta questa faccenda seccante c'interessa soltanto una cosa: proiettare nel passato il quadro della nostra nazione quale noi la concepiamo per il futuro²⁵.

Dopo questo lungo giro, possiamo infine ritornare là da dove eravamo partiti. Facendo riferimento, stavolta, non più a Thomas Mann, bensì ad Hermann Hesse. In *Germania segreta*, Jesi cita un lungo passaggio dal romanzo *Steppenwolf* (1927)²⁶, che retrospet-

²⁵ Cit. in *ivi*, p. 58.

²⁶ *Ivi*, p. 29. Per comodità del lettore, lo riportiamo per esteso nella

tivamente possiamo indicare come riassuntivo di tutto il nostro percorso. Qui infatti il grande scrittore tedesco mostra come gli intellettuali, in Germania, siano stati propensi alla denigrazione del *logos*, inteso sia come linguaggio sia come ragione, invece di rivendicarlo e difenderlo come propria prerogativa. Si tratta ancora una volta di una correlazione dialettica fra premessa e conseguenza: la sottovalutazione del *logos*, la cui origine moderna può forse riscontrarsi nel pensiero di Schopenhauer e che trova il suo culmine nel pensiero di Nietzsche, può infatti spiegare la propensione alla ricerca degli aspetti più tenebrosi, reconditi e oscuri dell'esperienza; d'altra parte, è proprio la propensione dello «spirito tedesco» alla ricerca di ciò che è oscuro, primordiale e originario a provocare insoddisfazione rispetto alle dimensioni «apollinee» della determinazione concettuale e della definizione linguistica. Questo circolo distruttivo, che nel «segreto» ricerca la cifra di verità nascoste, tanto più preziose quanto meno immediatamente evidenti, spiega anche l'attrazione per ciò che Hesse, sulla scorta di Bachofen, evoca come «matriarcato» (*Mutterrecht*), e spiega a suo dire anche la passione smodata dei tedeschi per la musica.

Se dunque in *Cultura di destra*, attraverso la citazione di Spengler, Jesi poteva trovare nel linguaggio delle «idee senza parole» una delle cifre caratteristiche del pensiero reazionario, egli non fa che ricongiungersi con ciò che già nel suo libro giovanile aveva scoperto in Hesse: la ricerca ossessiva di un «linguaggio senza parole» (*Sprache ohne Worte*), che certo ben pochi fra gli uomini di cultura allora operanti avrebbero potuto immaginare in che modo il nazismo avrebbe cercato di realizzare.

lingua originale: «Im deutschen Geist herrscht das Mutterrecht, die Naturgebundenheit in Form einer Hegemonie der Musik, wie sie nie ein anderes Volk gekannt hat. Wir Geistigen, statt uns mannhaft dagegen zu wehren und dem Geist, dem Logos, dem Wort Gehorsam zu leisten und Gehör zu verschaffen, träumen alle von einer Sprache ohne Worte, welche das Unausprechliche sagt, das Ungestaltbare darstellt. Statt sein Instrument möglichst treu und redlich zu spielen, hat der geistige Deutsche stets gegen das Wort und gegen die Vernunft frondierte und mit der Musik geliebäugelt».

Tra la rivoluzione e il passato. Sulle trasformazioni del concetto politico di conservatorismo

Maurizio Ricciardi

1. Rivoluzione e conservazione

L'irruzione del conservatorismo è strettamente legata all'avvento delle rivoluzioni moderne. Come quella del suo antipode progressismo, secondo Niklas Luhmann la nascita del concetto è dovuta alle necessità di stabilizzare il sistema sociale di fronte alle nuove e diverse possibilità di selezione aperte dal processo rivoluzionario. Saremmo così in presenza di un codice binario che con l'alternativa tra progressista e conservatore denota la possibilità di accettare o rifiutare le variazioni strutturali in atto. Anche le «tendenze conservatrici» devono comunque fare i conti con il fatto che «qualcosa di possibile non viene realizzato»¹. Proprio per questo, tanto la selezione positiva quanto quella negativa contribuiscono all'aumento della complessità del sistema. In questo senso la polarità conservatrice diviene la controparte quasi inevitabile dell'impossibilità di agire e decidere in maniera lineare e coerente all'interno di quella che Luhmann definisce la società funzionalmente differenziata che è la prima società che non può autodescri-

¹ N. LUHMANN, *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, Frankfurt am Main, Suhrkamp 1998, pp. 487-488.

versi come stazionaria². Il conservatorismo è perciò una politica di movimento anche quando privilegia il riferimento al passato per legittimare la propria azione.

Il codice binario conservatore/progressista è un'espressione di quella ideologizzazione che ha investito la semantica politica europea in corrispondenza del passaggio epocale che Reinhart Koselleck colloca tra la fine del Settecento e il 1848³. I progressisti vedono la società nella sua dinamica, perché per loro «il presente del futuro serve come luogo ancora indeterminato per l'adempimento della promessa di razionalità». Si tratta quindi di individuare idee e piani all'altezza di questa convinzione. Al polo opposto la considerazione dominante è che la società non è definita dalla sua promessa di futuro: essa «è ciò che è. Non ci si può fare nulla, ma si possono impedire le disgrazie e prevenire le deviazioni. Allora si diventa *conservatori*». In modo assolutamente paradossale l'agire sociale e politico, che pure deve raggiungere un qualche fine posto oltre il presente, assume come suo criterio di orientamento il passato, negando che il futuro possa essere diverso dal passato stesso. «Il futuro come momento di una differenza ha senso solo se è diverso dal passato. Questo i conservatori non lo possono volere»⁴. Il conservatorismo sarebbe così preda dello stesso paradosso che suscita, perché il rifiuto di accedere al futuro si ripercuote sul presente, mettendo in discussione la centralità riconosciuta al passato.

Di conseguenza, aggiunge Luhmann, il predominio del passato e il rifiuto di principio degli esiti della Rivoluzione francese diventano insostenibili, perché impediscono di avere qualche efficacia all'interno dello scontro ideologico. Anche i conservatori devono quindi accedere alla critica e ammettere la presenza di una crisi della società e, annota Luhmann, poiché la crisi è sempre passeggera, essa rimanda necessariamente alla possibilità della sua soluzione. «Essi devono infine inventare l'etichetta "neoconservatore"»

² *Ivi*, p. 496.

³ R. KOSELLECK, *Einleitung*, in O. Brunner – W. Conze – R. Koselleck (a cura di), *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, Stuttgart, Klett-Cotta 1972 e ss., Vol. I, pp. XIII-XXVII.

⁴ N. LUHMANN, *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, cit., pp. 1077-1078.

per posizionare [*formieren*] i loro avversari e rendere possibile a se stessi l'esercizio della critica»⁵.

L'accesso alla critica di fronte alla crisi significa però accettare quella specifica «tradizione borghese» che il conservatorismo aveva esplicitamente rifiutato alle sue origini. La parabola delineata da Luhmann consente così di individuare alcuni elementi storici e politici del conservatorismo, delle trasformazioni delle sue semantiche e del suo posizionamento all'interno dello scontro ideologico, che lo ha portato a emanciparsi dal campo semantico-concettuale che ha storicamente formato con controrivoluzione e reazione, mantenendo il suo riferimento vincolante al passato, ma arrivando a proporsi come una politica del presente.

Mentre individua il nesso costitutivo tra temporalità postrivoluzionaria e conservatorismo, Luhmann rinuncia esplicitamente a riferirlo a una specifica sociologia della conoscenza, come aveva invece fatto Karl Mannheim nella sua celebre *Habilitationschrift* presentata a Heidelberg nel 1925. La scelta segnala un salto di paradigma all'interno della stessa sociologia, ma conferma che è stata proprio quest'ultima a occuparsi per prima e con maggiore attenzione del problema politico del conservatorismo. Anche limitandoci a due autori del Novecento come Mannheim e Robert Nisbet, è chiaro che l'indagine sociologica ha contribuito in maniera determinante a definire il concetto politico di conservatorismo, che a sua volta stabilisce un ambito privilegiato di autoriflessione della disciplina. La sua comprensione sociologica impedisce di farne un'inclinazione genericamente umana, che emerge più o meno chiaramente ma costantemente in differenti contesti storici. Questa interpretazione è peraltro spesso il frutto dell'autoriflessione di autori dichiaratamente conservatori. Nella maniera più esplicita Michael Oakeshott ha scritto che: «Essere conservatori è preferire ciò che è familiare a ciò che è ignoto, preferire ciò che è provato a ciò che non è provato, il fatto al mistero, il reale al possibile, il limitato all'illimitato, ciò che è vicino a ciò che è lontano, il sufficiente al sovrabbondante, ciò che è conveniente a ciò che è perfetto, la risata presente alla beatitudine utopica». Il conservatorismo, dunque, non sarebbe «un

⁵ *Ivi*, p. 1116.

credo o una dottrina, ma una disposizione», basata sull'«inclinazione a godere ciò che è presente e disponibile», che non comporta «ignoranza o apatia», ma «nutre attaccamento e affetto»⁶.

In questo modo viene trasmessa la convinzione che «l'agire conservatore sia per sé orientato all'ordine»⁷. Mannheim ha invece rifiutato ogni approccio che finisca per postulare «l'identità e l'atemporalità delle determinazioni formali della ragione», perché esso ostacola la comprensione storica e sociologica dei processi. La specificità della comprensione sociologica consiste nel ricondurre i «pensieri a quella costellazione complessiva [*Gesamtkonstellation*] storico-sociologica dalla quale sono genuinamente emersi, e comprendere così il loro sorgere sulla base del processo totale [*Totalprozess*]]»⁸. Il problema non è però la sociologia della conoscenza con le sue aporie, quanto il fatto che Mannheim considera il conservatorismo come effetto di una politicizzazione della società che secondo lui si colloca in un momento precedente da quello indicato da Luhmann sulla scorta di Koselleck. La caratteristica della modernità sarebbe dunque che, «partendo dal XVII secolo e culminando con il XIX, il politico [*das Politische*] diviene sempre più il punto di cristallizzazione delle correnti del mondo ideologico»⁹.

A differenza di quella precedente, che aveva il suo punto di cristallizzazione nella religione, la specificità di questa costellazione storica consiste nel suo essere strutturata come un processo e non come un cosmo. Di conseguenza, le diverse posizioni che si creano al suo interno sono determinate dalla dinamica complessiva, ma sono anche funzionali al suo dispiegarsi. La semantica funzionalista, che si diffonde significativamente nell'ambiente delle scienze sociali tedesche del periodo¹⁰, non registra solo l'interconnessione

⁶ M. OAKESHOTT, *On being Conservative*, in Id., *Rationalism in Politics and other Essays*, London, Methuen & Co. 1962, pp.168-196: 169.

⁷ R. VIERHAUS, „Konservativ, Konservatismus“ in *Geschichtliche Grundbegriffe...*, cit., vol. 3, pp. 531-565: 532.

⁸ K. MANNHEIM, *Conservatorismo. Nascita e sviluppo del pensiero conservatore*, Bari-Roma, Laterza 1989, p. 41.

⁹ *Ivi*, p. 64.

¹⁰ M. RICCIARDI, *Über die Funktionsänderung des Staates. Otto Hintze, Franz Oppenheimer und das Problem einer Soziologie der Politik*, in *Otto Hintzes Staatssoziologie*, a cura di A. Anter e H. Bruhns, Baden-Baden, Nomos

dei vari elementi che indaga, ma legittima la temporalità che determina la struttura complessiva che li produce. «Un “elemento” è segno del futuro, un altro trasporta il passato nel presente, un terzo intende stabilizzare la situazione esistente»¹¹. Diversamente da Luhmann, tuttavia, Mannheim riconduce la funzionalizzazione delle posizioni ideologiche alla stratificazione in classi che ora caratterizza la società. Essa sostituisce la segmentazione precedente e il vocabolario delle classi suscita quello funzionalistico. La dialettica tra le classi non è dunque disgiuntiva e distruttiva, ma si dispone lungo le diverse dimensioni temporali della società stessa. Alcune classi rimangono legate al passato per motivi di interesse, ovvero per il loro dipendere dalla rendita fondiaria; per altre il presente coincide con la nuova modalità di accumulazione fondata sul commercio e sulla finanza; infine, secondo Mannheim, il proletariato si rivolge al futuro perché non ha nessun interesse a riprodurre nessuna di quelle fonti di produzione della ricchezza. Questa connessione tra temporalità e posizione sociale non è accidentale, ma costituisce il fondamento sul quale si articola la politica del conservatorismo. «Il conservatore non vuole difendere i suoi interessi, ma anche il mondo nel quale quelli sono radicati»¹².

Ed è ancora questo nesso con i tempi della società che secondo Mannheim stabilisce il rapporto privilegiato del conservatorismo con la storia quale repertorio di esperienze consolidate che non possono essere messe in discussione pena la crisi più o meno radicale della società stessa. Sul piano della tradizione semantica e concettuale questo storicismo politico fa di Edmund Burke il nume tutelare di ogni pensiero conservatore¹³, mentre lo porta a legittimare il potere in termini trascendenti, riconoscendo alla teologia una specifica funzione politica che coincide con la metafisica della storia su cui esso si basa.

La centralità politica riconosciuta alla storia segna la priorità del passato sul presente e rende di conseguenza necessario distin-

Verlagsgesellschaft 2024, pp. 63-84.

¹¹ K. MANNHEIM, *Conservatorismo*, cit., p. 65.

¹² *Ivi*, p. 66.

¹³ S. HUNTINGTON, *Conservatism as an Ideology*, in «The American Political Science Review», 51/2, 1957, pp. 454-473.

guere analiticamente il conservatorismo dal tradizionalismo, che per Mannheim non ha un significato immediatamente politico, essendo piuttosto una tendenza psicologica che può essere presente in ogni individuo. Ciò non impedisce che esso possa manifestarsi anche all'interno del conservatorismo, ma esso è «quasi puramente reattivo», mentre «l'agire conservatore denota un agire relativo a una struttura [*Strukturzusammenhang*] obiettivamente presente. Agire politicamente in modo conservatore significa cioè in un qualsiasi tratto di tempo un agire la cui struttura non è in alcun modo determinabile a priori»¹⁴. Nonostante il suo costante riferimento al passato, quindi, l'agire conservatore non fa della ripetizione il suo tratto caratteristico ma, proprio perché orientato polemicamente al presente, condivide con tutte altre forme di agire moderne un carattere contingente. Ciò che lo distingue dal tradizionalismo è il suo essere non reattivo ma riflessivo, con la conseguente costituzione di uno specifico patrimonio semantico e concettuale.

La semantica conservatrice si afferma secondo Mannheim in risposta al «funzionalizzarsi» dell'intenzione progressista, ovvero alla pretesa liberal-borghese di produrre un agire orientato all'affermazione della società medesima. Il conservatorismo è così costretto a riflettere sulla società, orientando però il proprio agire ad alcuni problemi specifici che indica come essenziali per la sussistenza della stessa società. Questo orientamento alla società è alla base di quella «aderenza al concreto» che Mannheim indica come una delle caratteristiche fondamentali dell'agire conservatore. Anche in questo caso si tratta però di una «esperienza nuova, per così dire enfatica del concreto» che, mentre afferma l'inconsistenza degli ideali rivoluzionari, stabilisce e pretende di imporre un piano di riflessione e di intervento che ha per oggetto la società presente. Il terreno della concretezza diviene problematico nel momento in cui quello che Mannheim definisce progressismo abbandona o comunque relativizza il riferimento alla rivoluzione per presentarsi come riformista, sviluppando a sua volta una semantica della concretezza.

Non a caso il termine conservatore compare per la prima volta

¹⁴ *Ivi*, p. 87.

con una connotazione chiaramente politica nel 1818 nella testata del giornale fondato da Chateaubriand, intitolato appunto *Le Conservateur*, che esprime una novità linguistica e progettuale che si oppone al programma progressista. Nella presentazione si dice che il giornale sosterrà «la religione, il re, la libertà, la Carta e le persone oneste», garantendo di difendere «i diritti della vera libertà» e di reclamare «per i cittadini la garanzia e l'uguaglianza dei diritti [...] contro tutto ciò che oltrepassa i limiti posti dall'esperienza»¹⁵.

La normatività del passato stabilisce il quadro di riferimento per l'affermazione della libertà e dell'uguaglianza quali terreni polemici centrali sui quali si dispiegherà nei decenni successivi la dialettica tra riformismo e conservatorismo. Quest'ultimo viene rivendicato per sovradeterminare e limitare il primo, affermando la necessità di accedere a quello che, in riferimento all'esperienza storica tedesca, Mannheim chiama un «concetto qualitativo di libertà»¹⁶. Questo concetto è in esplicita opposizione a quello rivoluzionario e non ha più come suo complemento l'uguaglianza, ma serve per moderarla fino a negarne il carattere politicamente costitutivo. La libertà diviene un'espressione normativa dell'ordine naturale, sociale, storico o di mercato, per cui ciò che non è coerente con l'ordine societario finisce anche per contraddire la libertà.

2. Conservatorismo sociologico

Il conservatorismo deve dunque costruire e salvaguardare una specifica tradizione della libertà e ciò complica il suo rapporto con il tradizionalismo, che in realtà non può mai abbandonare completamente pena la mancata valorizzazione del passato. Esso riattiva un riferimento alla tradizione senza però identificarla con strutture sociali e simboliche da restaurare, ma con l'attualità di processi carichi di futuro. Solo grazie a questa risemantizzazione è possibile cogliere il portato normativo che soprattutto la tradizione della libertà assume tanto nel conservatorismo sociologico quanto

¹⁵ *Le Conservateur. Le Roi, la Charte et les honnêtes Gens*, Tome premier, Paris, chez le Normands et fils 1818, p. 40.

¹⁶ K. MANNHEIM, *Conservatorismo*, cit., p. 111.

nel pensiero neoliberale. D'altra parte, fin dalla sua rioccupazione romantica, il concetto di tradizione si carica di significati che non sono rivolti solo al passato. Come scrive Hans Blumenberg a proposito di Schlegel: «la tradizione non è fatta di relitti, ma di testi e di lasciti»¹⁷. Si tratta d'altronde del significato di *traditio* all'interno del diritto successorio romano, che rimanda appunto alla trasmissione tra le generazioni di beni, di fonti di autorità, di proprietà, al punto da poter sostenere che «nel testamento abbiamo davanti a noi la scena originaria della tradizione»¹⁸.

L'attenzione agli effetti futuri del passato è parte integrante della tradizione storica del conservatorismo contemporaneo. Grazie a questa connessione di passato e futuro esso riesce a non essere il patrimonio quasi esclusivo di ceti sociali la cui egemonia è minacciata dai processi di modernizzazione, ma a penetrare in strati sociali che pagano i prezzi di quei processi anche senza aver esercitato mai alcuna egemonia. La concettualizzazione di Mannheim, o in maniera ancora più marcata quella di Pannajotis Kondylis¹⁹, riferisce l'agire conservatore in Germania a soggetti sociali cogliendoli nella parabola del loro declino. Il conservatorismo sociologico e neoliberale della seconda metà del Novecento ha invece l'ambizione di proporsi come dottrina generale della società, capace di penetrare anche in quegli strati proletari che per Mannheim ne rappresentavano concettualmente l'opposto.

Già nel 1943 Robert Nisbet inaugura questa ridefinizione del pensiero conservatore indicando nel gruppo sociale il concetto fondamentale di una sociologia che lo ritrova indifferentemente nella famiglia, nella classe, nella comunità, nell'associazione. Nella sua riabilitazione del pensiero conservatore, Nisbet mobilita nel

¹⁷ H. BLUMENBERG, *La leggibilità del mondo. Il libro come metafora della natura*, Bologna, Il Mulino 1984, p. 271.

¹⁸ A. ASSMANN, *Fluchten aus der Geschichte: Die Wiederfindung der Tradition vom 18. bis zum 20. Jahrhundert*, in K.E. Müller e J. Rüsen (a cura di) *Historische Sinnbildung. Problemstellungen, Zeitkonzepte, Wahrnehmungshorizonte, Darstellungsstrategien*, Hamburg, Rowohlt 1997, pp. 608-625: 609.

¹⁹ P. KONDYLIS, *Konservativismus. Geschichtlicher Gehalt und Untergang*, Berlin, Matthes & Seitz 2023. Sulle differenze tra le due letture cfr. S. Breuer, *Ausgänge des Konservatismus in Deutschland*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2021, pp. 14-29.

tempo una galleria di autori che va da Bonald e Lamennais²⁰ fino a Durkheim²¹, Tocqueville²² e Hannah Arendt²³. In modi e per ragioni diverse tutti questi autori si opporrebbero all'esito fondamentale della Rivoluzione francese, ovvero la simmetria costitutiva tra Stato e individuo. «Dato il deprezzamento dei gruppi sociali intermedi, lo Stato razionale fu la risposta più importante al problema dell'ordine nella teoria sociale del XVIII secolo». Per filosofi come Quesnais, Turgot, Helvetius, Rousseau e Condorcet i gruppi intermedi erano la prova della tirannia esercitata sull'individuo. «Persino la famiglia non fu risparmiata. La sua unità economica era ritenuta anacronistica, la sua struttura patriarcale una tirannia e l'indissolubilità del matrimonio una contravvenzione alle leggi di natura»²⁴.

Se, secondo Mannheim, il conservatorismo aveva contrapposto alla rivoluzione una metafisica della storia e della natura, Nisbet immagina anche una metafisica della rivoluzione che viene soggettivata, per attribuirle una volontà unitaria e imputarle tutte le dinamiche disgregatrici senza la necessità alcuna di indagare pragmaticamente le forze sociali che concretamente producono i mutamenti. Il conservatorismo sociologico finisce per essere così privo di una sociologia capace di determinare storicamente i conflitti su modernizzazione, conservazione e tradizione. Nisbet anticipa per

²⁰ R.A. NISBET, *The Politics of Pluralism: Lamennais* (1948), in Id., *Tradition and Revolt. Historical and Sociological Essays*, New York, Vintage Books 1970, pp. 31-50.

²¹ R.A. NISBET, *Makers of the Modern Social Science. Émile Durkheim*, Englewood Cliffs, New Jersey, Prentice-Hall Inc. 1965.

²² R.A. NISBET, *Many Tocquevilles*, in «The American Scholar», 46/1, 1977, pp. 59-75. Ma cfr. le annotazioni decisamente critiche di M.J. MANCINI, *Too Many Tocquevilles: The Fable of Tocqueville's American Reception*, in «Journal of the History of Ideas», 69/2, 2008, pp. 245-268.

²³ R.A. NISBET, *Hannah Arendt and the American Revolution*, in «Social Research», 44/1, 1977, pp. 63-79.

²⁴ R.A. NISBET, *The French Revolution and the Rise of Sociology in France*, in «American Journal of Sociology», 49/2, 1943, pp. 156-164: 157. Sul conservatorismo di Nisbet cfr. N. KESSLER, *Conservatisme et sociologie. Une approche de l'œuvre de Robert Nisbet (1913-1996)*, in «Année Sociologique», 50/1, 2000, pp. 147-194; P. GOTTFRIED, *Revisions and Dissents. Essays*, Ithaca, Cornell University Press 2017, pp. 17-27; S. PUPO, *Robert Nisbet e il conservatorismo sociale*, Milano-Udine, Mimesis 2012.

molti versi la tesi di Robert Spaemann che individua il momento genetico del discorso sociologico nella Restaurazione e in particolare nell'opera di L.G.A. Bonald²⁵. Quest'ultimo è un autore centrale anche per Nisbet, che però non è solo interessato a ridefinire quella che qualche decennio più tardi chiamerà non casualmente la «tradizione sociologica»²⁶, ma a individuare nella sua sociologia un'alternativa politica al moderno in grado di riaffermare forme associative che vengono altrimenti relegate al passato prossimo e remoto della società. Già nel 1952, in un saggio per molti versi fondativo del suo conservatorismo sociologico, Nisbet dichiara che, proprio perché non può essere ridotto a un'attitudine psicologica, il conservatorismo deve appoggiarsi su alcune idee come status, coesione, aggiustamento, funzione, norma e simbolo che stabiliscono la tradizione sulla quale il conservatorismo europeo si è sempre fondato. A più riprese egli fa riferimento alla storia delle idee proposta da Arthur O. Lovejoy, che gli consente di destoricizzare i concetti sociologici e quindi di riproporne la presenza in contesti storici del tutto differenti.

La presenza continua di quelle idee consente di rovesciare due assunti fondamentali della modernità politica, ovvero che la realtà sia caratterizzata dal mutamento e che «l'unità reale dell'investigazione sociologica sia l'individuo». Di conseguenza la sociologia smette di assumere l'individuo come «unità reale di indagine» e diventa consapevole del fatto che «l'orientamento maggiore non è il cambiamento, ma l'*ordine*»²⁷. Grazie a quelle idee senza storia, il conservatorismo può assumere come riferimento fondamentale i gruppi sociali e affermare che il vero problema politico e sociologico è quello della loro integrazione e disintegrazione. La presenza politicamente e storicamente rilevante dell'individuo non può essere certamente negata, ma essa deve essere compresa come l'esito dell'indebolimento dei legami normativi tradizionali, dell'interdipendenza di tutti i fenomeni, del carattere organico della società affermato da Bonald, e non come l'irruzione di una novità storica

²⁵ R. SPAEMANN, *L'origine della sociologia dallo spirito della Restaurazione. Studi su L.G.A. de Bonald*, Roma-Bari, Laterza 2002.

²⁶ R.A. NISBET, *La tradizione sociologica* (1966), Firenze, La Nuova Italia 1977.

²⁷ R.A. NISBET, *Conservatism and Sociology*, in «American Journal of Sociology», 58/2, 1952, pp. 167-175, p. 171.

e politica. Sono queste registrazioni a imporre la sociologia come complemento necessario del conservatorismo, perché essa porta a «riconoscere la realtà della *disorganizzazione* sociale». Secondo Nisbet, liberali, radicali e marxisti possono ammettere che ci siano dei «*disordini* intermittenti, ma mai *disorganizzazione* nel senso più ampio». In questo senso l'opposto sociologico dell'ordine conservatore non è tanto il disordine, quanto piuttosto la *disorganizzazione*, nel senso proprio del rendere non organizzato ciò che lo era e, proprio per questo, essa è «essenzialmente un fenomeno morale». L'individualismo religioso, l'urbanizzazione e l'industrialismo sono dunque processi moralmente disgregativi, mentre «i conservatori sono stati portati a insistere sul valore imprescindibile degli elementi sacri, non razionali e non utilitaristici dell'esistenza umana»²⁸.

Di questi valori fanno senza dubbio parte la gerarchia e lo status, che sono funzionali e necessari a riconoscere il «principio di legittimità dell'autorità, che è legittima quando procede dai costumi e dalle tradizioni di un popolo». Non c'è, o non ci dovrebbe essere, un soggetto di autorità e quindi meccanismi di autorizzazione. Essa non ha una precisa origine storica a partire dalla quale se ne possano individuare le caratteristiche, perché una simile analisi implicherebbe anche la distinzione tra le diverse forme della sua manifestazione. Essa si fonda su «credenze e abitudini [*beliefs and habits*] radicati nei bisogni che vengono soddisfatti dall'autorità». Si tratta dunque di un processo circolare che si fonda su ciò che conserva e quindi produce, ma la sua esistenza è proprio per questo «la sostanza di ogni forma di relazione».

Si tratta evidentemente di una concezione dell'autorità diversa e opposta a quella che si afferma dal *Leviatano* di Hobbes: un'autorità che non è fondata su un processo di autorizzazione, ma che matura all'interno dei gruppi sociali. Ciò comporta una ridefinizione della stessa società, che non esiste in forza della risoluzione degli individui in favore di un potere sovraordinato, ma che «comprende tutti i gruppi e le associazioni nei quali vivono gli individui»²⁹.

²⁸ *Ivi*, p. 171.

²⁹ R.A. NISBET, *De Bonald and the Concept of the Social Group*, in «Journal of the History of Ideas», 5/3, 1944, pp. 315-331: 316.

Quelli che Hobbes paragonava a vermi che divorano dall'interno il corpo dello Stato divengono le strutture portanti di una concezione della società che Nisbet trova già presente non solo nelle opere di un classico autore antihobbesiano come Otto von Guericke, ma anche nella rivalutazione del ruolo delle *corporation* all'interno della storia costituzione britannica proposta da Frederick W. Maitland³⁰. Bonald sarebbe quindi all'origine di una concezione della società che non la considera come «un assemblaggio di individui naturalmente liberi; essa è una gerarchia di gruppi, cominciando con la famiglia»³¹.

Compito della sociologia è quello di tracciare le linee di persistenza della «società tradizionale». Essa sarebbe perciò una scienza antimoderna, nella misura in cui si propone di rimediare agli effetti disgregatori della modernità politica, che emergono con particolare evidenza nel suo rapporto con lo Stato. Diversamente da quanto sostenuto dai «liberali moderni», infatti, «lo Stato in se stesso non è un correttivo sufficiente per lo svuotamento [*depletion*] moderno»³². Per cercare di garantire le indispensabili «gratificazioni psicologiche», esso è costretto ad ampliare in continuazione le prestazioni di welfare, aumentando così la sua presa sulla società e intensificando quella che è la sua tendenza immanente al totalitarismo che, di conseguenza, non è più una caratteristica di un campo nemico come avveniva durante la guerra fredda³³.

Si tratta di una tendenza che Nisbet trova già chiaramente in Rousseau, al quale egli attribuisce la teorizzazione più completa e pericolosa della connessione tra rivoluzione e democrazia, che divengono così l'obiettivo congiunto dell'opera di delegittimazione a cui le sottopone il conservatorismo sociologico. I progressi della democrazia sarebbero infatti inseparabili dall'aumento delle funzioni statali e sarebbero quindi alla base dello specifico «auto-

³⁰ Sulla tradizione politica britannica e in particolare su Maitland, cfr. M. PICCININI, *Corpo politico, opinione pubblica società politica. Per una storia dell'idea inglese di costituzione*, Torino, Giappichelli 2007.

³¹ R.A. NISBET, *De Bonald and the Concept of the Social Group*, cit., p. 319.

³² R.A. NISBET, *The French Revolution and the Rise of Sociology in France*, cit., p. 163.

³³ P. BAEHR, *Totalitarianism in America? Robert Nisbet on the 'Wilson War State' and Beyond*, in «The American Sociologist», 45/1, 2014, pp. 84-102.

ritarismo moderno», al quale Rousseau fornirebbe la più completa legittimazione ideologica. Egli sarebbe stato infatti il primo a sostenere la necessità della dissoluzione più radicale della precedente molteplicità di autorità, al punto da preparare il terreno allo Stato delle masse. Segni di questa tendenza autoritaria sarebbero sia la proposta di una religione civile, che permette allo Stato di appropriarsi anche del vincolo religioso, sia l'idea che la comunità debba essere intesa come «come comunità politica, che non è distinguibile dallo Stato e che condivide tutte le qualità uniformatrici [*uniformitarian*] dello Stato»³⁴.

L'impatto della dottrina rousseauviana andrebbe tuttavia ben oltre le sue singole proposizioni teoriche, ma si dispiegherebbe sul piano della cultura e dell'opinione politica, perché essa sarebbe riuscita a «popolarizzare il ruolo dello Stato, non solo nel senso tecnico di espandere la base sovrana dello Stato, ma nel senso più fondamentale di rendere attraente l'ordine politico a spese della società tradizionale»³⁵. Per Nisbet non si tratta di criticare solamente la crescente centralizzazione delle funzioni statali, che egli trova confermata in Tocqueville, ma soprattutto l'orientamento al politico che la modernità avrebbe imposto alla vita sociale nel suo complesso. Esempio di questo processo di accentramento politico e di alienazione sociale sarebbe la «cittadinizzazione» che ha caratterizzato la vita politica occidentale, grazie alla quale l'individuo è stato pienamente integrato nello Stato. Ancora una volta Rousseau è indicato come il massimo teorico di un principio della cittadinanza che penetra in profondità nella mente degli individui, determinando tutte le loro azioni. Rousseau è stato il teorico di

³⁴ R.A. NISBET, *Rousseau and Totalitarianism*, in «The Journal of Politics», 5/2, 1943, pp. 93-114: 103. Ma cfr. anche R.A. Nisbet, *Cloaking the State's Dagger*, in «Reason. Free Minds and Free Markets», 1984: <https://reason.com/1984/10/01/cloaking-the-states-dagger/> dal quale risulta chiaramente la consonanza delle tesi di Nisbet con quelle del pensiero neoconservatore. Cfr. M. CENTO, *L'ideologia atlantica. La delegittimazione politica dalla guerra fredda culturale al neoconservatorismo (1936-1967)*, Firenze, Le Monnier 2023.

³⁵ *Ivi*, p. 111. Sulla centralità sociologica e politica del concetto di comunità in Nisbet cfr. R.F. NAGEL, *States and Localities: A Comment on Robert Nisbet's Communitarianism*, in «Publius: The Journal of Federalism», 34/4, 2004, pp. 125-138 e B.S. TURNER, *Robert Nisbet and the Problem of Community*, in «The American Sociologist», 45/1, 2014, pp. 68-83.

una cittadinanza che dissolve ogni «relazione corporata», mentre Bentham ne ha individuato gli elementi pratici, fornendo a quella teoria i mezzi per organizzare uno Stato razionale. Egli è il vero inventore dello Stato democratico e amministrativo, nel quale il sociale privato viene considerato come costitutivamente inferiore a quello che «derivava palesemente dallo Stato politico» fondato su un «pubblico concepito a fini giuridici e amministrativi come una vasta associazione di individui, tutti uguali, omogenei e motivati dal loro interesse personale e dalla loro razionalità»³⁶.

Nisbet oppone a questo concetto di cittadinanza la tradizione che fa risalire a Burke, che sarebbe invece fondata sul «decentramento o la devoluzione, il localismo e il regionalismo, i diritti dei gruppi individuali contro il potere politico, una visione indiretta piuttosto che diretta della natura dell'amministrazione legittima e, fornendo un'articolazione di questi, una visione del pluralismo assoluto dell'ordine sociale dalle proprietà intrinsecamente e standardizzanti del potere centrale»³⁷.

All'inizio degli anni Settanta, ritornare a Burke consente a Nisbet di rispondere alla crisi dell'individualismo amministrativo sul quale per lui si fonda la cittadinanza rousseauviana e quindi anche lo scacco in cui si trova la democrazia statale che si è progressivamente affermata dalla fine del Settecento. Secondo lui, infatti, la «comunità politica liberale è in definitiva una costellazione di forze che non sono state prodotte dalla democrazia e che non sono nemmeno politiche nel senso stretto del termine». La democrazia ha funzionato fino a quando ha potuto contare su individui formati in ambiti non democratici, ovvero nei «contesti pre-democratici della famiglia, della parrocchia, del paese, della religione e di altre forme di corpi intermedi»³⁸. In altri termini, la politica moderna e la sua forma democratica sarebbero vittime del loro successo, perché con

³⁶ R. NISBET, *Citizenship: Two Traditions*, in «Social Research», 41/4, 1974, pp. 612-637: 621. Cfr. anche R.A. NISBET, *La comunità e lo Stato. Studio sull'etica dell'ordine e della libertà*, Milano, Comunità 1957, p. 246. Sul concetto benthamiano di democrazia cfr. però P. RUDAN, *Bentham e la democrazia totale*, in «COSMOPOLIS. Rivista di teoria e filosofia politica», 13, 2016, pp. 1-13.

³⁷ R. Nisbet, *Citizenship: Two Traditions*, cit., p. 624.

³⁸ *Ivi*, p. 628.

il loro individualismo avrebbero delegittimato tutti quei luoghi in cui si formava il senso dell'autorità e dell'ordine.

Negli anni Settanta Nisbet può quindi affermare la crisi delle «istituzioni rappresentative e liberali di governo» che vede scivolare in «modelli di carattere sempre più imperiale»³⁹. Diversamente da quanto affermato da Luhmann, si tratta di una crisi senza soluzione che rimette in gioco sia l'orientamento al politico del conservatorismo, sia l'apertura al futuro su cui, secondo Mannheim, si fondava la sua valorizzazione del passato. La prognosi che l'Occidente stia vivendo il proprio crepuscolo si fonda sulla diagnosi di una «anemia sociale» quale «necessaria conseguenza dell'ipertrofia politica»⁴⁰. Vi sarebbero cioè i segni della fine della politica come vincolo specifico dell'Occidente negli ultimi secoli, causata sull'esaurimento del passato che per Nisbet è stato anche il nucleo genetico del concetto occidentale di progresso. «Come il nostro passato comune si ritira nel nulla, così, a quanto pare, si ritira anche l'Occidente», e nulla sembra essere più devastante «per l'idea storica di progresso della morte del passato»⁴¹. Questa deriva dell'ormai compiuta politicizzazione della società impone il rifiuto dell'azione del *Government* e la derubricazione della politica ad ambito parziale e, in ultima analisi, secondario. La «rivolta contro la politica»⁴² porta infatti con sé il ripudio dello «Stato politico e dell'intero modello di pensiero associato allo Stato per più di due secoli»⁴³. Per il conservatorismo sociologico l'assolutismo democratico prelude a un totalitarismo che può essere affrontato solo decostruendo la società contemporanea. Fondamentale è però la convinzione che «rinnegando il passato», l'Occidente vada incontro alla propria evanescenza, correndo il rischio di confondersi con il tradizionalismo e non riuscendo di conseguenza a influenzare in alcun modo il futuro.

³⁹ R. NISBET, *Twilight of Authority*, New York, Oxford University Press 1975, p. V.

⁴⁰ *Ivi*, p. VII.

⁴¹ R. NISBET, *History of the Idea of Progress*, New York, Basic Books 1980, p. 329.

⁴² *Ivi*, p. 9.

⁴³ *Ivi*, p. 11.

3. La tradizione conservatrice

Questa è in definitiva anche la preoccupazione di Friedrich August von Hayek, che lo porta a sostenere di non essere un conservatore, nonostante riconosca che il conservatorismo sia «un atteggiamento legittimo, probabilmente necessario e certamente diffuso di opposizione al cambiamento drastico»⁴⁴. Egli sceglie così di tornare a un liberalismo che non deve essere né «contrario all'evoluzione e al cambiamento», né reagire solamente ai movimenti del socialismo. Per Hayek in definitiva il liberalismo non può più essere ridotto a una formazione reattiva ma affermare una propria dinamica, anche se essa non coincide più con quella progressista sorta dalla Rivoluzione francese. Si tratta quindi per lui di ricostruire una tradizione liberale autonoma che non assume la rivoluzione come momento di cesura determinante, ma ne sottolinea piuttosto gli aspetti critici, finendo per evidenziare le sovrapposizioni con quella classicamente conservatrice. Si deve inoltre ricordare che, negli ultimi decenni del Novecento, all'interno delle scienze sociali ha luogo una riabilitazione della tradizione⁴⁵, che Hayek condivide ampiamente fino ad affermare che «ogni progresso deve essere

⁴⁴ F.A. VON HAYEK, *Why I am not a Conservative*, Postscript to *The Constitution of Liberty*, *The Collected Works of F.A. von Hayek*, vol. XVII, Chicago, The University of Chicago Press 2011, p. 520. Sul conservatorismo di Hayek cfr. però M. CIOLLI, *The Conservative Core of Hayek's (Neo)liberal Doctrine. Evolution, Tradition, and Authority in the Market Society*, in M. Postigo – G. Silvestrini – M. Simonazzi (a cura di) *Constitutional Democracy and the Challenges of Anti-Liberalism. Lessons from Experience*, Milano, Educatt 2023, pp. 139-175; M. RICCIARDI, *Tempo, ordine, potere. Su alcuni presupposti concettuali del programma neoliberale*, in «Scienza & Politica. Per una storia delle dottrine», XXIX, 57, 2017, pp. 11-30; P. ERCOLANI, *Perché Hayek è un conservatore. I due liberalismi e la negazione del Novecento*, in «Filosofia Politica», 2, 2008, pp. 263-276; L. ARNHART, *Friedrich Hayek's Darwinian Conservatism*, in *Liberalism, Conservatism, and Hayek's Idea of Spontaneous Order*, a cura di L. Hunt e P. McNamara, New York, Palgrave Macmillan 2007, pp. 127-148; G. BRENNAN, *Hayek's Conservatism: The Possibility of a Conservative Liberal*, in «ORDO - Jahrbuch für die Ordnung von Wirtschaft und Gesellschaft», 65, 2014, pp. 331-343.

⁴⁵ R. BENDIX, *Tradition and Modernity Reconsidered*, in «Comparative Studies in Society and History», 9/3, 1967, pp. 292-346; E. SHILS, *Tradition*, Chicago, The University of Chicago Press 1981.

basato sulla tradizione»⁴⁶.

Egli arruola molti degli autori mobilitati da Nisbet per il suo conservatorismo sociologico. Anche per Hayek, infatti, «figure come Coleridge, Bonald, De Maistre, Justus Möser o Donoso Cortès» hanno dimostrato una comprensione del «significato delle istituzioni cresciute spontaneamente come il linguaggio, il diritto, le morali e le convenzioni che ha anticipato i moderni approcci scientifici e dai quali i liberali potrebbero trarre profitto»⁴⁷. Con questa mossa teorica, che si rivela nei decenni successivi pienamente riuscita, Hayek riocupa il concetto di liberalismo con contenuti che la tradizione liberale precedente aveva tenuto a distanza, quando non esplicitamente rifiutato, per differenziarsi dal pensiero controrivoluzionario. Per tornare ai termini luhmanniani, egli punta decisamente a disabilitare il codice conservatore/progressista, sostenendo che il loro «braccio di ferro [*tug of war*]» può solo influenzare la velocità, ma non la direzione dell'evoluzione. La sua proposta di un liberalismo rivisitato alla luce della tradizione della libertà punta anzi decisamente a farne il solo modello ideologico legittimo all'interno della società contemporanea, al punto da poter essere difeso anche con mezzi dittatoriali quando il suo ordine viene messo in pericolo⁴⁸.

Nonostante la sua critica del progetto sociologico, Hayek condivide con Nisbet l'idea che «il declino dell'influenza della religione è senza dubbio una delle cause principali della nostra attuale mancanza di orientamento intellettuale e morale»⁴⁹, così come condivide soprattutto il rifiuto dell'individualismo radicale, affermando che è indispensabile riconoscere «il valore della famiglia

⁴⁶ F.A. VON HAYEK, *Law, Legislation and Liberty. A New Statement of the Liberal Principles of Justice and Political Economy*, London and New York, Routledge 2013, p. 499.

⁴⁷ F.A. VON HAYEK, *Why I am not a Conservative*, cit., p. 521-522.

⁴⁸ M. RICCIARDI, *La fine dell'ordine democratico. Il programma neoliberale e la disciplina dell'azione collettiva*, in *Strategie dell'ordine: categorie, fratture, soggetti*, a cura di R. Baritono e M. Ricciardi, «Quaderni di Scienza & Politica», n. 8, 2020, pp. 283-303: <http://amsacta.unibo.it/6332/1/Quad%208%20ORDINE%20DEF-1.pdf>.

⁴⁹ F.A. HAYEK, *Individualism: True and False*, in Id., *Individualism and Economic Order*, Chicago, The University of the Chicago Press 1948, pp. 1-31: 4.

e di tutti gli sforzi comuni della piccola comunità e del gruppo, che crede nell'autonomia locale e nelle associazioni volontarie»⁵⁰. La presa di distanza dal «falso individualismo di Rousseau»⁵¹ assume un particolare rilievo quando egli attribuisce a John Stuart Mill l'introduzione della figura dell'*homo oeconomicus* «con molto altro che appartiene alla tradizione razionalista piuttosto che a quella evolutiva»⁵². Mill è chiaramente per Hayek la figura che ha rischiato di compromettere la tradizione liberale confondendola non solo con quella radicale, ma con elementi schiettamente socialisti⁵³. Affermando la propria capacità di produrre mutamenti né sociali né socialisti, il liberalismo diviene un concetto di movimento che esprime una chiara diffidenza rispetto alle capacità dei «poteri di governo» di prevenire i mutamenti o di limitarne l'impatto. In questo modo esso può emanciparsi da quelli che sono per Hayek i limiti maggiori del conservatorismo classico: la sua paura di affidarsi nelle «forze sociali incontrollate» lo portava infatti ad affidarsi all'autorità e a non comprendere le «forze economiche». Così esso subiva le modifiche imposte dalla Rivoluzione francese, che anche per Hayek stabilisce una cesura da sanare all'interno dell'evoluzione della società, in particolare per aver introdotto un pensiero di organizzazione che mette costantemente in pericolo l'evoluzione dell'ordine spontaneo. Organizzazione è per Hayek la produzione sistematica di quelle interferenze il cui scopo è «sempre ottenere un risultato particolare, diverso da quello che si sarebbe ottenuto se il meccanismo fosse stato lasciato libero di seguire i suoi principi intrinseci»⁵⁴.

L'azione dello Stato, così come è teorizzata da Hobbes, da Bentham e dal positivismo giuridico, è per Hayek il massimo esempio di interferenza che si rivela essere una coazione imposta per ottenere un particolare risultato. Essa istituzionalizza un'autorità positiva e riconosciuta e rigetta quella che si sarebbe formata nel tempo grazie al disciplinamento costante a seguire regole di con-

⁵⁰ *Ivi*, p. 23.

⁵¹ F.A. VON HAYEK, *Law Legislation and Liberty*, cit., p. 307.

⁵² F.A. VON HAYEK, *The Constitution of Liberty*, cit., p. 121.

⁵³ F.A. VON HAYEK, *Law, Legislation and Liberty*, cit., pp. 227-229.

⁵⁴ *Ivi*, p. 287.

dotta che limitano la stessa disposizione a desiderare. Per Hayek è chiaro che la «civiltà si basa in gran parte sul fatto che gli individui hanno imparato a frenare i loro desideri per particolari oggetti e a sottomettersi a regole di condotta generalmente riconosciute»⁵⁵. Proprio per questo la temporalità del suo liberalismo ritrova nel passato le regole che devono essere necessariamente seguite nel presente, pena la crisi della stessa civiltà. In Hayek non c'è il timore esplicito per la decadenza o il tramonto dell'Occidente, perché c'è una strategia normativa che punta decisamente a impedire che si arrivi a poterla temere.

Il liberalismo di Hayek non è egualitario, sebbene non riconosca la preminenza delle condizioni di status tali da stabilire una specifica gerarchia tra gli individui. Le differenze sono fondate solamente sulla capacità di operare interpretando il movimento delle forze economiche. Allo stesso tempo, tuttavia, Hayek separa nuovamente liberalismo e democrazia, temendo che quest'ultima possa diventare un «governo illimitato», mentre secondo lui è necessario limitare il potere della maggioranza «come quella di ogni altra forma di governo»⁵⁶. Il nuovo liberalismo si appropria così della tensione antidemocratica che ha caratterizzato storicamente il conservatorismo, delegittimando le dinamiche democratiche della modernità perché minacciano l'evoluzione dell'ordine.

L'esercizio di immaginazione che il liberalismo deve compiere comprende la possibilità di limitare le forme politiche di decisione, affidandosi ai processi non intenzionali che caratterizzano l'ordine di mercato. Hayek in realtà non rifiuta tanto il conservatorismo politico, quanto la statica sociale che esso ha finito per sostenere. Si tratta quindi di ridefinire la stessa tradizione liberale in mondo che essa sia conservatrice in politica, mentre si apre alle dinamiche di mercato. Se il nume tutelare di questa tradizione è anche per lui Edmund Burke⁵⁷, gli altri nomi sono quelli di Maitland, Acton, Pollock, Sidwick e Leslie Stephen che servono, nonostante tutte le

⁵⁵ *Ivi*, p. 351.

⁵⁶ F.A. VON HAYEK, *Why I am not a Conservative*, cit., p. 525.

⁵⁷ G.M. COLLINS, *Spontaneous Order and Civilization: Burke and Hayek on Markets, Contracts and Social Order*, in «Philosophy and Social Criticism», 48/3, 2022, pp. 386-415.

loro differenze, per sovrascrivere alla tradizione classica liberale una linea *Whig* che avrebbe anteposto il concetto di libertà (*liberty*) a quelli di democrazia e uguaglianza. Nessuno di questi autori è per Hayek un classico conservatore ed egli può quindi concludere che è a suo parere impossibile che esista «una cosa come una filosofia politica conservatrice. Il conservatorismo può essere un utile massima pratica, ma non ci dà dei principi guida che possono influenzare gli sviluppi di lungo periodo»⁵⁸. In questo modo lo stesso conservatorismo viene cancellato dal novero delle alternative ideologiche, per essere relegato al rango minore di insieme di massime pratiche.

Rifiutando a parole il conservatorismo, Hayek ridefinisce in maniera durevole il liberalismo con una mossa teorica che gli consente di fare della libertà una tradizione indiscutibile, su cui fonda un'autorità che non ha bisogno di legittimazione politica, perché sottratta alla possibilità di essere riconfigurata dagli individui presenti, perché è l'esito di una consuetudine che non può essere infranta. All'interno del discorso neoliberale, la tradizione svolge così quella funzione di integrazione che né il conservatorismo né il liberalismo riuscivano più ad avere. In modo paradossale essa finisce per supportare la persistenza di specifici elementi della modernità economica, politica e sociale, proprio nel momento in cui il riferimento alla tradizione dovrebbe negarne la legittimità. Se si segue la lezione di Koselleck, è evidente che anche la modernità mette costantemente a valore elementi del passato per poi riqualificarli in continuazione inserendoli nella propria dinamica e quindi sottraendoli alla tradizione che li aveva prodotti. Nelle ripetute e accelerate crisi della modernità, il rimando alla tradizione funziona così da supplemento per neutralizzare quel politico rispetto al quale è sempre più complesso orientare l'agire conservatore.

⁵⁸ F.A. VON HAYEK, *Why I am not a Conservative*, cit., p. 533.

Assicurare la società, produrre gli individui. Bentham e il lavoro del codice

Paola Rudan

1. Comunicare il diritto

Nell'avvertenza posta a capo dell'edizione del 1802 di *Vue Générale d'un corps complet de législation*, Étienne Dumont chiarisce che, per Bentham, l'opera non era destinata alla pubblicazione ma costituiva solo uno schizzo, tanto che alcuni dei manoscritti dai quali l'aveva tratta erano solo frammenti incompleti. In considerazione di questa avvertenza, e del lavoro svolto negli ultimi decenni dal Bentham Project per restituire una versione autoriale degli scritti di Bentham, lo studio della *Vue Générale* dovrebbe essere messo da parte in favore di testi più accreditati. Va però registrato che la versione Dumont ha largamente contribuito alla circolazione e al successo dell'opera benthamiana condizionando letture – come quella di John Austin – che hanno avuto un peso decisivo nell'ascrizione di Bentham a precisi canoni di pensiero, come quello del positivismo giuridico. D'altronde, come osserva Dumont, questo schizzo ha il valore di uno spartiacque, perché fino alla sua redazione «lo spirito della filosofia e dell'invenzione non era ancora stato applicato a questa geografia generale del diritto». Già per Dumont, come poi per Graham Wallas, Bentham merita l'appellativo di «inventore» per aver sostituito «uno strato

di confusione e disordine» con un «piano luminoso e regolare»¹. La *Vue Gènèrale* presenta il codice come un progetto, il prodotto di un'attività che tanto di sistemazione quanto di «creazione» e consiste nel «determinare, nominare, sistemare, enumerare»² non solo i crimini, le pene, i diritti, i poteri, ma anche e soprattutto gli individui e le loro relazioni.

Lo stesso Bentham rivendica la novità della sua impresa di codificazione, «che non è mai stata tentata». I codici disponibili al suo tempo sono segnati dalla parzialità, mentre lui ambisce alla completezza. La prima indicazione è quindi di realizzare un digesto completo, capace di abbracciare tutta la legislazione in modo tale da stabilire inequivocabilmente che «qualunque cosa non sia nel codice delle leggi non dovrebbe essere una legge». La codificazione presuppone e nello stesso tempo svolge una funzione definitoria: la presuppone, perché soltanto una concezione della legge come espressione della volontà del sovrano permette di selezionare le leggi che devono essere incluse nel codice, garantendone la «purezza»³. La svolge, perché l'opera di codificazione fa sì che le leggi

¹ È. DUMONT, *Avvertissement de l'édition de 1802*, in J. BENTHAM, *Oeuvres*, t. 1, ed. par È. DUMONT, Bruxelles, Société Belge de Librairie 1840, p. 283. Austin cita la *Vue Gènèrale* in *Lectures on Jurisprudence. The Philosophy of Positive Law*, ed. by R. CAMPBELL, New York, Henry Holt & Co. 1875, pp. 436-437. Per la definizione di Bentham come «inventore politico», cfr. G. WALLAS, «Jeremy Bentham», in *Political Science Quarterly*, 1/1923, pp. 45-56.

² J. BENTHAM, *Vue Gènèrale d'un corps complet de législation*, in ID., *Oeuvres*, t. 1, cit., pp. 285-342: 292. Il testo della *Vue Gènèrale* sarà confrontato con l'edizione inglese edita da Bowring sulla base del testo francese e dei manoscritti benthamiani, segnalando ove necessario le differenze. Tra queste, si osserva l'assenza nel titolo francese del riferimento al «codice», termine che sarà preferito, nella traduzione, a quello di «corpo» di leggi. Cfr. J. BENTHAM, *A General View of a Complete Code of Laws*, in J. BOWRING (ed), *The Works of Jeremy Bentham (1838-1843)*, New York, Russel & Russel 1962, vol. III, pp. 155-210: 163 [d'ora in poi indicato con *GV* seguito dal numero di pagina; tutte le traduzioni sono mie]. In generale, su Bentham e la codificazione, si vedano D. ALFANGE JR., «Jeremy Bentham and the Codification of Law», in *Cornell Law Review*, 1/1969, pp. 58-77; e la terza parte di P. SCHOFIELD (ed), *Bentham on Democracy, Courts, and Codification*, Cambridge, Cambridge UP 2022.

³ La definizione della legge come espressione della volontà sovrana indica l'evidente continuità con Hobbes, su cui cfr. K. OLIVECRONA, «The Will of the Sovereign. Some Reflections on Bentham's Concept of 'a Law'», in *American Journal of Jurisprudence*, 20, 1975, pp. 95-110; J.E. CRIMMINS, «Bentham and

non scritte che il sovrano trova già date nel luogo su cui applica il proprio potere *diventino* espressione della sua volontà attraverso la trascrizione: «prese le dovute precauzioni, può omologarle, fissarle con la scrittura». La codificazione, in questo modo, è un atto di appropriazione del passato, che viene ricondotto sotto l'azione presente della volontà sovrana garantendo non soltanto la pulizia formale del diritto, ma anche la sua certezza. Solo la legge scritta «merita il nome di legge» perché soltanto la scrittura libera il campo dalla «congettura», dalla necessità dell'interpretazione, identificando una fonte certa e manifesta: «c'è un legislatore, c'è una volontà, c'è un'espressione di quella volontà, c'è un'epoca di nascita nota»⁴.

Il codice svolge per Bentham una funzione comunicativa. Esso deve «rendere presenti nelle menti di tutti coloro che vi sono interessati» le disposizioni del legislatore ogni volta che conoscerle possa «fornire [loro] i motivi per regolare la loro condotta». La vita, la libertà, la proprietà e l'onore degli individui dipendono dalla scelta delle parole e dal modo in cui sono arrangiate, dalla terminologia e dalla sintassi. Il codice è quindi il discorso del comando espresso nel linguaggio dell'utilità, cioè dell'interesse⁵. Dal corretto svolgimento della funzione comunicativa del codice dipendono la prontezza dell'obbedienza e l'efficacia del comando. Nonostante i successivi tentativi di svincolare la scienza benthamiana della legislazione dal suo marchio radicale – come quelli compiuti da Austin e da Henry Sumner Maine – il codice per Bentham è inseparabile

Hobbes: An Issue of Influence», in *Journal of the History of Ideas*, 63/2002, pp. 677-696. Per un'ascrizione a Hobbes dell'origine del positivismo giuridico, dove «la politica come mediazione assoluta è la politica assolutamente giuridificata», cfr. C. GALLI, *Contingenza e necessità nella ragione politica moderna*, Roma-Bari, Laterza 2009, p. 52. Per una rassegna delle interpretazioni del positivismo giuridico di Bentham, cfr. P. SCHOFIELD, «Jeremy Bentham, the Principle of Utility, and Legal Positivism», in *Current Legal Problems*, 56/2003, pp. 1-39.

⁴ J. BENTHAM, *Vue Générale*, cit., pp. 337-338 [GV, 205-206, dove in luogo di «omologarle» si trova «confermarle»]. Per la critica dei codici esistenti, *ivi*, p. 291 [GV, 163].

⁵ *Ivi*, pp. 323, 340 [GV, 193, 207-208]. Bentham chiarisce che l'ordinamento «più naturale» [*l'ordre le plus naturel*] è quello più adatto alla generalità del popolo, ed è tale se può essere meglio compreso da coloro che hanno meno competenze [*ivi*, p. 29; GV, 161].

dal principio democratico che segna, sin dal *Frammento sul governo* (1776), la sua concezione del rapporto politico tra governanti e governati. È la volontà sovrana a fare la legge, ma è l'obbedienza dei sudditi a fare il sovrano e ad acquisire una priorità – logica e politica – che complica l'imperativismo attribuito a Bentham dall'interpretazione austriana. Lo spettacolo dell'età delle Rivoluzioni ha reso evidente che la disobbedienza non è una semplice frizione incapace di scalfire l'efficacia del comando⁶. In Nord America e in Francia l'*habit of obedience* del maggior numero, dal quale dipende l'esistenza stessa della sovranità e la sua continuità nel tempo, si è interrotto, e dunque può interrompersi in qualunque momento e in ogni luogo. Il maggior numero – incluse le donne e gli schiavi – è e deve essere l'interlocutore del codice che ha simultaneamente lo scopo di disinnescare il potenziale sovversivo del discorso dei diritti naturali attraverso la sua azione definitoria, e sottrarre ai giuristi il monopolio della conoscenza del diritto dal quale traggono il loro potere⁷. Sotto questo profilo, il codice è un operatore di «civilizzazione», perché sostituisce leggi barbare e appropriate agli animali – leggi il cui contenuto si manifesta attraverso la pena e dunque *ex-post facto*, quando la loro violazione è stata compiuta – con un diritto la cui notorietà consente di prevenire i comportamenti delittuosi degli individui⁸. A questo scopo,

tutto è da rifare: una lingua che si pretende di sapere va disappresa; una lingua semplice e familiare va insegnata. Ma quelli che non sanno nulla hanno più di metà vantaggio su coloro che devono dimenticare ciò a cui i giureconsulti tra di loro danno il nome di scienza⁹.

⁶ Cfr. M. PICCININI, *Tra legge e contratto. Una lettura di Ancient Law di Henry Maine*, Milano, Giuffrè 2003, pp. 52 e 102, dove si osserva che, per Austin, «l'effettività del comando è pienamente sussunta nella sua definizione concettuale, nello stesso modo in cui l'effettività della legge andrà concettualmente considerata parte della sua positività». Cfr. anche H.L.A. HART, *Essays on Bentham. Jurisprudence and Political Theory*, Oxford, Clarendon Press 1982, pp. 108, 230-231.

⁷ Cfr. a riguardo P. RUDAN, *L'inventore della costituzione. Jeremy Bentham e il governo della società*, Bologna, Il Mulino, 2013, p.14; J. BENTHAM, *Vue Générale*, cit., p. 339 [GV, 206].

⁸ J. BENTHAM, *Vue Générale*, cit., p. 338 [GV, 206].

⁹ *Ivi*, p. 322 [GV, 191].

Mentre il codice raccoglie le leggi esistenti, la loro trascrizione consiste non solo in un assemblaggio, ma in un atto di reinvenzione del linguaggio attraverso cui comunica, dei concetti fondamentali attraverso cui opera, di classificazione e ordinamento¹⁰. Mentre la moltitudine di coloro che devono obbedire ha dalla propria il vantaggio dell'ignoranza del gergo giuridico, che la mette al riparo dagli effluvi barbari delle *dog-made laws*, la fondazione scientifica del diritto richiede di ricominciare tutto da capo. Questo ricominciare da capo, tuttavia, non è un atto di creazione *ex-nihlo* ed è irriducibile al costruttivismo che presume la capacità del legislatore-sovrano di produrre ordine attraverso una pianificazione razionale e una perfetta conoscenza dei dettagli¹¹. Piuttosto, si tratta di un processo di presentificazione del passato consolidato nell'*habit*, ovvero di formalizzazione di rapporti di potere che precedono il diritto e definiscono i contenuti del suo lessico¹². Codificare non significa soltanto scrivere il diritto – e neppure solo scriverlo bene – ma tradurre giuridicamente un insieme di relazioni sociali che definiscono la posizione reciproca e asimmetrica degli individui determinando le possibilità e i limiti della loro azione¹³.

2. Tra diritto e società

Dice Bentham che «un codice di leggi è come una vasta foresta: più è divisa, più è conosciuta». Con questo paragone, egli

¹⁰ Cfr. F. OST, *Codification et temporalité dans la pensée de J. Bentham*, in *Actualité de la pensée juridique de Jeremy Bentham*, Bruxelles, Presses de l'Université Saint Louis 1987, risorsa online disponibile all'indirizzo <http://books.openedition.org/pusl/24520> [accesso 5 gennaio 2024].

¹¹ Contra F.A. von HAYEK, *Legge, legislazione e libertà. Critica dell'economia pianificata*, Milano, EST 2000, pp. 117, 142 e 205 sgg.

¹² Per una diversa concezione della temporalità giuridica nel processo benthamiano di codificazione, che combina una visione «futurista, gradualista e continuista», cfr. F. OST, *Codification et temporalité*, cit.

¹³ Cfr. M. PICCININI, *Tra legge e contratto*, cit., p.18, dove si indicano due modi di parlare di codificazione: «il primo si riferisce alla trasformazione del diritto non scritto in diritto scritto, il secondo alla trasformazione del diritto scritto in diritto *ben scritto*», che è tale in virtù della sua sistemazione ordinata. È Piccinini che, discutendo di *Ancient Law*, usa la formula «il lavoro del codice» per riferirsi tanto al suo operare come «macchina del progresso», quanto per segnalare che l'individuo ne è il prodotto, come si vedrà *infra* (ivi, p.137 e 222-223).

stabilisce un nesso fondativo tra codificazione e classificazione, che svolge esponendo diverse ipotesi di partizione e organizzazione del diritto: penale e civile, penale civile e politico (o costituzionale), civile (o temporale) ed ecclesiastico (o spirituale), civile e militare, interno e internazionale, scritto e non scritto, naturale, economico e politico¹⁴. Il problema della classificazione delle leggi non è nuovo e rimane centrale nella riflessione benthamiana sulla codificazione, ma qui è rilevante non tanto per i suoi esiti formali, quanto per l'itinerario che Bentham delinea per districarsi nella foresta del diritto. Dalla relativa asistematicità dello schizzo tratteggiato nella *Vue Générale* emergono indicazioni che sono essenziali per comprendere che, mentre afferma una concezione positivistica del diritto, Bentham ne fa l'espressione organizzata di rapporti sociali che esso non istituisce, ma fissa e formalizza attraverso il lavoro del codice.

Dopo avere elencato tra le partizioni possibili del diritto quella che distingue tra leggi naturali, economiche e politiche - che attribuisce ai principali economisti e ai più nobili spiriti dell'epoca, come D'Alambert e Diderot¹⁵ -, Bentham chiarisce che a questa distinzione corrispondono i doveri di un individuo in famiglia e quelli in società, e poi si chiede: «ma dov'è che un uomo esista senza

¹⁴ *Ivi*, pp. 285-286 [GV, 157-158]. Nella versione francese in luogo di «divisa» si legge «penetrata» [*percé*]. Si è scelto di seguire il testo inglese, dove il riferimento alla divisione è coerente con la trattazione seguente, dedicata alle diverse divisioni del diritto.

¹⁵ Nell'*Encyclopédie*, la divisione del diritto è ampiamente discussa da A.-G. BOUCHER D'ARGIS alla voce *Droit public* (in *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, Paris 1755, vol. 5, pp. 135-136), dove però non si trova alcun riferimento alle leggi economiche. Come autore della voce *Legislation*, Diderot si limita a stabilire un criterio "naturale" che è certamente affine all'approccio abbracciato da Bentham, in quanto afferma che «la migliore legislazione è semplice e conforme alla natura», e non si oppone alle passioni degli uomini ma al contrario le incoraggia (D. DIDEROT, in *ivi*, vol. 9, 1765, p. 363). È probabile che il riferimento di Bentham sia l'intento programmatico della *Ricchezza delle nazioni* di Adam Smith, in cui la scienza dell'economia politica è orientata all'arte della legislazione (cfr. J. BENTHAM, *Institutes of Political Economy*, in *Id.*, *Economic Writings*, 3 voll., ed. by W. STARK, London, The Royal Economic Society 1952, vol. III, pp. 307-377 e A. ZANINI, *Adam Smith. Economia, morale, diritto*, Milano, Mondadori 1997, pp. 258 sgg.).

società?»; che cosa sono le leggi di natura «che nessuno ha fatto», cosa quelle economiche se non sono politiche? «Da qui – chiarisce infine – si giudica la condizione della scienza». Le sue domande mettono in relazione l'idea che vi sia legge solo dove c'è l'espressione della volontà di un sovrano e la natura sociale dell'uomo, un problema che si presenta in forma diversa nella necessità di definire il rapporto tra economia e politica. Per dare a queste domande una risposta è necessaria una definizione preliminare dei concetti chiave del diritto, ovvero «*offese, doveri, obbligazioni, servizi*». Bentham si avventura così in un'operazione di immaginazione genealogica che distingue espressamente dallo scavo storico: pur apprezzando Montesquieu, non ne condivide l'attitudine «antiquaria» ed è convinto che anche se il codice dovesse incorporare leggi derivanti dal passato, come quelle del diritto romano, non sarebbe necessario farvi riferimento perché ciò che conta è la loro ragion d'essere presente¹⁶. La sua è quindi una storia congetturale finalizzata a indicare gli elementi dei quali consiste il diritto e la loro relazione reciproca. La genealogia è in altri termini un'operazione formalistica, il cui scopo è individuare i fattori costitutivi e costanti di un oggetto storicamente mutevole come il diritto¹⁷.

Anche se non rinuncia a criticare l'idea di uno stato di natura come condizione presociale, Bentham immagina uno stato privo di legge, nel quale gli uomini posseggono solo cose, persone e azioni. Coerente con il materialismo che avrebbe animato la sua «teoria delle finzioni», egli riconduce ciascuno di questi termini alla sua realtà: possesso – in assenza di una legge che lo assicuri formalmente – non è altro che il «potere (*potes, posse*)» che qualcuno ha su ciò che possiede, una relazione «fisica» in virtù della quale il possessore può beneficiare di un oggetto o di una prestazione¹⁸.

¹⁶ J. BENTHAM, *Vue Gènèrale*, cit., pp. 286-287, 339 [GV, 157, 207].

¹⁷ Si tratta di una concezione della genealogia diversa da quella schmittiana, intesa come opera di risalita verso un'origine che è simultaneamente segnata da un disordine radicale e dalla produzione artificiale di un ordine attraverso la decisione. Cfr. C. GALLI, *Genealogia della politica. Carl Schmitt e la crisi del pensiero politico moderno*, Bologna, Il Mulino 1996, p. XII.

¹⁸ J. BENTHAM, *Vue Gènèrale*, cit., pp. 319-320 [GV, 188]. Sulla teoria delle finzioni, cfr. P. RUDAN, *Governare la felicità. Riflessioni sulla rinuncia al contratto originario nel pensiero politico di Jeremy Bentham*, in S. CHIGNOLA

Sono le azioni dannose che generano «le prime idee morali» spingendo «i più forti» a decretarne il carattere criminale. È quindi la volontà dei più forti, dichiarata attraverso segni esteriori, che per prima prende il nome di legge. In questo modo, sono chiaramente posti in rilievo gli elementi che concorrono alla sua definizione – volontà, pubblicità, forza sanzionatoria – e che generano, in un unico e medesimo atto, i diritti – l'assicurazione giuridica del possesso di un certo bene –, le obbligazioni – il dovere di non disturbare gli altri nel godimento dei loro diritti –, e i servizi – azioni oppure omissioni che siamo obbligati a fare per consentire agli altri quel godimento. Quello che interessa a Bentham è mostrare la sincronicità e la connessione tra gli elementi che costituiscono la materia del diritto. Non ci sono diritti senza obbligazioni, non ci sono obbligazioni senza la definizione dell'offesa e ogni obbligazione comporta un servizio. L'ipotesi genealogica, in altri termini, configura il diritto come scienza delle relazioni tra gli individui e il codice come organizzazione giuridica di quelle relazioni. L'effetto di questa ipotesi in termini formali è che – in virtù del nesso genetico tra la definizione dei diritti e quella delle offese – la parte penale e quella civile del codice devono essere organizzate secondo gli stessi titoli generali, ovvero devono essere «traducibili» l'una nell'altra: la prima spiega, l'altra comanda, la prima descrive, la seconda obbliga¹⁹.

Sulla categoria di «servizi» vale la pena soffermarsi perché riveste un ruolo di rilievo nella *Vue Gènèrale*, al punto che Bentham dichiara: «questa teoria dei servizi è nuova». Più precisamente, egli dice che quella di *services* è un'idea familiare, eppure estranea alla giurisprudenza che infatti non possiede una nomenclatura per trattarla. Ciò dipende dal fatto che i giuristi hanno considerato i servizi come una conseguenza dell'obbligazione, anziché come qualcosa che la precede. Sebbene un'obbligazione legale possa imporre a qualcuno un servizio, il termine ha un carattere «naturale» che fa riferimento al principio dell'utile, cioè alla logica in

e G. DUSO (a cura di), *Storia dei concetti, Storia del pensiero politico. Saggi di ricerca*, Napoli, Editoriale Scientifica 2006, pp. 63-117.

¹⁹ J. BENTHAM, *Vue Gènèrale*, cit., p. 289 [GV, 161].

virtù della quale ogni obbligazione deve avere carattere benefico²⁰. Queste indicazioni sono essenziali per districarsi in una teoria che, anche per la sua novità, si presenta in forma ancora abbozzata e incerta. Nella *Vue Gènèrale*, infatti, il termine «servizi» ha una doppia accezione: esso, come si è detto, indica l'insieme di azioni e omissioni che la legge rende obbligatori al fine di istituire un diritto – ad esempio, l'astenersi dall'uccidere come condizione della sicurezza della persona –, ma anche le relazioni di reciprocità e scambio sussistenti tra gli individui indipendentemente dal diritto:

La nozione di *servizi* precede quella di *obbligazioni*. Si possono rendere dei servizi senza esservi obbligati: essi esistono da prima dell'istituzione delle leggi e sono stati l'unico vincolo di società tra gli uomini prima che essi avessero qualunque forma di governo. I genitori hanno nutrito i loro figli prima che le leggi lo rendessero un dovere. C'è ancora un gran numero di servizi di benevolenza, decenza, interesse reciproco resi liberamente. La legge può allargare il suo dominio e creare nuove obbligazioni, ma ci sarà sempre una moltitudine di casi che solo i servizi volontari possono soddisfare: e felicemente la socievolezza [*sociabilité*] che precede la legge sovente supplisce a ciò che a questa manca²¹.

La domanda che si pone Bentham – se possano gli uomini vivere senza società – qui trova la sua risposta, che consiste nell'individuare una socievolezza precedente e autonoma rispetto al governo. L'orizzonte hobbesiano in cui pure egli si muove è stravolto, perché non è il sovrano a istituire le condizioni in virtù delle quali gli individui possono entrare in società, ma al contrario benevolenza, *politesse* e interesse reciproco costituiscono un tessuto di libere relazioni che il legislatore può rafforzare – trasformandole in obbligazioni – ma non crea *ex novo* e che riempiono i vuoti del diritto, cioè producono un ordine anche in assenza di un intervento sovrano. La legge interviene su relazioni che Bentham definisce «naturali» non perché appartengono a una condizione prepolitica – la cui immaginazione ha solo una funzione euristica – ma perché sono connaturate all'uomo, pertinenti al suo carattere sociale, e

²⁰ *Ivi*, pp. 309-310 [GV, 179-180].

²¹ *Ivi*, p. 309 [GV, 179-180, dove il termine socievolezza è reso con *principle of society*].

perché la società stessa funziona secondo un principio e dinamiche irriducibili all'artificialità della legge. Non esistono leggi naturali – poiché «non le ha fatte nessuno» e quindi manca loro ciò che rende tale una legge – ma esistono relazioni naturalmente sociali tra gli individui basate sul possesso – quindi sul potere – e sulla sua utilità. La classificazione degli enciclopedisti non interessa a Bentham come soluzione per la sua sistemazione del codice, ma perché permette di articolare il nesso tra diritto e società facendo strada a una codificazione sociale degli individui.

3. Il codice sociale

«Servizio» è il nome di un rapporto di potere. Nella *Vue Gènèrale*, Bentham ridefinisce gli oggetti del possesso distinguendoli non più tra persone, cose e servizi, ma tra cose e servizi. Così, egli esclude dal quadro dei servizi la condizione di schiavitù, su cui esprime un giudizio di condanna che si estende fino a investire il diritto romano che ammette la riduzione di una persona a oggetto. La società alla quale Bentham àncora la propria scienza del diritto è la società commerciale, dove le relazioni tra gli individui si muovono secondo la logica dello scambio²². Sotto questo profilo, il rapporto di servizio – che può istituire condizioni «domestiche» oppure «civili» – è indicativo del carattere sociale della semantica benthamiana della natura:

Le condizioni domestiche sono fondate su relazioni *naturali* o su relazioni puramente *legali*. Le relazioni puramente legali, come quella tra padrone e servo o tra tutore e tutelato, sono costituite da diritti e obbligazioni che stabiliscono in quei rapporti un *superiore* e un *inferiore*. In queste relazioni, si deve considerare un vantaggio da una parte, un onere dall'altra. Nella condizione di padrone, il potere è istituito in suo favore; nella condizione di tutore, il potere è istituito a favore del tutelato. Le relazioni naturali fondate sulla coabitazione di un uomo e di una donna, e sui frutti della loro unione, devono servire da base per fissare la loro

²² *Ivi*, p. 307 [GV, 177]. Sullo scambio come dinamica regolativa e produttiva di ordine sociale, cfr. P. RUDAN, «Society as a Code: Bentham and the Fabric of Order», in *History of European Ideas*, 1/2016, pp. 39-54. Cfr. anche C. LAVAL, *Jeremy Bentham, les artifices du capitalisme*, Paris, PUF 2003.

relazione legale. [...] Lo sposo, in rapporto alla sposa, è per certi versi un tutore e, per altri, un padrone²³.

La distinzione tra relazioni domestiche «naturali» e «legali» non esprime una definizione della natura come condizione presociale, ma pre-giuridica: il diritto è chiamato a formalizzare, ovvero a «fissare», le relazioni naturalmente sociali che lo precedono. Il principio dell'utile, d'altro canto, conferisce allo scambio di servizi la qualità di una reciprocità asimmetrica, come dimostra il fatto che, quando è beneficiata nel rapporto con un uomo al quale è sottomessa, la moglie non diventa sua padrona, ma un soggetto posto sotto tutela, laddove altrimenti è tenuta a prestare servizio al suo marito/padrone in qualità di serva²⁴. Il diritto, in breve, conferisce stabilità giuridica a rapporti naturalmente sociali di potere e alle gerarchie che ne conseguono. La «teoria dei servizi» benthamiana esprime non l'opposizione, ma la continuità, tra diritti e potere.

Nella *Veue Générale* si trovano così le premesse dei *Principes du Code Civil*, dove ai servizi è dedicata una specifica sezione²⁵. Dopo aver definito la proprietà come un'«idea», ovvero «la persuasione del potere di derivare certi vantaggi da un oggetto» nel tempo futuro (un possesso stabilizzato, dunque, che permette il sorgere di un'aspettativa) Bentham definisce i servizi come un tipo di pro-

²³ J. BENTHAM, *Vue Gènerale*, cit., p. 295 [GV, 166]. Si possono riscontrare alcune differenze tra la versione di Dumont e quella di Bowring. Nella seconda, Bentham chiarisce che «queste condizioni domestiche sono state generalmente costituite da poteri piuttosto che da diritti». Questa precisazione manca nella versione Dumont, dove però si fa riferimento al potere di tutore e padrone, anziché ai loro diritti. Inoltre, le categorie di «padrone e servo» non compaiono nell'edizione Bowring come esempio, ma per denotare il fatto che il potere conferito dalla legge va a vantaggio del primo. Questa seconda versione sarebbe a rigore più adeguata, poiché le categorie di padrone e servo non indicano una fattispecie, ma la classificazione generale di un rapporto di servizio che può poi avere delle specificazioni.

²⁴ Cfr. P. RUDAN, «Uguaglianza, scambio, equivalenza. Bentham e le donne nell'ordine sociale», in *Un dialogo su Jeremy Bentham. Etica, politica, diritto*, a cura di I. Belloni - P. Calonico, Pisa, Ets 2023, pp. 51-70

²⁵ J. BENTHAM, *Principes du code civil*, in ID., *Traité de législation civile et pénale* (1802), par. È. Dumont, t. I, Paris, Bossange – Rey et Gravier 1820, pp. 145-168: part. II, ch. V. Anche in questo caso il testo sarà confrontato con la versione Bowring (J. BENTHAM, *Principles of the Civil Code*, in *Works*, cit., vol. I, pp. 297-364, d'ora in poi PCC seguito dal numero di pagina).

prietà distinto dalle cose²⁶. Esistono per lui tanti servizi quante sono le modalità attraverso cui un uomo (o una donna) può essere utile a un altro uomo, e si distinguono in liberi e forzosi [*forcés*] quando la legge li carica di obbligatorietà sanzionando il loro mancato compimento. Anche in questo caso, Bentham intraprende un lavoro genealogico: «in origine, tutti i servizi devono essere stati liberi» e solo gradualmente la legge «ha convertito i più importanti in diritti positivi». Chiarisce poi che

i doveri *politici* sono, rispetto a quelli puramente *sociali*, la stessa cosa delle particolari recinzioni in una vasta [terra] comune, nella quale un certo tipo di coltura è curata con precauzioni che ne assicurano il successo. La stessa pianta può crescere nella [terra] comune e anche essere protetta da certe convenzioni: ma sarà sempre soggetta a più azzardi che in questa particolare recinzione tracciata dalla legge e garantita dalla forza pubblica²⁷.

La metafora del confinamento della terra comune e della sua valorizzazione attraverso il lavoro, che implicitamente richiama la trattazione lockeana della proprietà, mostra una volta di più la continuità tra diritti e potere, che coincide con la possibilità di esercitare un potere sugli individui esclusi da un possesso attraverso l'oggetto posseduto²⁸. Mentre la «libertà» dei servizi non configura nient'altro che l'assenza di una coercizione o di una restrizione legali²⁹, tra doveri sociali (che presuppongono l'esistenza di rapporti di potere e sanzioni non-legali) e doveri politici (istituiti dalla legge) c'è solo una differenza di grado, una diversa certezza determinata dal carattere pubblico della forza sanzionatoria che sovrasta il diritto del più forte che ha per primo determinato l'emergenza di una legge. La dimensione sociale dell'obbligazione non è d'altra parte il prodotto della volontà sovrana e neppure cessa nel

²⁶ J. BENTHAM, *Principes*, cit., pp. 177, 293 [PCC, 308, 338]. Manca, nella versione Dumont, l'esplicito riferimento ai servizi come proprietà, presente invece in Bowring. La trattazione dei servizi, tuttavia, è collocata in esplicita continuità con la parte dedicata ai diritti di proprietà sulle cose.

²⁷ J. BENTHAM, *Principes*, cit., pp. 293-294 [PCC, 338].

²⁸ Cfr. J. BENTHAM, *Vue Générale*, cit., p. 314 [GV, 184].

²⁹ Sul concetto benthamiano di libertà cfr. D. LONG, *Bentham on Liberty: Jeremy Bentham's Idea of Liberty in Relation to His Utilitarianism*, Toronto and Buffalo, University of Toronto Press, 1977.

momento in cui il diritto interviene a «fissare» i rapporti di servizio. Al contrario, i servizi «liberi» compensano l'impossibilità del legislatore di entrare in ogni ambito delle relazioni umane rendendo obbligatorio ciò che è utile proprio in virtù della sua «libertà». Si esprime, in questo modo, una concezione sociale non solo dei contenuti, ma anche dei limiti del diritto: il legislatore non può mettere in moto con la sua azione le «forze nascoste», l'energia, lo zelo che rendono certi servizi possibili, e tuttavia

l'imperfezione della legge su questo punto è corretta da una specie di legge supplementare; e cioè, dal codice morale o sociale, un codice non scritto, che raccoglie opinioni, maniere, abitudini e comincia dove il codice legislativo finisce³⁰.

Qui si conferma il carattere sociale della semantica del codice. Il legislatore non soltanto non può normare tutto, perché non gli è possibile la conoscenza di ogni dettaglio delle relazioni umane, ma neppure deve farlo, perché la società si manifesta come ordine anche senza il suo intervento³¹. Laddove il codice legislativo è l'opera di un'attività codificatoria che coincide con la positivizzazione del diritto, il codice morale o sociale è dotato di una forza precedente e autonoma – di una capacità di stabilire doveri in virtù di sanzioni efficaci, come quella comminata dall'opinione pubblica – che agisce tanto sugli individui quanto sullo stesso legislatore orientandone l'azione e perimetrandone il campo, e allo stesso tempo offrendogli il materiale da mettere in forma. Nella sua doppia accezione, il codice esprime la normatività dell'ordine sociale che orienta la legge positiva e che questa deve assicurare attraverso la sua azione definitoria.

Nella *Vue Générale*, Bentham si pone il problema di individuare la *ratio* che deve informare l'attività di fissazione dell'ordine sociale da parte del diritto positivo. Sempre perseguendo l'efficacia comunicativa del diritto, egli propone quindi di non parlare di «titolo» per definire ciò che conferisce un certo diritto su una cosa oppure un servizio, ma di fare esplicitamente riferimento al

³⁰ J. BENTHAM, *Principes*, cit., p. 294 [PCC, 338-339, dove non si parla di *habits* ma di *customs*].

³¹ Cfr. M. RICCIARDI, *La società come ordine. Storia e teoria politica dei concetti sociali*, Macerata, EUM 2009.

possesso, in quanto esso rimanda a un fatto reale, dotato di statuto fisico. Gli «eventi collativi» sono quindi classificati secondo la trattazione humeana dell'origine della giustizia, che procede attraverso l'analisi degli atti di *occupatio*, *accessio* e *traditio*³². Questa traccia humeana è particolarmente significativa perché, per Hume, questi eventi acquistano rilevanza costituzionale in virtù della loro capacità di dare forma alle idee e alle aspettative degli individui in relazione alla possibilità di beneficiare dell'oggetto posseduto. Non si tratta di idee e aspettative nutrite esclusivamente dal possessore, ma di relazioni immaginative stabili tra soggetto e oggetto generalmente riconosciute come vantaggiose e che possono conseguentemente definire un principio di giustizia convenzionalmente valido³³. Questo spiega perché Bentham ritenga che il legislatore debba sempre consultare l'«utilità primitiva» e, se questa non offre una risposta risolutiva in merito all'attribuzione del possesso e alla sua formalizzazione come diritto di proprietà, rivolgersi alle «idee popolari: raccoglile quando sono state decise – fissale quando oscillano, completale quando manca qualcosa»³⁴. Si tratta insomma di identificare dei criteri capaci di guidare l'attività di trascrizione del legislatore e dissipare i difetti della nomenclatura giuridica esistente. Il legislatore deve organizzare e formalizzare le aspettative sorte da un *habit* sociale che conferisce al possesso fondato sulla forza una legittimità nelle menti di coloro che devono essere obbligati a rispettarlo quando sia stato legalmente definito come proprietà. Codificare significa connettere il futuro al passato, ovvero rendere positivamente obbligatorie nel presente e vincolanti rispetto alla formazione delle aspettative future le relazioni sociali fondate sulla continuità nel tempo dei rapporti di possesso/potere.

4. Dal servizio allo status attraverso il contratto

Alla luce della teoria benthamiana dei servizi, gli individui si presentano di fronte al diritto in diverse posizioni di potere ricodi-

³² J. BENTHAM, *Vue Gènèrale*, cit., p. 320 [GV, 189].

³³ Cfr. D. HUME, *Trattato sulla natura umana*, in Id., *Opere*, Bari, Laterza 1971, vol. I, sezione 3, pp. 30 ss. Su Hume cfr. L. COBBE, *Il governo dell'opinione. Politica e costituzione in David Hume*, Macerata, EUM 2014, part. pp. 165 sgg.

³⁴ J. BENTHAM, *Vue Gènèrale*, cit., p. 319 [GV, 188].

ficato secondo il lessico dell'utile. Queste posizioni vengono definite da Bentham come condizione [*condition*] o status [*état/state*]: che sia domestico o civile, uno status non è altro che «una base ideale attorno alla quale si dispongono diritti, doveri e talvolta incapacità». Anche in questo caso, si tratta di distinguere l'opera della natura da quella della legge: al fondo c'è l'*état naturel*, rispetto al quale lo status legale è solo un'aggiunta di diritti e obbligazioni. Il matrimonio, per esempio, comincia con la reciproca attrazione fra due persone alle quali, in seguito, la legge impone una moltitudine di doveri reciproci che esse non avrebbero potuto immaginare alla luce delle loro originarie motivazioni. Il «principio unificante» [*principe d'union*] che lega la dimensione naturale e quella legale di uno status o condizione è «l'identità dell'evento di investitura in relazione al possesso di quello status»³⁵. Anche in questo caso, il diritto interviene a sanzionare, ma non a creare, un rapporto naturalmente sociale di possesso/potere. L'atto di investitura, tuttavia, non si limita a confermare una condizione già in essere, ma letteralmente produce anche il soggetto che ne tiene il posto, ovvero l'individuo. Per designare questo processo di produzione giuridica dell'individuo, Bentham usa il termine «individuazione»³⁶, che consiste nella precisa definizione del contenuto del comando, e quindi degli oggetti a cui si applica e dei soggetti ai quali è riferito. Prima che il soggetto di un diritto, l'individuo è appunto il destinatario di un comando – che deve essere sempre riferito a un contenuto «specifico e individuale» – e il portatore di un dovere³⁷. In quanto è il risultato di questo processo di individuazione, l'individuo non è un soggetto astratto, ma sempre determinato, poiché ha una certa condizione o status³⁸.

Come prodotto del lavoro del codice, l'individuo è caricato simultaneamente delle sue particolari determinazioni sociali e di una

³⁵ *Ivi*, p. 324 [GV, 192].

³⁶ *Ivi*, p. 307 [GV, 177].

³⁷ J. BENTHAM, *Vue Générale*, cit., pp. 311-312 [GV, 181-183].

³⁸ *Ivi*, pp. 290, 295 [GV, 162, 166]. Anche M. QUINN («A Failure to Reconcile the Irreconcilable? Security, Subsistence and Equality in Bentham's Writings on the Civil Code and on the Poor Laws», in *History of Political Thought*, 2/2008, pp.321-342) insiste sul carattere socialmente determinato dell'individuo benthamiano, contra P.J. KELLY, *Utilitarianism and Distributive Justice. Jeremy Bentham and the Civil Law*, Oxford, Clarendon Press, 1990.

generica libertà di contrattare che segna lo scarto tra la società d'antico regime e quella commerciale. In effetti, in quanto è la forma giuridica dei rapporti di servizio, ovvero delle relazioni volontarie che individui collocati in posizioni asimmetriche ingaggiano nel perseguimento del proprio utile, il contratto tra privati deve essere generalmente autorizzato dal legislatore:

poiché nessuna di quelle convenzioni private si fa se non per qualche vantaggio reciproco, esse non possono essere limitate [*restreindre*] senza nuocere nella stessa proporzione al benessere degli individui. Libertà completa per i contratti: questa sarà la regola generale³⁹.

In ottemperanza a questa regola, il legislatore deve anche eliminare ogni ostacolo alla libera contrattazione, come i costi delle procedure, che impedirebbero ai lavoratori poveri di accedere a relazioni vantaggiose di scambio basate sul contratto⁴⁰. La riflessione di Bentham, evidentemente, esprime il passaggio storico che qualche anno più tardi Maine avrebbe descritto con la celebre formula *from status to contract*. Tuttavia, mentre per Maine questo movimento coincide con il passaggio progressivo «da un diritto centrato sulla particolarità a uno centrato sulla generalità»⁴¹, per Bentham la particolarità del diritto, ovvero la sua opera di «individuazione», è parte integrante della sua capacità ed efficacia comunicativa. Benché esso abbia e non possa non avere anche contenuti di carattere generale – destinati a tutti gli individui e che definiscono l'insorgere di offese di rilevanza pubblica – tuttavia il codice più efficace è quello capace di individuare il comando a seconda di chi ne sia il destinatario: «“Cittadino”, dice il legislatore, “qual è la tua condizione? Sei un padre? Apri il capitolo ‘Dei Padri’. Sei un agricoltore? Consulta il capitolo ‘Degli Agricoltori’”». Individuazione e classificazione coincidono nella misura in cui rivestono di consistenza giuridica condizioni sociali che distinguono gli individui a seconda della posizione che occupano nei rapporti di possesso/potere⁴². Quello descritto da Bentham, perciò, è un movimento che

³⁹ J. BENTHAM, *Vue Gènèrale*, cit., p. 324 [GV, 191].

⁴⁰ *Ivi*, p. 321 [GV, 190].

⁴¹ M. PICCININI, *Tra legge e contratto*, cit., p. 200.

⁴² Sulla matrice botanica della classificazione benthamiana, Cfr. S. JACOBS,

non va dallo status al contratto, ma *dal servizio allo status attraverso il contratto*, tanto che per lui non c'è alcun contratto che non attribuisca a una persona un nome particolare quando lo stipula, un nome che stabilisce «l'identità della persona o dello status»⁴³. Si trova in questo passaggio la constatazione, e anzi la previsione normativa, che la società postrivoluzionaria non elimina le posizioni di status, ma le trasforma da una condizione ascritta al prodotto del contratto stesso, che in questo modo non ne costituisce più l'opposto concettuale.

Il movimento dal servizio allo status attraverso il contratto, questo rapporto simbiotico tra diritto positivo e società, ha effetti precisi sulla stessa organizzazione del codice. Bentham ritiene infatti che i suoi titoli debbano identificare chiaramente il loro destinatario. Questo significa che non devono parlare di matrimonio ma di mariti e di mogli, non di successione ma di eredi⁴⁴. Così, se pure inevitabilmente un codice completo come quello al quale Bentham ambisce avrebbe una dimensione enorme, tuttavia non perderebbe la sua efficacia comunicativa se fosse organizzato in codici particolari, destinati a «classi particolari di individui», poiché in tal modo esso

non richiederebbe scuole di diritto per essere spiegato, professori per essere commentato, glossari per essere inteso, casuisti per districare le sue sottigliezze. Ciò che lo distinguerà dagli altri libri saranno le più grandi semplicità e chiarezza. Il padre di famiglia, testo delle leggi alla mano, potrà senza interpreti insegnare lui stesso ai suoi figli e conferire ai precetti della morale particolare la forza e la dignità di quella pubblica⁴⁵.

Il codice, in questo modo, adeguerebbe il diritto al principio democratico del governo dando al contempo espressione alle differenze e alle gerarchie di potere che organizzano la società, oltre

Science and British Liberalism. Locke, Bentham, Mill and Popper, Aldershot, Avebury 1991, cap. 5; G. KRAMER-McINNIS, *Der «Gesetzgeber der Welt» – Jeremy Bentham's Grundlegung des klassischen Utilitarismus*, Zürich – St Gallen-Baden Baden, Dike-Nomos 2008, p. 174; S. MARCUCCI, *Bentham e Linneo. Un'interpretazione singolare*, Lucca, Maria Pacini Fazzi Editore 1979.

⁴³ J. BENTHAM, *Vue Générale*, cit., p. 326 [GV, 195].

⁴⁴ *Ivi*, p. 323 [GV, 193].

⁴⁵ *Ivi* p. 342 [GV, 209].

che alle dinamiche di reciprocità asimmetrica che si realizzano nello scambio. La completezza del codice non consiste nell'effettiva codificazione di ogni particolare relazione, ma nella sua capacità di integrarle potenzialmente tutte secondo uno schema classificatorio in cui la statica del potere e la dinamica dello scambio coesistono in un sistema unificato dal principio sociale dell'utile, garantendo l'obbligazione tanto di chi domina quanto di chi è dominato.

Il carattere particolare del diritto, la sua capacità di integrare le differenze, è quindi la condizione della sua efficacia. Lo dimostra – con una chiarezza analoga a questo abbozzo sulla codificazione – anche la riflessione che Bentham dedica al diritto penale. Nella *Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, ad esempio, egli pensa il legislatore come un proporzionatore, che – se vuole essere obbedito – deve commisurare la pena alla posizione che ciascuno occupa nella società in virtù del suo sesso, della sua razza, dell'età, della religione che professa, della proprietà che possiede, del rango di cui è investito e molteplici altre condizioni determinate da dinamiche sociali differenti. Le «circostanze che influenzano la sensibilità», che dovrebbero essere considerate a pieno titolo come l'invenzione benthamiana dell'«intersezionalità», formalizzano la dimensione sociale del diritto in funzione dell'efficacia del comando⁴⁶. Quest'opera di individuazione degli individui attraverso la loro classificazione è altrettanto importante nei progetti benthamiani di riforma della legislazione per i poveri, dove la determinazione delle circostanze che hanno causato l'indigenza – come la cattiva reputazione delle donne – non solo riflette la normatività

⁴⁶ Sulle circostanze che influenzano la sensibilità, cfr. J. BENTHAM, *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, ed. By J.H. BURNS and H.L.A. HART, London and New York, Methuen 1982, ch. VI. La categoria di intersezionalità è stata proposta da K. CRENSHAW («Demarginalizing the Intersection of Race and Sex», in *University of Chicago Legal Forum*, 1/1989, pp. 139-167) e ha trovato vasta ricezione nella critica femminista. Sempre in una prospettiva femminista, N. LACEY («Bentham as Proto-Feminist? or an Ahistorical Fantasy on "Anarchical Fallacies"», in *Current Legal Problems*, 1/1998, pp. 441-466) considera Bentham un utile «interlocutore» per la sua capacità di cogliere il carattere situato dell'individuo. Per una lettura che coglie la funzione «governamentale» dell'intersezionalità, W. BROWN, *Suffering the Paradoxes of Rights*, in W. BROWN and J. HALLEY (eds), *Left Legalism, Left Critique*, Durham, Duke University Press 2002, pp. 420-434.

del codice sociale, ma anche è determinante per estendere la presa di quella normatività, ovvero della coazione al lavoro, attraverso l'internamento nelle *industry houses*⁴⁷. Il lavoro del codice si compie nel momento in cui la positivizzazione del diritto e l'opera di individuazione coincidono: l'ordine sociale è assicurato attraverso una legge certa e la produzione di individui codificati secondo i suoi rapporti di potere e le sue gerarchie.

⁴⁷ J. BENTHAM, *Table of Cases Calling for Relief*, in ID., *Writings on the Poor Laws*, vol. I, ed. by M. QUINN, Oxford, Clarendon Press 2001, tra pp. 470 e 471. Sulla codificazione degli individui nelle proposte benthamiane di riforma delle *Poor laws*, P. RUDAN, *L'inventore della costituzione*, cit., cap. 2.

Possesso e proprietà nella *Rechtslehre* kantiana

Antonino Scalone

1. I *Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre* furono pubblicati da Kant all'inizio del 1797 e precedettero di pochi mesi la pubblicazione dei *Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre*. Insieme vanno a comporre la *Metaphysik der Sitten*, ovvero, come scrive Filippo Giannelli, il «sistema della filosofia pratica, così come era stato già indicato nella *Critica della ragion pura*»¹. Si legge infatti in quest'ultima opera: «La metafisica si divide in metafisica dell'uso speculativo e metafisica dell'uso *pratico* della ragion pura, ed è quindi o *metafisica della natura*, o *metafisica dei costumi*. La prima abbraccia tutti i principi razionali puri derivanti da semplici concetti (...) della conoscenza *teoretica* di tutte le cose; la seconda i principi che determinano *a priori* e rendono necessario *il fare e il non fare*»².

Tuttavia, ai contemporanei i *Metaphysische Anfangsgründe* apparvero subito non all'altezza delle opere maggiori e in particolare

¹ F. GONNELLI, *Introduzione* a I. Kant, *Primi principi metafisici della dottrina del diritto*, trad. it. Roma-Bari, Laterza 2005, p. VI (d'ora in poi *PP*).

² I. KANT, *Critica della ragion pura*, trad. it. Roma-Bari, Laterza 1996, pp. 635-36 [III, 544]. Per le citazioni kantiane indichiamo gli estremi bibliografici della traduzione italiana, ove presente, e fra parentesi quadre volume e pagina dell'*Akademie Ausgabe*. Sul carattere "conclusivo" dei *Metaphysische Anfangsgründe*, cfr. G. LANDOLFI PETRONE, *Saggio introduttivo*, in I. KANT, *Metafisica dei costumi*, trad. it. Milano, Bompiani, p. II e M. GREGOR, *Kant's Theory of Property*, in «The Review of Metaphysics», vol. XLI (1988), n. 4, p. 757.

delle tre *Critiche*, sia perché si presentavano come un testo ancora allo stato grezzo, non privo di incongruenze e di errori di composizione³, sia perché caratterizzati da un linguaggio alquanto ostico, tale da mettere a dura prova i suoi lettori⁴. Quest'ultima circostanza, peraltro, è apertamente rivendicata come necessaria dallo stesso Kant nella *Vorrede*: «Qui non ci si deve preoccupare affatto della popolarità (del linguaggio popolare), ma anzi bisogna costringersi a una *precisione* scolastica, quand'anche la si rimproverasse d'essere tediosa (infatti è *linguaggio di scuola*); poiché solo in tal modo la ragione che proceda in modo precipitoso può essere condotta, davanti alle sue asserzioni dogmatiche, a comprendere davvero se stessa»⁵. Non mancò chi, come lo stesso Schopenhauer⁶ – imputò piuttosto incongruenze e oscurità, se non proprio errori, alla tarda età di Kant. Si tratta tuttavia di una tesi priva di fondamento se si tien conto che – come è stato osservato – «il diritto privato, che rappresenta la vera novità teorica del testo, è il frutto del lavoro svolto negli anni 1795-1796, mentre la demenza senile che colpì Kant, progressivamente, negli ultimi anni di vita, non si manifesterà ancora che nell'inverno 1797-1798»⁷. Ad ogni buon conto, i *Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre* conobbero una fortuna assolutamente non paragonabile a quella delle altre opere. Nemmeno l'avvento del neokantismo – è stato notato – portò ad una ripresa dell'interesse per la *Rechtslehre*, sia perché a giudizio degli esponenti di questa corrente di pensiero «essa non deduceva il diritto dalla morale», sia perché «utilizzava con evi-

³ Cfr. F. GONNELLI, *Introduzione*, cit., p. X.

⁴ Cfr. M. GREGOR, *Kant's Theory of Property*, cit., p. 787.

⁵ *PP*, p. 5 [VI, 206].

⁶ A. SCHOPENHAUER, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, Appendice. *Critica della filosofia kantiana*, trad. it. Milano, Mondadori, p. 723: «La *Dottrina del diritto* è una delle opere più tarde di Kant ed è così debole che, sebbene io la disapprovi completamente, ritengo superflua una polemica contro di essa, poiché essa deve morire di morte naturale per la sua propria debolezza, come se fosse non l'opera di questo grande uomo, ma il prodotto di un comune mortale (...) Gli errori, che io nella considerazione della *Critica della ragion pura* ho biasimato come gravanti su tutto il pensiero kantiano, qui nella dottrina del diritto si trovano in tale eccesso, che si crede spesso di leggere una parodia satirica della maniera kantiana, o almeno di stare ad ascoltare un kantiano».

⁷ F. GONNELLI, *Introduzione*, cit., p. XI.

denza elementi empirici»⁸. Nel corso degli anni Venti del secolo scorso, come ricorda Bertani, vi fu in Germania un ritorno di attenzione per il testo. Esso, però, fu di breve durata, prima a causa dell'avvento del nazionalsocialismo e poi, nel secondo dopoguerra, perché la sensibilità, viva in questo periodo, per una «rinnovata teoria della democrazia e dei diritti fondamentali» aveva spostato l'interesse degli studiosi verso altri aspetti del pensiero kantiano⁹.

Fra la fine degli anni Sessanta e gli inizi degli anni Settanta del secolo scorso la rinnovata attenzione critica per la teoria del diritto di Kant da parte degli studiosi – in primo luogo nelle opere di Julius Ebbinghaus e di Christian Ritter – ha assunto i caratteri della cosiddetta *Unabhängigkeitsthese*, secondo la quale la libertà *esterna*, propria della sfera giuridica, risulterebbe appunto *indipendente* dalla libertà interna di tipo etico¹⁰. Ne conseguirebbe «la relativa esclusione della filosofia del diritto kantiana dal quadro concettuale del criticismo»¹¹.

Solo agli inizi degli anni Ottanta del secolo scorso, e in particolare con i lavori di Wolfgang Kersting, si sarebbe avviata una vera e propria «*Rehabilitierung der kantischen Rechtsphilosophie*»¹² fi-

⁸ *Ivi*, pp. IX-X. Cfr. anche M. MORI, *Studi kantiani*, Bologna, Il Mulino 2017, p. 176.

⁹ C. BERTANI, *La giustizia tra diritto privato e idea del diritto pubblico. Lettura di Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre §§36-40*, in *Studi kantiani*, XXIII, 2010, p. 24. Merita però di essere ricordata, sempre negli anni Venti del secolo scorso, la posizione di Gioele Solari, il quale, in implicita polemica con l'interpretazione schopenhaueriana, criticava «la svalutazione aprioristica della dottrina giuridica kantiana, quasi appendice non necessaria e non degna del suo sistema filosofico». Al tempo stesso indicava una via interpretativa che ancor oggi sembra conservare sostanzialmente intatta la sua validità: «Le pretese oscurità, incertezze, incoerenze della *Rechtslehre*, quando non sono il frutto di incomprendimento, devono intendersi, chiarirsi, risolversi alla luce dell'intero sistema kantiano, che doveva logicamente e non solo artificiosamente, come per lo più si crede, metter capo a una metafisica dei costumi e a una dottrina del diritto e dello Stato», G. SOLARI, *Scienza e metafisica del diritto in Kant (1925-26)*, in *ID.*, *La filosofia politica. II. Da Kant a Comte*, Roma-Bari, Laterza, 1974, p. 9.

¹⁰ Riprendiamo qui la ricostruzione avanzata da M. MORI, *Studi kantiani*, cit., p. 176.

¹¹ *Ibidem*.

¹² W. KERSTING, *Wohlgeordnete Freiheit. Immanuel Kant Rechts- und Staatsphilosophie*, Frankfurt a. M., Suhrkamp 1993, p. VIII.

nalizzata a collocarla a pieno titolo all'interno della filosofia critica e a indicarne la stretta connessione con la sfera pratica: «Nella sua realizzazione – scrive Kersting – il diritto si rende indipendente dalla spontaneità morale; tuttavia la libertà di un animale (*Wesen*) razionale all'interno di limiti morali è un irrinunciabile presupposto di validità del principio giuridico. La legge giuridica kantiana avanza la pretesa della obbligatorietà e della necessità di tipo pratico; è una legge della ragion pratica, non una regola dell'intelletto relativa alle tecniche di coesistenza derivata dal concetto di libertà esteriore»¹³.

Già nel cosiddetto *Naturrecht Feyerabend*, vale a dire nell'unica trascrizione che ci è pervenuta dei corsi tenuti per un ventennio da Kant sul diritto naturale, risalente al semestre estivo del 1784, centrale è il concetto di libertà. Si legge nell'*Einleitung*: «Il valore intrinseco dell'uomo si fonda sulla sua libertà, sul fatto che egli possiede una propria volontà. Dato che egli deve essere il fine ultimo, la sua volontà non deve dipendere da null'altro. – Gli animali hanno una volontà, ma non hanno una volontà propria, bensì la volontà della natura. La libertà dell'uomo è la condizione, sotto la quale l'uomo può essere un fine in se stesso»¹⁴. Nella *Einleitung in die Metaphysik der Sitte* la libertà è il primo dei «concetti preliminari ad una metafisica dei costumi», comprensiva tanto della *Rechtslehre* quanto della *Tugendlehre*. Esso è «un concetto puro di ragione», risultando per questo motivo «trascendente per la filosofia teoretica». Ciò significa che «non ne può essere dato esempio adeguato in alcuna esperienza sensibile» e può valere soltanto come «principio regolativo». Esso, invece, «nell'uso pratico della ragione dimostra la sua realtà attraverso principi pratici che, in quanto leggi (...) determinano l'arbitrio e [dimostrano in noi] una volontà pura, nella quale i concetti e le leggi morali hanno la loro origine»¹⁵. Nella *Einleitung in die Rechtslehre* la libertà è costitutiva della nozione di diritto, inteso come strumento di regolazione

¹³ *Ivi*, p. IX.

¹⁴ I. KANT, *Lezioni sul diritto naturale (Naturrecht Feyerabend)*, trad. it. Milano, Bompiani 2010, p. 71 [XXVII, 2.2, 1319-1320]. Cfr. l'*Introduzione* di G. SADUN BORDONI alla traduzione italiana citata, p. 21.

¹⁵ *PP*, p. 35 [VI, 221].

dei rapporti fra gli arbitrii di più persone considerate come libere, ovvero come persone le cui azioni reciproche e le cui libertà possono essere reciprocamente unite «secondo una legge universale»¹⁶. Da qui l'enunciazione del *Principio universale del diritto*: «È giusta ogni azione secondo la quale, o secondo la cui massima, la libertà dell'arbitrio di ognuno possa sussistere insieme alla libertà di ogni altro secondo una legge universale»¹⁷. Da qui, ancora, derivano il «concetto del diritto», secondo il quale «il diritto è l'insieme delle condizioni alle quali l'arbitrio dell'uno può accordarsi con l'arbitrio dell'altro secondo una legge universale della libertà»¹⁸ e la legge universale del diritto che ne consegue: «Agisci esternamente in modo tale che il libero uso del tuo arbitrio possa coesistere con la libertà di ognuno»¹⁹. Va notato, però, che ci si trova qui all'interno di una dimensione di tipo *analitico*, nella quale, cioè, dal concetto di umanità deriva quello di libertà e da questo, a sua volta, deriva il concetto di diritto²⁰.

Questa circostanza sembra collocare il concetto kantiano di diritto all'interno della tradizione giusnaturalistica nella quale all'esistenza – determinabile razionalmente – di un ordine naturale si connette in modo immediato la dimensione prescrittiva relativa al *dovere* di realizzarlo²¹. Viceversa, alla possibilità di una determinazione trascendentale – vale a dire fondata su giudizi sintetici a priori – del diritto è legata quella di affermarne l'autonomia originaria. Solo così si svincolerebbe definitivamente il diritto dalla tradizione giusnaturalistica e dunque dalla presupposizione di un ordine *dato* e immutabile, facendone invece l'oggetto di una costruzione specificamente umana. Che tale fosse l'intento di Kant non sembra dubbio, come già Solari indicava, al di là delle oscurità di «questa parte del suo sistema filosofico»²². Dunque, il pensie-

¹⁶ *Ivi*, p. 53 [VI, 230].

¹⁷ *Ibidem* [VI, 230].

¹⁸ *Ivi*, p. 53 [VI, 230].

¹⁹ *Ivi*, p. 55 [VI, 231].

²⁰ Riprendiamo qui le considerazioni di M. MORI, *Studi kantiani*, cit., pp.178-89.

²¹ Cfr. *ivi*, pp. 179-80.

²² Dovute soprattutto – scrive Solari riprendendo Martinetti – alla «natura analitica del suo spirito, che gli impediva di considerare la realtà nella sua

ro giuridico di Kant va interpretato in posizione a un tempo «di superamento e sistemazione» rispetto alla tradizione precedente: «La sua dottrina giuridica conclude un'età e costituisce il punto di partenza di ogni metafisica futura intorno al diritto»²³.

Gli interpreti che concordano nel giudicare la *Rechtslehre* una scienza capace di giudizi sintetici a priori individuano nei primi paragrafi della prima parte dei *Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre*, quella dedicata al diritto privato, il luogo in cui questi giudizi vengono formulati. Per lo più questi paragrafi sono indicati come quelli dedicati alla proprietà privata (o, nel caso di Kersting, insieme al possesso e alla proprietà privata, senza distinguere adeguatamente fra i due concetti), sicché la seconda parte dell'opera, dedicata al diritto pubblico e allo Stato risulterebbe essere funzionale alla difesa e alla garanzia della proprietà privata medesima: «Nello stato di natura – scrivono ad esempio Byrd e Hruschka – questa proprietà non è assicurata. La sicurezza può essere conseguita solo nello stato giuridico. Questa sicurezza o garanzia è il secondo passo nella catena argomentativa di Kant. Questo secondo passo culmina nel postulato della legge pubblica in accordo col quale noi siamo obbligati a entrare nello stato giuridico»²⁴. Non solo. Secondo Kersting, «ancorando la necessità giuridica dello Stato nel diritto privato naturale stesso, Kant prende le distanze dalla fondazione contrattualistica del potere statale. Il ricorso legittimante alla libertà che limita se stessa diventa infatti superfluo, se le leggi naturali del Mio e del Tuo producono da sé il postulato del diritto pubblico»²⁵. La discussione relativa alla proprietà priva-

gradazione di valori, nella sua unità, e di ridurre concetti e problemi a precisa e particolare sistemazione», (G. SOLARI, *Scienza e metafisica del diritto in Kant*, cit., p. 9).

²³ *Ibidem*.

²⁴ B. S. BYRD, J. HRUSCHKA, *Kant's Doctrine of Right. A Commentary*, Cambridge, Cambridge University Press 2010, p. 39.

²⁵ W. KERSTING, *Wohlgeordnete Freiheit*, cit., p. XII. Concordano nel giudicare la *Rechtslehre* come fondativa del concetto di proprietà privata, fra gli altri, P. BAUMANN, *Zwei Seiten der Kantschen Begründung von Eigentum und Staat*, in «Kant-Studien», LXXXV (1994), p. 148: «La teoria politica di Kant è una teoria normativa del diritto. Al centro di questa teoria si trova innanzitutto la giustificazione del diritto di proprietà» e, di recente, P. TANG, *Eigentum und Staat bei Immanuel Kant*, Berlin, Duncker & Humblot 2019, p. 60.

ta influenzerebbe inoltre in maniera determinante anche le pagine della seconda parte relative alla guerra e al diritto cosmopolitico. Scrive Mary Gregor: «Finché la guerra, la via per perseguire in uno stato di natura ciò che qualcuno ritiene essere il proprio diritto, non è eliminata dallo stato della giustizia distributiva, nessuno potrà fare ciò che deve essere fatto in accordo col postulato della ragion pratica. È questo postulato che conduce direttamente alla conclusione dell'intera *Dottrina del diritto*: che è un dovere adoperarsi per quel tipo di costituzione, entro e fra tutti gli stati, che porterà alla pace perpetua»²⁶. Come si vede, si tratta di questioni non semplicemente filologiche o di ricostruzione del ragionamento kantiano, ma ricche di implicazioni anche politiche. Non sembra dunque irrilevante notare – anche in questo caso: non solo per ragioni filologiche o interne alla filosofia di Kant – che nei primi paragrafi della prima parte della *Rechtslehre* in realtà il termine proprietà (*Eigentum*) non ricorre mai: Kant usa sempre e solo il termine possesso (*Besitz*). Il termine proprietà ricorre per la prima volta nella nota al § 17, all'interno di un ragionamento critico delle posizioni di Locke, e la definizione viene fornita alcune righe dopo: «L'oggetto esterno, che secondo la sostanza è il suo di qualcuno, è la sua *proprietà (dominium)*»²⁷.

Nelle prossime pagine cercheremo dunque innanzitutto di ricostruire la fondazione kantiana del *Besitz* indi accenneremo al problema *autonomo* della proprietà con riferimento all'istituzione del potere statale (e ai suoi limiti).

2. Nel primo paragrafo del primo capitolo, intitolato *Del modo di avere qualcosa di esterno come proprio*, Kant fornisce la definizione di possesso con riferimento al concetto di *Mio giuridico*: «Il *Mio giuridico (meum iuris)* – scrive – è quello cui sono legato in modo tale che l'uso che un altro volesse farne senza il mio consenso mi lederebbe. La condizione soggettiva della possibilità dell'uso [si noti: *dell'uso*] in generale è il *possesso*»²⁸. Tuttavia, occorre distinguere fra possesso sensibile e possesso intellegibile: il primo

²⁶ M. GREGOR, *Kant's Theory of Property*, cit., pp. 785-6.

²⁷ *PP*, rispettivamente p. 125 [VI, 268-69] e p. 127 [VI, 270].

²⁸ *Ivi*, p. 79 [VI, 245].

corrisponde al fatto che qualcosa è materialmente nelle mie mani – come un oggetto - o è occupato da me – come un appezzamento di terra; il secondo, definito da Kant anche come «semplicemente giuridico (*bloß rechtlicher*)»²⁹, è, scrivono Byrd e Hruschka, «possesso non fisico, o intellegibile. Possesso intellegibile è un concetto puro della ragione. Non dipende dal controllo fisico di una cosa, ma dai doveri che gli altri hanno nei miei confronti e dai diritti che ho nei loro confronti»³⁰. Esso garantisce che una cosa è nel mio possesso anche se non si trova nelle mie mani o non è occupata da me.

Non deriva analiticamente dal concetto di diritto, giacché questo sarebbe rispettato nel caso in cui qualcuno, a mia insaputa, usasse un mio bene dal quale sono separato. In questo caso, infatti, non vi sarebbe alcuna interferenza nei confronti della mia libertà e il mio arbitrio potrebbe tranquillamente convivere con quello dell'utente abusivo. Ciò che il possesso intellegibile mi garantisce, invece, è qualcosa che non attiene alla sfera sensibile, perché riguarda, come scrive Kant, «un possesso *senza detenzione (detentio)*»³¹. La «definizione nominale» del «concetto di Mio e Tuo esterno», scrive ancora Kant, ovvero quella idonea semplicemente a distinguere l'oggetto posseduto da tutti gli altri, sarebbe: «Il Mio esterno è quello, fuori di me, del quale impedirmi di fare uso a mio piacimento sarebbe una lesione (danno alla mia libertà che possa sussistere con la libertà di ognuno secondo una legge universale)». Ma per poter definire *realmente* il concetto di Mio e Tuo esterno, ovvero per pervenire «alla sua *deduzione* (la condizione della possibilità dell'oggetto)», occorre abbandonare la dimensione empirica – quella relativa alla disponibilità effettiva dell'oggetto – a favore della dimensione razionale. E la definizione reale del concetto suonerebbe allora così: «Il Mio esterno è quello per il quale disturbarmi nel suo uso sarebbe lesione, *anche se non sono in suo possesso* (non

²⁹ *Ivi*, p. 87 [VI, 249].

³⁰ B. S. BYRD, J. HRUSCHKA, *Kant's Doctrine of Right*, cit., p.108.

³¹ *PP*, p. 79 [VI, 246]. Scrive W. KERSTING, *Wohlgeordnete Freiheit*, cit., p. 135: «La possibilità di un possesso non fisico e dunque giuridico, quindi di un possesso semplicemente giuridico, non può essere assicurata attraverso l'analisi del concetto di diritto. La proposizione giuridica relativa al possesso intellegibile è dunque una proposizione giuridica a priori di tipo sintetico che rende necessaria una propria deduzione».

sono detentore dell'oggetto)»³². Non si danno Mio e Tuo esterni se non si presuppone «come possibile un *possesso intellegibile (possessio noumenon)*»³³. Kant afferma che «tutte le proposizioni giuridiche sono proposizioni *a priori*», dato che «sono leggi di ragione [*Vernunftgesetze*] (*dictamina rationis*)». Tuttavia, la proposizione giuridica a priori relativa al «*possesso empirico è analitica*» in quanto afferma semplicemente che, se *detengo* una cosa chi disturba tale detenzione restringe la mia libertà ponendosi in questo modo «in diretta contraddizione con l'assioma del diritto»³⁴. Invece la proposizione che afferma «la possibilità del possesso di una cosa *fuori di me* (...) va oltre queste condizioni limitative e, poiché statuisce un possesso anche senza detenzione come necessario per il concetto del Mio e del Tuo esterno, è *sintetica*»³⁵. Poiché, insomma, come scrive Mori, «nel possesso intellegibile il legame fra il soggetto e l'oggetto del possesso (...) non è garantito dalla detenzione fisica, analiticamente fondata, deve essere posto sinteticamente»³⁶. Come ricorda Kersting, secondo la *Kritik der reinen Vernunft* il giudizio analitico è quello nel quale «la relazione di un predicato B a un soggetto A è pensata in modo che B è contenuto (implicitamente) in A»³⁷. In conformità con questo assunto, si può affermare che «è analitica ogni proposizione giuridica della cui verità si può decidere col solo aiuto del concetto di diritto e delle regole della logica. Correlativamente, sarà un giudizio sintetico a priori quello della cui verità non si può decidere col solo aiuto del concetto di diritto e con le regole della logica. Se noi presupponiamo il concetto di diritto, allora la verità della proposizione risulta evidente dalla legittimità (*Rechtmäßigkeit*) del possesso empirico per ragioni puramente logiche. Se per contro ci interroghiamo sulla legittimità di un possesso non empirico, allora il concetto di diritto non è più un fondamento sufficiente. La risposta a questo interrogativo richiede una propria deduzione»³⁸, quella appunto offerta da Kant. In essa è

³² *PP*, p. 85 [VI, 249].

³³ *Ivi*, p. 87 [VI, 249].

³⁴ *Ibidem* [VI, 250].

³⁵ *Ivi*, p. 89 [VI, 250].

³⁶ M. MORI, *Studi kantiani*, cit., p. 186.

³⁷ I. KANT, *Critica della ragion pura*, cit., vol. I, p. 46 [IV, 20].

³⁸ W. KERSTING, *Wohlgeordnete Freiheit*, cit., p.135n.

all'opera la ragione che, scrive Mori, «determina sinteticamente un oggetto nuovo, il concetto di possesso intellegibile, che prima non c'era, perché non era derivabile dalle condizioni empiriche dell'intuizione (come invece avviene per il possesso empirico)»³⁹.

Con questa «deduzione trascendentale», tuttavia, non è ancora assicurata «l'obiettività di concetti e principi pratici»⁴⁰. Essa, infatti, scrive Kant, «risiede soltanto nella ragione» e, pertanto, «non può essere *immediatamente* applicata a oggetti d'esperienza e al concetto di un *possesso* empirico, ma deve essere in primo luogo applicato al concetto intellettuale puro di *possesso* in generale (*auf den reinen Verstandesbegriff eines Besitzes*)»⁴¹. Tale concetto dell'intelletto, spiega Kersting, «libero dall'empiria come il concetto di ragione del diritto, si pone fra questo e l'oggetto dell'esperienza e filtra (*ausfiltert*) tutte le determinazioni empiriche. In questo modo muta l'oggetto dell'esperienza in un puro oggetto dell'arbitrio a disposizione della volontà del proprietario e pone da parte la realtà della detenzione a favore dell'idealità del possesso»⁴².

3. In che modo la presa di possesso di qualcosa di esterno a noi (Kant parla in specifico di presa di possesso di una porzione di suolo⁴³) può configurarsi come qualcosa di diverso da un mero «atto di prepotenza»⁴⁴? Tramite l'idea di «un *possesso comune* innato del suolo terrestre» e della «volontà generale a esso corrispondente *a priori* di un *possesso privato* di tale suolo che viene permesso»⁴⁵. Si tratta, scrivono Byrd e Hruschka, di un'«idea complessa, ma eccezionalmente chiara»⁴⁶. Essa muove dal principio della libertà innata di ogni uomo e dal fatto che tale libertà non potrebbe essere

³⁹ M. MORI, *Studi kantiani*, cit., p. 189. In ciò si rivela il nesso fra «ragion pratica etica» e «ragion pratica giuridica»: «Prima dell'atto sintetico della ragion pratica giuridica non esiste alcun possesso intellegibile, così come prima dell'atto sintetico della ragion pratica etica non sussistono né il buono né il cattivo» (ivi, pp. 189-90).

⁴⁰ W. KERSTING, *Wohlgeordnete Freiheit*, cit., p. 136.

⁴¹ *PP*, p. 93 [VI, 252/3].

⁴² W. KERSTING, *Wohlgeordnete Freiheit*, cit., p. 137. Sul possesso intellettuale cfr. S. BYRD, J. HRUSCHKA, *Kant's Doctrine of Right*, cit., pp. 107-8.

⁴³ *PP*, p. 89 (VI, 250).

⁴⁴ *Ibidem*.

⁴⁵ *Ibidem*.

⁴⁶ S. BYRD, J. HRUSCHKA, *Kant's Doctrine of Right*, cit., p. 106.

esercitata se non in possesso di qualche porzione di territorio. Il problema è che, data la sfericità della terra, il territorio è di per sé scarso⁴⁷. Di conseguenza, continuano Byrd e Hruschka, «il diritto ad una porzione di territorio su questa terra deriva dal diritto alla libertà che ognuno di noi ha»⁴⁸. Infatti, Kant scrive: «Tutti gli uomini sono originariamente (ossia prima di ogni atto giuridico dell'arbitrio) in un possesso del suolo conforme al diritto, ossia essi hanno un diritto a essere là dove la natura o il caso (senza la loro volontà) li ha posti»⁴⁹. Il semplice fatto della sfericità della terra produce la comunità umana, giacché pone necessariamente gli uomini a contatto l'uno con l'altro. Scrive Kant: «Questo possesso [vale a dire «il possesso del suolo conforme al diritto», proprio di ogni uomo in quanto libero] (...) è un possesso comune a causa dell'unità di tutti i luoghi sulla superficie della terra come superficie sferica; perché, se questa fosse un piano infinito, gli uomini su di essa potrebbero disperdersi così da non venire affatto in comunità tra di loro, e questa quindi non sarebbe una conseguenza necessaria della loro esistenza sulla Terra»⁵⁰. Questo mio diritto – notano Byrd e Hruschka – non è relativo ad un posto specifico, ma ad «un qualche posto»⁵¹. Nelle *Vorbereitungen* Kant lo definisce «possesso disgiuntivo-generale (*disjunktiv-allgemeine Besitz*)», ovvero, come specifica di seguito, «certamente un possesso giuridico, ma nient'altro che potenziale»⁵².

L'esistenza di una comunità originaria presuppone, o, nel linguaggio di Byrd e Hruschka, «evoca» quella di una volontà unificata⁵³. È perché esiste *a priori* tale volontà che, come detto, l'occupazione (*Besitzung*) di una porzione di suolo, pur essendo «un atto dell'arbitrio privato», non è un «atto di prepotenza». Per comprendere questo nesso – scrivono – occorre rifarsi alla nozione di società nell'accezione di Achenwall. Ogni società ha un fine comune

⁴⁷ Cfr. *PP*, p.113 [VI, 262].

⁴⁸ S. BYRD, J. HRUSCHKA, *Kant's Doctrine of Right*, cit., p. 127.

⁴⁹ *PP*, p.113 [VI, 262].

⁵⁰ *Ivi*, p.113 [VI, 262].

⁵¹ S. BYRD, J. HRUSCHKA, *Kant's Doctrine of Right*, cit., p. 128.

⁵² I. KANT, *Vorbereitungen*, AA, XXIII, 312. Nell'analisi di Byrd e Hruschka quest'ultimo aspetto non è posto in evidenza.

⁵³ S. BYRD, J. HRUSCHKA, *Kant's Doctrine of Right*, cit., p. 132.

(*finis communis*), come se fosse una persona naturale. Semplicemente in questo senso – potremmo dire non specifico - Kant parla di volontà comune: non vi è società senza una volontà comune; dunque, se esiste una società deve esistere una volontà comune, distinta da quella dei suoi membri. Ma qual è lo scopo al quale la volontà comune così intesa è rivolto? Esso è la divisione della superficie terrestre. Questo punto è espresso da Kant nel seguente passaggio: «Tutti gli uomini sono originariamente in *comune possesso* dell'intera Terra (*communio fundi originaria*), con la *volontà* (di ognuno) spettante loro per natura di far uso di esso (*lex iusti*); possesso comune che, a causa della opposizione naturalmente inevitabile dell'arbitrio dell'uno verso l'arbitrio dell'altro, sopprimerebbe ogni uso di tale suolo, se quella volontà non contenesse insieme per questi arbitrii la legge secondo la quale possa essere determinato per ciascuno un *possesso particolare* sul suolo comune (*lex iuridica*)»⁵⁴. Il conflitto fra gli opposti arbitrii renderebbe impossibile la realizzazione del diritto di ognuno ad avere un posto su questa terra «se il diritto non fosse connesso all'idea della particolarizzazione del suolo terrestre (...) Da ciò consegue il comando, rivolto all'intero genere umano, di dividere la terra. Questo fine e questa responsabilità (di eseguire il comando rivolto al genere umano) sono costitutivi della comunità originaria della terra, della *communio fundi originaria*, e della volontà di questa comunità di eseguire il dovere»⁵⁵. Kant parla infatti di una «volontà *onnilaterale* non contingente, e *a priori*; quindi, necessariamente unificata»⁵⁶. Dunque, commentano Byrd e Hruschka, «è la volontà unita originaria che vuole che il suolo sia diviso»⁵⁷. Infatti, nel § 16 si legge: «Ma la legge che ripartisce il Mio e il Tuo di ognuno sul suolo non può derivare, secondo l'assioma della libertà esterna, se non da una volontà unificata *originariamente e a priori*»⁵⁸.

Nel fatto che tale volontà unificata si attribuisca il compito di dividere la terra consiste allora un elemento sintetico a priori che

⁵⁴ *PP*, p. 121 [VI, 267].

⁵⁵ S. BYRD, J. HRUSCHKA, *Kant's Doctrine of Right*, cit., p. 133.

⁵⁶ *PP*, cit., p. 115 [VI, 263].

⁵⁷ S. BYRD, J. HRUSCHKA, *Kant's Doctrine of Right*, cit., p. 134.

⁵⁸ *PP*, p. 121 [VI, 267]. Cfr. S. BYRD, J. HRUSCHKA, *Kant's Doctrine of Right*, cit., p. 134.

si aggiunge a quello relativo al possesso intellegibile. Ciò è detto in modo esplicito nelle *Vorbereitungen*, ove si legge: «Il *principio sintetico a priori* del diritto di acquisto (*erwerblichen Rechts*) (o dell'acquisto giuridico, giacché la libertà non può essere acquistata) è l'accordo dell'arbitrio con l'idea della volontà unificata di coloro che sono vincolati da essa»⁵⁹ e in forma solo implicita nella *Rechtslehre*, ma senza che questo comporti alcun mutamento sostanziale nel ragionamento kantiano.

4. Solo alcuni interpreti hanno enfatizzato la circostanza che nei paragrafi di cui si è detto vi sia bensì la fondazione del possesso, ma non della proprietà. Eppure, come nota U.F.H. Rühl, nel § 17, quello in cui definisce il concetto di proprietà, Kant nega esplicitamente che vi possa essere proprietà di se stessi «e tanto meno di altri uomini»⁶⁰. Nei confronti delle prestazioni di un altro o dello «*stato di un altro in rapporto a me*» (ad esempio di «una *donna*, un *bambino*, un *servitore*») non vi può essere proprietà, ma semplicemente possesso⁶¹, sicché, continua Rühl, «solo in relazione alle cose materiali il concetto di proprietà non sarebbe problematico»⁶². Secondo Kenneth Westphal il termine *Besitz* è usato da Kant «in senso stretto», fornendo «un solido argomento per i [soli] diritti generali di tipo usufruttuario (o beni in possesso qualificato [*qualified choses in possession*]). Diritti di piena proprietà emergono dall'argomentazione kantiana solo equivocando fra senso stretto e senso lato del termine "possesso"», equivoco, peraltro, al quale a giudizio dell'autore talora soggiace lo stesso Kant⁶³. Di conseguenza, si può affermare che, essendo «l'argomentazione metafisica di Kant concentrata sul possesso e non sulla proprietà», non è in grado, e nemmeno pretende, di «giustificare il concetto liberale

⁵⁹ I. KANT, *Vorbereitungen*, AA, XXIII, p. 220.

⁶⁰ *PP*, p.127 [VI, 270]; cfr. U.F.H. RÜHL, *Der intelligibile Besitz – und nicht Eigentum – als rechtsmetaphysischer Fundamentalbegriff in Kants „Privatrecht“*, in «Jahrbuch für Recht und Ethik / Annual Review of Law and Ethics», 2010, n. 18, p. 573.

⁶¹ *PP*, p. 85 [VI, 248].

⁶² U.F.H. RÜHL, *Der intelligibile Besitz*, cit., p. 573.

⁶³ K. WESTPHAL, *Do Kant's Principles Justify Property or Usufruct?*, in «Jahrbuch für Recht und Ethik/Annual Review of Law and Ethics», 1997, Vol. 5, *Themenschwerpunkt: 200 Jahre Kants "Metaphysik der Sitten" / 200th Anniversary of Kant's "Metaphysics of Morals"* (1997), pp. 145-6.

di proprietà nel suo insieme»⁶⁴. Kant appare dunque essere un teorico dell'usufrutto, più che della proprietà, e in nessun modo la difesa della proprietà, intesa in senso liberale, può costituire una giustificazione dello Stato. Scrive ancora Rühl: «Kant non è affatto il fondatore della proprietà privata borghese in opposizione ad altre forme di proprietà. La sua fondazione e giustificazione del solo possesso giuridico è altrettanto importante per un possesso giuridico di tipo collettivo (Nostro/Vostro) quanto per la variante individuale (Mio/tuo)»⁶⁵. Tuttavia, non può essere considerato indifferente il fatto che, appunto, Kant non usi *mai* i termini Nostro/Vostro in luogo di Mio/Tuo, né si può trascurare il fatto che nella sua trattazione del tema del possesso prediliga l'utilizzo di modelli di appropriazione del suolo o di altri oggetti esterni. Il Mio e il Tuo hanno innanzitutto e per lo più a che fare con la realtà materiale esterna che può e deve essere appropriata, divisa, trasferita ad altri ecc. Come ha notato Hrusckha in una severa recensione a Rühl, certo «non vi può essere dubbio che il possesso intellegibile non sia la stessa cosa della proprietà», visto che ha anche a che fare, come detto, con le relazioni familiari e con i rapporti con la servitù; tuttavia si pone il problema di determinare – e, nota Hrusckha, Rühl non lo fa – «che cosa sia il possesso intellegibile di una cosa, se non una forma di proprietà»⁶⁶.

In ogni caso, come non sembra possibile fare del pensiero di Kant una sorta di anticipazione delle tesi socialdemocratiche (secondo l'ipotesi interpretativa avanzata da Westphal), allo stesso modo non sembra possibile, se non a patto di una eccessiva semplificazione dell'argomentazione kantiana, la riduzione del suo pensiero ad una pura e semplice giustificazione metafisico-giuridica a) della proprietà; b) dello Stato come suo garante; c) della necessità di passare al *rechtliche Zustand* per garantire in modo *perentorio* quanto nello stato naturale è garantito in modo solo *provvisorio*⁶⁷.

⁶⁴ *Ivi*, p. 148.

⁶⁵ U.F.H. RÜHL, *Der intelligibile Besitz*, cit., p. 580.

⁶⁶ J. HRUSCKHA, *Besprechung*, in «Jahrbuch für Recht und Ethik», vol. XXI (2013), p. 333.

⁶⁷ Corrispondenti a questo tipo di lettura ci sembrano le analisi di A. NEGRI che, nel suo *Alle origini del formalismo giuridico*, Cedam, Padova 1962, p. 83, a proposito della teoria giuridica kantiana, parla apertamente di «conformismo

Per cercare di individuare una via mediana fra queste due tesi, cercheremo allora di introdurre brevemente un ulteriore elemento analitico, con riferimento ai §§ 36-40 della *Rechtslehre*.

5. I paragrafi dal 36 al 40, contenuti nell'ultimo capitolo della prima parte, quella dedicata al diritto privato, si occupano de *L'acquisto soggettivamente condizionato tramite la sentenza di una giurisdizione pubblica* (questo è il titolo dell'intero capitolo) e preludono agli ultimi due paragrafi nei quali si teorizza la necessità del passaggio «dal Mio e Tuo nello stato di natura al Mio e Tuo nello stato giuridico in generale». Essi, scrive Bertani, «si presentano come un assemblaggio di materiali disparati: definizioni e chiarimenti terminologici, formulazione di problemi, argomentazioni più o meno estese». Dunque, presentano le stesse caratteristiche (e gli stessi problemi) dei paragrafi precedenti. Si può ritenere che Kant, per la stesura dell'opera, abbia utilizzato ampiamente «una serie di appunti in gran parte già pronti secondo obiettivi teorici precisi e in una prospettiva sistematica, senza tuttavia riuscire a dare piena chiarezza al risultato dei suoi sforzi»⁶⁸. Kant distingue fra *giustizia commutativa*, basata su una relazione giuridica fra due persone e sul «rispetto degli impegni presi da parte loro» e *giustizia distributiva*, frutto dell'azione di un terzo, «il tribunale, il quale decide al loro posto quali siano gli obblighi e i doveri reciproci di ciascuno»⁶⁹. La seconda, allo stesso modo della prima, «rientra nel diritto di natura, inteso in senso oggettivo, cioè come “dottrina sistematica” fondata su principi a priori». In questo modo Kant mira a individuare il criterio sulla cui base decidere «quale delle due parti abbia ragione»; la sua mancanza «renderebbe perennemente insicura l'attribuzione dei diritti di ciascuno e quindi farebbe perdurare quello “stato di natura” dal quale, invece, è doveroso uscire (secondo una premessa che in questi paragrafi resta implicita)»⁷⁰.

etico-politico» e «teoretico», dato che, scrive, «la forma ricalca e letteralmente traduce l'ordinamento positivo; e lo traduce sia per quanto riguarda il contenuto economico dell'ordinamento positivo, sia per quanto riguarda il contenuto politico dello stesso».

⁶⁸ C. BERTANI, *La giustizia*, cit., p. 26.

⁶⁹ *Ibidem*.

⁷⁰ *Ivi*, p. 27.

In ogni caso, ciò che stabilisce il tribunale non coincide con ciò che è giusto in sé; anzi, la «decisione del giudice» relativa a quattro istituti: il contratto di donazione, il contratto di prestito, la rivendicazione (questi tre ricondotti esplicitamente da Kant al diritto di proprietà) e il giuramento, risulta «opposta a quella del diritto naturale»⁷¹, ma le due decisioni possono coesistere. Infatti, una cosa è il giusto in sé, un'altra il giusto per il tribunale, ma i due giudizi, scrive Kant, essendo «emessi da due diversi punti di vista», risultano «entrambi veri: l'uno secondo il diritto privato, l'altro secondo il diritto pubblico». Essi possono dunque «stare l'uno accanto all'altro»⁷².

Da quanto detto si possono trarre due conclusioni: 1. il punto di vista dei giudici, a differenza di quanto credono i giuristi, «non è l'unico che si possa immaginare», ma si giustifica sul piano pratico e operativo dati «gli insuperabili limiti soggettivi che ostacolano i tribunali nell'accertamento della verità fattuale»; 2. affermando questo, «la filosofia del diritto non intende sovvertire i principi dell'amministrazione della giustizia, ma richiamare l'attenzione sull'esistenza di un altro, e fondamentale, "punto di vista"»⁷³. Infatti, scrive Kant alla fine del § 36 (e si tratta a nostro avviso del passaggio fondamentale che racchiude il senso dell'intero discorso): «È un abituale errore di *surrezione* (*vitium surretionis*), da parte dei giuristi, considerare il principio giuridico che un tribunale è autorizzato e anzi obbligato ad assumere a proprio uso (dunque da un punto di vista soggettivo) per pronunciare e giudicare su ognuno circa un diritto che gli spetti, come se è giusto in sé, anche oggettivamente: mentre la prima considerazione è assai diversa dalla seconda. - È perciò di non piccola importanza riconoscere questa diversità e richiamare l'attenzione su di essa»⁷⁴.

D'altronde la necessità dell'edificazione di un'autorità comune deriva dalla seguente convinzione kantiana: «Sebbene secondo i *concetti del diritto* propri di ciascuno qualcosa di esterno possa essere acquistato per mezzo di occupazione o contratto, questo ac-

⁷¹ *Ivi*, p. 28.

⁷² *PP*, p. 181 [VI, 297].

⁷³ C. BERTANI, *La giustizia*, cit., p. 30.

⁷⁴ *PP*, p. 183 [VI, 297].

quisto è tuttavia solo *provvisorio* sinché non abbia per sé la sanzione di una legge pubblica»⁷⁵. Subito dopo Kant afferma che, di conseguenza, non c'è differenza *contenutistica* fra le leggi naturali relative al Mio e al Tuo e quelle civili; semplicemente «nello stato civile vengono anche fornite le condizioni attraverso le quali tali leggi sono poste in esercizio (conformemente alla giustizia distributiva)»⁷⁶. Il fatto, però, che i giudizi della giustizia commutativa e quelli della giustizia distributiva possano divergere (e semplicemente convivere) significa che può esistere un giudizio giusto sotto il profilo distributivo e non sotto quello commutativo. Di fronte a tale divaricazione, perché la parte eventualmente danneggiata dovrebbe aderire alla decisione del giudice, iniqua sotto il profilo commutativo? Perché in questo caso dovrebbe essere interessata alla certezza e alla stabilità del diritto e non piuttosto alla sua provvisorietà? La possibilità di due giudizi – tutti e due egualmente fondati – sembra inconciliabile con la pretesa di garantire stabilità e non sembra giustificare per il danneggiato la rinuncia a ciò che ritiene a buon diritto (sotto il profilo commutativo) suo. La risposta potrebbe essere: perché si ricorre alla giustizia distributiva nei casi incerti (appunto quelli che Kant descrive nei §§ in questione), ovvero in quei casi in cui il giudizio conforme alla giustizia commutativa non potrebbe mai essere certo. Scrive infatti Bertani: «I §§ 36-40 discutono casi in cui a impedire che la giustizia commutativa si realizzi non è una disposizione soggettiva, come l'inclinazione egoistica o il timore, bensì un'oggettiva ambiguità nell'accordo contrattuale tra due arbitri, la quale fa sì che i contraenti non riescano a convenire su ciò che ciascuno deve all'altro»⁷⁷. Rimane comunque un rapporto di tensione incomponibile fra le due forme di giustizia, tale da impedire un riconoscimento immediato e senza residui della sentenza del giudice da parte di chi – a ragione sotto il profilo della giustizia commutativa – si consideri danneggiato. Esso rende possibile perlomeno uno spazio di critica nei confronti della giustizia dei giudici e della loro autorità. La mancanza di una *garanzia* di giustizia relativa al Mio e al Tuo sembra giustificare la

⁷⁵ *Ivi*, p. 211 [VI, 312].

⁷⁶ *Ibidem* [VI, 313].

⁷⁷ C. BERTANI, *La giustizia*, cit., p. 31.

rivendicazione della proprietà anche contro di essa: il potere costituito, insomma, non risulterebbe essere in grado di giustificare se stesso soltanto sulla base della garanzia del diritto di proprietà medesimo. Sotto questo profilo, il passaggio diritto privato-diritto pubblico risulterebbe meno automatico e necessitato di quanto potrebbe apparire a prima vista (o di quanto lo stesso Kant vorrebbe). Il fondamento individualistico della forma politica – basata cioè sui diritti individuali, *in primis* quelli relativi al Mio e al Tuo – potrebbe configurarsi, insomma, come una riserva insuperabile nei confronti del potere e come un limite altrettanto insuperabile al suo esercizio.

Società con spettatore. Montesquieu e lo spirito delle *Lettere persiane*

Paolo Slongo

«Ah! ah! Monsieur est Persan?
C'est une chose bien extraordinaire!
Comment peut-on être Persan?»
(Montesquieu, *Lettres persanes*, lettre XXX)

Tra i primi a mettere in luce il punto di vista *prospettico* che emerge nelle *Lettres persanes*, Raymond Aron nel suo primo corso di sociologia alla Sorbona nel 1955-56 le definiva un «livre suprêmement sociologique»¹, intendendo affermare forse l'evidenza che deriva dalla capacità di Montesquieu di mettersi a distanza dalla propria società di provenienza. Già Durkheim, quando nella prefazione alle *Règles de la méthode sociologique* dice che i fatti sociali sono delle «cose», vale a dire che li si conosce «dal di fuori», suggerisce che una postura di *osservazione* che si allontana da un rapporto spontaneo, soggettivo, alla vita sociale è necessario perché le società divengano il terreno di una conoscenza specifica².

¹ R. ARON, *Dix-huit leçons sur la société industrielle*, Paris, Gallimard 1962, p. 24.

² É. DURKHEIM, *Le regole del metodo sociologico. Sociologia e filosofia* (1895), Torino, Einaudi 2008, p. 10. C'è Durkheim all'origine della riscoperta di Montesquieu "precursore" della sociologia (*La contribution de Montesquieu à la constitution de la science sociale* [1892], in É. DURKHEIM, *Montesquieu et Rousseau précurseurs de la sociologie*, éd. par A. Couvillier, note introductive de G. Davy, Paris, Marcel Rivière 1966). Sulla lettura durkheimiana dei prodromi

Se si vuol render conto del posto che occupano le *Lettere persiane* nell'opera di Montesquieu da questo punto di vista, esse appaiono in realtà come un momento iniziale ma essenziale della singolarità di uno sguardo, il momento montesquieviano del comparatismo e della *messa a distanza* che sorge quando una società che riflette su sé stessa – come osserva Paul Valéry – arriva a considerare con una specie di distacco prospettico le relazioni sociali che le danno forma, come delle singolarità, delle curiosità, o delle idiosincrasie³. Il problema sta nel sapere a quale livello cogliere queste singolarità. Il procedere di Montesquieu non è analitico, non si tratta per lui di scomporre il reale fino a coglierne l'elemento invariante (la legge o l'individuo). Non è riduzionista ma sistemico: l'importante è cogliere il *livello* che conferisce significato agli elementi che lo compongono e che autorizza le comparazioni. E fa scoprire che la «società» non deve essere pensata come un'aggregazione di individui isolati senza ambiente, che bisogna legare gli uni agli altri con un vincolo artificiale come accade in Hobbes, ma come un insieme osservabile di relazioni nel tessuto delle quali gli esseri umani si muovono sempre situati in una *Umwelt*⁴. Quando i Persiani di Montesquieu arrivano a Parigi e domandano il perché di ogni costume e di ogni rito, l'importante non è tanto la risposta a questo “perché” quanto il fatto che quella domanda possa esser pronunciata. Essa svela immediatamente la problematicità delle credenze e dei riti sociali di cui non ci si era mai preoccupati di interrogare l'origine. E così la messa alla prova delle rappresentazioni, il loro essere “saggiate” da Montesquieu nel romanzo filosofico, diventa una maniera di mettere alla prova la verità del contessuto del so-

della scienza sociale in Montesquieu, cfr. B. KARSENTI, *Politique de la science sociale. La lecture durkheimienne de Montesquieu*, in ID., *La société en personnes. Etudes durkheimiennes*, Paris, Economica 2006, pp. 34-53.

³ P. VALÉRY, *Préface aux Lettres Persanes* (1926), ora in ID., *Œuvres complètes*, édition établie et annotée par J. Hytier, Paris, Gallimard 1957, t. I, pp. 508-517:514.

⁴ «I componenti della *multitudo* hobbesiana non hanno letteralmente collocazione – si potrebbe dire, prendendo a prestito un termine dalla *philosophische Anthropologie*, che non hanno *Umwelt*, ambiente» (M. PICCININI, *Potere comune e rappresentanza in Thomas Hobbes*, in G. DUSO (a cura di), *Il Potere. Per la storia della filosofia politica moderna*, Roma, Carocci 1999, pp. 123-142:125).

ziale che cade sotto lo sguardo dello spettatore di quella trama. Gli esseri umani sono qui allo stesso tempo soggetti e oggetti della percezione. Essi *vedono* lo spettacolo della società. Ma *si vedono* anche come comunità di spettatori che assistono alla diffusione degli affetti che circolano tra di loro – il modo del loro essere “affetti” da una serie di “cause”, cioè lo *spirito generale* che informa una società⁵ – e li uniscono in una risposta comune di fronte a quello spettacolo. La finzione dei persiani mostra come la società vive di rappresentazioni ed in queste essa si rispecchia. Attraverso il *ridicule*, l'*esprit* si riappropria della sua forza critica attraverso la decostruzione di quel mondo di finzioni e il suo spostamento in un altrove concepito su altri ordini di coerenza⁶.

1. Nelle *Lettere persiane*, come negli scritti accademici e nelle *Pensées* degli anni intorno al 1721, l'anno di pubblicazione del libro⁷, per affrontare i problemi connessi all'organizzazione della convivenza sociale Montesquieu ricorre ancora al dispositivo mo-

⁵ Non a caso alle leggi concernenti l'educazione Montesquieu riserverà nello *Spirito delle leggi* un posto di grande rilievo, esaminandole in rapporto a quello che egli chiama il *principio* dei governi, ossia la passione sociologicamente dominante di una determinata forma politica, vale a dire il movente che induce gli individui a compiere il proprio dovere, in primo luogo quello di obbedire alle leggi (la traduzione adottata delle *Lettere persiane*, come delle altre opere citate, si trova in MONTESQUIEU, *Tutte le Opere [1721-1754]*, testo francese a fronte, a cura di D. Felice, Milano, Bompiani 2014 (d'ora in poi *LP* e il numero in cifra romana della lettera dell'*editio princeps* del 1721; *EL* per l'*Esprit des lois* con la cifra del libro e del capitolo). L'edizione critica più recente delle *LP* è in MONTESQUIEU, *Œuvres complètes*, Voltaire Foundation & Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, Napoli, Oxford 2004, vol. I, a cura di P. Stewart et C. Volpilhac-Augier.

⁶ J. STAROBINSKI, *Montesquieu* (1953), Paris, Seuil 1994³, pp. 63-64.

⁷ Scrive Montesquieu: «De toutes les éditions de ce livre, il n'y a que la première qui soit bonne: elle n'a point éprouvé la témérité des libraires. Elle parut vers 1721, imprimée à Cologne, chez Pierre Marteau». Sappiamo che il nome di Pierre Marteau dissimula quello del vero editore, Jacques Desbordes di Amsterdam. Si tratta dell'edizione A, che costituisce il testo base delle *Œuvres complètes* (*Tutte le Opere*, cit., *Nota al testo*, pp. 6-7). Tra i contributi più significativi delle recenti celebrazioni in occasione del terzo centenario delle *Lettere persiane*, segnaliamo *The Spirit of Montesquieu's Persian Letters*, ed. by C. Christos Vassiliou, J. Church, and A. Fumurescu, Lanham, Rowman & Littlefield 2023, specialmente *Part I: The Persian Letters in the History of Political Theory* e *Part II: The Persian Letters on Nature and Convention in Politics* (pp. 1- 42 e pp. 43-100).

rale della «virtù». Ma questa virtù “neutra”, priva di ogni aggancio ad una struttura istituzionale, ad un radicamento e ad una precisa determinazione dei suoi stessi contenuti intrinseci, non muta del tutto la sua natura *etica* per il fatto di essere riferita ai componenti di una *Société*. Infatti qui è la «Società» e la sua dinamica regolativa – la *sociabilité*⁸ – il riferimento del pensiero di Montesquieu, più che una vera e propria collettività politica dotata di strutture potestative. Proprio in funzione di questa *dinamica* più preciso potrà apparire il processo di evoluzione, se non lineare certo continua, del movimento di pensiero di Montesquieu dal concetto di giustizia presente nei primi scritti: «Non ho mai sentito parlare di diritto pubblico⁹ – scrive Usbek a Rhédi – senza che si cominciasse col ricercare accuratamente quale sia stata l’origine delle società, cosa che mi pare ridicola (*ce qui me paroît ridicule*)»¹⁰. Sotto la maschera del persiano Montesquieu muove contro la letteratura politica del proprio tempo con l’arma tipicamente settecentesca dell’ironia¹¹. Non vi è pensatore dei legami politici caratterizzanti la vita degli uomini e delle strutture politico-sociali della comuni-

⁸ «Si dice che l’uomo sia un animale socievole. Stando così le cose, mi pare che un francese sia più uomo di ogni altro; è l’uomo per eccellenza, poiché sembra nato unicamente per vivere in società», osserva il più giovane dei viaggiatori persiani di Montesquieu (*LP*, LXXXVII). Nel *Dizionario* di Furetière si legge: «L’uomo è il solo animale naturalmente socievole, che può stabilire un vincolo d’amicizia con un altro, per portarsi reciproco soccorso» (*Dictionnaire Universel*, 3 voll., A. et R. Leers, Rotterdam, La Hague 1690, vol. III, p. 1112, s. v.). Nel secolo XVIII l’ideale di «sociabilité» prende generalmente una forma che si potrebbe dire “positivismo morale”, o sociologia morale. I teorici della *sociabilité* non speculano sulle meta-origini dello Stato, come avviene nei giusnaturalisti, ma producono delle descrizioni sfumate e in qualche modo “idealizzate” della maniera in cui funzionano le istituzioni sociali del loro presente (R. KOSELLECK, *Critica illuminista e crisi della società borghese* (1959), Bologna, il Mulino 1972, p. 140). Sul processo di civilizzazione connesso alla *sociabilité*, si vedano i fondamentali studi di Norbert Elias dedicati alla società di Antico Regime (cfr. N. ELIAS, *La civiltà delle buone maniere. La trasformazione dei costumi nel mondo aristocratico occidentale* (1969), trad. it. Bologna, il Mulino 1998², sulla Francia specialmente pp. 151-170).

⁹ Con «diritto pubblico» Montesquieu intende il «diritto delle genti» o «diritto della ragione». Cfr. *EL*, I, 3.

¹⁰ *LP*, XCI, p. 256.

¹¹ Cfr. P. LUND, *The Unknown Chains of Enlightenment: The Irony of Philosophy or an Ironic Philosopher*, in *The Spirit of Montesquieu’s Persian Letters*, cit., pp. 239-264.

tà che non abbia costruito il suo lavoro su una ricerca scrupolosa dell'origine della società, ma è l'evidenza dei fatti naturali, replica Montesquieu, a non lasciare dubbio alcuno sui legami *fisici* prima ancora che *morali* che uniscono gli uomini: «Se gli uomini non ne formassero, se si allontanassero e fuggissero l'un l'altro, bisognerebbe domandarsene la ragione e indagare perché se ne stiano separati; ma essi nascono tutti legati gli uni con gli altri (*mais ils naissent tous liés les uns aux autres*); un figlio nasce accanto a suo padre, e ci resta: ecco la società e la causa della società (*voilà la Société, & la cause de la Société*)»¹².

Se gli uomini si fuggissero, se evitassero le occasioni di incontro o peggio *si guardassero*, gli uni gli altri, con ostilità, allora sarebbe veramente il caso di considerare con preoccupazione il fenomeno e di indagare prontamente sui motivi di un comportamento tanto innaturale ed assurdo. L'umorismo sottile si posa sull'inutilità e l'astrattezza di una ricerca destinata a concludersi, con diverse sfumature e in maniere diverse, con la scoperta di un *contratto*, un atto convenzionale quale origine della società. Ma accanto all'umorismo ritroviamo lo sgomento dello spettatore persiano che non può non osservare come la dialettica esercitata nella ricerca di una giustificazione convenzionale e quindi artificiale della società divenga un formidabile dispositivo *disciplinante*¹³ nelle mani dei principi: «Così com'è oggi, questo diritto è una scienza che insegna ai sovrani fino a che punto possono violare la giustizia (*Ce Droit, tel qu'il est aujourd'hui, est une Science qui apprend aux Princes jusques à quel point ils peuvent violer la justice*), senza daneggiare i propri interessi. Che razza di progetto, Rhédi – esclama Usbek – il volere erigere, per temprare le loro coscienze, l'iniquità a sistema, fissarne le regole, stabilirne i principi, e trarne delle conseguenze!»¹⁴. Il rifiuto del problema giusnaturalistico dell'origine della società

¹² LP, XCI, p. 256. Cfr. L. ALTHUSSER, *Montesquieu, la politique et l'histoire* (1959), Paris, PUF 2003, p. 26.

¹³ Sull'artificialismo hobbesiano cfr. M. PICCININI, *Thomas Hobbes. Corpo politico e artificialismo*, in Id., *Corpo politico, opinione pubblica, società politica. Per una storia dell'idea inglese di costituzione*, Torino, Giappichelli 2007, pp. 71-91: sul carattere di «dispositivo di disciplinamento» del Leviatano di Hobbes, pp. 84-85.

¹⁴ LP, XCI, p. 256.

significa per Montesquieu un tentativo di ripresa e di riattivazione della problematica politica antica, ecco perché più sistematica ed integrale sarà la sua critica al pensiero di Hobbes, il primo tra i moderni “scienziati della società”¹⁵. Nelle *Lettere persiane* Montesquieu cerca di demolire sistematicamente la tesi del filosofo inglese, accettando dialetticamente la sua ricostruzione “psicologica” del vivente umano allo stato di natura per rovesciarne integralmente l’argomentazione e il segno.

Fronteggiata la tesi della ferinità immoderata del “primitivo” e respinta l’interpretazione della natura umana solitaria e asociale, Montesquieu delinea il motivo fondamentale della sua critica a Hobbes ed al contrattualismo in genere. Infatti, la diffidenza verso i propri simili che il filosofo inglese sostiene essere caratteristica dell’essere umano nello “stato di natura”, in un certo senso riemerge ancora nella psiche del vivente umano “sociale”¹⁶ ed evidentemente nasconde, o meglio presuppone, degli sviluppi logici e delle conclusioni assai più importanti per tutta la vita umana¹⁷. Nelle *Lettere persiane*, già nella storia dei Trogloditi, questo popolo tanto “selvaggio” e “primitivo” da suscitare nello storico il dubbio di trovarsi di fronte ad un’orda di bestie, piuttosto che ad una comunità di esseri razionanti, la giustizia assume la funzione di elemento discriminante e caratterizzante la socievolezza dell’essere umano. Nelle *Lettere persiane* Montesquieu ricostruisce il processo di chiarificazione dell’esigenza della giustizia così come si è venuto determinando nell’ambito della sua problematica *originariamente* politica. Se ci volgiamo intorno, osserva infatti Usbek, non possiamo non rimanere turbati dalla presenza di uomini più forti di noi,

¹⁵ «Hobbes dice che, non essendo il diritto naturale altro che la nostra libertà di fare quanto serve alla nostra conservazione, lo stato naturale dell’uomo è la guerra di tutti contro tutti» (*I miei pensieri*, n. 1266, in MONTESQUIEU, *Scritti postumi (1757-2006)*, a cura di D. Felice, testo francese a fronte, Milano, Bompiani 2017, p. 2015).

¹⁶ T. HOBBS, *De cive* (1642), trad. it. di N. Bobbio, Torino, Utet 1948, pp. 77-78. Lo stato di natura in Hobbes corrisponde «alla generale condizione umana su cui poggiano – e da cui nel contempo si stagliano – le realtà artificiali delle condizioni o società civili, e che riemerge quando di queste ultime vengono meno le fondamentali» (M. PICCININI, *Potere comune e rappresentanza in Thomas Hobbes*, cit. pp. 125-126).

¹⁷ MONTESQUIEU, *I miei pensieri*, cit., n. 1266.

più capaci, più abili, i quali potrebbero ad ogni istante nuocerci in mille maniere. Se consideriamo poi che nella maggior parte dei casi la loro eventuale violenza potrebbe rimanere impunita, dovremmo davvero esser sopraffatti dallo sconforto continuo e «*nous passerions devant les hommes comme devant les lions*». Quale «*repos pour nous*», osserva il viaggiatore persiano, deriva dal sapere che nel cuore di tutti questi uomini vive un principio di giustizia che combatte all'interno «*de tous ces hommes*» una battaglia in nostro favore e che ci mette al sicuro dalle loro – e dalle nostre – imprese bellicose.

Usbek, lo spettatore mosso dal «desiderio di conoscenza», dalla *zetetica* addotta nella lettera I, il testimone persiano «in cerca della saggezza» anche fuori dalla sua terra d'Oriente i cui confini non ritiene debbano segnare anche i limiti della conoscenza, curioso delle vicende sociali e politiche¹⁸, non può non *vedere* come vi siano «due giustizie» nel mondo, assolutamente diverse l'una dall'altra: l'una che agisce come regola degli affari tra i privati, ed ha valore normativo quindi nell'ambito del diritto civile, l'altra posta a regola dei rapporti tra popolo e popolo, che regna tirannica nel diritto pubblico delle genti. Tutto ciò accade, osserva Montesquieu, per un difetto dell'idea di giustizia, quasi che la giustizia resa dal diritto pubblico tra i popoli del mondo intero non fosse la stessa che il diritto *civile* assicura tra i cittadini d'un solo paese¹⁹. Ora, dice sempre Usbek, «*les magistrats doivent rendre la justice de citoyen à citoyen: chaque peuple la doit rendre lui-même de lui*

¹⁸ LP, I. Sulla figura di Usbek si veda J. STAROBINSKI, *Esilio, satira, tirannia: le Lettres persanes*, in *Il rimedio nel male. Critica e legittimazione dell'artificio nell'età dei Lumi* (1989), Torino, Einaudi 1990, pp. 79-108:96.

¹⁹ LP, XCI. È interessante ricordare la distinzione operata da Montesquieu tra *droit des gens*, *droit politique* e *droit civil*: «*Considérés comme habitants d'une si grande planète, qu'il est nécessaire qu'il y ait différents peuples, ils ont des lois dans le rapport que ces peuples ont entre eux; et c'est le DROIT DES GENS. Considérés comme vivants dans une société qui doit être maintenue, ils ont des lois dans le rapport qu'ont ceux qui gouvernent avec ceux qui sont gouvernés; et c'est le DROIT POLITIQUE. Ils en ont encore dans le rapport que tous les citoyens ont entre eux; et c'est le DROIT CIVIL*» (EL, I, 3). Nella sua distinzione tra «diritto pubblico» («diritto delle genti») e «diritto civile», Montesquieu segue i giuristi romani (ad es. *Corpus iuris civilis*, Dig., I, 1, 9). Cfr. F. MARKOVITS, *Montesquieu. Le droit et l'histoire*, Paris, Vrin 2008, pp. 8-9.

à *un autre peuple*. Dans cette seconde distribution de justice, on ne peut employer d'autres maximes que dans la première»²⁰. La diversità degli strumenti mediante i quali viene *resa la giustizia*, in qualche modo esercitata come diritto, o legalità, non deve, secondo Usbek-Montesquieu, far perdere di vista il suo carattere generale e unico, la sua irriducibilità al diritto posto, in un certo senso la sua *incalcolabilità*; nell'ambito del diritto pubblico delle genti si ritrovano la guerra, come l'atto più severo e grave, le rappresaglie, l'embargo e il rifiuto di alleanza, in misura decrescente. Ma si tratta pur sempre di atti di giustizia e, come tali, da erogare con accortezza, adeguandoli prudentemente alle circostanze²¹.

2. Nelle *Lettere persiane* il problema politico-sociale nella prospettiva di una *volontà di sapere* sociologica si innesta in un più vasto quadro di fattori, che non esauriscono la loro efficacia nella storia né caratterizzano esclusivamente un momento individuato nel tempo e nello spazio, ma valgono *sempre*, pur manifestandosi in modi diversi: a volte in maniera più aperta e integrale, a volte in maniera oscura o anche problematica. Nell'equilibrio della sua realtà *socievole* è previsto che l'essere umano si governi *liberamente*. D'altra parte però egli è un essere limitato, soggetto all'ignoranza e all'errore, come tutte le creature finite; limitate sono le sue conoscenze, labili le sue facoltà conoscitive, soggetta alle passioni più violente la sua anima e i suoi sensi. Nelle *Lettres persanes* Montesquieu afferma che non è sempre facile "vedere" *i rapporti di convenienza* cui devono ispirarsi le azioni umane e inoltre che, pur *vedendoli*, è difficile sottrarsi al fascino delle passioni "egoistiche", che li fa "non vedere" allontanando lo sguardo che osserva²². La *fabula* sociologica dei Trogloditi ci consegna pagine assai istruttive su come lo scrutatore persiano faccia uso, nella ricerca intrapresa, di un'immaginaria società di perturbanti "primitivi" per svolgere un'analisi sperimentale dei fatti sociali che ha sotto gli occhi²³.

²⁰ LP, XCII.

²¹ «Comme la déclaration de guerre doit être un acte de justice, dans laquelle il faut toujours que la peine soit proportionnée à la faute, il faut voir si celui à qui on déclare la guerre mérite la mort » (*ibid.*).

²² LP, LXXXIII. Cfr. *Traité de morale*, I, 1, 9, in Malebranche, *Œuvres*, éd. par G. Rodis-Lewis, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade 1979, t. 2, p. 427.

²³ LP, XI. Questo atteggiamento presuppone un certo posizionamento

Quelle derivanti *dai rapporti* sembrano essere le sole differenze fra i membri della comunità dei Trogloditi: così come non vi sono *disuguaglianze* propriamente politiche, non sembrano sussistere fra di essi neppure avvertibili disparità economiche, e se mai se ne producessero sarebbero spontaneamente eliminate dai *costumi* virtuosi, come risulta da ciò che ci è detto della dedizione di ciascuno nei confronti degli altri, dei doni, e della quasi-comunione delle greggi²⁴. La repubblica dei Trogloditi costituisce – nella finzione della *fabula* etnologica – un *ordine sociale* quasi perfettamente egualitario: la *repubblica virtuosa* è un'entità *potenzialmente* politica che si spoglia però di questo suo specifico carattere per affidarsi, *in fine*, solo alla morale. È un tentativo compiuto con uno sguardo *prospettico* di tipo antropologico²⁵ di risolvere il problema della convivenza sociale facendo a meno della *Politique*. Il *realismo* dei moralisti francesi, da Montaigne a La Bruyère e Vauvenargues²⁶, che accompagna Montesquieu nelle *Lettere persiane*, lo strappa a una contemplazione meramente intellettualistica dell'ordine "naturale" per ricondurlo all'esperienza concreta delle istituzioni dell'essere umano «vivant dans la société», cioè nella singolarità mondana-sociale dell'elemento contingente, legata al tempo e allo spazio del vivere in comune, che ha a che fare con le diverse circostanze che giocano nelle loro combinazioni e nelle loro variazioni un ruolo decisivo e riconducono sempre al carattere localizzato e situato delle costruzioni sociali che si offrono allo sguardo da lon-

nell'esperienza sociale, in cui quest'ultima è messa *a distanza* nella sua immediatezza. Condizione questa che mette insieme differenti posizioni nella stratificazione sociale intorno ad uno stesso punto – ad uno stesso *locus*. Le fonti sui Trogloditi includevano Erodoto (IV, 183), Strabone (soprattutto XVI, 4, 4-17), Pomponio Mela (I, 4, 23), la *Storia naturale* di Plinio (V, 45) e Diodoro Siculo (III, 32.33). Sui Trogloditi nelle *Lettres persanes* si veda M. PLATANIA, *Montesquieu e la virtù. Rappresentazioni della Francia di Ancien Régime e dei governi repubblicani*, Torino, UTET 2006, pp. 50-57. Cfr. J. GOLDZINK, *Charles-Louis de Montesquieu, «Lettres persanes»*, Paris, PUF 2001 pp. 29-42.

²⁴ LP, XII, alla fine.

²⁵ Sullo sfondo "antropologico" delle *Lettere persiane* cfr. C. SPECTOR, *Montesquieu, les «Lettres persanes»*. *De l'anthropologie à la politique*, Paris, PUF 1997.

²⁶ C. Rosso, *Montesquieu moralista*, Pisa, Goliardica 1965. Sulla presenza di Montaigne nelle *Lettere persiane*, cfr. J.M. BOMER, *The presence of Montaigne in the Lettres persanes*, Birmingham Ala., Summa Publications 1988.

tano, a distanza, dei viaggiatori persiani. Lo sguardo del *savant-observateur* che esplora e descrive²⁷ i costumi e le maniere in cui gli esseri umani conducono la loro vita in relazione al *milieu* in cui si trovano a vivere²⁸, quei modi che in rapporto a quello spazio concorrono a comporre la seconda natura. Cioè un *ethos* e una *sociabilité*, un sistema di *politesses*²⁹ che nel lungo tramonto della società di Ancien Régime si è fatto *koiné*, patrimonio di una società che si conosce rappresentandosi, ma che – osservandosi e riflettendo su di sé – vede *da fuori* le proprie finzioni: francesi travestiti da persiani che guardano la società francese come se fosse “persiana”.

3. È nelle undici *Lettere persiane* dedicate alla sociologia della *dépopulation*³⁰ che Montesquieu spinge alle più radicali conseguenze questo atteggiamento, sottolineando un decisivo cambiamento di scala: la constatazione di una tendenza generale allo spo-

²⁷ Attraverso lo sguardo che i viaggiatori Persiani rivolgono ai francesi si produce ciò che Roger Caillois chiama «une révolution sociologique»: «J'appelle révolution sociologique la démarche de l'esprit qui consiste à se feindre étranger à la société où l'on vit, à la regarder *du dehors* et comme si on la voyait pour la première fois» (in MONTESQUIEU, *Œuvres complètes*, I, Paris, Gallimard (Bibliothèque de la Pléiade) 1949, vol. 1, *Préface*, p. XIII, corsivo nostro).

²⁸ Su questo carattere “situato” delle istituzioni sociali ci permettiamo di rinviare al nostro «*Des observations en chemin*». *Climi, organismi e governi in Montesquieu*, in «Filosofia politica», XXXVI, 3, 2022, pp. 479-496.

²⁹ Sul nesso *politesses/civilisation* si veda J. STAROBINSKI, *La parola civilisation*, in *Il rimedio nel male*, cit., pp. 5-48. Cfr. N. ELIAS, *Genesi sociale dell'antitesi «civiltà» e «cultura» in Francia*, in *La civiltà delle buone maniere*, cit., p. 166.

³⁰ *LP*, CVIII-CXVIII, pp. 302- 336. Su queste lettere, si veda S. ROTTA, *Demografia, economia e società*, in D. FELICE (a cura di), *Leggere «Lo spirito delle leggi»*, Milano-Udine, Mimesis 2010, vol. II, pp. 483-513, e D. FELICE, «Introduzione» a MONTESQUIEU, *Tutte le Opere [1721-1754]*, cit., pp. XVIII-XIX, XXX-XXXII. Sulla *querelle* intorno alla «*dépopulation*», cfr. la ricostruzione molto dettagliata di H. HASQUIN, *Le débat sur la dépopulation dans l'Europe des Lumières*, in J.-B. MOHEAU, *Recherches et Considerations sur la population de la France (1778)*, a cura di E. Vilquin, Paris, Institut national d'études démographiques 1994, pp. 397-424. Sul tema, A. CAVALLETTI, *La città biopolitica. Mitologie della sicurezza*, Milano, Bruno Mondadori 2005, spec. capitolo 3, “Principio di popolazione”, pp. 33-51. Sulla centralità del tema della “popolazione” nelle pratiche “governamentali” dei secoli XVII e XVIII, si veda soprattutto M. FOUCAULT, *Sicurezza, territorio, popolazione. Corso al Collège de France (1977-1978)*, ed. stabilita sotto la direzione di F. Ewald e A. Fontana da M. Senellart, trad. it. di P. Napoli, Milano, Feltrinelli 2005.

polamento in Francia lo porta a sostenere l'ipotesi di una riduzione della popolazione mondiale³¹. Le osservazioni di Montesquieu concernono «la plupart de contrées»: in Italia, del popolo romano, il cui numero era così famoso un tempo, non restano che «le rovine»; la Grecia, la Spagna, i paesi del Nord, la Polonia e la Turchia «n'ont presque plus des Peuples»; lo stesso spopolamento appare in altre società, in America, in Asia e in Africa. Ovunque la stessa tendenza alla “dépopulation” sembra essere inscritta in una dinamica *storica* che rivela agli occhi dei viaggiatori persiani di Montesquieu una catastrofe demografica di dimensioni colossali³². L'elogio del modello antico delle piccole repubbliche ben popolate, opposto a quello degli Imperi e degli Stati la cui vastità è la causa “sociologica” della *dépopulation*, testimonierebbe della fascinazione per l'Antichità nella *tensione* col Moderno che si tradurrebbe in una svalutazione del presente³³. E tuttavia, anche se l'argomento “demografico” si colloca in una continuità logica con le critiche rivolte alla monarchia dai “depopolazionisti”, esso nelle *Lettere persiane* non può essere ricondotto né alla critica “agraria” di Fénelon, né ai progetti “statistici” di Vauban: bisogna piuttosto restituirlo

³¹ Qui la tesi di Montesquieu risulta infondata, o meglio vale solo relativamente alla Francia (*LP*, cit., p. 302, n. 2).

³² «Forse – scrive Rhedi a Usbek – non hai prestato attenzione a una cosa che suscita quotidianamente la mia sorpresa. Come mai il mondo è così poco popolato rispetto a una volta? In che modo la natura ha potuto perdere la prodigiosa fecondità dei tempi originari? Che sia ormai vecchia e si stia esaurendo? [...] In base a un calcolo per quanto possibile esatto in questo genere di cose, ho dedotto che sulla Terra c'è appena la cinquantesima parte degli uomini che c'erano al tempo di Cesare. Ciò che sorprende, è che essa va spopolandosi ogni giorno (*qu'elle se depeuple tous les jours*) e, se continua così, in dieci secoli non sarà che un unico deserto. Ecco, mio caro Usbek, la più terribile catastrofe che mai sia accaduta nel mondo; ma a stento è possibile accorgersene perché si è prodotta impercettibilmente e nel corso di molti secoli: ciò rivela un vizio interno, un veleno segreto e nascosto, una malattia di consunzione che affligge la natura umana» (*LP*, CVIII, pp. 302-305). Tutta una generazione di studiosi ha constatato il carattere superficiale dell'argomentazione nelle *Lettere persiane*, che si alimenta di teorie in contrasto con la realtà e che conducono gli osservatori persiani di Montesquieu ad altrettanti errori di valutazione: la credenza in una “dépopulation” si spiegherebbe a partire dall'influenza della cultura classica e dalla tendenza a credere che il passato sia superiore al presente.

³³ R. GONNARD, *Histoire des doctrines de la population*, Paris, Nouvelle Librairie Nationale 1923, pp. 144-152.

alla riflessione montesquieviana sull'economia³⁴. La varietà stessa di quelle che nello *Spirito delle leggi* verranno chiamate le cause «fisiche e morali», evocate per spiegare l'allargamento o la diminuzione della popolazione, mostra chiaramente che l'identificazione di un campo economico-demografico in Montesquieu non porta di per sé alla tesi di una specializzazione dell'economia come disciplina "autonoma". Se la questione della *dépopulation* non poggia sul sistema semplice: aumento della popolazione, aumento della dimensione della città, aumento della forza³⁵, essa resta legata in ultima istanza alla tipologia delle forme politiche, poiché l'analisi economica resta subordinata a una problematica *politica* e più ancora al problema della limitazione del potere al fine di assicurarne la conservazione. D'altronde Montesquieu identifica in modo estremamente chiaro il legame di causalità tra le forme di governo e la popolazione nelle *Lettere persiane* prima che nello *Spirito delle leggi*: «La mitezza del governo contribuisce straordinariamente alla propagazione della specie. Tutte le repubbliche ne forniscono una prova costante e, più di tutte, la Svizzera e l'Olanda, che sono i due paesi più svantaggiati d'Europa, se si considera la natura del suolo, e che tuttavia sono i più popolati. [...] La specie si moltiplica in un paese in cui l'abbondanza provvede ai figli senza che nulla venga a mancare ai padri. La stessa uguaglianza dei cittadini, che produce di solito l'uguaglianza nei beni, porta l'abbondanza e la vita in tutte le parti del corpo politico, e la diffonde dappertutto. Non accade lo stesso nei paesi sottomessi a un potere arbitrario: il principe, i cortigiani e qualche privato possiedono tutte le ricchezze, mentre tutti gli altri gemono in un'estrema povertà»³⁶. La povertà qui è un dato *politico* prima che economico in senso stretto. Sono la *libertà* e il sentimento di *sicurezza* – che caratterizzano la *fiducia* del governato – che favoriscono la natalità: «Se un individuo gode di scarsi agi e sa che farebbe figli più poveri di lui, non si sposterà: o,

³⁴ Si veda soprattutto C. SPECTOR, *Montesquieu et l'émergence de l'économie politique*, Paris, Honoré Champion 2006, spec. pp. 28-41. Cfr. C. LARRÈRE, *Montesquieu: commerce de luxe et commerce d'économie*, in Actes du Colloque international de Bordeaux 1998, Bordeaux, Académie de Bordeaux 1999, pp. 467-484; C. MORILHAT, *Montesquieu, politique et richesses*, Paris, PUF 1996.

³⁵ A. CAVALLETTI, *La città biopolitica*, cit., p. 50.

³⁶ LP, CXIII.

se si sposa, teme di avere un eccessivo numero di figli, che potrebbero finire di distruggere le sue sostanze e che si troverebbero in una condizione peggiore del loro padre». Nelle *Lettere persiane* la regolazione della popolazione in rapporto alla sussistenza avviene attraverso la mortalità o l'impoverimento generalizzato, ed è esattamente questo che Montesquieu rimprovera a tutti i regimi dispotici: una popolazione numerosa e povera. Affrontare il problema della "dépopulation", cioè della riproduzione sociale e dei costumi, dove le forme di vita dell'essere umano in quanto vivente sulla terra sono in questione a partire dalla sua funzione riproduttiva, permette a Montesquieu di cogliere l'emergenza del campo economico come riflessione sulla rete di cause naturali e sociali dello spopolamento, sull'esistenza di leggi di quel campo come relativamente generalizzabili, e ciò significa che il "principio di popolazione" diverrà il principio fondamentale dell'economia politica in virtù del suo carattere *spaziale*³⁷. Le alluvioni, le alterazioni della temperatura dell'aria, le epidemie, le carestie sono considerate come "cause fisiche" della *dépopulation*. E tuttavia: «Que savons-nous si la Terre entière n'a pas des causes générales, lentes et imperceptibles, de lassitude?»³⁸. Le cause "moralì" a loro volta – potremmo dire "sociologiche" – sono i «vizi interni» che fanno della "dépopulation" una malattia endemica delle società di cui si occuperà la *police* a partire dal secolo XVIII³⁹. La grande differenza tra il presente e il passato dipende infatti, dice Usbek, «dal mutamento dei costumi»⁴⁰. Ma i comportamenti dei singoli nella società e quelli che nell'insieme fanno i *costumi* sono indizio, a loro volta contrassegno di «pure finzioni», come dice Paul Valéry, che agiscono sulle condotte degli esseri umani, si tratta dell'istanza ordinante (e disciplinante) di quel «sistema di parole»⁴¹. E allora, a partire

³⁷ Cfr. C. SPECTOR, *Montesquieu et l'émergence de l'économie politique*, cit., cap. II.

³⁸ LP, CXIV.

³⁹ Cfr. P. NAPOLI, *Naissance de la police moderne. Pouvoir, normes, société*, Paris, La Découverte 2003.

⁴⁰ LP, CXIV. Cfr. J. SGARD, *L'esprit des mœurs dans les Lettres persanes*, in *La fortune de Montesquieu, Montesquieu écrivain. Actes du colloque de Bordeaux 1989*, Bordeaux, Bibliothèque municipale de Bordeaux 1995, pp. 299-304.

⁴¹ «Mais le tout ne subsiste que par la puissance des images et des mots. Il est indispensable à l'ordre qu'un homme se sente sur le point même d'être pendu

da quali luoghi immaginari una società può effettivamente parlare di sé stessa, riflettere su di sé, descriversi e trasformarsi davvero? Quali possono essere le forme e le figure che assume ad un certo momento un simile rapporto a sé della società? Quali nuovi *punti di vista*, quale *esprit*, quale disposizione *etica* è richiesta perché uno sguardo di questo tipo, che implica un situarsi *a distanza* anche da come ci si immagina di essere visti e dai propri «costumi», cioè letteralmente «à quitter l'habit persan», diventi finalmente possibile? Allontanarsi da ciò che è prossimo, avvicinarsi a ciò che è lontano, significa invertire la relazione abituale dell'essere umano col suo mondo sociale, il suo *ethos*, e con il «credito» su cui esso si fonda.

4. Alla fine del libro è proprio dal serraglio – luogo distopico per eccellenza del dispotismo asiatico nell'immaginario dell'Occidente⁴² – che l'ultima lettera che suggella le *Persanes* arriva ad Usbek, ora attore della catastrofe in corso laggiù, lui stesso osservato e non più solo spettatore al centro del dispositivo di osservazione. È la lettera di Roxane, la donna reclusa nell'harem che prima di uccidersi scrive dando voce con la sola forza delle sue ultime parole all'inappropriabilità del suo *esprit* da parte di uno sguardo

quand il est sur le point de mériter de l'être. S'il n'accorde un grand *crédit* à cette image, bientôt tout s'écroule [...]. Le monde social nous semble alors aussi naturel que la nature, lui qui ne tient que *par magie*. N'est pas, en vérité, un édifice d'enchantements, que ce système qui repose sur des écritures, sur des paroles obéies, des promesses tenues, des images efficaces, des habitudes et des conventions observées – *fictions pures*» (P. VALÉRY, *Préface*, cit., p. 509, corsivi nostri).

⁴² A. GROSRICHARD, *Structure du sérail. La fiction du despotisme asiatique dans l'Occident classique*, Paris, Seuil 1979. È necessaria però la costituzione del dispotismo come «oggetto di pensiero» al cuore stesso delle *Lettere persiane* perché il serraglio possa diventare «una metafora e una condensazione del dispotismo», scrive Jean Goldzink (*La politique dans les Lettres persanes, théâtre de l'idéologie et scène de la fiction*, Paris, E.N.S. de Fontenay 1988, p. 10). Le fonti, per quanto riguarda la condizione delle donne nel serraglio, sono i *Voyages de monsieur le chevalier Chardin en Perse et autres lieux de l'Orient* di Jean de Chardin (J.-L. de Lorme, Amsterdam 1711). Sui racconti di viaggio come fonti di Montesquieu, cfr. M. DODDS, *Les Recits de Voyages: Sources de l'Esprit des Lois de Montesquieu*, Paris, H. Champion 1929. Sull'«orientalismo» nelle *Lettere persiane*, cfr. L. LOWE, *Re-readings in Orientalism: Oriental Inventions and Inventions of the Orient in Montesquieu's Lettres persanes*, in «Cultural Critique», 15, 1990, pp. 115-143.

al quale sono sfuggite molte cose, e dal quale lei definitivamente si emancipa: «Comment as-tu pensé que je fusse assez credule pour m'imaginer que je ne fusse dans le monde, que pour adorer tes caprices? Que pendant que tu te permets tout, tu eusses le droit d'affliger tous mes désirs? Non: j'ai pû vivre dans la servitude; mais j'ai toujours été libre: *j'ai reformé tes Loix* sur celles de la nature; & mon esprit s'est toujours tenu dans l'indépendance»⁴³. La rivendicazione da parte di Roxane della sua riforma delle leggi dispotiche all'interno dello spazio *oiko-nomico* del serraglio affidato da Usbek all'*amministrazione* degli eunuchi⁴⁴, e l'appello conclusivo all'«indépendance» dell'*esprit* sono qui essenziali. In quel suo «no» pronunciato alla fine del libro sembra riecheggiare la «*franchise*» del *contre-dire*, il dire di no al tiranno del *Discours de la servitude volontaire* di La Boétie⁴⁵, e rivelare così il carattere *politico*, oltre che etico, della libertà dell'*esprit* che Roxane afferma di sentire al momento della ribellione del serraglio – lo spazio panoptico del dominio esercitato sui corpi delle donne⁴⁶ – contro il suo «*maître*». Si tratta a questo punto di far vedere «un vizio interno» al fondo di quel dispositivo ottico attraverso il quale Usbek guarda⁴⁷, il nes-

⁴³ LP, CL, p. 424. Corsivo nostro.

⁴⁴ C. MARTIN, *Usbek in absentia ou le sérail sans maître*, in *Les Lettres persanes en leur temps*, a cura di P. Stewart, Paris, Garnier 2013, pp. 11-28, qui p. 15. In generale, sull'*oikonomia* come paradigma *amministrativo* del dominio si veda G. AGAMBEN, *Il Regno e la Gloria. Per una genealogia teologica dell'economia e del governo. Homo sacer, II, 2*, Vicenza, Neri Pozza Editore 2007, in part. pp. 31-67.

⁴⁵ «Soyez résolu de ne servir plus, et vous voilà libres», e ancora: «Ceux-là, quand la liberté serait entièrement perdue et toute hors du monde, l'imaginent et la sentent en leur esprit» (É. DE LA BOÉTIE, *Discours de la servitude volontaire*, éd. par S. Goyard-Fabre, Paris, Flammarion 1983, p. 139).

⁴⁶ Sul serraglio come laboratorio politico del dispotismo: C. SPECTOR, *Philosophizing the Passions. The Serraglio as Laboratory in the Persian Letters*, in *The Spirit of Montesquieu's Persian Letters*, cit., pp. 3-14.

⁴⁷ Usbek è «incapace di vedere la propria ingiustizia. Egli è l'esempio di una persistente separazione tra il campo della riflessione e quello degli atti» (J. STAROBINSKI, *Esilio, satira, tirannia*, cit., p. 107). Il dispotismo *domestico* da lui praticato nel serraglio può leggersi come una figura erotizzata del dispotismo politico (prevalente in Oriente) la cui eventualità incombe sulla monarchia francese (D.J. SCHAUB, *Erotic liberalism. Women and revolution in Montesquieu's Persian Letters*, London, Lanham 1995). Sul dispotismo *domestico* (e cioè *oiko-nomico*) del serraglio, descritto in Montesquieu come caso-limite della vita

so che lega i limiti costitutivi della sua prestazione allo svolgersi della vicenda del *roman philosophique* sino a rendere evidente ed efficace lo scarto che separa ciò che in questo scenario *si mostra* e un altro tempo. Quello nel quale Roxane, esercitando il suo *esprit* filosofico⁴⁸ e manifestando così l'istanza *a-despota* del suo desiderio («*j'ai reformé tes Loix*»), dice di esser rimasta libera pur vivendo nella servitù del serraglio, dove un apparato di comando dispotico si costituisce operando attraverso la continuità del proprio *amministrare*, produrre rappresentazione e disciplinare condotte.

5. Quel «vizio interno» di cui parla Montesquieu nelle *Lettere persiane* ritornerà molto significativamente in un passaggio cruciale dello *Spirito delle leggi*: «le principe du gouvernement despotique se corrompt sans cesse, parce qu'il est corrompu par sa nature. Les autres gouvernemens périssent, parce que des accidens particuliers en violent le principe: celui-ci périt par son vice intérieur – scrive Montesquieu –, lorsque quelques causes accidentelles n'empêchent point son principe de se corrompre»⁴⁹. La vicenda delle *Lettere persiane* nel suo complesso, dunque, in particolare nell'emergere via via sempre più chiaro del potere strutturante del dispositivo domestico come *modus operandi* specifico del governo dispotico (un padrone che opera come *proprietario* di un paese), mostra per via metaforica come la forma del comando esemplificata nella logica del serraglio in quanto principio operante all'interno di una *despoteia* che si pretende *ab-soluta* rispetto a ogni determinazione concreta e ad ogni limite esterno, è quella che – agl'occhi di Montesquieu – si era affermata a partire dalla fine del secolo XVI in Francia, all'indomani della conclusione delle guerre civili di religione con l'affermazione della sovranità come elemento stabilizzatore e

politica, cfr. A. GROSRICHARD, *La structure du sérail*, cit., pp. 34-68.

⁴⁸ *LP*, CXXXV.

⁴⁹ *EL*, VIII, 10. Non va sottovalutata la rilevanza della ripresa del lemma «vizio interno», già presente nelle *LP*. Sul carattere *patologico* del dispotismo, cfr. E. DURKHEIM, *Montesquieu et Rousseau*, cit., p. 67, e le importanti osservazioni di B. KARSENTI, *Politique de la science sociale*, cit., pp. 47- 51. A. Grosrichard ha osservato com'è proprio dalla *corruzione* del suo principio che il governo dispotico ricava la sua forza, solidità e stabilità (A. GROSRICHARD, op. cit., p. 57).

neutralizzante dei conflitti politici⁵⁰. Nello specchio deformante del serraglio di Isfahan, l'*oikos* dove Usbek svolge la funzione dell'*oikodespotes* aristotelico⁵¹, si riflette l'immagine del «regime dispotico» così come essa si era presentata nella sua versione più emblematica e stilizzata nel lungo regno di Luigi XIV, continuamente presente come “spettro” incombente del regime monarchico dalle *Lettere persiane* allo *Spirito delle leggi*. Sovranità e dispotismo coincidono nella critica che Montesquieu rivolge al dispositivo moderno di dominio⁵² e disciplinamento che era sorto e si era consolidato nell'affermazione della forma-Stato come potere dell'Uno, il *malencontre*⁵³ di cui La Boétie aveva presentito, in anticipo, la minaccia nel *Discours de la servitude volontaire*. Oltre lo sguardo “sociologico” di Usbek, alla fine delle *Lettere persiane* irrompe l'ultima lettera di Roxane dal serraglio, come abbiamo visto. Il suo «no», quell'unica sillaba che, come dice Montaigne nel solco del suo amico La Boétie, gli «schiavi di uno solo» non sanno pronunciare⁵⁴, Roxane invece la proclama nel processo di individualizzazione etica che si compie in conclusione del *roman philosophique*. Svelando la natura insieme politica e filosofica della sua presa di parola, la lettera di

⁵⁰ Nei *Six Livres de la République* (I, 2), Bodin dichiara che a torto «Aristotele e Senofonte hanno separato nettamente economia e politica». Viene dunque meno la netta distinzione posta da Aristotele tra la *despoteia*, che è relativa all'*oikos*, allo spazio domestico, e la *politeia*, che è relativa alla *polis* (Aristotele, *Pol.*, 1253 b e Senofonte, *Oec.*, I, 2). Il *dominium* (la *despoteia*) la si ritrova in Bodin sia in ambito domestico sia in ambito pubblico-politico. Sul punto, cfr. R. KINGSTON, *Faces of Monarchy in West and East and the Limits of Traditional Jurisprudence: Montesquieu in Dialogue with Bodin in the Persian Letters*, in *The Spirit of Montesquieu's Persian Letters*, cit., pp. 63-79.

⁵¹ «Il termine *despotēs* non denota una scienza (*epistēmēn*), ma un certo modo di essere» (Aristotele, *Pol.*, 1255 b).

⁵² Secondo Durkheim, il dispotismo di cui parla Montesquieu è esattamente ciò che dà corpo alle costruzioni della scienza politica moderna e, attraverso queste, egli avrebbe in realtà inteso nient'altro che il *Commonwealth* pensato da Hobbes sulla base del concetto di sovranità (si veda su questo la bella analisi di B. BINOCHÉ, *Introduction à De l'Esprit des lois de Montesquieu*, Paris, PUF 1998, pp. 131 sgg.).

⁵³ P. CLASTRES, *Liberté, malencontre, innommable*, in É. DE LA BOÉTIE, *Le discours de la servitude volontaire*, postfaces de P. Clastres et C. Lefort, Paris, Payot 1976, p. 249 ; cfr. C. LEFORT, *Le nom d'Un*, ivi, p. 301.

⁵⁴ MONTAIGNE, *Saggi*, trad. it. a cura di F. Garavini, Milano, Adelphi 2002, I, 26, vol. 1, p. 206.

Roxane risponde forse a quel *dovere*⁵⁵ al quale si era sentita chiamata fin dalla metà del secolo XVI quella parte della nobiltà francese che aveva voluto resistere, in nome del principio dell' *honneur*, alla distruzione sistematica dei freni che avevano contenuto il potere attraverso le antiche istituzioni della *nation* e del suo *esprit* dentro le maglie dei limiti costituzionali, trattenendolo, imbrigliandolo, e così mantenendolo come *potestas ordinata*. Prima della sua deriva dispotica in Francia il principio della monarchia era l' *honneur*, cioè il *ressort* costituzionale che implica la «libertà» delle parti del regno e la funzione frenante dei corpi intermedi, dei parlamenti e delle città, della pluralità di istanze che componevano la società, mentre quello del dispotismo è la «paura», la *crainte* ispirata dal sovrano a soggetti uniformemente sottomessi e caratterizzati dalla loro passività.

Nella lettera LXXXVII, delineando un confronto tra le truppe francesi e quelle della Persia del suo tempo – che già nelle *Letture persiane* viene considerata un regime *dispotico* – Montesquieu osserva che, mentre le prime, animate dalla passione per l'onore e la gloria, «si espongono ai colpi con gioia e scacciano la paura con una soddisfazione che le è superiore», le altre, essendo composte di schiavi, «vincono la paura della morte solo con quella della punizione: il che produce nell'animo un nuovo genere di terrore (*terreur*) che lo rende come inebetito», come nel caso estremo dei «*terreurs paniques*» che possono impadronirsi anche di «une armée de cent mille hommes» (LP, CXXXVII)⁵⁶. Nella lettera CXL, Usbek, venuto a conoscenza dei gravissimi disordini scoppiati nel serraglio, si rivolge all'eunuco responsabile della sua amministra-

⁵⁵ A. JOUANNA, *Le devoir de révolte. La noblesse française et la gestation de l'Etat moderne (1559-1661)*, Paris, Fayard 1989. Molte delle istanze costituzionali che Arlette Jouanna rileva nel movimento di resistenza nobiliare antiassolutistica che si afferma tra la metà del secolo XVI e l'avvento al trono di Luigi XIV, riemergono negli anni della Reggenza e trovano un'eco profonda in tutta l'opera di Montesquieu.

⁵⁶ LP, cit., p. 413. Per un approccio storico-concettuale alla semantica della paura, cfr. L. SCUCCIMARRA, *Semantiche della paura. Un itinerario storico-concettuale*, in «Quaderno di storia del penale e della giustizia», n. 1, 2019, pp. 17-34, su Montesquieu spec. pp. 31-32; sul *panico* come passione politica si veda, nello stesso numero della rivista, il bel saggio di Mario Piccinini, *Stagioni del panico. Prime linee di ricerca*, *ivi*, pp. 91-111.

zione conferendogli – esattamente come fa il despota con il suo visir – un potere assoluto, intimandogli di instaurare un regime di terrore: «Con questa lettera vi conferisco un potere illimitato (*un pouvoir sans bornes*) su tutto l'harem: comandate con la stessa autorità che ho io. La paura (*crainte*) e il terrore (*terreur*) camminino con voi; correte da un appartamento all'altro a infliggere le punizioni e i castighi». Il dominio assoluto (che Montesquieu espone al nostro sguardo di spettatori in conclusione dell'opera) mai diviene *potentia ordinata*: le leggi che istituiscono e regolano i poteri ordinati non sono leggi per il sovrano ma solo per i suoi funzionari, e sono tutte sospese e dissolte ogni volta che il sovrano appare in prima persona ed evoca il suo potere.

De necessitate eiusque privilegii.
**Prime considerazioni su un trattato inedito e
incompiuto di Jacopo Menochio**

Chiara Valsecchi

Al termine di una lunga vita e di una altrettanto lunga carriera, divisa tra l'accademia, l'attività di consulente, e la pratica nelle più alte magistrature dello Stato di Milano¹, Jacopo Menochio lascia ai suoi eredi, oltre ad un patrimonio indubbiamente consistente, un rilevante insieme di carte, sia professionali, sia personali e familiari, confluito a metà del XIX secolo nella variegata raccolta di cimeli e codici dei marchesi Trivulzio².

¹ Per essenziali dati bio-bibliografici su Jacopo Menochio, autore del quale si sono occupati, comprensibilmente, numerosi storici e storici del diritto, ci si permette di rinviare a C. VALSECCHI, *Menochio, Giacomo* in *DBI*, 73 (2009), pp. 521-524; C. VALSECCHI, *Menochio, Jacopo*, in *DBGI*, vol. II, Bologna 2013, pp. 1328-1330, ed alla bibliografia ivi indicata.

² Alla fine del XIX secolo, la biblioteca del marchese Trivulzio conservava 4 codici manoscritti collegati alla figura del grande giurista milanese, catalogati con le segnature 1627, 1628, 1629 e 1630. Il primo, denominato «Menochiae familiae monumenta» comprendeva, oltre alle note autobiografiche (L. FRANCHI, *Memorie biografiche di Giacomo Menochio* in *Contributi alla Storia dell'Università di Pavia* pubblicati nell'XI centenario dell'Ateneo, Pavia, Tipografia Cooperativa 1925, pp. 326-328), alcune annotazioni, orazioni, e lettere (cfr. G. PORRO, *Trivulziana. Catalogo dei cod. manoscritti*, Torino, Stamperia reale di G.B. Paravia 1884, p. 241). Anche il secondo, sotto il nome «Menochiae familiae Miscellanea», conteneva secondo il catalogo di Porro, 77 fascicoli e documenti, in parte manoscritti e in parte a stampa, oltre a cinque copie di un ritratto dello stesso Menochio. Sfortunatamente, entrambi questi codici miscellanei risultano perduti, forse nel corso dei bombardamenti

Tra questi materiali sono compresi anche due incompiuti trattati giuridici.

Il primo, sulla mora, fu probabilmente iniziato nel pieno dell'attività professionale, subito dopo le opere di maggior successo, se si considerano due date presenti nel codice, che riportano al 1578 e 1579³.

Più innovativo è però il secondo testo, intitolato *De necessitate eiusque privilegiis et praerogativis*⁴, che, sebbene nella parte di analisi della vasta casistica si presenti in forma grezza e disorganica⁵, si caratterizza per l'originalità dell'oggetto, oltre che per un apparato di citazioni dottrinali, sia giuridiche sia storico-filosofiche, di tutto rispetto.

La scelta del tema ci pone infatti di fronte ad un giurista maturo ed esperto, che sa cogliere e governare la complessità delle fonti normative, stratificate e in qualche modo intrecciate, spesso senza un ordine apparente.

Solo un dottore *in utroque*, forgiatosi con l'insegnamento in *Studia* prestigiosi, che abbia consolidato il proprio armamentario tecnico con anni di consulenze d'altissimo livello e con un altrettanto ampia esperienza giudiziaria presso un grande tribunale, può dominare il nebuloso universo del diritto giurisprudenziale d'età moderna, così come si manifesta attraverso uno di quei concetti in qualche modo trasversali come quello di necessità, capaci di rompere le regole generali ma allo stesso tempo di spiegarne e consoli-

della seconda guerra mondiale. Presso l'Archivio Storico Civico e Biblioteca Trivulziana di Milano si conservano ad oggi i soli due manoscritti 1629 e 1630, contenenti i trattati giuridici.

³ La prima data si legge a f. 5r, ove inizia il primo libro del trattato, la seconda a f.193r, in corrispondenza dell'inizio del libro secondo, tenendo però presente che l'ordine in cui si presenta attualmente l'insieme non è necessariamente quello originale e che il contenuto del libro terzo, in doppia copia, precede il secondo (sulla prima data si veda anche PORRO, *Trivulziana*, p. 241).

⁴ JACOPO MENOCHIO, *De necessitate eiusque privilegiis*, Bibl. Trivulziana Mi, ms. Triv. 1630.

⁵ Ciò che si conserva, dopo l'indice dei *privilegia* redatto in elenco numerico e non completo (ff. 32r-36v), è infatti un corposo (occupa i ff. 37r-95r) insieme di appunti, in qualche caso più ampi, in altri di poche righe e con semplici rimandi alle fonti di riferimento, con omissioni e ripetizioni di numeri, che lasciano pensare ad una raccolta di annotazioni prese nel corso del tempo e ancora bisognose di un riordino finale.

darne il significato più profondo.

Il titolo che Menochio aveva apposto al suo redigendo trattato – nel quale si prefiggeva di analizzare la *necessitas* nel suo significato giuridico e specialmente nel suo articolarsi in una lunga serie di *privilegia* – richiama per assonanza quelli di altre opere, diffuse proprio nell’ultimo scorcio del Cinquecento e poi nel secolo seguente, che scavano su aspetti e concetti per certi versi periferici rispetto alle colonne portanti del grande edificio del diritto privato e pubblico, eppure altrettanto capaci di rappresentare, forse anzi con maggior efficacia, quel vasto e articolato insieme di soluzioni pratiche e architetture teoriche che per convenzione la storiografia giuridica può continuare a denominare «tardo diritto comune».

Il concetto di privilegio evoca quel reticolato di diritti o di “sistemi giuridici” interconnessi, che si declinano per ceti e gruppi di appartenenza, le cui molte sfaccettature sono ben presenti nella produzione giuridica dell’età moderna e specialmente nella trattatistica, ove teoria e prassi inevitabilmente si fondono.

La struttura stratificata della società di Antico Regime si riverbera in una grande varietà di opere che guardano alla disciplina “privilegiata” dei diversi gruppi cetuali, dalle molte che si occupano di clero e istituzioni ecclesiastiche, con il loro corredo di esenzioni ed immunità⁶, a quelle sui “rustici”⁷, sui soldati, sugli

⁶ Solo a titolo d’esempio si considerino scritti più tecnici come il *De privilegiis piae causae* di ANDRÈ TIRAQUEU, stampato a Venezia nel 1561 e quello del veronese LELIO DE ZANCHI, *De privilegiis ecclesiae et de casibus reservatis*, Veronae, Apud Sebastianum a Donnīs 1587; oppure i molti, a mezzo tra religione e diritto, come JUAN DE LA CRUZ, *De Statu Religionis, et de privilegiis, quibus a Summis Pontificis est Decoratus*, Venetiis, Apud Io. Guerilium 1520, o ARCANGELO ROMANO, *De Privilegiis Religiosorum et non Religiosorum libri III*, Venetiis, Apud Turrinum 1644 e così via.

⁷ Per questa letteratura si rimanda a S. BARBACETTO, *Ius singulare, tradizione giuridica e cultura umanistica nei tre libri De privilegiis rusticorum (1574) di René Choppin*, in G. ROSSI, *Rinascimento giuridico in Francia: diritto, politica e storia*. Atti del convegno internazionale di studi, Verona, 29 giugno-1 luglio 2006, Roma, Viella 2008, pp. 85-116. Lo studio segnala tra l’altro (a p. 86) la scelta di un editore tedesco (Colonia, 1582) di stampare il testo di Choppin assieme a quello di Tiraqueu sopra citato, al *De privilegiis scholarium* di Orazio Luzzi, ed al trattato sui privilegi della povertà di Cornelio Benincasa su cui si veda poco oltre (nota 17).

studenti e sui dottori, e così via⁸.

In questo caso tuttavia la scelta tematica del giurista pavese, che rimane peraltro a mia conoscenza un *unicum* tra le opere giuridiche – pur essendo la necessità un concetto ben conosciuto e praticato, specialmente nell'ambito della scienza canonistica⁹ –

⁸ Un cenno anche su questi scritti in BARBACETTO, *Ius singulare*, pp. 87-88, ove si sottolinea come sia stato lo stesso Choppin a instaurare un parallelismo tra la sua opera e le altre. Una scorsa ai *Tractatus Universi Iuris* (uso qui l'edizione in 18 volumi del 1584-86) permette di allungare facilmente il sommario elenco di trattati sui privilegi "di gruppo". Oltre ai già ricordati scritti sui rustici e sui poveri, vi troviamo ad esempio BUONO DE CORTILI, *De nobilitate* (t. 16, ff. 1ra-20ra); MARCO MANTOVA BENAVIDES, *Tractatus de privilegiis militaribus* (t. 16, ff. 457rb-458rb); PIERRE DE L'ESNAUDERIE *De privilegiis doctorum* (t. 18, ff. 3vb-21ra), i due trattati *De privilegiis scholarium* di PIERRE REBUFFI (t.18, ff. 32va-67rb) e di ORAZIO LUZZI (t. 18, ff.67va-90rb) e così via. La riflessione sul concetto stesso di privilegio impegna alcuni trattatisti (cfr. ad esempio PIETER VAN DER AA, *De privilegiis eorumque origine*, t. 18, ff. 110va-124rb e ORAZIO MANDOSIO, *De privilegiis ad instar, seu de communicatione privilegiorum*, t. 18, ff. 12va-138va) e lo stesso editore: negli indici, infatti, i lemmi *privilegia, privilegiatus* e derivati occupano molte colonne (*Index Tractatum universi iuris, pars tertia*, Venetiis, Franciscus Zilettus 1584, ff. 149vb-146vb).

⁹ Anche la storiografia giuridica non è abbondantissima pur non mancando del tutto una bibliografia al riguardo, che citiamo per linee essenziali. Oltre alle voci storiche dell'*Enciclopedia del diritto* ed ai riferimenti al concetto in altri studi storico-giuridici, cfr. in ordine cronologico: M. ASCHERI, *Note per la storia dello stato di necessità*, in «Studi senesi», 87 (1975), pp. 7-94; J. W. PICHLER, *Necessitas: Ein Element des mittelalterlichen und neuzeitlichen Rechts. Dargestellt am Beispiel österreichischer Rechtsquellen*, Berlin, Duncker und Humboldt 1983; M. ASCHERI, *Sesso, furto, proprietà e altre situazioni di necessità nelle fonti canonistiche*, in Id., *Diritto medievale e moderno. Problemi del processo, della cultura e delle fonti giuridiche*, Rimini, Maggioli editore 1991, pp. 13-54; M. G. FANTINI, "ius sine causa nasci non potest": la riflessione medievale sulla causa negoziale, in «Divus Thomas», 100 (1997), pp. 89-168. Più recentemente F. ROUMY, *L'origine et la diffusion de l'adage canonique Necessitas non habet legem (VIII^e-XIII^e s.)*, in W.P. MÜLLER e M. E. SOMMAR, *Medieval Church Law and the Origins of the Western Legal Tradition. A Tribute to Kenneth Pennington*, Washington D. C., The Catholic University of America Press 2006, pp. 301-319; V. CRESCENZI, *Per una semantica della necessitas in alcuni testi giuridici di ius commune*, in A. MAZZON, *Scritti per Isa. Raccolta di studi offerti a Isa Lori Sanfilippo*, Roma, Istituto storico italiano per il medio evo 2008, pp. 263-290: entrambi questi studi si soffermano sui soli canonisti e civilisti medievali. Sempre ai giuristi medievali, si richiama anche A. BASSANI, *Necessitas ius constituit: la testimonianza de auditu alieno nelle fonti canonistiche (Secc. XII - XV)*, in O. CONDORELLI, F. ROUMY e M. SCHMOECKEL, *Der Einfluss der Kanonistik auf die Europäische Rechtskultur*. Bd. 1. *Zivil- und Zivilprozessrecht*,

avvicina di più il nostro trattato, forse lasciato incompiuto proprio per la sua enorme estensione e l' intrinseca complessità, ad altri testi, simili ma non del tutto sovrapponibili ai precedenti, perché dedicati ad ulteriori e diversi ambiti del diritto privilegiato, più settoriali e talora all'apparenza anche marginali, ma altrettanto se non più interessanti e ricchi di spunti e soluzioni originali.

L'indagine dei moderni *iurisprudentes* sui *privilegia* conduce infatti, in alcuni casi, a concentrare lo studio su uno specifico istituto che per il suo particolare regime giuridico può rappresentare un'eccezione rispetto alla disciplina ordinaria, come la dote¹⁰, o il giuramento¹¹, e così via.

Ancora più rilevanti, per un accostamento all'opera di Menochio, sono tuttavia le trattazioni che pongono al centro dell'analisi non una costruzione del diritto, ma una condizione di fatto, alla quale tuttavia l'ordinamento assegna un rilievo tale da provocare uno "scarto" nel fluire della logica giuridica o da giustificare una deroga rispetto a regole consolidate, in una vasta gamma di ambiti, da quello processuale, a quello penale, a quello fiscale o privatistico. In tali casi, sono evidenti i punti di tangenza con la nozione di necessità e il suo funzionamento nell'ambito del diritto comune.

Köln - Weimar - Wien, Vandenhoeck und Ruprecht 2009, pp. 215-248. Ad un periodo successivo, e con prospettiva più filosofica che storico-giuridica, si dedica infine lo studio di J. SALTER, *The Right of Necessity: from Hugo Grotius to Adam Smith*, in V. MÄKINEN, J. W. ROBINSON, P. SLOTTE e H. HAARA (a cura di), *Rights at the Margins: Historical, Legal and Philosophical Perspectives*, BRILL 2020, pp. 109-130. Resta così da esaminare la scienza giuridica del tardo diritto comune.

¹⁰ Per la sua importanza economico-sociale notoriamente la dote rappresenta un elemento d'eccezione rispetto alla disciplina delle successioni e dei fedecommessi, così come del sistema creditizio e così via. Ecco allora trattati come quello del padovano BATTISTA DA SAN BIAGIO, *Tractatus solennis de privilegiis dotalibus, et quae specialiter circa dotes statuta sunt, tam respectu ipsarum dotium, quam respectu viri vel mulieris*, in TUI, t. 9, ff. 450ra-460ra, o di PEDRO BARBOSA, *De dote, eiusque privilegiis, lucro, amissione, restitutione, actione ac repetitione* (edito, assieme ad altri dell'autore, a Francoforte nel 1625).

¹¹ Su questo scrive ad esempio il giurista senese SERAFINO SERAFINI, *Tractatus de privilegiis iuramenti amplissimus*, Augustae Taurinorum, Apud Io. Baptistam Bevilacqua 1589.

In quest'ottica, si possono rileggere, ad esempio, i molti scritti che, secondo una antichissima metodologia, guardano ai *privilegia* di un gruppo umano, individuato non a partire da uno *status* sociale o da una appartenenza familiare o professionale, ma appunto da una condizione di fatto, talora anche, realmente o potenzialmente, transitoria.

Penso in particolare a trattati come quelli sulle *miserabiles personae*, categoria di per sé fluida e mutevole¹², che si declina in ulteriori specificazioni, con una peculiare attenzione al tema del sesso¹³, dell'età¹⁴, della malattia¹⁵ o più in generale della povertà (che di necessità è talora quasi sinonimo¹⁶), tutte condizioni

¹² Per un sintetico quadro bibliografico su questi temi si vedano i saggi raccolti nel volume a cura di A. A. CASSI, *Ai margini della civitas. Figure giuridiche dell'altro tra medioevo e futuro*, Soveria Mannelli, Rubbettino 2013, ed in particolare gli scritti di C. STORTI, *Motivi e forme di accoglienza dello straniero in età medievale*, pp. 61-77 (la studiosa si è a lungo occupata della condizione dello straniero: alla sua bibliografia si rimanda per ogni altro approfondimento); F. PALETTI, *Pauperes e "forestieri di mala qualità" nella Terraferma veneta tra '500 e '600*, pp. 141-159; D. LUONGO, *Vagabondi e "miserabiles personae": strategie di esclusione e di integrazione nella Napoli d'Antico Regime*, pp. 161-244; A. CARRERA, *"Furiosi", "matti" e "mentecatti" tra assistenza caritativa e controllo istituzionale nella Brescia dei secoli XVIII-XIX*, pp. 245-267. Paletti è autrice anche di una monografia, cui si rinvia per altri riferimenti: F. PALETTI, *Lo status di forestieri e miserabiles personae nella Terraferma veneta del Cinquecento. Il caso di Brescia*, Mantova, ed. Universitas Studiorum 2018.

¹³ I giuristi delinearono infatti chiaramente dei *privilegia mulierum*: cfr. G. P. TRIFONE, *De privilegiis mulierum. Cenni sulla condizione giuridica femminile nel mezzogiorno moderno*, in F. MASTROBERTI e M. PIGNATA, *MaLeFemmine? Itinerari storico-giuridici di una parità 'incompiuta'*, Napoli, Editoriale Scientifica 2023, pp. 355-373.

¹⁴ Si vedano diversi esempi, specialmente di area germanica ma non solo, in T. DUVE, *Die Bedeutung des Lebensalters im frühneuzeitlichen Recht*, in A. BRENDENCKE, R.P. FUCHS e E. KOLLER, *Die Autorität der Zeit in der Frühen Neuzeit*, Münster, LIT Verlag 2007, pp. 93-116: 97 e in T. DUVE, *Venerabiles y miserabiles: los ancianos y sus derechos en algunas obras jurídicas de los siglos XVII y XVIII*, in *Homenaje a Fernando de Trazegnies Granda*, I, Capítulo 17, Fondo Editorial, Pontificia Universidad Católica del Perú 2009, pp. 367-388 (con ampio elenco di opere a nota 20 e in calce).

¹⁵ Cfr. ad esempio TOMMASO AZZI, *De infirmitate eiusque privilegiis et effectibus*, *Francofurti 1604*, su cui più estesamente oltre nel testo, o persino GIROLAMO PREVIDELLI, *De peste, et eius privilegiis*, in TUI, t. 18, ff. 171va-187.

¹⁶ Cfr. ad esempio le elaborazioni della canonistica in caso di furto per fame,

di fatto, analizzate nella loro dimensione giuridica dotata di molti *privilegia*.

Alla povertà sono dedicate dalla scienza giuridica italiana diverse opere, che presentano alcune interessanti affinità con il manoscritto di Menochio.

Apri questo filone il trattato cinquecentesco di Cornelio Benincasa¹⁷, che infatti Menochio conosce e cita¹⁸. Lo scritto si presenta ancora in forma un po' grezza, come una sequenza di nove *quaestiones*, nelle quali tuttavia già si profila un ordine logico non più abbandonato dai successivi autori: agli aspetti definitivi e alla riflessione dei teologi sulla povertà, sono infatti dedicate le prime questioni¹⁹, per poi analizzare il "carattere" giuridico della condizione di povertà²⁰ e, dalla quinta *quaestio* in poi, passare in rassegna la casistica, i mezzi di prova, i molteplici effetti nel diritto sostanziale e processuale²¹.

Più definita è la scelta compiuta nella prima metà del Seicento dal lucano Giovanni Maria Novario²², che la esplicita, subito dopo

su cui ASCHERI *Sesso, furto, proprietà*, pp. 34 sgg.

¹⁷ Il titolo completo ed articolato dell'opera, nella sua *editio princeps* è CORNELIO BENINCASA, *Tractatus de paupertate ac eius privilegiis uberrimus, in quo inter plurima quae recensentur specialia miserabilibus personis indulta facillimus subijcitur modus et ordo adeundi haereditates cum beneficio legis et inventarii, tam ex iure communi quam municipali depromptus, nunc primum in lucem editus, summarijs, & locupletissimo indice decoratus*, Perusiae, ex typis Andreae Brixiani 1562.

¹⁸ MENOCHIO, *De necessitate*, f. 6r.

¹⁹ La seconda, in specie, delinea la triplice modalità con cui i teologi ne parlano (ff. 19r-20v) e la terza ragiona di qualità naturali e della povertà come voluta da Dio «de iure naturali» (ff. 20v-30r).

²⁰ Quarta *quaestio* f. 30r sgg.

²¹ Le lunghe questioni settima, ottava, e nona, divise in capitoli numerati, sono rispettivamente dedicate ai molti *specialia* della povertà *in iudiciis, in contractibus e in ultimis voluntatibus*.

²² Sul tema dei *privilegia* dei poveri l'autore torna più volte, dapprima con una *Praxis aurea privilegiorum miserabilium personarum in qua complures materiae in earum favorem in usu forensi quotidianae, et frequentes dilucide, breviter, exacteque tractantur, ac exornantur*, Neapoli, ex Typographia, & expensis Dominici de Ferdinando Maccarani 1623; poi con un più dettagliato *Tractatus de miserabilium personarum privilegiis*, Neapoli, ex Typographia Dominici Maccarani 1637. Una tarda edizione tedesca delle sue opere le

un breve proemio introduttivo, dichiarando:

Cumulata in hoc opere commode in duas sejungere sectiones (invocato prius Divino Auxilio) censui. In prima enim aliqua praeludia generalia ad ipsius materiae tractandae substantialia reponam. In altera vero casus, in quibus hujusmodi Miserabiles personae sunt privilegiatae per singula capita demonstrabo²³.

Compie un ulteriore passaggio Antonio Leoncillo²⁴, dividendo il suo trattato in tre parti: nella prima si affrontano le questioni preparatorie; nella seconda sono catalogati, in ordine alfabetico, 425 *privilegia* riguardanti la povertà; infine la terza parte si interroga in termini non solo di diritto ma anche di morale sui “rimedi” con cui prevenire, lenire o correggere la povertà, ma contiene anche una riflessione sui mali a cui la stessa povertà rappresenta un rimedio²⁵.

Ritroviamo una struttura bipartita anche nell’opera di Tommaso Azzi sulle diverse forme di malattia e disabilità, con una prima parte, nella quale, dopo un proemio introduttivo, si discute in cinquanta *quaestiones* del significato e delle tipologie di infermità,

accosta ad un analogo trattato sulla povertà del giurista “indiano” GABRIEL ALVAREZ DE VELASCO, *De privilegiis pauperum et miserabilium personarum, ... accedunt Joannis Marie Novarii iurisconsulti Lucani, De privilegiis miserabilium personarum, item De incertorum et male ablatorum privilegiis, tractati duo*, Lausonii et Coloniae Allobrogorum, Sumptibus Marci-Michaelis Bousquet & Sociorum 1739. Su quest’ultimo autore si veda, oltre al già citato studio di DUVE, *Venerabiles y miserabiles*, anche W. DECOCK, *Poor and Insolvent: Debtor Relief in Alvarez de Velasco’s De privilegiis Pauperum* (1630), in V. MÄKINEN, J. W. ROBINSON, P. SLOTTE, H. HAARA, *Rights at the Margins: Historical, Legal and Philosophical Perspectives*, BRILL 2020, pp. 63-84.

²³ GIOVANNI MARIA NOVARIO, *De privilegiis miserabilium personarum tractatus*, Coloniae, sumptibus Wilhelmi Metternich bibliopol. Sub signo gryphi 1709, p. 2. Lo si veda anche, nell’edizione dell’opera pubblicata unitamente a quella di Alvarez de Velasco (*supra*, nota 22), a p. 195.

²⁴ ANTONIO LEONCILLO, *Paupertatis opes sive de privilegiis pauperum ditissimus tractatus legalis atque moralis*, Ferrariae, Apud Franciscum Succium Thygraphum Camerale 1649.

²⁵ La *divisio* dell’ampio studio viene teorizzata dall’autore come fondamentale strumento conoscitivo, sulla scorta dell’antica sapienza della glossa: le sei *quaestiones* della prima parte sono perciò definite «praeludiales seu preparatorias» rispetto ai *privilegia*, «numero et specie distincta», mentre la terza parte è inserita «pro coronide» (cfr. ANTONIO LEONCILLO, *Paupertatis opes*, prima pagina non numerata).

e una seconda parte, anch'essa aperta da un proemio sull'appartenenza della malattia alla categoria dei beni o dei mali, costruita poi in ordine alfabetico, analizzando uno ad uno i *privilegia* e le situazioni d'eccezione, positive o negative, determinate dall'infermità²⁶.

Benché del tutto parziale e condotta in superficie, questa brevissima rassegna consente tuttavia qualche riflessione di inquadramento sulla bozza del *De necessitate*, chiarendoci meglio, per raffronto, come evidentemente il suo autore aveva ipotizzato di costruire il trattato.

Anche lo scritto di Menochio è infatti impostato con una prima parte, di carattere terminologico e classificatorio, volta a definire e catalogare il concetto di necessità, con l'ausilio anche di ampi riferimenti filosofici e teologici, oltre che di precisa esegesi del testo giustiniano e delle fonti normative canoniche, pur senza mai abbandonare il costante collegamento con una casistica pratica.

A questa, che trova nel manoscritto una redazione quasi completa e comunque significativa, lo schema di lavoro prevede poi di far seguire una seconda parte, che, in puntuale enumerazione, giunge ad individuare oltre 300 *privilegia*²⁷, "stressando" il concetto di *necessitas* per il rilievo che esso assume in un variegato e lungo elenco di situazioni, sia nei rapporti tra privati, sia nel diritto pubblico, in cui introduce eccezioni alle regole comuni, sia ancora nell'ambito del processo civile e penale, laddove il richiamo alla necessità può condurre ad un vero e proprio ribaltamento delle condizioni di partenza e quindi degli esiti di una potenziale lite.

La ricca parte introduttiva, dedicata alla definizione filosofico-giuridica di necessità, seguita da una lunga disamina sulle molte possibili classificazioni (assoluta, opportuna, proficua, causativa, vera o precisa etc.), è di per sé già significativa degli obiettivi dell'opera e della *forma mentis* dell'autore.

²⁶ Si va dalla A di Abate (p. 176), alla Z di "Zelus" (p. 325).

²⁷ Il sommario numerato arriva a 284 (pur con qualche errore e omissione, ff. 25r-36r) ma l'autore aveva poi preso appunti per predisporre un elenco di privilegi ancora più lungo, che si chiude con il n. 308 e che avrebbe potuto proseguire, tanto che vi si legge anche un 309, pur rimasto in bianco (f. 95).

Nelle prime parole della *praefatio*, quasi a voler dare subito un tono elevato al discorso, mostrando al contempo come l'oggetto di studio prescelto sia da considerarsi fondamentale per la civiltà giuridica fin dalle sue origini, Menochio richiama una concezione di necessità risalente ai classici greco-latini, che la colloca nell'alveo sacro delle divinità. È Platone, infatti, la cui autorità è indiscutibile, ad affermare che la Necessità ha, per così dire, i tratti somatici della dea²⁸.

Il richiamo è alle ultime pagine del decimo libro della *Repubblica*, ove il filosofo greco chiude la sua riflessione "politica" con il mito di Er²⁹ che, caduto in battaglia e ritornato dall'oltretomba, racconta l'esperienza vissuta dalla sua anima.

Il culmine di questo viaggio spirituale è proprio la visione straordinaria del fuso che muove l'intero cosmo, girando sulle ginocchia di Ἀνάγκης, *Necessitas*, appunto, nella versione latina certo più accessibile al Nostro³⁰.

La dea che determina il destino del mondo e dell'uomo è dunque *Necessitas*, le cui figlie, le Parche, dipanano il filo della vita di ciascuno.

Per questo, secondo la narrazione di Pausania³¹, ripresa, nota

²⁸ L'*incipit* del trattato è infatti così formulato: «Plato, quibus praecepta prope divina nobis tradita, divini nomen assecutus est, in libris quos de Republ. conscripsit in dialogo decimo, necessitatem Deam fabulose facit» MENOCHIO, *De necessitate*, f. 2r.

²⁹ Sul tema cfr. per tutti lo studio di N. PUCCI, *Il mito di Er: la narrazione della scelta morale come atto di libertà possibile (Plat. resp. X 618 B - 619 A)*, in «Mediterraneo Antico: economie, società, culture», 13 (2010), pp. 147-172.

³⁰ Menochio potrebbe ad esempio aver letto il testo platonico nell'edizione commentata da SEBASTIÁN FOX MORCILLO, *Commentatio in decem Platonis libros de Republica*, Basileae, Apud Ioannem Oporinum 1556, col. 405 (nel commento, di Fox Morcillo, si legge che Platone «fusum vero in Necessitatis Universo coelo praeterea Necessitatem presidere ait, quasi fatorum matrem, quod necessaria naturae vi coelum convertatur» (coll. 413-414).

³¹ «Μετὰ δὲ αὐτὰ Ἡλίῳ πεποίηται βῶμοι, καὶ Ἀνάγκης καὶ Βίας ἐστὶν ἱερόν ἐσιέναι δὲ ἐς αὐτὸ οὐ νομίζουσιν». La traduzione latina che Menochio poté forse leggere o vide citata dagli umanisti a lui più vicini, recita: «Sunt deinceps Solis arae, Necessitatis et Violentiae aedes, in quam ingredi fas esse negant» (cito dal testo greco-latino Παιυσανίου Ἑλλάδος Περιηγησις –*Pausaniae Descriptio Graeciae*, Parisius, Editore Ambrosio Firmin Didot, 1845, lib. II, cap. 4, p. 73).

ancora il giurista pavese, dall'erudito umanista Alessandro d'Alessandro³², i Corinzi le dedicarono un sacello, nel quale l'ingresso era interdetto a chiunque.

Un altro dotto letterato è poi richiamato da Menochio: il bellunese Pierio Valeriano³³, il quale, evocando Omero, descrive la dea sempre con il suo attributo altamente simbolico, ricordando come essa stringa in pugno l'«adamantino clavo», a indicare che neppure gli altri Dei possono intercedere per modificare quanto da lei decretato. Alla stessa iconografia, si prosegue elencando, fa riferimento anche Orazio³⁴.

Per come si presentano nel testo, con le precise corrispondenze, ma anche con i riferimenti vaghi e gli errori, le numerose citazioni di autori greci e latini – sia che lo riveli esplicitamente, come fa allorché indica in d'Alessandro e Valeriano le sue fonti, sia che lo taccia – sembrano far parte di un sapere in qualche misura tralattizio e raccolto dal giureconsulto (non rozzo né incolto, ma certo più aduso a maneggiare un materiale tecnico), attraverso le riflessioni dell'umanesimo moderno³⁵.

³² La precisa citazione di Menochio rimanda a ALESSANDRO D'ALESSANDRO, *Genialium dierum libri sex*, Lugduni, 1615, lib. 1, cap. 1, p. 22.

³³ Anche questo passo è immediatamente rintracciabile: GIOVANNI PIETRO (PIERIO) VALERIANO, *Hieroglyphica sive de sacris aegyptiorum litteris commentarii*, Basileae, 1556, lib. 8, verb. *Clavo*, f. 359v. La rilettura cristiana di questa visione antica si legge in DIEGO NISENO, *Opera Omnia in tres Tomos digesta*, I, Moguntiae, Impensis Ioannis Godofredi Schönwettfri, 1646, Sabbato post Dominicam quadragesima, Periocha III, p. 508: «Veteres apud Pierium Valerianum l.42 hieroglyph. necessitatem quam fatum vocabant, nos autem verius decretum ac providentiam Dei appellamus, cum adamantino clavo fingebant, ut significarent, quod velut adamas est insuperabilis, nec ferro cedens, neque rei alteri, si quae durior, ita necessario fieri quod Deus semel decrevit, sic ut nec in coelo, nec in terram sit potestas, quae ordinationem illius subvertere possit».

³⁴ Scrive Menochio che «Deam ipsam necessitatem adamantino clavo insigne apud antiquos fingi que ubi quid faciendum decrevisset, non licere vel Dyis ipsis intercedere. Ad quod alludit Horatius lib 3 ode 24 dum sic cecinit, si figit adamantinos summis verticibus diva necessitas clavos» (f. 2r). La citazione, che appare puntuale, indica le Odi, libro III, ode 24, n 5. Il testo Oraziano esatto è infatti: «si figit adamantinos summis verticibus//dira Necessitas clavos, non animum metu, non mortis laqueis//expedies caput».

³⁵ Spicca in particolare la somiglianza tra il testo di Menochio e alcuni dei detti in tema di necessità raccolti da PAOLO MANUZIO, *Adagia optimorum utriusque*

La lista delle allegazioni, dirette o indirette, ricorrenti nelle prime pagine della prefazione, comprende infatti un continuo alternarsi e mescolarsi di filosofi, letterati e poeti, greci e latini, che il senatore milanese non si pone il problema di distinguere e separare, e forse talora neppure di controllare nelle loro esatte collocazioni, interessato come appare più a sottolineare e consolidare, con opportune *auctoritates*, il concetto che gli preme di mettere in luce, e cioè il carattere “alto” e decisivo del tema che intende esaminare.

Proprio come farebbe con le citazioni giuridiche (con la non irrilevante differenza che su queste egli ha un dominio sicuramente maggiore), anche il sapere degli antichi è quindi invocato da Menochio a supporto del suo solenne *incipit*, con attenzione al numero e alla *qualitas* degli autori, per i quali in questo caso il nome celebre appare forse al nostro più che sufficiente.

Si nomina perciò nuovamente Platone, che – si afferma – ribadisce come alla necessità neppure gli dei possono resistere³⁶. Segue un richiamo a Talete, la cui convinzione che alla necessità si pieghi l'intero universo è testimoniata da Diogene Laerzio³⁷, e

linguae scriptorum omnia, quaecumque ad hanc usque diem exierunt, Ursellis, Ex officina Cornelii Sutorii impensi, Lazari Zetzneri Bibliop 1603, su cui vedi infra, note 38 e seguenti.

³⁶ Secondo Menochio Platone avrebbe fatto questa affermazione riferendola a Simonide nel libro ottavo del *De legibus* («Quinimo eiusdem est Platonis in lib. 5 de legibus sententia quae Simonidi tribuitur et sumpta ex Homero necessitati ne deos quidem resistere», MENOCHIO, *De necessitate*, f.2r). In verità una allusione simile si legge più volte nel testo platonico, sia nel libro quinto, come pure nel libro settimo. Nelle Leggi non risultano però citazioni di Simonide, mentre proprio quella qui evocata è presente nel Protagora: «ἀνάγκη δ' οὐδὲ θεοὶ μάχονται» (PLATONE, *Protagora*, 345d). Non stupisce però del tutto l'imprecisione del nostro trattatista; un confronto con la raccolta di Manuzio mostra alcuni parallelismi: trascritta la frase greca, questi infatti traduce: «id est, Necessitati ne Dii quidem resistunt. Haec sententia Simonidi tribuitur: sumpta est ex Homero». È forse ancora una volta Manuzio a guidare Menochio nella citazione dei testi platonici: «Refertur duobus locis a Platone, libris De legibus 7. et 5 [...] id est, Sed apparet, eum, qui primum admiscuit deum proverbio, haec spectasse, cum dicit, quod ne Deus quidem vnquam visus est cum fato pugnare. Idem in conuiuio [...] id est, Multa vero, et acerba diis acciderunt, vt dicitur, ob necessitatis regnum. Item libro De legibus 5. Scribit [...] id est, Ne deos quidem cogere posse necessitatem». MANUZIO, *Adagia optimorum*, p. 540.

³⁷ Talete avrebbe infatti affermato che la necessità «universae naturae

infine alle analoghe osservazioni di Parmenide, Democrito ed Eraclito.

Tutti questi autori sono conosciuti dal nostro per tramite di Plutarco o meglio dell'autore cui all'epoca si attribuivano diverse opere oggi diversamente collocate³⁸.

Molti filosofi greci, aggiunge ancora, sempre traendo la notizia dall'opera del creduto Plutarco, hanno chiamato "Fato" la necessità³⁹, o meglio quella che noi definiamo necessità "precisa" o "assoluta", annota il giurista, anticipando un riferimento alle diverse classificazioni del concetto che esporrà meglio in seguito⁴⁰.

Da Menandro, infine, viene tramandato un detto quasi proverbiale tra i pensatori greci, secondo cui «necessitatem omnia in servitutum redigere»⁴¹.

prevalere». Lo racconta Diogene Laerzio nella corrispondente Vita (DIOGENE LAERZIO, *De vita et moribus philosophorum Libri X*, Antuerpiae 1566, *Thales Milesius*, p. 10 («Fortissimum, necessitas: cuncta enim superat»).

³⁸ Del supposto Plutarco, Menochio cita il libro I del *De placitis philosophorum*, in particolare per il richiamo a Talete, e il secondo libro, cap. 27, per Parmenide, Democrito ed Eraclito. In verità tutti gli autori sono elencati nello stesso passo del primo libro, il cap. 25, dedicato proprio al concetto di necessità (cfr. PLUTARCO (PSEUDO), *De placitis philosophorum Libri V*, Florentiae, ex imp. Typographio 1750, I, c. 25, *De necessitate*, p. 39). Il tema qui evocato torna nuovamente poco oltre appunto nel capitolo 27 sempre del libro I, che nel testo latino è rubricato *De fato*. Menochio evoca questo capitolo 27 una seconda volta, poco oltre nel testo, proprio a proposito di questo concetto, confermando così che questo è il riferimento corretto (vedi *infra*, nota successiva). Il secondo libro dello pseudo Plutarco descrive in effetti genesi e caratteristiche del sole, della luna, del cosmo e così via e non sembra attinente al nostro tema.

³⁹ PLUTARCO (PSEUDO), *De placitis philosophorum Libri V*, I, c. 27, *De fato*, p. 40. Vi si legge appunto che «Heraclitus omnia iuxta Fatum fieri dixit; ipsumque Fatum esse etiam Necessitatem. Plato Fatum quidem super humanam vitam, animumque admittit; sed tamen insuper etiam adducit causam ex nobis ipsis profectam. Stoici cum Platone conveniunt ac Necessitatem quidem immobilem, insuperabilem, violentamque causam esse dicunt; Fatum vero complexum ordinatum caussarum; in quo complexu ea quoque causa contineatur, quae in nobis est; unde quaedam quidem fatalia, alia vero non fatalia sunt».

⁴⁰ «Hanc necessitatem (nos intelligimus de propria quam nobis praecisam vel absolutam appellant) philosophi ut Plutarchus de placitis philosophorum cap. 27 meminit fatum appellant». MENOCHIO, *De necessitate*, f. 2v.

⁴¹ MENOCHIO, *De necessitate*, f. 2v. Si tratta di quello oggi numerato come Frammento 155, nel quale il poeta afferma «τρία γάρ ἐστι, δέσποτα, // δι' ὧν ἅπαντα γίνετ', ἢ κατὰ τοῦς νόμους, // ἢ ταῖς ἀνάγκαις, ἢ τὸ τρίτον ἔθει τινί».

Accanto ai greci, naturalmente, non mancano i latini, primi tra tutti Cicerone e Tito Livio ai quali si attribuisce la definizione di necessità come *maximum telum*⁴², ma anche Virgilio e Seneca⁴³.

Tutti gli scrittori antichi insomma, è quanto serve a Menochio di rimarcare, descrivono la necessità con questi tratti sacrali.

Menochio apprende probabilmente di questo riferimento a Menandro da Cujas, che nelle sue *Observationes* al Digesto si sofferma proprio su questo testo, che riporta, affermando che ad esso si dovette ispirare Modestino nell'indicare nella *Necessitas* una delle fonti di tutte le norme (così si esprimeva il giurista romano nel frammento riportato nel titolo *De legibus senatusque consultis et longa consuetudine*, D. 1.3.89 «Ergo omne ius aut consensus fecit, aut necessitas constituit, aut firmavit consuetudo»). Commenta in conclusione l'umanista francese che «Non ius omne tantum, sed et omnia aut leges, aut necessitatem, aut consuetudinem» (JACQUES CUJAS, *Observationum et emendationum Libri XIII*, Coloniae Agrippinae, Apud Ioannem Gymnicum, 1574, XIV, c. 16, pp. 736-737).

⁴² Del grande e venerato Marco Tullio, Menochio cita dapprima il libro secondo del *De officiis* (v. 74), poi evoca anche il *De amicitia*, sovrapponendo però in qualche modo il richiamo a quest'opera ciceroniana, rimasto vago, al più preciso riferimento al quarto libro delle storie di Tito Livio. Scrive infatti Menochio: «Ingens etenim telum esse necessitatis, telum veteri proverbio predictum est si credimus T. Livio lib. 4 decadis primae et Livio prius memoria prodidit M. Tullius de amicitia necessitatem esse ultimum et maximum telum». La frase in questione si legge in effetti, come pronunciata dal nobile dei Volsci Vettio Messio, nelle storie liviane (ho consultato l'edizione con traduzione inglese: *Livy, with an English translation in fourteen volumes*, II, *Books III and IV*, Cambridge-Mass, Harvard University Press, London, William Heinemann Ltd 1967, IV, 28, v. 6, p. 348). Menochio ha forse trovato anche questo richiamo già costruito in Manuzio, che infatti a commento del detto «*Ingens telum necessitas*», scrive: «De re inevitabili. Livius primae Decadis libro quarto: Necessitate, quae ultimum, ac maximum telum est, superiores estis. M. Tullius de amicitia, Nec vero negligenda est fama, nec mediocre telum ad res gerendas existimare oportet benevolentiam civium. Utitur eodem adagio quodam in loco Plinius avunculus. Est aliquoties apud Livium. Huic rei aliud invenietur telum. Et eam rem hoc telo maxime parabant, vt pro consilio, rationeque, ac via gerendi negotii capi videatur, fortassis sumta metaphora a venantibus, qui telo appetunt, quod capere volunt. Unde et certa dicentur Tela, consilia, quae nunquam fallunt» (MANUZIO, *Adagia optimorum*, p. 540). Sullo sviluppo del concetto di necessità pubblica nel *De officiis* cfr. CRESCENZI, *Per una semantica della necessitas*, pp. 269 ss.

⁴³ Il primo, per la definizione di Fato come «aeterna rerum series, necessario coherentium cui veluti cedens Iuppiter», il secondo che lo avrebbe chiamato «tragicus quidam» MENOCHIO, *De necessitate*, f.2v. anche questo rinvio a Seneca è presente in MANUZIO, *Adagia optimorum*, p. 541.

Benché, come cristiani, si affretta a precisare, una simile visione del fato sia da rifiutare come eretica⁴⁴, il dato è da considerarsi significativo per comprendere il valore del concetto, anche e soprattutto in ambito giuridico.

Solo a questo punto, infatti, l'autore volge la sua attenzione alla giurisprudenza ed al modo con cui la nozione di necessità vi è tratteggiata.

Se infatti si continua a far ricorso a categorie filosofiche, teologiche ed etiche, il cuore della trattazione è e rimane immerso nel diritto, e nel diritto giurisprudenziale: il senso ultimo è che il concetto di *necessitas* deve essere maneggiato con cautela, poiché potenzialmente in grado di derogare anche alle norme più fondamentali (consente di alienare senza solennità, esenta da obblighi fiscali, autorizza il furto e scusa persino l'omicidio) e di rovesciare i più solidi principi («illicitum facit licitum», «probabile facit quod alioquin est improbabile» e così via) e per questo i soli in grado di dominarne tutti gli aspetti rimangono i *doctores in utroque*.

L'esordio aulico, tuttavia, non è un orpello superfluo, ma rappresenta un chiaro esempio di una mentalità ormai diffusa tra i migliori *sapientes* italiani del XVI e XVII secolo, i quali, pur senza assumere le posizioni "estreme" dei Culti e rimanendo perciò fedeli al *mos italicus*, sono però pronti a cogliere, almeno in parte, i frutti dello scavo umanistico sull'antichità classica.

La necessità di possedere e mettere in opera uno strumentario teorico adeguato, attingendo al patrimonio della cultura filosofica greca e latina, è convinzione che Menochio condivide certamente con il collega Tiberio Deciani, del quale ha letto e forse anche ascoltato parole come quelle con cui, proprio citando Platone, l'apologeta della giurisprudenza e dei suoi rappresentanti ammetteva però che «absque cognitione atque arte componendi universalia theoremata cum singularibus negociis, manca est iurisprudencia, sed et inutilis, et ludibrio exposita», addirittura a rischio di rima-

⁴⁴ Il richiamo in questo caso è al settimo dei quattordici libri contro gli eretici dello spagnolo Alfonso de Castro, alla voce *Fatum*: cfr. ALFONSO DE CASTRO, *Adversus omnes haereses Libri XIII*, Antuerpiae, In aedibus viduae et haeredum Ioannis Stelsii, anno 1545, ff. 196r-197r.

nere inerme, come uomo a cui siano tolti «manus et lingua»⁴⁵.

Un rischio che Menochio, come Deciani, non intende corre, anche nell'analisi di un concetto come quello di necessità, che assume rilievo soprattutto se guardato nel prisma della casistica processuale, ma che non si può comprendere appieno senza una definizione ancorata negli «universalia theoremata».

⁴⁵ TIBERIO DECIANI, *Apologia pro iurisprudentibus qui responsa sua edunt*, Francofurti, Apud Wechelum, impensis Sigismundi Feyrabendii 1589, caput X, n. 24, p. 11. Cfr. sul punto M. PIFFERI, *Tiberio Deciani*, in *Il contributo italiano alla storia del pensiero. Diritto*, Roma, Istituto dell'Enciclopedia italiana 2012, pp. 149-152.

La disciplina delle comunità. I Dipartimenti veneti nel Regno d'Italia napoleonico (1806-1814)

Alfredo Viggiano

Francesco Zanchiroli, viceprefetto del Distretto di Conegliano, Dipartimento del Tagliamento, invia nell'aprile del 1810 una sconsolata missiva alla Direzione dei Comuni del Regno d'Italia, parte dal 1806 dell'impero napoleonico. Quella del Viceprefetto è una figura di taglia minore del nuovo stato amministrativo; ad essa erano assegnati compiti di ispezione e coordinamento, di mediazione fra diversi soggetti: i comuni, gli uffici di prefettura, i ministeri milanesi, ma le sue attribuzioni restavano comunque sfuocate¹. L'organizzazione del territorio, il disegno dei confini interni ed esterni dei Dipartimenti, costituiscono una delle principali cure dei dirigenti del Regno d'Italia. La gerarchia delle funzioni appariva chiarissima; al vertice si situavano i ministeri milanesi affannati produttori di norme che intendevano regolamentare e disciplinare ogni assetto della vita associata; al di sotto di essi erano poste le figure primarie dei Prefetti, i presidi capi dei Dipartimenti², da cui dipendevano appunto i Viceprefetti e quindi le figure degli amministratori locali dei Comuni di I, II e III classe³. Studi recenti

¹ L. ANTONIELLI, *Alcuni aspetti dell'apparato amministrativo periferico nella Repubblica e nel Regno d'Italia*, «Quaderni Storici», 13(37), 1978, 196-227.

² L. ANTONIELLI, *I prefetti dell'Italia napoleonica. Repubblica e Regno d'Italia*, Bologna, Il Mulino 1983; C. ZAGHI, *L'Italia di Napoleone*, Torino, Utet 1989.

³ M. ROBERTI, *Milano capitale napoleonica. La formazione di uno Stato moderno*,

hanno spiegato con ricchezza di particolari le dinamiche interne di legittimazione attivati dalla radicale riforma della politica del territorio attuata dai “napoleonici” che nello spazio di pochissimi anni vuole smantellare ogni impronta e ogni memoria dell’eredità dei governi dell’Antico Regime⁴. Nel caso di cui ci stiamo occupando, il convitato di pietra era la Repubblica di Venezia che per un lunghissimo periodo, dalla fine del Trecento fino al 1797, aveva retto le aree ora sottoposte ai Francesi⁵. Possediamo un buon numero di ricerche che ci consentono di conoscere in modo soddisfacente le questioni relative alla modernizzazione normativa e amministrativa del Regno d’Italia: i profili normativi, le modalità di traduzione/adattamento di leggi decise nella capitale dell’Impero e tradotte/adattate alle condizioni dei dipartimenti italiani da intellettuali e ministri impegnati nei dicasteri milanesi. L’attenzione dedicata al “centro” della produzione e alle forme dell’autocelebrazione del potere da una lunga tradizione storiografica⁶, mi sembra che solo in tempi recenti sia stata compensata da studi dedicati a quanto accade nelle periferie dell’Impero: al momento delle recezioni di tali imponente impianto normativo⁷.

1796-1814, 3 vol., Milano, Treccani 1946-47; G. SCARABELLO, *La Municipalità democratica*, a cura di P. Del Negro, P. Preto, *Storia di Venezia. Dalle origini alla caduta della Serenissima*, vol. 8, *L’ultima fase della Serenissima*, Roma, Istituto dell’Enciclopedia Italiana, Fondazione Treccani 1998, pp. 263-356.

⁴ V. DAL CIN, *Il mondo nuovo. L’élite veneta fra Rivoluzione e Restaurazione*, Venezia, Ca’ Foscari Edizioni 2019.

⁵ Sul veneto giacobino F. AGOSTINI, *L’installation des municipalités républicaines et des gouvernements centraux dans la Terre Ferme vénitienne (1797)*, «Annales historiques de la Révolution Française», 1998, n. 313, pp. 467-492; F. M. PALADINI, *Da Agnadello a Campoformido, dal 1797 verso una «controstoria» d’Italia*, «Ateneo Veneto», CXCVII, 9/I (2010), volume monografico, 1509-2009. *L’ombra di Agnadello: Venezia e la terraferma. Atti del convegno internazionale di studi, Venezia 14-16 maggio 2009*, a cura di G. Del Torre, A. Viggiano, pp. 195-232, Venezia 2009; P. DEL NEGRO, *Gli ultimi venticinque anni di studi sul veneto giacobino e napoleonico*, in *L’area alto-adriatica dal riformismo veneziano all’età napoleonica*, a cura di F. Agostini, Venezia, Marsilio 1998, pp. 3-23.

⁶ V. CRISCUOLO, *Napoleone*, Bologna, Il Mulino 1997, fornisce una sintesi sulla questione del rapporto fra produzione normativa e formazione del consenso.

⁷ L. ANTONIELLI, *Venezia nel Regno Italico: un’annessione di “basso profilo”*, in *Società, amministrazione e cultura nell’Ottocento veneto*, a cura di D. Calabi, Venezia, Istituto veneto di Scienze, Lettere ed Arti 2001, pp. 123-151.

Riprendiamo la narrazione del caso che vede protagonista Francesco Zanchiroli, il viceprefetto di Conegliano. Il funzionario era stato incaricato dalla Direzione milanese di svolgere un'inchiesta sulle difficoltà che, nelle terre sottoposte alla sua giurisdizione, aveva incontrato il progetto di accorpamento dei cosiddetti *comunelli*, abitati rurali sparsi e poco popolati⁸. Resistenze, silenzi, omertà avevano contrassegnato la risposta degli amministrati. Tale mancanza di disponibilità alla collaborazione aveva irritato i vertici dell'amministrazione milanese che avevano chiesto ragioni. Dal prefetto, con perfetta scansione burocratica, per il principio dello scarico di responsabilità, la patata bollente era stata raccolta dal suo sottoposto: e Zanchiroli non si era sottratto al compito. E così affermava, sforzandosi di selezionare una specie di *Idealtypus* muovendo dalle diverse fisionomie dei governatori delle comunità: «forse nessuno di loro è cattivo e di prave intenzioni, ma quasi tutti sono ignoranti e inattivi al massimo grado. Una tale incapacità, per cui non intendono la materia, non sanno ove rivolgersi per dare il dovuto sforzo alle commissioni di cui vengono incaricati».

È interessante notare come nel tessuto della neolingua amministrativa si incastrino frammenti ideologici e lessicali molto tradizionali. Nel nostro caso viene evocato, con opportuni aggiustamenti, tutto il repertorio classico della riprovazione dell'*ignobilitas* e dell'interdizione all'accesso delle cariche del governo locale per chi esercita certi mestieri, di chi pratica le un tempo riprovatissime "arti vili e meccaniche"⁹. «Che si può sperare – si interroga Zanchiroli – dall'attual sindaco delle Tezze, il quale non avendo imparato a che a mettere tacchi alle scarpe dei villani, non sa né leggere, né scrivere? Che da tanti attivi i quali appena sanno conoscere le

⁸ La vicenda è ricostruita con ampiezza di particolari da E. PESSOT, *1805-1813. Treviso e il Dipartimento del Tagliamento. Amministrazione pubblica e società in epoca napoleonica*, Treviso, Edizioni Antilia 1998, pp. 91-94.

⁹ Sul tema sono da vedere le ricerche di C. DONATI, *Nobiltà e arti meccaniche in Italia nel primo Settecento*, in "L'Ateneo dell'uomo nobile" di Agostino Paradisi, in *Sapere e/è potere. Discipline, dispute, professioni nell'università medievale e moderna*, vol. III, *Dalle discipline ai ruoli sociali*, a cura di A. De Benedictis, Istituto per la storia di Bologna, Bologna 1990, pp. 345-67; ID., *Mondo nobiliare e orientamenti politici e culturali nella Brescia del tardo Settecento*, in *Pietro Tamburini e il giansenismo lombardo*, a cura di P. Corsini, D. Montanari, Brescia, Morcelliana 1993, pp. 63-84.

lettere e sanno fare la loro firma?».

È evidente, nel caso appena citato, anche il segno di una frattura che sarà rimarginabile nel breve periodo, dei tempi troppo brevi di un processo di alfabetizzazione politica che avrebbe bisogno di essere elaborato in tempi più lunghi: «di quale attività o celerità nel disbrigo degli affari si vuole che siano tanti altri occupati o col lavoro delle mani o con altro genere d'industria a procacciare da sé stessi e alle rispettive loro famiglie il necessario nutrimento?» Zanchioli non intende evidentemente esporsi troppo. I sentimenti da lui espressi di distacco e di impotenza nei confronti di una società incapace di sollevarsi da una secolare arretratezza servono a giustificare la sua impotenza operativa, ma lasciano tuttavia aperto un minimo spiraglio alla lenta marcia della civilizzazione.

Ma sulle qualità morali e intellettuali dei sindaci presenti avrò l'onore d'informarla con apposito elenco, tanto che avrò raccolte le necessarie informazioni. Ove potrò io trovare a Scomigo, a San Fior di Sopra, a Zoppè, a Mansuè tre persone capaci per talenti e cognizioni di incorrotta morale e di fedele, profondo attaccamento all'attuale felice ordine di cose? Tali terne potranno trovarsi a Treviso, a Vicenza, a Verona, a Bologna: nelle piccole bicocche non mai, o per caso in una o due soltanto. Una tal commissione mi scoraggia infinitamente: non veggio maniera di uscirne con onore. Ciò nonostante farò il possibile; ma se non troverò nelle mie ville gli individui, che si cercano forniti di così rare e preziose prerogative, non sarà certo mai mia la colpa.

1. Discipline, indisciplin

La costruzione del territorio, da realizzare attraverso la regolamentazione disciplinare delle comunità rurali, appare come il prodotto di una duplice spinta di natura politica e costituzionale. Da un lato prende rilievo la rappresentazione del comune "censuario" oggetto delle cure e delle competenze del corpo degli Ingegneri; dall'altro, sottoposto alle direttive di Prefetti e Viceprefetti, prende forma il profilo del comune "amministrativo"¹⁰ Questa è la sede

¹⁰ Per un inquadramento sul tema dell'impatto del sistema amministrativo

istituzionale di una primaria rappresentanza politica, il luogo di residenza di individui iscritti nelle liste dello “Stato Civile”, e di conseguenza cellula base della leva militare. Qui si manifesta un radicale tentativo di “semplificazione” politica: la cancellazione di un’ambigua collocazione costituzionale di *ville, comunità, comuni, frazioni, colmelli, parrocchie*, riflessa dalla molteplicità dei lemmi che aveva definito il luogo della rappresentanza degli interessi nel corso dell’Antico Regime. Il comune di III classe è oggetto-cavia di un tentativo di sperimentazione politica: attivare secondo la logica dell’obbedienza e della gerarchia un circuito di virtuosa partecipazione all’edificazione del nuovo stato fin nei gangli territoriali più periferici e marginali. È opportuno ricordare che una tale forzatura imposta dall’alto intesa a modificare in profondità la grammatica dei rapporti fra politica e società riguardava tutte le *province* dell’Impero. La medesima trama istituzionale, secondo un’intenzione ribadita e conclamata, avrebbe dovuto attraversare i villaggi della Catalogna e della Confederazione renana, le comunità venete e quelle comprese nelle prefetture sabaude, fin dal 1801 direttamente sottoposte a Parigi; quelle disseminate nei territori delle ex legazioni pontificie e quelle lombarde, già “riformate” dal governo austriaco nel corso del Settecento¹¹.

Le profonde differenze che correavano fra tradizioni costitu-

napoleonico: A. GRAB, *The Napoleonic Kingdom of Italy. State, Administration*, in *The Napoleonic Empire and the New European Political Culture*, a cura di M. Broers, P. Hicks; A. Guimerà, Agustín, Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2012, 204-215; L. MANNORI, *Introduzione*, a *Comunità e poteri centrali negli antichi stati italiani: alle origini dei controlli amministrativi*, a cura di Id., Napoli, CUEN, pp. 7-42; Id., *La nozione di territorio fra antico e nuovo regime: qualche appunto per uno studio sui modelli tipologici*, in *Organizzazione del potere e territorio: contributi per una lettura storica della spazialità*, a cura di L. Blanco, Milano, Franco Angeli, 2008, pp. 23-44. Sui poteri ispettivi, e i loro limiti, detenuti dai Prefetti: S. Mori, «Il «giro del Dipartimento»: aspetti della relazione fra pubblica amministrazione e territorio nel Regno italico», in *Da Brumaio ai Cento giorni: cultura di governo e dissenso politico nell’Europa di Bonaparte*, a cura di A. De Francesco, Milano, Guerini e Associati, 2007, pp. 345-367; F. BONINI, *Amministrazione e Costituzione: il modello francese*, Roma, Carocci, 1999.

¹¹ Uno sguardo comparativo sull’incidenza delle riforme napoleoniche è offerto da S.J. WOOLF, *Napoleone e la conquista dell’Europa*, Roma-Bari, Laterza, 2007.

zionali difficilmente conciliabili, tipologie insediative, strutture e vocazioni socioeconomiche erano come poste fra parentesi. E anche se, prima nella capitale dell'*Empire*, quindi nei paesi progressivamente aggregati, si discuterà a lungo intorno alle scansioni e alla progressione con cui quel progetto di omogeneizzazione politica avrebbe dovuto realizzarsi, ai contemporanei apparirà subito evidente che la sua rapidissima ed estesissima adozione avrebbe comportato il definitivo tramonto di idiomi politici, di forme di mediazione istituzionalizzate. Ma, è opportuno chiedersi, il definitivo declino della "società per ceti", e la pellicola normativa e culturale che l'aveva così a lungo protetta lasciano immediatamente posto a un nuovo spazio politico connotato dal dialogo e dalla tensione fra i singoli e il potere? Uno spazio vuoto, marcato da una progressiva distanza fra gli individui, formalmente investiti del godimento di nuovi diritti, e i luoghi della decisione politica? O, al contrario, è uno spazio che si popola di nuovi protagonisti?

Molto si è scritto sulle resistenze che la società definita come "tradizionale" ha opposto alla marcia di quel disegno modernizzatore¹². La pratica della mediazione autorevole, o dell'imposizione contrattata, che segna le modalità attraverso cui l'amministrazione napoleonica ha provveduto all'organizzazione del territorio può provocare in chi cerca di cogliere il senso complessivo di quella multiforme attività un errore interpretativo. Quel sistema tanto rigido dal punto di vista disciplinare e normativo, ma costretto a confrontarsi con la molteplicità delle formazioni sociali e istituzionali determina una rete di rapporti, di accomodamenti, di obbligazioni politiche che segneranno sul lungo periodo lo sviluppo dei rapporti fra centro e periferia.

¹² Convincenti le valutazioni di S. WOOLF, *Napoleone...*, cit., pp. 228-229, a proposito della difficoltà di offrire una valutazione «completa e soddisfacente» all'introduzione del nuovo modello amministrativo: «Tali reazioni furono infatti squisitamente locali, vecchie e nuove espressioni di livelli differenti di identità culturale, di rapporti sociali e di costellazioni di potere. L'interazione fra un potere statale che si imponeva con una pienezza senza precedenti e le compatte strutture di numerose società di dimensioni diverse può essere compresa in modo completo solo guardandola dal basso, con un approccio ancorato saldamente al contesto locale e all'esame dei rapporti e dell'interdipendenza fra una pluralità di poteri, a livelli diversi e visti da prospettive diverse».

Anche in Francia, nel cuore del progetto napoleonico, la definizione dei confini comunali aveva prodotto conflitti di diversa portata. Così il Consiglio di Stato aveva risolto nel febbraio del 1806 il contrasto fra Ministero dell'Interno e Ministero delle Finanze:

Le Conseil d'État considérant que tout changement dans les délimitations, qui n'aurait pour objet que de rendre les limites plus régulières sur les plans, d'après le demande des agents du cadastre, produirait de nombreuses contestations et une grande inquiétude, dans l'espoir d'attendre à une perfection chimérique, et de procurer des avantages incertains; que les lignes droites plus commodes aux arpenteurs, auraient l'inconvénient de couper les propriétés et de changer les habitudes et les rapports des administrateurs, est d'avis que le décret présenté par le Ministre ne peut être adopté¹³.

«Perfezione chimerica», «incerti vantaggi», «grandi inquietudini», «le linee dritte», geometricamente dirette, degli agrimenso-ri che tagliano proprietà, che frantumano consuetudini. Evidentemente corre un'aria di famiglia fra la pronuncia della massima espressione del contenzioso giudiziario francese e le indagini degli ispettori del Regno d'Italia.

Le istanze dei rappresentanti delle comunità – sindaci, avvocati, parroci – si faranno con il passare degli anni più accorte e renitenti. Le scritture che si accumulano sulle scrivanie dei prefetti in attesa di essere inoltrate a Milano fra 1806 e 1808 appaiono marcate da un tono più ingenuo, da una più fluida disposizione degli argomenti, da una terminologia più libera, rispetto al linguaggio asettico e stereotipo di quelle di argomento analogo che seguiranno fra 1809 e 1813. La più rigida definizione dei caratteri dello stato napoleonico, un orizzonte di aspettative maggiormente ristretto,

¹³ Traggo la citazione della decisione del Consiglio di Stato francese da V. PANSINI, *Suddivisione napoleonica del territorio e risposte locali: esempi nel Piemonte meridionale*, in *Cartografia del Monferrato. Geografia, spazi interni e confini in un piccolo Stato italiano tra Medioevo e Ottocento*, a cura di B.A. Raviola, Milano, Franco Angeli 2007, p. 264. L' A. ritiene che tale scelta sia determinata da una coerente e progettuale intenzione dell'amministrazione imperiale. Dopo Austerlitz: «niente sembra poter resistere alla Francia imperiale. Le attività di governo e di amministrazione, pensate su scala imperiale, non seguono scelte d'urgenza, ma si inseriscono in una prospettiva di lunga durata».

la percezione che i giochi ormai erano stati fatti, la formazione di un linguaggio amministrativo più omogeneo, condiviso e più marcatamente conformistico e grigio renderanno gran parte della documentazione dell'ultimo triennio del governo "imperiale" assai meno vivace e interessante.

Molto articolata si presenta la "memoria" redatta fra aprile e maggio del 1806 e siglata dal deputato di Ceneda, Giovanni Battista Fusari¹⁴. Da non meglio specificate informazioni che ha potuto raccogliere Fusari ritiene ormai definita l'intenzione dei nuovi governanti: «il Re dell'antica Marca Trevigiana vuol fare solo un Dipartimento». Si augura che Ceneda possa almeno costituire «Capo-luogo di Distretto». Un'efficace miscela fra recupero delle tradizioni più antiche e accenni alle attualissime vocazioni mercantili (proto)capitalistiche; reminiscenze erudite, neoclassiche alterate alla ribadita identità cittadina.

Archeologia e leggenda: Ceneda è città «antica illustre, la sola oltre Piave essendo tutti gli altri Paesi semplici castelli, riconosciuta per tale dagli antichi geografi, tra' quali l'Agathias greco e il Ptolomeo di Alessandria»; demografia: la sua popolazione «maggiore» di quella degli altri "paesi"; la felice collocazione geomorfologica, intermedia fra «i colli e i monti»; i progressi del commercio e dell'agricoltura, entrambi colti nella loro dimensione locale ed extraregionale; la ricchezza procurata dalla crescita quantitativa di imprenditori testimoniata dalla produzione di vino di qualità e dalla massa di granaglie che invadono i mercati di Romagna, Friuli, Lombardia, Tirolo, Baviera; l'impianto di una peculiare protoindustria che ha addirittura conosciuto, nel corso del Settecento, un'espansione internazionale: «le molte fabbriche di ottima carta d'ogni qualità che ha il suo smercio in maggior parte per la via di Venezia» negli Stati ottomani e nel Levante, il lanificio che ha consentito alla comunità di dialogare con Trieste, Fiume, con il mondo tedesco. Tutti gli elementi citati affermano i successi di lunga durata di una compiuta civilizzazione (che è soprattutto memoria della storia ecclesiastica): «l'essere sede ve-

¹⁴ Il fascicolo che contiene la scrittura è in Archivio di Stato di Milano, d'ora in avanti ASMi, *Censo, p.m.*, b. 748, allegato 3813, senza data.

scovile fino dall'anno 389 dell'era cristiana, Capo-diocesi di tutto il terreno tra Piave e Livenza», dai monti del Bellunese al mare, «e l'aver per ciò fino dai tempi più antichi concentrati in essa gli stabilimenti di Educazione per la gioventù della Diocesi, e di cui in grazia li suoi abitanti animati dall'opportunità dall'esempio e dalla gara sono bastantemente istruiti nelli jus canonico e civile».

Una costruzione ordinata, tesa ad affermare plurime e coerenti specificità che dovrebbero convincere i magistrati a concedere l'agognata autonomia. Possiamo notare come dal polifonico viluppo di caratteri originari esposto dalla deputazione di Ceneda sia escluso l'elemento che, dal di vista storico-documentario, meglio avrebbe potuto testimoniare di una risalente vocazione alla "libertà": il lungo rapporto di dipendenza dalla Serenissima repubblica di Venezia, che aveva largheggiato in privilegi ed esenzioni. Nel breve saggio storiografico che ci viene proposto, la peculiare natura del regime "costituzionale" della comunità – essere una giurisdizione ecclesiastica posta all'interno di un instabile sistema di giurisdizioni signorili *laiche*, quali Cordignano, Cesana, Cison, Mel, Collalto, San Polo, San Salvatore – non meriterà alcuna attenzione. La querela insisterà sulla ricerca di una nobilitazione fondata su un passato remotissimo, e allo stesso tempo dedicherà una particolare enfasi alla contemporanea intesa con i napoleonici. La virtuosa alacrità politica indotta dai nuovi governanti può essere considerata, dagli estensori della scrittura, come l'inveramento di un destino storico. Con tutta evidenza i rappresentanti di Ceneda confidavano nelle scarse simpatie dei funzionari napoleonici nei confronti dell'antica repubblica. Ma è assai probabile che quel consapevole allontanamento dalla storia dello *Stato da terra* veneziano intendesse anche assorbire le vicende della "democratizzazione" post-1797. Proprio Ceneda e le zone limitrofe avevano infatti costituito il teatro di manifestazioni "democratiche" e anticlericali che, a causa della loro radicalità, conosceranno una lunga fortuna¹⁵.

¹⁵ P. DEL NEGRO, *La «rivoluzione» nella provincia trevigiana*, «Atti e Memorie dell'Ateneo di Treviso», 6 (1988/89), pp. 121-128.

2. Eredità con beneficio d'inventario

La riorganizzazione amministrativa napoleonica sembra offrire a individui impegnati nella vita politica locale nuove opportunità di legittimazione. La storia comincia da capo. La cancellazione delle forme linguistiche e istituzionali che avevano sorretto la comunicazione politica fra capitale e centri soggetti in Antico Regime – modi di comporre i conflitti, di definire i diritti e gli interessi – può consentire sia a *homines novi* che a soggetti compromessi con l'esercizio del potere prima del fatale 1797 di porsi come interlocutori credibili del nuovo Principe¹⁶. Agli uni e agli altri il cambiamento di regime imponeva obblighi di obbedienza ad una moltitudine di norme, che riguardavano in più diversi campi dell'organizzazione della società e dei poteri, dal settore fiscale con la creazione del Catasto a quello del riconoscimento professionale ed intellettuale attraverso l'istituzione di nuove Accademie ed Istituti, a quello burocratico grazie alla messa a disposizione di cariche per loro assolutamente inedite, a diversi livelli di specializzazione che riguardavano l'esercizio della giustizia, il regime delle acque, il controllo di polizia, naturalmente il sistema militare. Allo stesso tempo la gabbia d'acciaio dei regolamenti offriva a tali attori una vasta gamma di opportunità di successo e di ascesa sociale e politica negate dalle chiusure del sistema di rappresentanza cetuale/aristocratico di antico regime¹⁷.

Il rinnovato e, rispetto alla tradizione, semplificato disegno delle cariche amministrative locali non escludeva, e anzi sovente innescava inediti contrasti a livello locale. Le controversie all'in-

¹⁶ È tutto da indagare il rapporto fra resistenze antifrancesi e adesioni alle ragioni della democrazia fra 1797 e 1799 e sull'impatto di "identità" così improvvisamente definite nelle successive vicende. Per un primo approccio comparativo cfr. *Folle controrivoluzionarie. Le insorgenze popolari nell'Italia giacobina e napoleonica*, a cura di A.M. Rao, Roma, Carocci 1999; per il caso veneto, i saggi ivi contenuti di P. PRETO, *Le valli bergamasche e bresciane fra democratizzazione e rivolta antigiacobina*, pp. 71-88, e G.P. ROMAGNANI, *Dalle «Pasque veronesi» ai moti agrari del Piemonte*, pp. 89-122.

¹⁷ Spunti interessanti sulla questione in E. BACCINI, M. LE ROY, S. LEVATI, C. LUCREZIO MONTICELLI, S. POGGI, F. SAGGIORATO, *Pratiche e tecniche di controllo sociale nell'Italia napoleonica: cantieri di ricerca*, «Historia Magistra», 34, 2020, pp. 62-90.

terno delle famiglie dei *meliostranti* e fra gli stessi boss delle piccole comunità che desideravano marcare un'insormontabile linea di confine nei confronti del mondo precario di braccianti, giornalieri, vagabondi, costituiscono uno degli elementi più interessanti e anche più trascurati in sede di analisi della storia settecentesca della Penisola¹⁸.

Il tema dell'impatto, la vicenda dell'innesto di un sistema normativo – i suoi ritmi, le sue strategie discorsive, le sue violenze simboliche e reali – su un tessuto di caratterizzato da altre norme e altre consuetudini che sembrano del tutto inconciliabili con esso è un tema di grande interesse. Tutta la discussione, proposta da Michael Broers in prospettiva europea, attorno ai caratteri dell'*imperialismo* napoleonico ruota tutta attorno alla questione degli effetti di un conflitto costituzionale fra “tradizione” e “modernizzazione”¹⁹.

La compressione delle voci di protesta o di dissenso dal basso appaiono così attutite e assorbite dalla logica binaria della nuova amministrazione: l'eventuale messa in discussione della norma è consentita e pertanto è legittima solo all'interno di procedure standardizzate. Al di fuori di esse regna l'anomia. Tale esclusione dall'orizzonte della registrazione archivistica e protocollare conosce tuttavia una cospicua eccezione sulla quale è opportuno ora soffermare la nostra attenzione.

La sollecitazione al riconoscimento di nuove forme di legittimazione, non previste dalla secca lettera della normativa ufficiale apriva la via a controversie e tensioni che attraversano orizzontalmente e verticalmente l'amplissimo arco dei poteri e delle autorità. Quelle che investivano le sperdute parrocchie della Carnia o le piccole comunità dei Sette Comuni dell'altipiano vicentino, quelle che coinvolgevano ingegneri censuari e sindaci, o diversi settori dell'amministrazione, magistrati contro prefetti, sono solo le più

¹⁸ Sul tema della rilevanza di confraternite e famiglie nella strutturazione delle legittimità civili e religiose degli stati di antico regime, A. TORRE, *Luoghi. La produzione di località in età moderna e contemporanea*, Roma, Donzelli 2011.

¹⁹ Sono da vedere, come introduzione al tema: M. BROERS, *The Napoleonic Empire in Italy: cultural Imperialism in a European Context?*, New York, Palgrave Mcmillan 2005.

diffuse ed esplicite. Le carte d'archivio raccontano diffusamente di queste e di molte altre tipologie conflittuali. Prerogative, competenze, precedenze che vengono definite caso per caso, a diversi livelli gerarchici, offrendo testimonianza di volontà politiche difformi e discontinue, talora contraddittorie. Ambiguità, zone grigie, pluralità di interpretazioni, disordini e compromessi: per tanti aspetti la nuova politica dell'amministrazione francese assomiglia a quella di antico regime della vituperata Repubblica di san Marco.

Sottoposti ad un fuoco di fila di ricorsi e di proteste da parte degli amministrati, costretti a fornire dati e applicare decreti ai ministeri milanesi, i prefetti erano costretti a perseguire un difficile equilibrio. L'oscillazione cui erano di fatto obbligati fra provvedimenti d'autorità e ricerche di compromesso rischiava di delegittimare la loro funzione. Sconfortato, il prefetto del Tagliamento Carlo Del Mayno cerca di rispondere a un rabbuffo ministeriale determinato dall'incompleta risposta a un questionario che gli era stato inviato agli inizi dell'aprile 1806, comprensivo di ben settantasei richieste intorno al governo delle comunità. E tenta di giustificarsi: ha dovuto chiedere lumi a municipalità e giudicature di pace, ed è costretto a confessare «il più sensibile rammarico per non aver potuto secondare l'impazienza del doveroso mio zelo ed attività». Quella assegnatagli era decisamente una «provincia confusa e disordinata». Gli impedimenti che si frappongono alla realizzazione di una bene ordinata amministrazione sono troppi. La “*damnatio memoriae*” del governo della repubblica aristocratica «irrisolto e tardo» si articola in concretissime ragioni pratiche, principalmente la corruttela che essa «aveva introdotto da lungo tempo nella conoscenza e nel disbrigo degli affari». Da questa gravosa eredità dipende l'impotenza operativa anche dei più volenterosi: «confusione e disordine che principalmente regna in tutti i pubblici archivi, la separazione di vari numerosi distretti disgiunti affatto l'uno dall'altro per principi interessi e modalità, il nessuno spirito per conseguenza di provincia»²⁰.

²⁰ ASMi, *Censo, p.m.*, b. 748, fasc. 20, dispaccio della Prefettura di Treviso, 14 maggio 1806.

3. Manipolazioni

Nell'intrigo delle strategie dilatorie recitate dagli amministratori poteva avere un certo spazio anche il ruolo politicamente creativo del "malinteso"²¹. Il prefetto del Tagliamento notifica a Milano un curioso episodio. Nella primavera del 1807, un canonico di Oderzo, il «signor Fanetti», gli aveva inviato un dono che l'aveva imbarazzato non poco, una atipica incisione di una parte del territorio sottoposto alla sua giurisdizione. Si trattava senza dubbio di un regalo interessato. L'ufficio prefettizio doveva infatti procedere ad una decisione controversa: dove istituire le Viceprefetture? Quali e quanti i capoluoghi di cantone? Mediante l'invio di quel *tipo*, il canonico intendeva probabilmente anticipare i risultati di una decisione ancora sospesa. Evidente la sua intenzione di «comprovare che due vice-prefetture possono essere collocate in Conegliano ed Oderzo»²².

Una lettera allegata al dispaccio del prefetto ci indica con grande evidenza l'imbarazzo che quell'eccesso di zelo aveva provocato anche all'interno della comunità opitergina. Il podestà Bortolo Pigazzi si era infatti affrettato a correggere il tiro, e si era direttamente rivolto, il 4 marzo 1807, alla massima autorità dipartimentale: «un nostro concittadino amante dei buoni studi e bravo disegnatore ha, sulle nostre ricerche, tracciato una Carta Topografica del Dipartimento che viene abbracciata dai due fiumi Piave e Livenza». Il tipo era riuscito così bene, aggiunge Pigazzi, che la comunità aveva deciso di sostenere la spesa per un'incisione dello stesso modello in rame. Il funzionario si sforzava di contribuire con la sua interpretazione ai suoi superiori di un manufatto decisamente originale, e poco comprensibile nei suoi fini. Il rischio di un cortocircuito

²¹ Potrebbe essere molto utile sviluppare anche nell'analisi della comunicazione politica e istituzionale alcune categorie ermeneutiche brillantemente individuate da F. LA CECLA, *Il malinteso: antropologia dell'incontro*, Roma-Bari, Laterza 1998, p. 162: la progressiva istituzionalizzazione disciplinare dei rapporti sociali che caratterizza il mondo moderno fa sì che il "malinteso" possa diventare «lo spazio in cui le culture si spiegano e si confrontano, scoprendosi diverse. Il malinteso è il confine che prende una forma. Diventa una zona neutra, un *terrain vague*, dove le identità rispettive si possono attestare, restando separate, appunto, da un malinteso».

²² ASMi, *Censo, p.m.*, b. 748, fasc. 4331, 6 maggio 1807.

ermeneutico gli appariva evidente: come sarebbe stata recepita quella proposta: come un eccesso di zelo, perdonabile? Un atto di piaggeria fastidioso? Un dono imbarazzante? Una rivendicazione di autonomia che intendeva porsi in modo concorrenziale con il progetto di sistemazione territoriale dell'amministrazione francese? Per il podestà di Oderzo era possibile rimediare assumendo il compito di fare ammenda, e cercando di aggiustare modalità espressive di deferenza, che avevano connotato la sudditanza di antico regime, con l'omaggio al nuovo sovrano che doveva risultare molto più controllato:

Aderì egli alle nostre istanze, ma in questa parte d'esecuzione osò egli di prevenire i nostri desideri e col dedicarla a Lei Sig.^r Cavalier Prefetto credendo anche di far cosa grata a noi. Noi avremmo voluto che il nostro disegnatore avesse potuto abbracciare tutto il Dipartimento che allora con più coraggio avremmo veduto questa carta pregiata dal di lei nome. Alquanti esemplari di essa noi le rassegnamo pregando di voler in grazia nostra perdonare chi le intitolò così piccola cosa senza chiedere anteriormente. Noti come i nostri cuori sono animati verso di lei di quella confidenza che suole assicurar del perdono i figlioli verso i loro padri, da quali si veggono teneramente amati.

La cura del dettaglio e l'attenzione che i podestà dedicavano nel porre in evidenza gli effetti distorsivi, se non controproducenti, di una affrettata compartimentazione, sono spesso l'esito di scelte narrative – di retoriche della rivendicazione, di disposizione degli argomenti – tutt'altro che casuali. Storia, geologia, interessi economici e politici, costrizioni ambientali, strutture demografiche: abbiamo già notato come le scritture inviate dalle comunità agli uffici di Prefettura, o, con incidenza quantitativa decisamente minore, ai ministeri milanesi, prestino una certa attenzione alla scelta del registro, delle retoriche, dell'argomentazione amministrativa da eleggere.

Il podestà di Latisana Gaspare Luigi Gaspari sigilla, indirizzandola alla Direzione Generale dell'Amministrazione dei Comuni, una scrittura in cui il tema di antichissima data della potenza di una natura inospite e matrigna si sposa al motivo dell'equilibrio

assai precario della struttura sociale del luogo.²³ La riforma approvata dal Consiglio di Stato del comune da lui rappresentato e di altri nuclei abitativi confinanti rischia di sconvolgere la tenuta dei rapporti di classe e produrre effetti nefasti per gli amministratori e per gli amministrati. In un'età non altrimenti precisata «una catena di boschi per corso di quattro miglia» costeggiava il corso del fiume Tagliamento, ponendo una specie di argine fra questo e Latisana. Al di là della trama densa del tessuto silvestre si allargava un terreno insalubre «la veneta palude fino al luogo detto Bevazzana oltre alla quale eravi il lido veneto ora chiamato *Pineda*». Le trasformazioni dell'habitat avvengono con grande lentezza. Nel seguire tali metamorfosi territoriali è più volte ribadita la passività, l'estraneità degli umani (solo un incidentale, inavvertito elemento di critica alla sveltezza con cui i napoleonici stavano procedendo?). Col trascorrere del tempo gli interrimenti del Tagliamento «hanno bonificato la laguna adiacente e seppellito i boschi», aperto «un sbocco diretto in mare a quel fiume e di riunire al veneto litorale i cittadini».

In questo lembo di terra, ormai uniforme, rimanevano come testimoni di una fortunata congiunzione i “colmelli” di Bevazzana, Picchi, Pertegada²⁴. La pronuncia del Consiglio di Stato aveva scisso i colmelli da Latisana: i primi aggregati al dipartimento dell'Adriatico, il comune trasformato in capoluogo di cantone. Una promozione, quella di Latisana, non richiesta e prevedibilmente funesta: «ridotta pressoché senza territorio, ridotta ad essere un capo senza corpo». Nella perorazione del sindaco uno spazio particolare è dedicato al destino di alcuni “possessori” particolari e all'amministrazione dei fondi comunali: «cosa sarà mai di questi

²³ ASMi, *Censo, p.m.*, b. 773, fasc. 1140, 11 febbraio 1811.

²⁴ Sul termine *colmello*, le sue origini, e le sue complesse articolazioni, fra la definizione di un luogo circoscritto da un sia pur precario *limes*, dedicato a pratiche culturali specifiche, e di spazio insediativo e di esercizio di giurisdizione la più completa analisi è quella di S. BORTOLAMI, *Colmellum, colonnellum: realtà sociali e dinamismo territoriale dietro un fossile del vocabolario medioevale del Veneto*, in *Istituzioni, società e potere nella Marca Trevigiana e Veronese (secoli XIII-XIV). Sulle tracce di G.B. Verci*, (Atti del Convegno, Treviso, 25-27 settembre 1986), a cura di G. Ortalli, M. Knapton, Roma, Istituto storico italiano per il Medio Evo 1988, pp. 221-234.

ultimi? a chi apparterranno? come togliere a cittadini di Latisana l'originario loro diritto su medesimi? come toglierlo a lavoratori de' colmelli senza la rovina de' proprietari di fondi particolari che sono i cittadini di Latisana?». «Beni comuni» e «proprietari di fondi particolari»; «lavoratori» e «cittadini»: è evidente che nella schematica ma efficace proposta di Latisana la correzione disposta da Milano della nuova distrettuazione nell'area di confine fra i due dipartimenti potrebbe fare esplodere, sovrapponendo le lune alle altre, le tensioni politiche, costituzionali, economiche che segnavano il passaggio dall'antico al recentissimo regime; città *versus* contado; beni comuni contro individualismo possessorio; capitale contro lavoro²⁵.

4. Il prezzo dello scambio

Nel luglio del 1806, la comunità di Tarzo invia al Prefetto del Tagliamento una minuziosa informativa con cui intende ribadire la propria disponibilità all'unione con «gli abitanti del colmello di Lago», secondo linee del *piano* già proposto agli uffici del Dipartimento. L'ostilità di quelli di Lago si era espressa in diverse occasioni, e per contrasto gli eminenti rappresentanti di Tarzo intendono affermare con forza la volontà «d'uniformarsi al vigente sistema amministrativo ed umilia(re) le doglianze dei suoi consiglieri comunali ivi esistenti per gli oltraggi riportati per quelle deliberazioni che saranno credute opportune»²⁶. Il report amministrativo che stiamo seguendo è composto dalla trascrizione quasi letterale delle due istanze delle comunità di Tarzo e Lago. Il funzionario che lo ha redatto si sforza di mantenere un'equidistanza rispetto alle istanze che hanno raggiunto il suo ufficio e di escogitare un'ardua composizione fra le pressioni e le resistenze degli uni e degli altri:

qualora si voglia considerare e scegliere con viste generale il miglior mezzo per procurare alla prefata villa un buon governo, niente di meglio che conservarla unita alla Comune suddetta

²⁵ Traggo l'ampia citazione dal *Quadro storico delle vicende politiche, commerciali e morali di Latisana e dell'attuale suo fisico stato* (1807), a cura di F. Donati, Latisana, San Michele al Tagliamento, Editrice La Bassa 1982.

²⁶ ASM, *Censo, p.m.*, b. 771, fascicolo, 4250, 11 luglio 1806.

dove esistono delle famiglie composte d'individui dotati d'esperienza e di molta capacità e suscettibili a fungere con miglior riuscita le funzioni tutte dipendenti da qualunque ramo amministrativo; siccome di confronto nella Villa di Lago la popolazione non ancora scossa dall'originaria sua rozzezza con gran fatica potrà essere capace da per sé stessa del disimpegno del governo comunale. Agitato però l'argomento e preso in considerazione nelle sue parti, trovo opposta robustamente questa primaria massima da dalle ragioni topografiche che lasciano in dubbio la compatibilità dell'unione di questi due luoghi colla diretta esecuzione delle Leggi Costituzionali.

I due luoghi, prosegue la descrizione, sono divisi per la lunghezza di «due miglia da un ragguardevole lago ... terreni vallivi che inondano, e ghiacciano d'estate», e per questo motivo è interdetta qualsiasi modalità di commercio e comunicazione fra di loro. Ai burocrati dei dipartimenti del Regno d'Italia si proponeva un dilemma che aveva agitato le discussioni della rivoluzionaria Assemblea Costituente a Parigi fra 1789 e 1791: era doveroso adottare, nel disegno della nuova compartimentazione territoriale, una scelta orientata a considerare il disegno della risalente mappa delle istituzioni periferiche francesi, il suo radicamento nella lunga durata della storia francese, oppure, era opportuno agire in modo più radicale e imporre, anche nelle più minute cellule amministrative dello stato i marchio di una radicale, intransigente, trasformazione²⁷. Dell'appassionante dibattito che aveva opposto progetti di accentramento e promozione di forme di autogoverno negli anni dell'Impero rimaneva solo una pallida eco, ma la scorza lessicale e i modi argomentativi di quella disputa, pur immiseriti e castrati dal punto di vista politico, conservano, nel passaggio dalla capitale della grande rivoluzione ai territori dell'impero una loro funzione di legittimazione:

qualora volessi anche in ciò preterire la massima che in linea di Governo interessa essenzialmente la facile e pronta comunica-

²⁷ Per un esame dettagliato dei dibattiti e del ventaglio delle opinioni, così come per l'impatto presso i Dipartimenti della nuova normativa, il lavoro più importante è MARIE-VIC OZOUF MARIGNIER, *La formation des Départements. La représentation du territoire française à la fin du 18^{ème} siècle*, Paris, Ecole des Hautes Etudes in Science Sociales 1989.

zione di tutti li luoghi componenti un territorio verso il centro ove risiede l'autorità che li regge e amministra, mi oppugnano affatto in questo gli alti riguardi relativi al disimpegno degli altri registri dello Stato civile: per quanto detto Lago non potrebbe accedervi è altramenti fuori di dubbio che non le sarebbe possibile di verificarlo con quella facilità e prontezza che le sono volute per esecuzione della legge per l'interesse del buon governo dei sudditi e che sono dal Regolamento supposte.

Dell'adattamento e dell'utilizzo dal basso di elementi portanti del dibattito politico sulla natura delle istituzioni che si era sviluppato all'interno delle grandi assemblee rappresentative fra la Rivoluzione e il Consolato e si era in seguito riproposto alle cure dei funzionari che operavano all'interno dei governi dell'*Empire*, è possibile trovare un'altra testimonianza nell'istanza presentata dai consigli unificati delle comunità «San Stefano di Guia, San Pietro e Bigolin della Pieve di Valdobbiadene» sul destino della loro identità territoriale²⁸. L'esame delle testimonianze che stiamo considerando propone interrogativi, che non mi sembra siano stati indagati quanto meriterebbero in sede storiografica, intorno alle modalità di acculturazione politica, di recezione e utilizzo da parte di attori assai distanti dall'*inner circle* della decisione politica. La scrittura prodotta dalle comunità citate, che appartengono al dipartimento del Tagliamento, sovrappone due idee di appartenenza auspicandone una qualche conciliazione: la prima risalente alla natura dell'istituzione "parrocchia" derivata dal Concilio di Trento; la seconda che prende forma dal nuovo modello di comune di III classe, ente amministrativo collocato alla base di una gerarchia di doveri. In ragione di antichissimi vincoli di interessi e amicizia gli uomini delle comunità ambiscono, e lo «implorano col mezzo del loro Procuratore Generale», al riconoscimento della loro unione con Valdobbiadene. Il fondamento di tale solidarietà risale al 1164, quando l'Imperatore Arrigo IV aveva decretato con un solenne diploma la centralità della chiesa matrice: altre pievi, allora erette, nel corso del tempo svolgeranno un'importante e autonoma attività sacramentale, ma rispetteranno sempre la loro dipendenza *ab origine*.

²⁸ ASMi, Censo, p.m., b. 774, cc.nn., scrittura del 25 giugno 1806.

Appare probabile che col piano di organizzazione pensato dal Prefetto ci sia qualche punto d'attrito; una prima versione della supplica infatti «sta giacendo da tre mesi» nella cancelleria del massimo rappresentante del governo a Treviso. Ma gli indugi dell'amministrazione, forse sottoposta a richieste opposte o divergenti rispetto a quelle espresse nel nostro documento, ci interessano qui meno della disposizione degli argomenti per mano del procuratore delle comunità a sostegno dell'istanza. Per questo ci è sembrato utile sottolineare il richiamo nella nostra supplica al DNA originale di una configurazione amministrativa, identificato nella microgeografia disciplinare dei poteri ecclesiastici. È questo un modulo espressivo che ricorre in altre richieste.

Le cinque comuni di S. Stino di sopra, S. Stino di sotto, Biveron, Musile di sopra e Musile di Sotto «hanno sempre concorso per l'addietro e sin dalla primordiale loro erezione a costituir l'insieme della villa e parrocchia di S. Stino di Livenza». Nel corso della prima sistemazione territoriale compiuta dai napoleonici, quella del 1806, ciascuno dei cinque soggetti citati è stato costituito in autonoma "municipalità", e tutti sono stati installati nel cantone di san Vito. Un successivo decreto del 22 dicembre 1807 ha mantenuto il comune di San Stino di sopra nel cantone d'origine; gli altri quattro sono stati assegnati al cantone di Portogruaro. E sarà proprio quest'ultima arbitraria scissione decretata dall'alto a essere imputata di colpevole artificiosità in nome dell'antica costituzione territoriale: «le cinque comuni formano una sola villa, una sola parrocchia, anche un sol parroco che ne dirige le anime, una sola chiesa parrocchiale». Una forte e stabile base: solo mantenendo invariata la composizione dei poteri locali i governanti – nel nostro caso il viceprefetto del distretto del Lemene, sotto la cui giurisdizione cadevano quei due cantoni – potranno sperare di ottenere consenso, assicurando la quiete. Non abbiamo elementi per valutare l'involontarietà, o la premeditazione, del tono vagamente minaccioso della scrittura; è invece molto evidente la propensione dei suoi redattori a immaginare un ponte fra la genesi antica di un sistema di rapporti, che si rivelerà funzionale, e le convenienze dell'attualità: «interessi comuni, comuni sono gli affari perché sebben distinti in cinque differenti quasi famiglie hanno però una concentrazione d'affari che le mantengono legate ed unite insieme

in un solo e medesimo Corpo»¹.

Nell'evocazione organicistica dei fondamenti politico-costituzionali dell'autorità, molto *ancien régime*, e nella proposta di una conciliazione fra questa e i principi della nuova amministrazione, manca qualsiasi cenno all'esperienza "veneziana". In questo caso la secolare vicenda del governo della Repubblica è assolutamente censurata, altrove assume un'incidenza del tutto marginale. La particolare oscillazione ai due poli estremi della cronologia, rappresentabile attraverso l'evocazione dei più risalenti documenti, o, all'opposto, attivando la memoria individuale – dalla storia medievale all'attualità – non è dunque un tratto originale della supplica che abbiamo letto. Altre anzi, e qui possiamo tornare alla scrittura delle "pievi-comunità" collocate attorno a Valdobbiadene, cercano di articolare più compiutamente il tema dell'ancoraggio al presente come strumento di legittimazione. Così conclude la sua disamina intorno alle ragioni dei suoi assistiti il procuratore delle comunità:

In aggiunta di tali riconoscimenti vi concorrono riflessibili circostanze che rendono indispensabile la riunione di tali luoghi in una sola rappresentanza ed il concentramento di ogni rapporto nella Pieve di Valdobiadene fornita di individui educati, Benestanti e Possidenti e Negozianti, capaci di sostenere il carico di funzionari ed il peso di pubblici aggravii; quali circostanze sono l'essere le popolazioni di Guia, S. Stefano, S. Pietro e Bigolin per la maggior parte composte da villici incapaci di prestare il dovuto servizio al sovrano nell'esecuzione delle ordinanze superiori che vengono abbassate ed attaccati unicamente all'Agricoltura da cui ripetono le loro esistenze.

¹ *Ivi*, scrittura, 3 marzo 1808.

«Diversamente la pensa Hobbes».
Su una nota a margine del *Trattato teologico-politico*
di Spinoza

Stefano Visentin

1. Machiavelli, o della modernità

La storiografia filosofica della prima modernità si è soffermata ripetutamente sulla coppia Hobbes-Spinoza, perlopiù enfatizzando il contrasto tra i due autori² – in particolare per quanto riguarda il loro pensiero politico – attraverso una serie di diverse contrapposizioni: Spinoza liberale vs Hobbes assolutista³, Spinoza democratico vs Hobbes anti-democratico⁴, Hobbes fondatore della scienza politica moderna vs Spinoza «altermoderno»⁵ – quest’ultimo dualismo situato da Antonio Negri all’interno di un duplice percorso che da un lato pone il filosofo inglese all’origine dello sviluppo teorico del potere statale (la linea Hobbes-Rousseau-Hegel), dall’altro colloca il pensatore olandese nella linea “selvaggia” (la via della

² Non mancano tuttavia le letture che pongono i due pensatori in una linea di continuità, *pars pro toto* quella di Leo Strauss.

³ Si veda *pars pro toto* L.S. FEUER, *Spinoza and the Rise of Liberalism*, Boston, Beacon Press 1958, pp. 182-185.

⁴ Ad esempio S.B. SMITH, *Spinoza, Liberalism, and the Question of Jewish Identity*, New Haven and London, Yale University Press 1997, pp. 126 sgg.

⁵ Di altermodernità parlano Michael Hardt e Antonio Negri in *Commonwealth* (tr. it. *Comune. Oltre il privato e il pubblico*, Milano, Rizzoli 2010).

potenza sociale) inaugurata da Machiavelli e proseguita da Marx⁶. L'intenzione di questo intervento è quello di inserirsi criticamente nel percorso delineato dalla riflessione di Negri, cercando di problematizzare uno schema che a mio avviso appare un po' troppo rigido, per mostrare invece da un lato come i due filosofi condividano un importante piano di riflessione comune, e dall'altro come Spinoza, pur iscrivendosi all'interno dello spazio teorico-politico hobbesiano, se ne distingua attraverso quella che si può definire come una critica immanente, ovvero un'operazione di graduale presa di distanza che, tuttavia, è piuttosto un'operazione di parziale (ancorché significativa) emendazione che non una netta distinzione. In questa direzione mi si spinge anche una osservazione di Etienne Balibar, che in un saggio del 1992 affermò che Spinoza non scrisse mai un «anti-Hobbes»⁷, benché in tutte le sue opere abbia sviluppato delle critiche determinate alla filosofia hobbesiana: questo aspetto della «determinazione» delle critiche a Hobbes è significativo dell'operazione spinoziana che vorrei cercare di mettere a fuoco. Spero, così facendo, di poter portare alla luce alcuni aspetti del metodo con cui il pensatore di Amsterdam si confronta con la dimensione «perturbante» del pensiero hobbesiano, potremmo dire con ciò che gli è a un tempo molto vicino, ma che in ultima istanza appare incompatibile con il suo progetto filosofico-politico.

Per quanto riguarda il primo punto, ovvero lo spazio teorico che i due filosofi condividono (e sulla base del quale è pertanto possibile misurare la loro distanza), credo si possa facilmente coglierlo a partire dall'apertura – un vero e proprio squarcio – prodotta nell'universo tardo-medievale dall'opera di Machiavelli⁸. La rot-

⁶ Una contrapposizione presente non soltanto nel testo che Negri dedica a Spinoza, ovvero *L'Anomalia selvaggia*, Milano, Feltrinelli 1981, ma anche nel successivo *Il potere costituente. Saggio sulle alternative del moderno*, Carnago, SugarCO 1992.

⁷ «Spinoza n'a pas écrit un anti-Hobbes, bien que dans toutes ses oeuvres essentielles [...] des développements entiers ne puissent pas se comprendre autrement que comme une critique de Hobbes» (E. Balibar, *L'institution de la vérité. Hobbes et Spinoza*, in D. BOSTRENGHI (a cura di), *Hobbes e Spinoza. Scienza e politica*, Napoli, Bibliopolis 1992, pp. 3-22; citazione da p. 15).

⁸ Come è ben noto, Machiavelli è un pensatore ben presente tanto a Hobbes, quanto a Spinoza, come hanno rimarcato ormai numerosi studi. Sulla ricezione hobbesiana si vedano, solo a mo' di esempio, G. BORRELLI, *Il lato*

tura di Machiavelli con l'universo delle categorie etiche, politiche e antropologiche del suo tempo è nota: al principio dell'appartenenza di ogni individuo a uno spazio predeterminato e ordinato secondo una prospettiva volta al bene comune⁹, Machiavelli contrappone l'autonomia del desiderio e il suo carattere disordinante¹⁰; alla gerarchia degli ordini la radicale uguaglianza tra gli individui¹¹; alla ricerca della concordia da parte del pensiero politico umanista la dissimetria produttiva del conflitto tra le parti della città¹². Tanto Hobbes quanto Spinoza si muovono all'interno di questo orizzonte, nel quale la politica è innervata dal carattere intrascendibile dell'attività desiderante umana, che trae con sé una problematica radicalmente nuova: dal desiderio infatti deriva, ci dice ancora Machiavelli, una «mala contentezza» – che è possibile rintracciare anche nell'opera hobbesiana, laddove il filosofo inglese discute di «*contentment*» e «*contention*»¹³ –, con la quale tanto

oscuro del Leviathan. Hobbes contro Machiavelli, Napoli, Cronopio 2009, e più recentemente G. FRILLI, *L'apparente saggezza. Machiavelli, Hobbes e la critica dell'umanesimo*, Napoli, Orthotes 2021; su quella spinoziana cfr. invece almeno V. MORFINO, *Il tempo e l'occasione. L'incontro Spinoza-Machiavelli*, Milano, LED 2002, e F. DEL LUCCHESI, *Tumulti e indignatio. Conflitto, diritto e moltitudine in Machiavelli e Spinoza*, Milano, Ghibli 2004.

⁹ Il perdurare della famosa immagine del *gubernator reipublicae*, di matrice ciceroniana, è un esempio paradigmatico del modo di intendere la comunità politica in epoca tardomedievale e ancora umanistica; si veda in proposito G. DUSO, *Il significato politico dell'immagine del nocchiero e la Trennung moderna*, in «Hypotheses», consultabile al sito <https://gtw.hypotheses.org/15945> (ultima consultazione: 5/3/2024).

¹⁰ «La natura ha creati gli uomini in modo, che possono desiderare ogni cosa, e non possono conseguire ogni cosa» (N. MACHIAVELLI, *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, libro I, cap. 37, in ID., *Tutte le opere*, Firenze, Sansoni 1971, p. 119).

¹¹ «Tutti gli uomini, avendo avuto uno medesimo principio, sono ugualmente antichi, e de la natura sono stati fatti ad uno modo» (N. MACHIAVELLI, *Istorie Fiorentine*, libro III, cap. 13, in ID., *Tutte le opere*, cit., p. 701).

¹² «In ogni città si trovano questi dua umori diversi; e nasce da questo, che il popolo desidera non essere comandato né oppresso da' grandi, e li grandi desiderano comandare e opprimere il popolo» (N. MACHIAVELLI, *Il principe*, cap. IX, in ID., *Tutte le opere*, cit., p. 271). Per un approfondimento della dottrina degli umori machiavelliana cfr. M. GAILLE, *Machiavelli on Freedom and Civil Conflict: An Historical and Medical Approach to Political Thinking*, Boston-Leiden, Brill 2018.

¹³ Così G. BORRELLI, *Il lato oscuro del Leviathan*, cit., pp. 65 sgg. Sul carattere incontenibile del desiderio in Hobbes e sulle sue conseguenze disordinanti

l'individuo, quanto la comunità¹⁴ devono costantemente misurarsi. L'emergenza di un universo caotico, nel quale la ragione – tanto individuale, quanto collettiva – è spesso costretta a soccombere alle passioni, ovvero a porsi al loro servizio, dove quindi le istanze di legittimazione tradizionali vengono sottoposte a una critica radicale, e le spinte emancipatrici rischiano sempre di capovolgersi nel loro contrario, è il testimone che Machiavelli consegna a Hobbes e a Spinoza; si potrebbe dire che la “solitudine”¹⁵ alla quale soggiace l'opera machiavelliana venga ereditata anche dai due filosofi del secolo successivo, che però reagiranno sul piano esistenziale con modalità differenti: l'inglese (trovandosi peraltro in una situazione storica assai più turbolenta, come quella della guerra civile inglese) prima fuggendo all'estero, e poi cercando la protezione di Carlo II Stuart; l'olandese ritirandosi gradualmente in uno spazio sempre più appartato, per trovare nell'anonimato la propria difesa, nella convinzione che sia possibile godere di un certo grado di libertà anche in una piccola stanza presa in affitto.

2. Hobbes in Olanda: una breve ricostruzione

Sappiamo che i due filosofi conoscevano almeno in parte l'uno l'opera dell'altro. Di Hobbes rimane famoso l'aneddoto biografico, secondo il quale, dopo aver letto il *Trattato teologico-politico*, avrebbe affermato «*I durst not write so boldly* (Io non avrei osato scrivere così audacemente)»¹⁶; di Spinoza abbiamo due citazioni in cui compare il nome di Hobbes, oltre a numerosi passi dei due scritti politici che dialogano implicitamente con il filosofo inglese.

delle categorie spazio-temporali dell'esistenza umana cfr. M. FARNESI CAMMELLONE in *Indocili soggetti. La politica teologica di Thomas Hobbes*, Macerata, Quodlibet 2013, pp. 43 sgg.

¹⁴ Che il «discontent» sia per Hobbes una delle principali cause di sedizione, e quindi di conflittualità tra gli uomini è ben evidenziato da M. JAKONEN, *Thomas Hobbes on Revolution*, in “Cahiers de l'Institut d'histoire de la Révolution française”, 2011, V, pp. 1-30.

¹⁵ Il riferimento è al testo di L. ALTHUSSER, *Solitude de Machiavel*, Paris, Puf, 2015 (ed. or. 1977); tr. it. Roma, Manifestolibri 1999.

¹⁶ Cfr. E. CURLEY, «*I durst not write so boldly*», or *How to read Hobbes' theological-political treatise*, in *Hobbes e Spinoza. Scienza e politica*, cit., pp. 497-593.

Nella biblioteca di Spinoza era presente il *De Cive*, e molto probabilmente egli aveva letto anche il *Leviathan*, tradotto in olandese nel 1667 dal suo conoscente Abraham van Berkel¹⁷. Inoltre l'opera di Hobbes aveva avuto una ricezione in terra olandese molto particolare, per certi versi analoga a quella di Machiavelli¹⁸. Da un lato, infatti, nell'ambiente universitario i due autori erano stati spesso accomunati in un unico violento attacco da parte degli studiosi appartenenti alla tradizione politica aristotelica recuperata dal calvinismo¹⁹; dall'altro invece, al di fuori delle accademie, e in particolare nei circoli vicini all'ambiente dell'aristocrazia commerciale, si levavano voci di apprezzamento del pensiero hobbesiano, come ad esempio quella del medico cartesiano Lambert van Velthuysen (1622-1685), che nella sua *Epistolica dissertatio de Principiis Justi, et Decori, continens Apologia pro tractatu clarissimi Hobbaei De Cive*²⁰ cerca di armonizzare l'antropologia hobbesiana con la dottrina cristiana, distinguendo il piano della rivelazione da quello delle leggi naturali, che sono sì create da Dio, ma sulla base di un principio di trasformazione dinamica della natura umana, nella quale la libertà gioca un ruolo decisivo. Ancora più radicale è la posizione di Adriaan Koerbagh (1633-1669), studioso di diritto e di medicina e amico di Spinoza, che nell'opera intitolata *Een ligt schijnende in Duystere Plaatsen* (Una luce che brilla in luoghi oscuri)²¹ oppone al progetto di dominio teologico-politico imputato

¹⁷ Cfr. M. WIELEMA, *Abraham van Berkel's Translations as Contributions to the Dutch Radical Enlightenment*, in Sonja Lavaert and Winfried Schröder (eds.), *The Dutch Legacy: Radical Thinkers of the 17th Century and the Enlightenment*, Leiden-Boston, Brill 2017, pp. 204-226.

¹⁸ Si vedano C. SECRÉTAN, *La réception de Hobbes aux Pays-Bas au XVIIème siècle*, «Studia Spinoziana», 3, 1987, pp. 27-46; W. VAN BUNGE, *From Stevin to Spinoza. An Essay on Philosophy in the Seventeenth-Century Dutch Republic*, Leiden, Brill 2001.

¹⁹ Un esempio è lo scritto di Gjisbert Cock o Cocquius (1630-1708), professore a Utrecht, *Vindiciae pro lege et imperio: sive Dissertationes duae contra tractatum Hobii De cive*, Ultrajecti, Officina Jacobi a Doeyehburgh, 1661, dove Hobbes viene accusato di proporre una filosofia immorale e anticristiana, che sfocerebbe in una politica machiavellica – e infatti Hobbes viene accomunato al «Florentinum illud monstrum», la cui filosofia intende assoggettare interamente gli uomini ai voleri dei principi, cosicché avvenga che «Subditos simpliciter esse propter Magistratus» (p. 21).

²⁰ Amstelodami, apud Ludovicum Elzevirum 1651.

²¹ A. KOERBAGH, *Een ligt schijnende in Duystere Plaatsen*, Amsterdam, Gedrukt

alla casa Orange la costruzione razionale del patto sociale messa in atto da Hobbes, che permette ai governanti e ai sudditi di non subire l'influenza perniciosa delle autorità religiose. Infine i fratelli Johan (1622-60) e Pieter (1618-1685) De la Court²², considerati i principali teorici del repubblicanesimo olandese seicentesco (citati da Spinoza nel *Trattato politico*, cap. VIII, § 31²³), nelle *Consideratien van Staat*, il loro scritto più sistematico, delineano un'antropologia secondo la quale gli uomini nello stato di natura seguono il loro nudo interesse, e nel farlo sono mossi più dalle passioni che non dalla ragione; e concludono affermando che questo «è stato dimostrato in maniera più ampia e più chiara da Thomas Hobbes nel *De Cive*»²⁴, il quale ci insegna che «nello stato naturale l'uomo è un lupo per l'altro uomo (*homo homini lupus in statu naturali*)»²⁵.

La presenza di Hobbes – in particolare del *De Cive* – nel dibattito politico olandese dalla parte dei sostenitori degli Stati Generali conferma così quella peculiare convergenza tra assolutismo e repubblicanesimo che Catherine Secrétan ha definito una «figure de l'émancipation»²⁶ della prima modernità. Questa ricezione strumentale (funzionale cioè alla lotta politica) di Hobbes nel contesto repubblicano olandese svolge pertanto una duplice funzione: 1. of-

voor de Schrijver, 1668 (traduzione in inglese: *A Light Shining in Dark Places*, Leiden, Brill 2011).

²² Sui fratelli De la Court si veda il volume di A. WESTSTEIJN, *Commercial Republicanism in the Dutch Golden Age. The Political Thought of Johan and Pieter De la Court*, Leiden-Boston, Brill 2012; più specificamente sul loro pensiero politico cfr. S. VISENTIN, *Between Machiavelli and Hobbes. The Republican Ideology of Johan and Pieter De la Court*, in LAVAERT AND SCHRÖDER (eds.), *The Dutch Legacy*, cit., pp. 227-248.

²³ «In effetti il valore dei re emerge di più nella guerra che in pace, e coloro i quali vogliono regnare da soli debbono fare il massimo sforzo per avere dei sudditi poveri; per tacere delle altre cose a suo tempo osservate dall'autorevolissimo (*prudētissimus*) olandese Van Hove» (B. SPINOZA, *Tractatus politicus*, ed. it. a cura di P. CRISTOFOLINI, Pisa, Ets 1999, p. 185; da qui in poi citato come TP).

²⁴ «Sie dit alles breeder in de klaarder beweezen by Th. Hobb. Elem. De Civ.» (De la Court, *Consideratien van Staat, ofte Polityke Weeg-schaal*, Amsterdam, Jacob Volckersz 1661, p. 17; traduzione mia).

²⁵ Ivi, p. 22.

²⁶ C. SECRÉTAN, *La démocratie absolue, ou la défi politique des lumières radicales*, in C. SECRÉTAN, T. DRAGON, L. BOVE (eds.), *Qu'est-ce que les Lumières "radicales"? Libertinage, athéisme et spinozisme dans le tournant philosophique de l'âge classique*, Paris, Éditions Amsterdam 2007, pp. 343-354.

fre uno strumento polemico potentissimo per criticare l'antropologia politica del partito avversario, ancora legata a una concezione moralistica della natura umana: di contro, attraverso il paradigma hobbesiano i repubblicani olandesi possono sostenere la naturale uguaglianza di tutti gli uomini e nel contempo l'indipendenza del potere politico da qualsiasi interferenza teologica; 2. sostiene la fondazione del potere politico sull'accordo contrattuale di tutti i membri di una società naturale, assegnando ai detentori della sovranità una legittimità indiscutibile, che non può essere limitata da alcun diritto costituzionale di resistenza (contro la dottrina monarcomaca di matrice althusiana). In questo contesto di un uso partigiano, anche se talvolta ammorbidito nelle sue posizioni più radicali, della teoria politica hobbesiana, si colloca senza dubbio anche la lettura di Spinoza, per il quale dunque gli scritti del filosofo inglese costituiscono un'arma potente da utilizzare contro i pregiudizi e l'autorità dei teologi, in vista di un'organizzazione sociale e politica che tragga la sua legittimazione dalla natura umana e dal potere degli individui²⁷, piuttosto che da quella fittizia trascendenza divina attraverso la quale i re e i teologi spingono gli uomini a «combattere per la propria schiavitù come se combattessero per la salvezza (cosicché essi possano ritenere non ignobile, ma anzi sommamente onorevole, sacrificare il proprio sangue e la propria vita per la vana gloria di un solo uomo)»²⁸.

²⁷ Si veda in questa prospettiva il recente lavoro di S. LEONIE FIELD, *Potentia. Hobbes and Spinoza on Power and Popular Politics*, Oxford, Oxford University Press 2020, che attribuisce a entrambi i pensatori il tentativo di fondare il potere politico (*potestas*) del sovrano sul potere naturale (*potentia*) degli individui, sebbene con esiti molto diversi, cosicché mentre Hobbes giunge a formulare un «repressive egalitarianism», Spinoza invece propende per un «civic strengthening» (p.19). Si tratta a mio avviso di una lettura molto problematica, ma che ha comunque il merito di evidenziare il comune terreno sul quale i due filosofi fondano la loro concezione della genesi della società politica. Sulla distinzione tra *potestas* e *potentia* in Hobbes si veda il fascicolo di «Scienza & Politica» dedicato a *Hobbes e il potere. Dalla fisica alla teologia, dalla teoria delle passioni alla politica*, a cura di D. D'Andrea, G. Frilli, F. Toto, 2019, XXXI, no. 60, in particolare l'introduzione, pp. 5-18.

²⁸ SPINOZA, *Trattato teologico-politico*, tr. it. a cura di P. Totaro, Napoli, Bibliopolis 2007, p. 9 (da qui in poi citato come TTP).

3. Un diritto «*sartum tectum*»

Dei due passi dell'opera spinoziana in cui è citato il nome di Hobbes, quello presente nella lettera a Jarig Jelles del 2 giugno 1674 è senza dubbio il più noto e il più commentato²⁹. La ragione è ovvia, dal momento che qui Spinoza risponde proprio a una domanda esplicita sulla differenza tra la sua politica e quella del filosofo inglese. Di questa risposta è importante innanzitutto sottolineare come la differenza che Spinoza evidenzia si collochi in una cornice comune, che è quella del diritto naturale: un diritto naturale segnato per entrambi da un desiderio privo di vincoli etici o razionali, che si muove in uno spazio aperto e tendenzialmente conflittuale, o quantomeno disordinato³⁰ (in realtà Hobbes definisce il diritto naturale attraverso un riferimento alla «*recta ratio*», ma si tratta di altra cosa rispetto a una concezione sostanzialista della razionalità: la «retta ragione» hobbesiana, infatti, altro non è se non uno strumento a uso delle passioni³¹). A partire da questo piano di condivisione Spinoza misura la differenza tra la propria riflessione politica e quella del pensatore inglese sul fatto che il rapporto tra diritto civile e diritto naturale assume nell'opera di ciascuno un carattere peculiare e irriducibile. Non si tratta tanto di contrapporre la compresenza spinoziana di diritto naturale e diritto civile alla loro reciproca esclusione in Hobbes; in Hobbes infatti il diritto di

²⁹ «Per quanto concerne la politica, la differenza tra Hobbes e me, di cui chiedi, consiste in questo: il lascio il diritto naturale sempre nella sua integrità e sostengo che in una città il potere sovrano ha più diritto sul suddito solo nella misura in cui ha più potere di esso. E questo ha sempre luogo nello stato di natura» (Lettera a Jelles del 2 giugno 1674, tr. it. in SPINOZA, *Opere*, a cura di F. Mignini e O. Proietti, Milano, Mondadori 2007, p.1420).

³⁰ HOBBS, *De Cive*, cap. 1, § 9: «Ciascuno per diritto naturale giudica se i mezzi a cui ricorre o le azioni che sta per compiere siano o no necessari alla conservazione della sua vita o delle sue membra» (tr. it. a cura di T. Magri, Roma, Editori Riuniti 1992, p. 85; da qui in poi citato come DC). Così invece Spinoza nel TTP, cap. XVI, p. 373: «Tra gli uomini, quindi [...], colui che non conosce ancora la ragione, o che non ha acquisito l'abito della virtù, vive per supremo diritto secondo le leggi della sola appetizione, tanto quanto colui che dirige la propria vita seguendo le leggi della ragione».

³¹ «Per retta ragione nello stato naturale degli uomini non intendo, come molti fanno, una facoltà infallibile, ma l'atto di ragionare, cioè il ragionamento, proprio di ciascuno e vero, riguardo quelle proprie azioni che possono tornare a vantaggio o a danno degli altri uomini» (DC, cap. 2, § 2, nota, p. 90).

natura continua a essere presente nello stato civile, se non altro nella forma del diritto all'autoconservazione, cioè come elemento di resistenza (ovviamente non giuridificabile) al potere sovrano³². Da rilevare, invece, è che Spinoza attribuisce al modo in cui il diritto naturale si mantiene anche dopo la costruzione della comunità politica un ruolo del tutto diverso. Il testo della lettera a Jelles recita: «*Ego naturale ius semper sartum tectum conservo*», un'affermazione di cui Augusto Illuminati ha proposto una bella interpretazione: *sartum* è infatti il participio passato del verbo *sarcio*, che significa «rammendare», «riparare»; Spinoza quindi concepisce il diritto naturale non come un bene da conservare integro, come se si trattasse di un'essenza originaria e imm modificabile dell'individuo, bensì come un elemento dinamico sul quale occorre sempre intervenire, allo scopo di renderlo efficace in qualsiasi congiuntura politica³³.

Per comprendere la ragione per cui Spinoza concepisce il diritto naturale come operante anche nello stato civile, è necessario rivolgersi alla prima citazione di Hobbes (prima, si intende, in ordine cronologico), molto meno commentata dagli studiosi, che si trova in una nota al capitolo XVI del *Trattato teologico-politico*. Dopo aver costruito una società politica democratica attraverso il trasferimento pattizio delle potenze individuali³⁴, il testo spinoziano evidenzia subito i limiti reali di un potere così istituito, che sono definiti dalla capacità (dalla *potentia*) di chi governa di ottenere l'approvazione dei sudditi; per questo che il miglior governo è quello

³² Per una riflessione articolata sul ruolo e il significato della resistenza al potere in Hobbes, in particolare nel *De Cive*, si veda F. TOTO, *Vim suam in alium transferre naturali modo nemo potest. Potere e diritto, democrazia e anarchia nel De Cive di Hobbes*, in *Hobbes e il potere. Dalla fisica alla teologia, dalla teoria delle passioni alla politica*, cit., pp. 157-184; un confronto su questo tema tra Machiavelli e Hobbes è in D. FERNÁNDEZ PEYCHAUX, E. MATTEI, *Niccolò Machiavelli and Thomas Hobbes: Resistance Between Desires and Movement*, «Essais», 2023, 19, pp. 161-180.

³³ A. ILLUMINATI, *Spinoza disobbediente*, in R. CAPORALI, V. MORFINO, S. VISENTIN (a cura di), *Spinoza: individuo e moltitudine*, Cesena, Il ponte vecchio 2007, pp. 203-213.

³⁴ «Il diritto di una tale società si chiama democrazia, la quale quindi si definisce assemblea universale degli uomini e detiene collegialmente il sommo diritto a tutto ciò che può» (TTP, p. 381).

detenuto da molti uomini, poiché «è [...] pressoché impossibile che la maggioranza di una singola assemblea, specialmente se numerosa, convenga in un'unica assurdità»³⁵. E tuttavia Spinoza vuole sgombrare ogni dubbio intorno al fatto che un *imperium absolutum* – che cioè non prevede forme codificate dal diritto di controllo del potere sovrano (come ad esempio il dualismo monarca-Parlamento sostenuto dai repubblicani inglesi, o il governo misto apprezzato dai calvinisti olandesi) –, ancorché democratico, non produca degli schiavi, anziché dei sudditi: «Ma forse qualcuno penserà che in tal modo noi rendiamo schiavi i sudditi»³⁶. Ora, per comprendere al meglio questa affermazione, prima di continuare la lettura del testo spinoziano è necessario volgersi direttamente ad Hobbes.

4. Libertà e schiavitù, ragione e paura

Infatti il passo seguente del *Trattato* spinoziano riprende quasi testualmente il cap. 7, § 4 del *De Cive*: «Alcuni ritengono necessario che vi sia in qualche luogo, nello Stato (*Commonwealth*), un potere sovrano; ma dicono che, se esso spettasse ad un solo uomo o consiglio, ne deriverebbe che tutti i cittadini sarebbero degli schiavi (*slaves*)»³⁷. Hobbes risponde negando che la soluzione possa essere quella di introdurre una forma mista di stato («una forma di Stato mista delle tre specie dette, ma diversa da ciascuna di esse»³⁸), poiché attraverso di essa, anche se potesse esistere (e Hobbes non lo pensa), «non si sarebbe con ciò promossa affatto la libertà dei cittadini. Infatti, finché re, magnati e popolo consentono fra di loro, la soggezione dei singoli cittadini è tanto grande da non potere essere maggiore»³⁹. Per comprendere come Hob-

³⁵ TTP, p. 383.

³⁶ *Ibidem*.

³⁷ DC, p. 146. Qui come più avanti ho modificato la traduzione, traducendo *slave* con “schiavo” anziché con “servo” per conformità con la traduzione del TTP e con il significato del termine nel dibattito dell'epoca. Per una discussione del significato della schiavitù in Hobbes si veda D. LUBAN, *Hobbesian Slavery*, «Political Theory», 2018, 46, n. 5, pp. 726-748.

³⁸ DC, p. 146.

³⁹ *Ivi*, p. 147. Sulla critica del *De Cive* alle forme miste di governo cfr. Q. SKINNER, *Hobbes and Republican Liberty*, Cambridge, Cambridge University

bes definisca la differenza tra suddito e schiavo, occorre passare al cap. IX, § 9: «Che io sappia, nessuno scrittore ha mai spiegato che cos'è la libertà e cosa la schiavitù». Segue la famosa definizione di libertà come «assenza di impedimenti al moto», da cui il filosofo inglese conclude che «in questo senso, sono liberi tutti gli schiavi e i sudditi che non si trovano in catene o in carcere»⁴⁰. A questa definizione di libertà naturale, però, il testo aggiunge subito dopo quella di libertà civile:

La libertà civile consiste in questo, che nessun suddito, figlio di famiglia o schiavo, sia impedito dalle pene prescritte dallo Stato, dal padre o dal signore [...], di fare ed usare tutto ciò che è necessario per difendere la vita e la salute. Perciò non vedo di cosa possa lamentarsi uno schiavo, per essere privo della libertà; a meno che non sia una sventura l'essere trattenuti dal nuocersi⁴¹.

Da cui Hobbes conclude, alla fine del paragrafo: «La differenza fra un libero cittadino e uno schiavo consiste in questo, che il LIBERO serve solo lo Stato, lo SCHIAVO anche un concittadino. Ogni altra libertà è esenzione dalle leggi dello Stato, ed è riservata a chi ha il potere»⁴².

Come osserverà Hobbes con una chiarezza ancora maggiore nel *Leviatano*, l'uomo è libero non soltanto quando usa il suo potere per seguire i dettami della ragione, ma anche quando è mosso ad agire da una passione, come ad esempio la paura: per questo «Paura e libertà sono compatibili»⁴³, dal momento che la paura altro non è se non un impedimento interno, una passione che limita il potere di un individuo, ma non la sua volontà. Enfatizzando

Press 2008, pp. 104 sgg.

⁴⁰ DC, p. 163.

⁴¹ Ibidem.

⁴² Ivi, p. 164.

⁴³ *Leviathan, or The Matter, Forme and Power of a Common-wealth Ecclesiasticall and Civill*, cap. XXI, § 3 (tr. it. a cura di R. Santi, Milano, Bompiani, 2001, p. 345; da qui in poi citato come L). Secondo Philip Pettit (*Made With Words. Hobbes on Language, Mind and Politics*, Princeton-Oxford, Princeton University Press 2008) la compatibilità di libertà e paura secondo Hobbes deriva dal fatto che la prima è intesa esclusivamente come assenza di impedimenti fisici (p. 137: «freedom as non obstruction can only be removed by physical obstacles»), il che sarebbe coerente con l'impostazione radicalmente materialista della sua filosofia.

il carattere autodistruttivo della libertà naturale, Hobbes istituisce così la possibilità di una libertà civile che, se da un lato si contrappone all'ideale repubblicano di libertà come autogoverno o come limitazione del potere monarchico, dall'altro può trovare luogo – perfino nel senso materiale di uno spazio fisico di libertà di movimento – anche (o meglio: soprattutto) nello Stato governato da un sovrano assoluto. La libertà del suddito non è qualitativamente diversa da quella di chi vive nello stato di natura; la differenza è piuttosto quantitativa, nel senso che la libertà naturale, infinita in linea di principio, è in realtà costantemente limitata e minacciata di fatto, mentre la libertà del suddito è senz'altro limitata, ma tali limiti sono sempre riconoscibili, poiché sono quelli imposti dalla legge del sovrano, alla istituzione della quale i sudditi, mossi da una «paura comune», hanno acconsentito. Il libero consenso di ciascun individuo alla genesi del potere sovrano produce pertanto una sorta di disciplinamento (che per certi aspetti è una forma di auto-disciplinamento)⁴⁴, tale per cui la libertà naturale si rende da un lato conforme – ovvero, letteralmente, dotata della medesima forma – a quella di ogni altro individuo, e dall'altro compatibile con il potere assoluto del sovrano.

Se, a questo punto, torniamo al TTP, possiamo osservare come Spinoza continui il suo confronto con Hobbes, operando un graduale ma decisivo spostamento delle definizioni del filosofo inglese in una direzione nuova, a partire dalla distinzione tra schiavo e libero:

si ritiene che schiavo sia chi agisce secondo un ordine e libero chi si comporta a modo suo (*qui animo suo morem gerit*): ma ciò non è vero in assoluto, poiché in realtà colui che è a tal punto trascinato dal suo piacere (*a sua voluptate*) da non poter né vedere né fare ciò che gli è utile, costui è davvero uno schiavo, e libero è solo colui che vive con animo puro sotto la sola guida della ragione⁴⁵.

⁴⁴ Sul Leviatano come ad un tempo “corpo disciplinato” e “corpo disciplinante” si veda M. PICCININI, *Potere comune e rappresentanza in Thomas Hobbes*, in G. DUSO (a cura di), *Il potere. Per la storia della filosofia politica moderna*, Roma, Carocci 1999, pp. 123-141, in particolare p. 137. Di un «dispositivo di disciplinamento che si attua per via rappresentativa» parla Farnesi Cammellone, *Indocili soggetti*, cit., p. 105.

⁴⁵ TTP, cap. XVI, p. 383.

Questa distinzione ridisloca la definizione di libertà rispetto al dettato hobbesiano, misurandola non sul grado di indipendenza (perlopiù immaginaria) individuale rispetto al mondo esterno, bensì sulla capacità di cui ciascuno dispone di relazionarsi con questo mondo secondo un criterio di razionalità, ovvero di vera utilità per se stesso. Si tratta cioè di modificare gradualmente il modo di pensare la libertà, passando da un'immagine dell'uomo come soggetto dotato di una libertà originaria che deve essere salvaguardata per quanto è possibile (o parzialmente ceduta per poterne conservare con sicurezza almeno una parte), a un'altra che invece ne sottolinea il carattere plastico e in continua trasformazione, e che quindi invita a valutarne la portata reale sulla base degli effetti che l'azione umana produce. Infatti, scrive ancora Spinoza, «l'azione a seguito di un ordine, ovvero per obbedienza, certo toglie in qualche modo la libertà, ma non rende immediatamente schiavi, mentre è il movente dell'azione (*actionis ratio*) a farlo»⁴⁶.

Proprio a partire dall'individuazione della causa dell'agire libero nella *potentia ratiocinandi*, Spinoza può assegnare alla libertà un carattere collettivo, che supera l'individualismo metodologico hobbesiano; infatti, poiché una potenza comune e condivisa è sempre maggiore di una potenza individuale e isolata, la libertà di cui ciascuno può godere all'interno di una collettività ordinata è sempre maggiore di quella di cui egli dispone da solo; cosicché

in una società politica (*in Republica et imperio*) nella quale il bene dell'intero popolo – e non quello di chi comanda – è legge suprema, colui che obbedisce in tutto alla sovrana potestà non deve essere definito schiavo e inutile a se stesso, ma suddito; è perciò massimamente libera quella repubblica, le cui leggi sono fondate sulla sana ragione⁴⁷.

La libertà dipende quindi dal grado di armonizzazione dei diritti individuali nella costituzione di un diritto collettivo piuttosto che dalla maggiore o minore persistenza del diritto di ciascuno, quindi da una logica (del) comune piuttosto che dallo sforzo di un uomo isolato nella sua autoreferenzialità⁴⁸. In tal senso la compatibilità

⁴⁶ Ibidem.

⁴⁷ Ivi, pp. 383-385.

⁴⁸ Così la proposizione 73 di *Etica* IV recita che «L'uomo che è guidato da

tra libertà dei sudditi/cittadini e il potere dei governanti poggia su basi profondamente diverse da quelle presentate nell'opera hobbesiana, come dimostra proprio la nota 33, in cui compare il riferimento al filosofo inglese:

In qualunque città (*civitate*) un uomo sia, egli può essere libero. Infatti l'uomo è certamente libero nella misura in cui è guidato dalla ragione. Ma la ragione persuade indubbiamente alla pace (N.B. diversamente la pensa Hobbes), e questa, d'altra parte, non può essere raggiunta ove non si conservino inviolati i diritti comuni della città (*civitatis*)⁴⁹.

Il richiamo è alla prima legge di natura hobbesiana, che nel *De Cive* è così definita: «La prima e fondamentale legge di natura è che si deve cercare la pace, quando la si può avere, e quando non si può, si devono cercare aiuti per la guerra»⁵⁰. Poiché le leggi di natura sono dettami della retta ragione, ne segue che per Hobbes è la ragione stessa a consigliare di attrezzarsi per la guerra, nei casi in cui non sia possibile ottenere la pace. A un primo sguardo la critica di Spinoza sembra incomprensibile, dal momento che anch'egli concepisce lo stato di natura come uno spazio e un tempo pericolosi, dove gli individui temono per la loro sicurezza, e di conseguenza risulterebbe necessario che la ragione consigliasse loro di armarsi e di stringere alleanze; il fatto che Spinoza non consideri plausibile tale opzione non nasce quindi da una visione idilliaca dello stato naturale, bensì dalla convinzione dell'irrazionalità di un simile dettame. Mentre per Hobbes la razionalità assume una valenza universale solo nella misura in cui è garantita dal potere sovrano⁵¹, per Spinoza invece la ragione è una costruzione immanente alla

ragione è più libero nello Stato (*in civitate*), dove vive secondo un decreto comune, che nella solitudine, dove obbedisce soltanto a sé stesso (*ubi sibi soli obtemperat*)» (tr. it. a cura di E. GIANCOTTI, Roma, Editori Riuniti 1988, p. 483. Sul nesso tra questo passo e il concetto di libertà espresso nel TTP si veda S. VISENTIN, *La communis libertas nel Tractatus theologico-politicus*, in D. BOSTRENGHI ET ALS. (a cura di), *Spinoza. La potenza del comune*, Hildesheim, Olms Verlag 2012, pp. 151-164.

⁴⁹ TTP, p. 385 (traduzione modificata).

⁵⁰ DC, cap. 2, § 2, p. 90.

⁵¹ Sempre nel DC, cap. II, § 1, nota, Hobbes scrive: «fuori dallo Stato [...] non si può distinguere la retta ragione dalla falsa, se non paragonandola alla propria» (p. 90).

collettività e alla comunicazione transindividuale, e dunque risulta potenziata dalla vita in comune e dalla produzione di diritti condivisi; di conseguenza soltanto una passione (dettata magari dalla cattiva immaginazione di un individualismo solipsistico) potrà spingere l'uomo ad armarsi. Questo ovviamente non significa che ciò non possa accadere, ma soltanto che si tratta di una reazione passionale alla paura e alla insicurezza, e non di una decisione razionale. Per tale motivo secondo Spinoza la paura non può mai essere pienamente compatibile con la libertà, poiché essa produce sempre (anche quando funziona come strumento di coesione sociale) un decremento di potenza – e dunque di razionalità e di libertà – nell'individuo (e conseguentemente nella collettività). Pertanto il passaggio dalla libertà naturale a quella civile in Spinoza non si attua, come in Hobbes, attraverso una rideterminazione quantitativa della medesima libertà – che passa attraverso la cesura del patto e la ricomposizione successiva nello stato civile –, bensì ne richiede una trasformazione qualitativa, che procede attraverso un lento e ripetuto rimodellamento dei rapporti umani e delle passioni e delle immaginazioni della collettività: una libertà anch'essa da conservare «*sarta tecta*», cioè costantemente rammendata ed emendata.

5. Conclusioni

Come abbiamo visto, nel crogiolo dello scontro politico olandese del XVII secolo (certamente meno cruento di quello inglese dello stesso periodo, ma non per questo meno significativo per le sorti della Repubblica delle Province Unite) il riferimento ad Hobbes riveste un ruolo importante nella lotta dei pensatori repubblicani contro la fazione calvinista filo-orangista, come strumento per fondare una sovranità assoluta degli Stati Generali tendenzialmente democratica⁵² e tollerante. Anche il *Trattato teologico-politico* assume l'orizzonte antropologico e politico tratteggiato dal filosofo

⁵² Il carattere tendenziale di questa democratizzazione è ben chiaro ai fratelli De la Court, che scrivono: «Il miglior regime è senza dubbio un'aristocrazia che si avvicina quanto più possibile a una democrazia (*Een Aristokratie, die allernaast aan de Populare komt, gewisselik de beste Regeering is*)» (De la Court, *Consideratien van Staat*, cit., p. 661; traduzione mia).

inglese, riconoscendone al contempo il tentativo di fondare il potere sovrano sull'immanenza della potenza collettiva, e tuttavia "lavora" al suo interno, con interventi determinati e spesso impliciti, per modificarne alcuni assunti considerati inaccettabili. Al tentativo hobbesiano di salvaguardare la libertà naturale disciplinandola attraverso l'istituzione di un potere sovrano assoluto, Spinoza oppone una concezione dinamica che non cerca la strenua difesa di una presunta libertà umana immutabile, bensì la trasformazione/liberazione degli individui attraverso un processo di emancipazione collettivo. L'istituzione di un consenso che "paralizza" la libertà viene sostituita dal tentativo costituente di organizzare il movimento di una libertà "necessaria" (in quanto la variazione è iscritta nel *conatus* dell'uomo) che apre la via al potenziamento della vita umana all'interno di una moltitudine ordinata.

Per questa ragione Spinoza nella lettera a Jelles prende le distanze dal dispositivo costruito da Hobbes per istituire attraverso una consensualità silenziosa (perfezionata nel meccanismo di autorizzazione del cap. 16 del *Leviatano*⁵³) quel «dio mortale» che congela le libertà individuali nel presente atemporale di una pace come tempo residuale rispetto alla guerra⁵⁴; una pace definita nel TP come «*solitudo*»⁵⁵ per la sua forza inerziale, che impedisce qualsiasi mutamento nei rapporti tra i cittadini e i governanti. Quello che invece cerca Spinoza, attraverso la dinamicizzazione di tali rapporti, è la costruzione di una "misura"⁵⁶ capace di riconoscere le variazioni interne alla moltitudine assorbendone le tensioni e i conflitti in una cornice di leggi e diritti comuni, e di una comune libertà. In questo senso si può dire che, nel rapporto con Hobbes, Spinoza compie un'operazione di mobilitazione dei

⁵³ L, pp. 265-273 («Persone, autori e cose personificate»).

⁵⁴ L, cap. 13, § 8, p. 207: «La natura della guerra non consiste nel combattimento effettivo, ma nella disposizione verso di esso che sia conosciuta e in cui, durante tutto il tempo, non si dia assicurazione del contrario. Ogni altro tempo è pace».

⁵⁵ TP, cap. 5, § 4, p. 83: «Una città la cui pace dipenda dall'inerzia dei sudditi, che si lasciano condurre come pecore per imparare soltanto a servire, piuttosto che città potrà chiamarsi deserto (*solitudo*)».

⁵⁶ Va ricordato che nella lettera a Jelles Spinoza afferma proprio che il diritto dei governanti si fonda sulla «*mensuram potestatis*», ovvero sulla misura di potere con la quale essi oltrepassano il potere dei sudditi.

concetti (una mobilitazione che, mi arrischio a dire, è il senso più profondo del *mos geometricum* dell'*Etica* come processo di auto-emendazione del sapere), arrischiata ma aperta a una trasformazione produttiva della conoscenza e, con essa, delle forme di vita; l'audacia che era mancata ad Hobbes, la troviamo così dispiegata nelle pagine del filosofo olandese.

Il volume raccoglie una serie di contributi che si pongono in dialogo con la ricerca di Mario Piccinini. Studioso di filosofia e politica, docente di Storia del pensiero sociologico, poi professore associato in Storia del diritto, l'ampiezza dei suoi interessi e delle sue letture trova un riflesso nell'articolazione degli articoli qui presentati, provenienti da studiosi e studiosi di differenti settori disciplinari. Vi è comunque un nucleo prevalente di fondo: l'emergenza di uno specifico oggetto chiamato "società" e di uno spettro di discipline che ruotano attorno ad esso, ma che contribuiscono al contempo a determinarlo.



978-88-6938-432-5



9 788869 384325

25,00 €