

*Giornale di*  
**Storia**  
**costituzionale**

PERIODICO DEL LABORATORIO DI STORIA COSTITUZIONALE "ANTOINE BARNAVE"

n. 18 / II semestre 2009

## Politiche del popolo



Francesco Benigno, Gianluca Bonaiuti, Cristina Cassina,  
Luca Cobbe, Luigi Lacchè, Federico Lijoi, Claudio Martinelli,  
Nicolao Merker, Maurizio Ricciardi, Isabella Rosoni,  
Giovanni Ruocco, Luca Scuccimarra, Stefano Visentin

**eum**



*Giornale di*  
**Storia**  
**costituzionale**

n. 18 / II semestre 2009

POLITICHE DEL POPOLO

*Politics of the people*



**eum** > edizioni università di macerata

Giornale di Storia costituzionale / Journal of Constitutional History  
n. 18 / II semestre 2009 Issue n° 18 / 2<sup>nd</sup> semester 2009  
Politiche del popolo / *Politics of the people*

*Chief Editors*

Luigi Lacchè, Roberto Martucci, Luca Scuccimarra

*International Board*

Bruce Ackerman (University of Yale), Vida Azimi (CNRS-Cevipof, Paris), Bronislaw Backo (Université de Genève), Olivier Beaud (Université Paris II, Panthéon-Assas), Giovanni Busino (Université de Lausanne), Bartolomé Clavero (Universidad de Sevilla), Francis Delpeère (University of Leuven), Alfred Dufour (Université de Genève), Dieter Grimm (Wissenschaftskolleg zu Berlin), António Manuel Hespanha (Universidade Nova de Lisboa), Martti Koskenniemi (University of Helsinki), Lucien Jaume (CNRS-Cevipof, Paris), Peter L. Lindseth (University of Connecticut), Martin Loughlin (London School of Economics & Political Science), Heinz Mohnhaupt (Max-Planck Institut für Europäische Rechtsgeschichte, Frankfurt am Main), Peter S. Onuf (University of Virginia), Michel Pertué (Université d'Orléans), Jack Rakove (University of Stanford), Dian Scheffold (Universität zu Bremen), Michael Stolleis (Max-Planck-Institut für Europäische Rechtsgeschichte, Frankfurt am Main), Michel Troper (Université de Paris Ouest-Nanterre-La Défense), Joaquin Varela Suanzes Carpegna (Universidad de Oviedo).

*Board of Editors*

Ronald Car, Ninfa Contigiani, Paola Persano, Monica Stronati

*Editors' Assistants*

Pierluigi Bertini, Antonella Bettoni

*Address*

Giornale di Storia costituzionale, Laboratorio di storia costituzionale "A. Barnave", Università di Macerata  
piazza Strambi, 1 – 62100 Macerata,  
giornalestoriacostituzionale@unimc.it  
www.storiacostituzionale.it

I libri per recensione, possibilmente in duplice copia, vanno inviati alla Segreteria di redazione. La redazione si rammarica di non potersi impegnare a restituire i dattiloscritti inviati.

Books for review should be submitted, if possible in two copies, to the Editors' Assistants. The Editors regret the fact that they cannot commit themselves to sending back received books and papers to the authors.

*Direttore responsabile*

Angelo Ventrone

Registrazione al Tribunale di Macerata n. 463 dell'11.07.2001

*Publisher*

Edizioni Università di Macerata  
Via Carducci, 63/a – 62100 Macerata  
T (39) 0733 2586081 – F (39) 0733 2586086  
info.ceum@unimc.it  
http://ceum.unimc.it

Distributed by PDE

ISBN 978-88-6056-231-9  
ISSN 1593-0793

*Tipografia / Printer*

Tipografia San Giuseppe, Macerata

La rivista è pubblicata con un finanziamento dell'Università degli Studi di Macerata, del Dipartimento di diritto pubblico e teoria del governo dell'Università di Macerata e del Ministero dei Beni Culturali. Il presente fascicolo è stato altresì finanziato mediante i fondi della ricerca universitaria *Il "governo del popolo": partecipazione, consenso, esclusione nella costruzione delle democrazie contemporanee (1815-1914)* – Miur PRIN 2007.

This Journal is published thanks to the financial help of the University of Macerata, of the Department of public law and theory of government of the University of Macerata and of the Italian Ministry of Culture. This issue is also financed with resources made available by the project *The "Government of the People": consent, participation, exclusion in the process of building contemporary democracies (1815-1914)* – MIUR PRIN 2007.

*In copertina*: fotogramma del film *The Young Mr Pitt*, Carol Reed, 1941.

Finito di stampare nel mese di maggio 2010

Printed in the month of may 2010

*Prezzo di un fascicolo / Single issue price*

euro 22;

*Arretrati / Back issues*

euro 26;

*Abbonamento annuo (due fascicoli) / Annual Subscription rates (two issues)*

Italy, euro 35; European Union, euro 40; U.S.A. and other countries, euro 60

*Gli abbonamenti possono essere sottoscritti tramite:*

bonifico bancario a Banca Marche, IBAN IT75 J060 5513 4010 0000 0018 563 BIC BAMAIT3AXXX

Please remit amount due in Euro drawn on Banca delle Marche, IBAN IT75 J060 5513 4010 0000 0018 563 BIC BAMAIT3AXXX payable to Edizioni Università di Macerata

*For further information, please contact:*

ceum.riviste@unimc.it

T (+39) 0733-258 6080 (Mon.-Fri.: 10am-1pm)

F (+39) 0733-258 6086

Gli abbonamenti non disdetti entro il 31 dicembre si intendono rinnovati per l'anno successivo.

Subscriptions which are not cancelled by the 31st of December are considered renewed for the next year.



# Sommario / Contents

GIORNALE DI STORIA COSTITUZIONALE n. 18 / Il semestre 2009  
JOURNAL OF CONSTITUTIONAL HISTORY n. 18 / II semester 2009

- Politiche del Popolo / *Politics of the people*
- 5 Introduzione. Ripensare la politica del popolo, oggi / *Introduction. Rethinking the politics of the people, nowadays*  
LUCA SCUCCIMARRA
- Fondamenti
- 13 Ma il popolo che cos'è? (per un'analisi dei concetti) / *However what's the people? (analytics of concepts)*  
NICOLAO MERKER
- Itinerari
- 31 Immaginazione e parzialità. Note sull'interpretazione neo-repubblicana del popolo in Machiavelli / *Imagination and partiality. Remarks on the neo-republican interpretation of the people in Machiavelli*  
STEFANO VISENTIN
- 49 Popolo, nazione, sovranità prima della Rivoluzione: un discorso introduttivo / *People, nation, sovereignty before the French Revolution: an introductory discourse*  
GIOVANNI RUOCCO
- 71 La costruzione dell'identità collettiva nel discorso rivoluzionario: un itinerario storiografico / *The construction of collective identity in the revolutionary discourse: a historiographical itinerary*  
LUCA SCUCCIMARRA
- 89 Alle origini del plebiscito «dei moderni» / *At the origins of the plebiscite «of the moderns»*  
CRISTINA CASSINA
- 111 Tra violenza e norma. Rudolf von Jhering e il diritto della società / *Between violence and norm. Rudolf von Jhering and the law of society*  
MAURIZIO RICCIARDI
- 133 Autopoiesi e distinzione. Il popolo in un quadro comunicativo intensificato / *Auto-*

*poiesis and distinction: the people in an intensified communication context*

GIANLUCA BONAIUTI

- 151 Il popolo che abbiamo perduto. Note sul concetto di cultura popolare tra storia e antropologia / *The people we have lost. Remarks on the concept of popular culture between history and anthropology*

FRANCESCO BENIGNO

### Lezioni

- 181 Lo storico alla sbarra. La perizia storica nel processo penale / *The historian at the bar. The historians' expertise in the criminal trial*

ISABELLA ROSONI

### Ricerche

- 193 La genesi imperfetta del costituzionalismo. Hume nella storiografia sul XVIII secolo. II. Filosofia, diritti, disciplinamento / *The imperfect genesis of constitutionalism. Hume and the Historiography on the 18th century. II. Philosophy, rights, discipline*

LUCA COBBE

- 229 Le carte ottriate. La teoria dell'*octroi* e le esperienze costituzionali nell'Europa post-rivoluzionaria / *The granted constitutions. The theory of the octroi and the constitutional experiences in post-revolutionary Europe*

LUIGI LACCHÈ

- 255 *Le constitutional conventions* per la *dissolution* della *House of Commons* nell'evoluzione della forma di governo britannica / *The*

*constitutional conventions for the dissolution of the House of Commons in the evolution of the form of British government*

CLAUDIO MARTINELLI

### Librido

Primo piano / *In the Foreground*

- 295 Federico Lijoi legge / *Federico Lijoi reads Sara Lagi, Il pensiero politico di Hans Kelsen (1911-1920)*

- 301 Ventuno proposte di lettura / *Twenty-one reading proposals*

- 315 Abstracts

# Ripensare la politica del popolo, oggi / *Rethinking the politics of the people, nowadays*

LUCA SCUCCIMARRA

Nella società contemporanea il “linguaggio del popolo” sembra costituire più che mai l’irrinunciabile base di riferimento del discorso politico-istituzionale. Nessun soggetto politico appare disposto a rinunciare alla pretesa di parlare “del popolo” e “per il popolo”, giacché è la volontà di quest’ultimo a costituire il fondamento ultimo per «attribuire legittimità a confini, costituzioni, regimi e politiche» (Canovan 2005, pp. 1 ss.). Divenuta il centro di un mutevole e articolato campo di polarizzazione ideologica e discorsiva, la nozione di «popolo» si è trasformata, così, in una parola *passé-partout*, decisamente familiare, sebbene oltremodo sfocata nei suoi specifici contenuti di senso.

Si tratta, in realtà, di un processo le cui radici risalgono indietro nel tempo e che chiama in causa complesse dinamiche legate all’originario contesto fondativo della politica moderna. Il principio di sovranità popolare costituisce, infatti, parte integrante e sostanziale del nuovo spazio di

esperienza politica inaugurato, in Europa, dalla cesura del 1789 – uno spazio di autodeterminazione collettiva teoricamente privo di linee di demarcazione e meccanismi di esclusione, nel quale tutti i cittadini sono potenzialmente chiamati a decidere il proprio individuale destino, assieme a quello della comunità nel suo insieme.

Come ogni avvenimento storico, sia pur straordinario, la Rivoluzione francese non nasce però dal nulla. Al contrario essa rappresenta l’esito e la progressione di processi politici e culturali di lungo o lunghissimo periodo, che si intersecano profondamente con la dinamica di quello stesso ordine socio-politico che attraverso di essa giunge a dissoluzione. Anche il rivoluzionario linguaggio della sovranità popolare che nei caldi mesi dell’estate del 1789 irrompe sulla scena della politica europea può essere considerato perciò come il punto di arrivo (e di ripartenza) di ben più risalenti dinamiche di innovazione linguistica e concettuale, che nel grande laboratorio del Secolo

dei Lumi entrano nella fase di decisiva maturazione intellettuale.

Il percorso di approfondimento storiografico proposto nella parte monografica di questo fascicolo del «Giornale di Storia Costituzionale» vuole essere in primo luogo un contributo per una più accurata messa a fuoco della complessa e articolata genealogia di quell'onnipervasivo "linguaggio del popolo" che da due secoli a questa parte sembra caratterizzare, nel bene e nel male, i concreti processi di organizzazione e auto-rappresentazione politica delle società occidentali. Al centro dell'analisi si pongono, ovviamente, le peculiari modalità attraverso le quali nel discorso politico della Francia rivoluzionaria viene articolandosi una nuova forma di identità collettiva destinata a segnare un punto di non ritorno nella vicenda politico-ideologica (Merker, Scuccimarra) e istituzionale (Cassina) dell'Europa contemporanea. Ma di altrettanto interesse appare, in tale contesto, il riferimento a quegli snodi intellettuali che nell'Europa della prima età moderna hanno scandito il processo di progressiva elaborazione di una moderna *politica del popolo*: dalla concezione «produttiva» della moltitudine (Visentin) proposta da Machiavelli nei suoi celebri *Discorsi sulla prima decina di Tito Livio* – un passaggio-chiave nella storia del moderno repubblicanesimo –, al processo di progressiva trasformazione della tradizionale semantica del «peuple» che nella Francia dell'Illuminismo pone le premesse per la genesi di una moderna concezione della rappresentanza (Ruocco).

Certo, diversi sono i modi in cui nell'Europa post-rivoluzionaria ci si confronta con le nuove dinamiche ideologico-politiche inaugurate dalla cesura dell'Ottantanove:

anche in un contesto segnato dal progressivo trionfo del principio di sovranità popolare, la nozione di «popolo» manterrà a lungo, infatti, quella immediata (e minacciosa) connotazione sociale – il popolo come massa di diseredati, moltitudine inquieta e irrazionale – che l'aveva così intimamente caratterizzata nell'Europa di Antico regime. Come emerge con evidenza nell'itinerario proposto in queste pagine, la storia della "politica del popolo" post-rivoluzionaria è perciò anche la storia delle diversificate strategie di neutralizzazione e irreggimentazione della forza del numero sviluppate – in Germania, ma non solo – almeno fino alla «svolta» della Prima guerra mondiale. Una vicenda, questa, che dai tentativi di rifondazione della tradizionale architettura dinastico-religiosa del potere giunge sino all'elaborazione di inedite forme di «populismo» carismatico e autoritario, destinate a costituire il vero e proprio brodo di coltura delle tragiche dittature del Novecento.

Non c'è dubbio, peraltro, che anche per effetto delle nuove dinamiche sociali messe in moto dai processi di industrializzazione e urbanizzazione, il "discorso del popolo" post-rivoluzionario sia caratterizzato da un sempre più elevato livello di complessità epistemica e categoriale. Da questo punto di vista, si può dire che nel XIX secolo il «popolo» divenga sempre di più, oltre che un oggetto di discorso, anche un vero e proprio «oggetto di sapere» (Litts 2009, p. 14), il punto di cristallizzazione di nuovi e sofisticati dispositivi epistemici centrati per lo più sull'analisi della individualistica società moderna e dei suoi problematici meccanismi istitutivi. Non può sorprendere perciò che il percorso ricostruttivo proposto in queste pagine sia anche un confronto con

alcuni dei più interessanti paradigmi teorici che entrano in gioco in tale ambito: dalla «dottrina giuridica di Jhering, nella quale il nesso necessario tra società e popolo si presenta in modo particolarmente incisivo» (Ricciardi), all'innovativo modello di psicopolitica tradizionalmente classificato sotto l'«avventata» etichetta di *psicologia della folla* (Bonaiuti), sino a quel ricco e variegato filone di studi sulla «cultura popolare» che tra Ottocento e Novecento alimenta con continuità il grande laboratorio delle scienze storico-sociali (Benigno) – altrettanti nuclei di risemantizzazione della nozione di «popolo» destinati a giocare un ruolo tutt'altro che irrilevante nelle complessive linee di evoluzione della cultura politica contemporanea.

Certo, diversi sono gli approcci analitici prescelti nei singoli saggi: diverse sono, infatti, le direttrici metodologiche di volta in volta evocate nel confronto riflessivo con questo fondamentale snodo costruttivo della politica moderna. Sotto questo profilo, ad uscirne confermata è la costitutiva complessità di una costellazione tematica che oggi più che mai si pone «all'incrocio tra le scienze politiche, la sociologia, la filosofia, la storia delle mentalità e la storia culturale, l'analisi dei media e le scienze della comunicazione» (Lits 2009, pp. 9 ss.). Nonostante le indubbie differenze di oggetto e di taglio interpretativo, i testi raccolti in questo numero si propongono, tuttavia, come altrettanti contributi alla ricostruzione di una decisiva vicenda ideologico-discorsiva che proprio nella moltiplicazione e nella sovrapposizione dei livelli di senso sembra trovare il suo elemento maggiormente caratterizzante. Ripensare la *politica del popolo*, oggi significa, infatti, in primo luogo confrontarsi con i principali passaggi di

quel processo a partire da una condizione in cui l'ubiquità della nozione sembra aver completamente offuscato il suo contenuto semantico, esponendola perciò alle più spregiudicate strategie manipolatorie. Da questo punto di vista, come ci ricorda Nicola Merker nel saggio che apre questo fascicolo, calarsi nelle metamorfosi storiche di questo concetto può essere un antidoto contro quelle *mitologie del popolo*, quelle visioni metafisiche e irrazionalistiche della totalità popolare, che oggi più che mai sembrano far parte della nostra esperienza politica. Come tutti i concetti, infatti, anche quello di "popolo" è un insieme di molte determinazioni che appartengono alla sua storia: «da questa realtà di fatto bisogna partire, per non scambiare per abiti nuovi gli abiti mangiati dai tarli, e quelli nuovi non percepirli proprio» (Merker).

\*\*\*

In contemporary society, the "language of the people" seems to constitute, more than ever, the irrenunciabile reference basis of institutional-political discourse. No political subject appears inclined to renouncing the pretension of speaking "of the people" and "for the people", given that it is the will of the latter to represent the last foundation in order to «confer legitimacy to boundaries, constitutions, regimes and policies» (Canovan 2005, pp. 1 ff.). Having become the centre of a changeable and articulated field of ideological and discursive polarisation, the notion of «the people», thus, transformed itself into a *passé-partout* word that is definitely familiar, even though extremely vague in its specific contents of meaning.

It is a matter of a process whose roots date back in time and which implicates complex dynamics connected to the original founding context of modern politics. The principle of popular sovereignty constitutes, indeed, integrating and substantial part of the new space of political experience inaugurated, in Europe, by the caesura of 1789 – a space of collective self-determination which is theoretically devoid of boundaries and mechanisms of exclusion, in which all citizens are potentially called to decide their individual destiny together with that of the whole community.

As every historical event, even if extraordinary, French Revolution was not born out of nothing. On the contrary, it represents the outcome and the progression of political and cultural processes lasted for a long or very long period, which deeply intersect themselves with the dynamics of the same socio-political order which, by way of it, dissolves itself. Also the revolutionary language of popular sovereignty which in the hot months of the summer 1789 bursts into the European political scene can be considered, therefore, as the arrival (and re-departure) point of much more dating-back dynamics of linguistic and conceptual innovation, which in the great laboratory of the Enlightenment century enters a phase of decisive intellectual ripening.

The path of deepening historiographical research proposed in the monographic part of this issue of the «Journal of Constitutional History» wants to be, first of all, a contribution for a more precise focusing of the complex and articulated genealogy of that all-permeative “language of the people” which for two centuries onwards seems to characterise, for good and bad,

the actual processes of political organisation and self-representation of western societies. At the core of analysis, there are the peculiar ways by which, in the political discourse of revolutionary France, a new form of collective identity develops itself which is destined to mark a point of no return in the politico-ideological (Merker, Scuccimarra) and institutional (Cassina) events of contemporary Europe. Equally interesting, in such a context, appears the reference to those intellectual articulations which in early modern Europe mark the process of progressive elaboration of a modern *politics of the people*: from the «productive» conception of multitude (Visentin) proposed by Machiavelli in his well-known *Discourses on Livy* – a key-passage in the history of modern republicanism –, to the process of progressive transformation of the traditional semantics of the «people» which in Enlightened France poses the premiss for the genesis of a modern conception of a representative body (Ruocco).

Of course, there are different ways with which in post-revolutionary Europe the new ideological-political dynamics inaugurated by the caesura of 1789 are faced: also in a context marked by the progressive triumph of the principle of popular sovereignty, the notion of «the people» will maintain, for a long time, that immediate (and threatening) social connotation – the people as a mass of outsiders, troubled and irrational multitude – which had characterised it so intimately in Ancien Régime Europe. As it clearly appears in the itinerary proposed in these pages, the story of post-revolutionary “politics of the people” is therefore also the story of the diversified strategies of neutralisation and regimenting of the strength of the number which were developed – in

Germany, but not only – at least until the «turning point» of World War One. A series of events which from the attempts of founding again the traditional dynastic-religious architecture of power arrives to elaborating inedited forms of charismatic and authoritarian «populism», which were destined to constitute the real and true culture medium of the tragic dictatorships of the 20<sup>th</sup> century.

Moreover, there are no doubts that also because of the new social dynamics started into motion by industrialisation and urbanisation processes, the post-revolutionary “discourse on the people” is characterised by an ever higher level of epistemic and categorial complexity. From this point of view, we can say that in the 19<sup>th</sup> century the «people» becomes ever more, besides an object of discourse, also a true and real «object of knowledge» (Litts 2009, p. 14), the point of crystallisation of new and sophisticated epistemic devices centred mainly on the analysis of the individualistic modern society and of its problematical institutive mechanisms. From this point of view, we cannot be surprised by the fact that the reconstructive path proposed in these pages is also a confrontation with some of the most interesting theoretical paradigms which come into play in this field: from the «juridical doctrine by Jhering, where the necessary link between society and the people is presented in a particularly incisive way» (Ricciardi), to the innovative model of psycho-politics traditionally classified under the «hasty» label of *psychology of crowd* (Bonaiuti), to that rich and variegated trend of studies on «popular culture» which between 19<sup>th</sup> and 20<sup>th</sup> century feeds continuously the great laboratory of historical-social sciences (Benigno) – they

all are nucleuses of re-semanticizing the notion of «the people» which are destined to play a not-at-all irrelevant role in the complex trends of evolution of contemporary political culture.

Of course, chosen analytical approaches are different in every essay: the methodological routes evoked from time to time in reflectively facing this fundamental constructive articulation of modern politics are indeed different. From this point of view, the constitutive complexity of a thematic constellation – which nowadays more than ever poses itself «at the crossing of political sciences, sociology, philosophy, history of mentalities and cultural history, analysis of the media and science of communication» (Litts 2009, pp. 9 ff.) – comes out of it confirmed. Notwithstanding the indubitable differences of matter and interpretation, the articles gathered together in this issue propose themselves as many contributions to the reconstruction of the decisive ideological-discursive event which seems to find its most characterising element exactly in the multiplication and overlapping of the levels of sense. To rethink the *politics of the people*, nowadays, means, first of all, to face the main passages of that process moving from a condition in which ubiquity of the notion seems to have completely obscured its semantic content, exposing it to the most manipulative unscrupulous strategies. From this point of view, as Nicolao Merker reminds us in the essay that opens this issue, exploring the historical metamorphoses of this concept can be an antidote against those *mythologies of the people*, those metaphysical and irrationalistic visions of popular totality, which nowadays more than ever seem to be part of our political experience. As every concept,

indeed, that of “the people” too is a whole of many determinations which belong to its history: «from this *de facto* reality we must start, in order not to mistake worm-eaten dresses for new dresses, and not to perceive at all those new ones» (Merker).

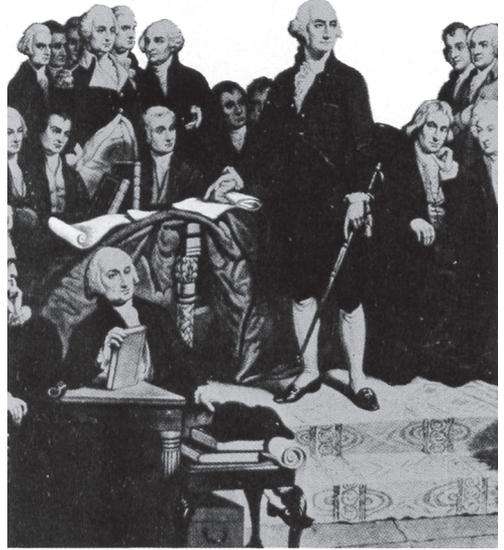
*Bibliografia / Bibliography*

Canovan M.

[2005] *The People*, Cambridge (UK) / Malden (USA), Polity Press;

Lits M.

[2009] *Présentation générale: Populaire et populisme: entre dénigrement et exaltation*, in Idem (sous la direction de), *Populaire et populisme*, Paris, CNRS Éditions, pp. 9 ff.





# Ma il popolo che cos'è? (per un'analisi dei concetti)

NICOLAO MERKER

Aristotele aveva dato il nome di *Analitica* allo studio degli elementi che fanno di un concetto uno strumento conoscitivo. Come tutti i concetti, anche quello di "popolo" è un insieme di molte determinazioni. Appartengono alla storia del concetto. Alcuni significati se li è portati fino ai giorni nostri; di altri si è sbarazzato come di abiti inservibili. Altri si sono aggiunti *ex novo* in epoca moderna. Da questa realtà di fatto bisogna partire, per non scambiare per abiti nuovi gli abiti mangiati dai tarli, e quelli nuovi non percepirli proprio. Calarsi nelle metamorfosi storiche di un concetto aiuta a capirlo. È indispensabile soprattutto nei casi in cui si tratta di concetti, come è quello di "popolo", sorti già durante i primordi della convivenza umana.

Un'analisi del concetto di popolo serve a tornare ai fatti. È un antidoto alle *mitologie sul popolo*. Ne nascono periodicamente. Sono visioni metafisiche e irrazionalistiche del popolo, spacciate spesso e volentieri per fatti reali. L'ultima in ordine di tempo è il populismo.

## 1. Il "popolo" della protostoria e dell'antichità

1.1. Nelle grandi migrazioni dei tempi protostorici erano tribù e gruppi di tribù a muoversi. Avevano una composizione etnica abbastanza omogenea che risultava dall'unione tra stirpi di discendenza comune. Spesso il nome originario che si davano nella loro lingua significava semplicemente "popolo" (o, come equivalente, "uomini"). Nel senso che consideravano gli altri popoli e uomini né "vero popolo" né "veri uomini".

Nel Nordamerica, quando verso il IX secolo le tribù apache calate dall'Alaska avevano sottomesso le popolazioni del sudovest degli attuali Stati Uniti, quest'ultime diedero all'invasore il nome di *ápachu*, che nel loro idioma significava "il nemico". Per indicare se stessi gli apache dicevano invece *inde*, cioè "il popolo". *Inuit*, il nome indigeno degli eschimesi dell'Artico, vuol dire "gli uomini", ma nel senso circoscritto

di un gruppo di individui preciso e ben delimitato. Con i termini, tra loro connessi, di *folk* (popolo, gente) nell'antico nordico/svedese e di *fulka* (massa di guerrieri) nel veterogermanico, si intendeva la "massa di uomini atti alle armi", quelli cioè che in seno alla tribù contavano.

"Popolo" significava dunque, all'inizio, soltanto una stirpe o un'unione di stirpi e di clan. In tribù di origine comune, non separate da ostacoli naturali e quindi con influenze ambientali simili e matrimoni reciproci, si formò un *carattere di stirpe* abbastanza uniforme. Nacque anche una *comunità di cultura* perché le tradizioni scaturite dalla comune discendenza devono venir trasmesse culturalmente se si vuole farne un legame duraturo. La semplice discendenza biologica, senza il collante culturale, forma solo una razza, non una comunità e tanto meno un "popolo".

Sulla genesi dell'entità "popolo" e sugli ingredienti che la formano, incidono sempre fortemente i condizionamenti storici. In popoli-tribù di piccola dimensione è pressoché automatica l'identità creata dall'omogeneità di discendenza e di tradizioni, rafforzata dall'identità linguistica. Se un tale popolo è retto da un governo autoritario e gli riesce di affermarsi su altri popoli, semplicemente li sottometterà; così la sua caratteristica autocratica si accrescerà, ed esso si chiuderà rigidamente a influenze esterne. Nella Grecia antica fu il caso di Sparta, dove una casta di non più di novemila spartiatì di stirpe dorica proclamava il suo diritto, per stirpe e discendenza, di assoggettare in cinque villaggi del Peloponneso centrale una popolazione di 250mila abitanti.

Quel tipo di autocrazia incontrerà simpatie moderne. A inizio del Novecento,

nel connubio tra populismo nazionalista e nascente eugenetica razzialista, lo zoologo evolucionista Ernst Haeckel rivalutò il modello di selezione genetica praticato nella Sparta antica. La «soppressione di neonati anormali» avrebbe svolto ivi un'ottima funzione nello sviluppare una razza altamente selezionata e dunque di grande vantaggio per la collettività (Haeckel 1904, pp. 135 ss.).

L'ordinamento interno democratico di Atene favorì un'egemonia su altri popoli-tribù greci più di tipo politico-culturale che di loro sottomissione diretta.

1.2. Abbiamo tuttora nel nostro lessico la parola democrazia. Viene dal greco, vuol dire "governo del *démos*", del "popolo".

Nel V secolo a.C., il secolo d'oro delle città-Stato greche, un "governo del popolo" vi fu in esse davvero, sebbene in un senso molto diverso da quello che "democrazia" significa oggi. Lo Stato finiva con i confini della città, della *polis*. La *politica*, altro termine che ci arriva dal greco, era l'arte di governare soltanto una città. La parola *democrazia* parrebbe indicare, inoltre, una partecipazione popolare al governo molto ampia. In realtà solo una minoranza abbastanza ristretta aveva titolo per partecipare alla gestione della *polis*. Si doveva anzitutto essere "liberi", non appartenere alla categoria degli schiavi. I "liberi" erano l'aristocrazia latifondista, l'alta borghesia dei mercanti, la piccola degli artigiani e bottegai, poi gli operai e (nelle città portuali) i marinai; e nel contado i contadini piccoli proprietari o anche i coltivatori di terre demaniali. Non facevano parte del "popolo" le donne, i minori di età, gli stranieri e i con-

tadini poveri ridotti in servitù temporanea per debiti; né ovviamente gli schiavi.

Perciò nella Atene della metà del V secolo, su una popolazione di forse 135mila "liberi" e 100mila schiavi, solo in circa 40mila avevano i requisiti necessari alla vita pubblica. E propriamente attivi erano solo coloro che potevano permetterselo economicamente, essendo il compenso per partecipare a cariche pubbliche inferiore alla paga giornaliera di un muratore. La democrazia non era di tipo rappresentativo ma diretto. Dunque i bottegai e artigiani, operai e marinai che affollavano la città bassa difficilmente potevano, senza pregiudizio per il loro lavoro, intervenire alle adunanze numerosissime, quasi settimanali.

In definitiva la vita politica, di fatto limitata alle classi ricche, si svolse fra i due poli dell'aristocrazia da un lato, e dall'altro degli arricchiti del commercio, delle banche, dei cantieri navali e dell'industria delle forniture militari. Davvero in questo tipo di "governo del popolo" non regnava il principio dell'uguaglianza.

1.3. Nella Roma antica emerse durante il periodo repubblicano un concetto di popolo legato a connotati non tanto di stirpe quanto politici. All'inizio, certo, spiccavano tra questi connotati i privilegi per la casta dei patrizi che considerava "popolo" soltanto se stessa, mentre gli altri abitanti erano *plebs*, plebe. Affinché anche i ceti bassi diventassero titolari di diritti occorsero i conflitti politico-sociali del IV sec. a.C. tra plebe e patriziato e quelli del II sec. a.C. con protagonisti i fratelli Gracchi, due tribuni della plebe.

Gradualmente il *populus romanus* acquistò vesti giuridiche legate alle istituzioni politiche dello Stato. L'onnipresente iscrizione SPQR, *SenatusPopulusQueRomanus*, esibiva un governo senatoriale almeno formalmente tenuto a rappresentare il popolo; la sigla verrà mantenuta anche quando, in epoca imperiale, a governare di fatto non sarà più nessun organo rappresentativo bensì l'imperatore.

L'immagine sostanzialmente "politica" e non di stirpe del *populus romanus* transporterà i propri echi anche nelle conquiste territoriali. La popolazione si mostrò aperta alle influenze culturali e di costume che provenivano da fuori. Gli intellettuali assorbono con fervore la cultura greca, l'adesione alle religioni orientali si diffuse anche nei ceti popolari.

Era del resto antica la massima romana del "trasferire nei nostri accampamenti le divinità dei nemici", cioè del non chiudersi a influenze esterne ma assimilarle. Si riferiva a quest'assimilazione anche il detto (del poeta Orazio, in *Epistole*, 2,1) che "Graecia capta ferum victorem coepit", cioè che la Grecia (ridotta a provincia romana nel 146) avesse essa conquistato alla fine il "selvaggio vincitore".

Prese corpo l'idea che i popoli conquistati potessero insieme ai romani partecipare alla gestione della cosa pubblica; l'editto di Caracalla del 212 estenderà la cittadinanza romana a tutta la popolazione di un impero che ormai era multirazziale e multiculturale già da lungo tempo, nel senso di un diffuso proficuo mescolamento di etnie e culture.

Sulla natura dei popoli incidono sempre fortemente le *esperienze storiche vissute in comune*. In Europa ciò è particolarmente constatabile alla fine dell'età antica.

Durante gli eventi delle grandi migrazioni le tribù germaniche avevano sperimentato un destino comune. Stava nel fatto che i singoli sentimenti tribali dei popoli migranti gradualmente si cancellarono a favore di un più generale *sentimento di stirpe*. Ma anche le stirpi stesse, durante le migrazioni e poi mescolandosi con gli autoctoni dei nuovi territori, persero gran parte delle loro caratteristiche. Il sentimento di stirpe diventò un più o meno mitico "ricordo di stirpe"; le vicende passate della stirpe divennero un passato sostanzialmente inventato.

L'idea della discendenza biologica, della comunanza di sangue come collante primario di una collettività, continuò tuttavia a giocare un ruolo che talvolta acquistò peso addirittura istituzionale. Nei tribunali carolingi il giudice chiedeva alle parti di quale "nazione" fossero: cioè, secondo l'etimo della parola latina *natio*, di quale "nascita" ovvero stirpe e progenie. Dall'idea della "nazione" come stirpe conseguiva tra l'altro una giustizia zoppa, cioè piena di tradizionalismi etnici e di localismi, insomma la somministrazione di un diritto disuguale e particolaristico.

In quei tribunali sopravviveva un passato ideologico. Perché nella realtà delle cose l'assorbimento di elementi stranieri già intaccava qualunque mito di "popolo omogeneo", incrinando sia antiche comunità di discendenza che comunanze di cultura basate sulla discendenza di stirpe.

## 2. Il "popolo" del feudalesimo

Nelle compagini feudali la popolazione era poco numerosa, priva di coesione sociale e

investita dai conflitti tra principi, cavalieri e ceti bassi. "Popolo" era sinonimo di "plebe", di contadini servi della gleba e di ceti poveri delle città. I signori feudali certamente non ritenevano di appartenere a un "popolo".

Veniva percepita soprattutto l'appartenenza ai ceti, non a compagini politiche; le chiusure localistiche erano favorite dalla mancanza di più ampie aree economiche e dunque di contatti transregionali. Nel *populus romanus* c'erano stati il connotato politico-giuridico non legato a particolari stirpi, località e nazionalità, nonché la lingua di comunicazione, il latino, buona per tutto l'impero. Adesso esistevano mille entità localistiche di popolo, separate dalla povertà di comunicazioni e di rapporti, nonché dalla genesi di nuove lingue. Se dopo la fine dell'impero romano si immaginava qualcosa di tangibilmente sovragionale, fu per molti secoli soltanto la vaga idea di uno Regno mondiale religioso, quello della cristianità impersonata dalla Chiesa cattolica.

Il vero motore del ricomporsi di più larghe compagini politico-civili fu il nascere e poi consolidarsi di stabili relazioni economiche e di articolati mercati interni in aree più vaste. Ma con ciò siamo all'inizio dell'epoca moderna, all'irrobustirsi della borghesia destinata a scalzare l'economia feudale chiusa.

Non fu però, questo, l'unico fattore per una fuoriuscita dai localismi e un cammino verso "popoli nazionali". Vi si aggiunse – in primo luogo in Inghilterra, Francia e Spagna – la politica di estensione/aggregazione territoriale svolta da sovrani che sulla parcellizzazione del potere in feudi, principati e signorie erano riusciti a imporre la monarchia assolutistica.

Contro la feudalità i sovrani dovettero spesso appoggiarsi ai centri urbani, al popolo delle città. Il concetto di popolo ne fu riqualficato. All'interno di un regno passabilmente organizzato si verificava anche una storia comune più omogenea le cui vicende ed esperienze di vita abbastanza simili coinvolgevano più ampi strati di popolazione. Le esperienze condivise favorirono il sentimento di appartenere a un "popolo" invece che a un'indistinta popolazione. Inoltre, poiché la monarchia assoluta comportava una politica di potenza, e questa richiedeva mezzi e tecnologia, i sovrani si appoggiarono massicciamente al giovane sistema delle manifatture, e ciò a sua volta irrobustì il fattore di progresso "nazionale" rappresentato dall'imprenditorialità borghese.

Il terzo protagonista della rinascita moderna del concetto di "popolo" fu l'identità ideologica. Una massa di gente diventa "popolo" quando acquista una macroidentità, cioè si riferisce a se stessa come a un'entità di cui si possono elencare connotati unitari e stabili, percepiti come valori diffusi e condivisi. Tali valori di massa non potevano attecchire nella frammentazione feudale delle condizioni di vita e nelle molteplici forme della dipendenza servile.

Nell'epoca dell'uscita dall'assetto feudale cominciarono insomma a profilarsi connotati specificamente più moderni, come l'averne in comune una dinastia consolidata, un territorio di amministrazione longeva, le tradizioni, la religione, la lingua. Influiu soprattutto il massimo dei connotati: cioè il fatto di *interiorizzare* i motivi dell'identità comune, di averne una progressiva *consapevolezza*.

Agivano soprattutto due sentimenti di identità omogenea, la comune dipenden-

za dinastica e la comune confessione religiosa. Le quali, in certi contesti, furono di incentivo all'altro fattore identitario, quello di una lingua comune largodiffusa. Una solida dinastia doveva adoperarsi a foggare e diffondere una lingua ufficiale omogenea, non fosse che per gli usi burocratici. E nei paesi dell'Europa centro-settentrionale la Riforma protestante fornì nel XVI secolo un'identità religiosa che era in simbiosi con il fattore linguistico perché ogni singolo fedele della nuova confessione doveva poter personalmente leggere e interpretare la parola di Dio. Una simile lettura delle Sacre Scritture, diffusa ad ampio livello come la nuova dottrina richiedeva, poteva però avvenire soltanto nella lingua nazionale. Così la traduzione tedesca della Bibbia che Lutero fece nel 1521-34 sintetizzando idioma popolare e lingua della cancelleria di Sassonia, diventò in Germania un fattore nazionale di identità linguistica e religiosa straordinariamente importante, presente in ogni strato del popolo. Tanto da supplire, almeno in parte ma addirittura fino alla metà dell'Ottocento, all'assenza di un'unità nazionale statale.

In Italia a creare l'istanza di una lingua nazionale furono i letterati, gli intellettuali, dunque una minoranza; in Germania fu il movimento religioso popolare del cristianesimo protestante, con la Bibbia come strumento basilare, a patrocinare un'identità nazional-popolare in maniera enormemente più forte. Analoghi riscontri si possono fare, con le debite varianti, a proposito dell'azione combinata che i fattori dinastici, religiosi e linguistici ebbero sull'identità dei popoli durante il passaggio all'età moderna in altri paesi d'Europa.

### 3. Il "popolo" del 1789

Prima del popolo del 1789 c'era stato il popolo della Rivoluzione americana del 1776-87. Anzitutto quello delle *Dichiarazioni dei diritti* che la accompagnarono. Campeggiava la *Dichiarazione dei diritti della Virginia* (12 giugno 1776) «fatta dai rappresentanti del buon popolo della Virginia riuniti in piena e libera convenzione» per affermare «dei diritti che devono appartenere a esso e ai suoi posteri come base e fondamento del governo». Nella *Dichiarazione d'indipendenza* delle colonie (4 luglio 1776, al congresso di Filadelfia) il preambolo recitava che «i governi furono istituiti fra gli uomini per garantire certi diritti inalienabili». La Carta costituzionale degli Stati Uniti (17 settembre 1787) si apriva con le parole: «Noi, popolo degli Stati Uniti», onde garantire i diritti «per noi stessi e per i nostri posteri», «decretiamo questa Costituzione degli Stati Uniti».

Nella celebre parola d'ordine della Rivoluzione francese – "libertà, uguaglianza, fraternità" – i primi due termini reggevano se funzionava il terzo. "Fraternità" non era un vago sentimento filantropico, aveva un preciso significato politico: cioè che tra i cittadini vi fosse un riconoscersi solidale e reciproco, incardinato sui primi due dettami, la libertà e l'uguaglianza. Non solo tutti dovevano riconoscere e tutelare la pari dignità umana di ciascuno; ma anche difendere, proprio in funzione di essa, i diritti di libertà e uguaglianza da fissare in una Carta costituzionale.

Ciò discendeva dai 17 articoli della *Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino* proclamata in Francia il 26 agosto 1789 dall'Assemblea nazionale. Descrivevano un'associazione volontaria di persone le

quali riconoscono come «diritti naturali e imprescrittibili dell'uomo» (art. 2) l'uguaglianza dinanzi alla legge, nonché la libertà, l'utilità comune delle azioni da intraprendere, la sicurezza, la proprietà, la libera comunicazione dei pensieri e delle opinioni e la resistenza all'oppressione. Nel giusnaturalismo classico i diritti inalienabili comprendevano anche la "vita" e la "ricerca della felicità", menzionate espressamente ad esempio nella Dichiarazione d'indipendenza americana del 1776. La Dichiarazione francese (e in ciò sta il suo peso) illustrò che non poteva esserci una ragionevole *attuabilità* dei diritti naturali – incluse dunque le istanze di una vita sia individualmente che collettivamente degna – se non mediante un "contratto" di tutti con tutti. La clausola della "fraternità" sintetizzava l'idea del contratto.

L'unica limitazione all'esercizio della libertà, dunque dei diritti naturali, era che nessuna "libertà" ledesse l'uguale diritto di libertà degli altri (art. 4); ciò valeva in particolare per le manifestazioni dell'"opinione religiosa" affinché esse non provocassero scontri tra i cittadini (art. 10). A chiunque si riconosce in questi valori spetterà di concorrere, «personalmente o per mezzo di rappresentanti» (art. 6), alla formazione di un potere legislativo ed esecutivo secondo i dettami della "volontà generale" e della sovranità popolare. Agli intenti della *Dichiarazione* è contraria ogni associazione «in cui non sia assicurata la garanzia dei diritti e determinata la separazione dei poteri» (art. 16).

Oltre al concetto di popolo ricevette un nuovo significato politico anche quello di "nazione". Elemento di coesione non è più la comunanza di sangue e di discendenza, perché la "nazione" è adesso, senza gerar-

chie di stirpe, la società civile tutta intera, orientata a un modello molto concreto di "sovranità" giuspolitica.

L'*Enciclopedia, o Dizionario ragionato delle scienze, delle arti e dei mestieri* (1751-72), il monumento francese di diffusione dell'illuminismo, aveva registrato la parola *nazione* solo come il «nome collettivo di cui si fa uso per designare una quantità considerevole di popolo che abita in un determinato territorio, chiuso entro certi limiti, e che obbedisce a un medesimo governo»; della *libertà civile* era detto che «è il diritto di fare tutto ciò che le leggi permettono», la *libertà politica* si esauriva nel concetto, preso da Montesquieu, ch'essa «è formata da leggi fondamentali» dello Stato che stabiliscono la divisione dei poteri legislativo, esecutivo e giudiziario, e l'*uguaglianza* restava quella semplicemente antropologica secondo cui tutti gli uomini «nascono, crescono, vivono e muoiono nella stessa maniera». Tutti questi termini acquistarono un potenziale rivoluzionario quando dal 1778 cominciarono a diffondersi le traduzioni francesi dei testi della *Dichiarazione d'indipendenza* delle colonie inglesi d'America e delle loro Carte costituzionali. In quei documenti le nozioni di libertà e di uguaglianza avevano precise valenze politiche. Nello scontro ingaggiato in Francia tra nobili e borghesi, divennero la bandiera di quest'ultimi.

Adesso la Dichiarazione dell'89 sottolineava che è compito delle norme giuspolitiche fornire *formulazione dettagliata* e poi *garanzia e attuazione pratica* ai "diritti dell'uomo e del cittadino", indicati non a caso con quest'aggettivazione molto peculiare, cioè come diritti insieme universali dell'"uomo" ma anche specificamente "politici" del "cittadino". Alla nazione si appartiene dunque per "cittadinanza", cioè



*Sans-culotte, stampa a colori, anonimo coevo*

per effetto dei diritti civili e politici che spettano indivisibilmente a tutti, e della partecipazione di tutti alla vita pubblica.

Quasi alla vigilia della Rivoluzione francese l'aveva illustrato, nel gennaio 1789, il celebre pamphlet *Che cosa è il terzo stato?* dell'abate Sieyès. La nazione-società civile e la nazione-corpo politico erano unite da una continuità esemplata sui canoni giurnaturalisti e contrattualisti liberal-borghesi, e sulla dipendenza del diritto positivo dal diritto naturale. La nazione in quanto società civile si fonda sull'insieme dei diritti naturali («prima e sopra di essa non c'è che il diritto *naturale*», Sieyès 1789, p. 61); e come corpo politico la nazione (raffigurata dall'assemblea in cui è rappresen-

tata la nazione-società civile) emana le sue "leggi positive" in applicazione dei diritti naturali primari. Agli effetti pratici, di governo politico della società, «il corpo dei rappresentanti sostituisce sempre [...] la nazione stessa» (*Ibid.*, p. 69). C'è dunque nel Sieyès ideologo del "terzo stato" la proclamazione di una nazione-Stato che tiene luogo, essendone la rappresentanza, della nazione-società civile; e di quest'ultima è custode il popolo politico.

Il connotato principale della nazione e del popolo stava quindi nella dimensione politico-giuridica, a sua volta legata alla statuizione, illustrazione formale dettagliata e difesa normativa dei nuovi diritti. Alla nazione appartiene in prima istanza non tanto chi è etnicamente francese, bensì chi condivide la Dichiarazione dell'89 e via via le Costituzioni nate dall'esperienza rivoluzionaria. Tant'è vero che il requisito giuridico principale per la naturalizzazione di uno straniero era il "giuramento civico", ovvero ch'egli giurasse "di essere fedele alla nazione". E anche chi era francese per discendenza e nascita, non con ciò motivava i propri sentimenti nazionali, bensì con la sua adesione alla nuova libertà. Sieyès (1789, p. 28) sottolineava che l'appartenenza di stirpe non conta, che «le razze si sono mescolate», che «il discendere dai galli e dai romani vale almeno quanto il discendere dai sicambri, dai velchi o da altri selvaggi usciti dai boschi e dalle paludi dell'antica Germania».

Pertanto la "nazione" nell'accezione nuova – e dunque anche il nuovo concetto di "popolo" – possedeva caratteristiche diametralmente opposte ai vecchi significati. Una collettività il cui valore fondante è l'identità di stirpe e razza, non può, a rigore, dare cittadinanza a genti di stirpe

diversa. Anche una collettività la cui base identitaria è una particolare religione pubblica istituzionalizzata, e il cui carattere è dunque in ogni caso una società per iniziati (ad esempio di "battezzati"), può a rigore accogliere solo i correligionari, e agli altri concedere, se va bene, una tolleranza limitata e circoscritta.

Rispetto a ciò l'idea di nazione e popolo nata nel 1789 (e con radici nell'America del 1776) ha un vantaggio enorme. In primo luogo è una collettività di cui ognuno fa parte volontariamente, entrando in maniera "contrattuale" secondo clausole di libertà per cui tutti i contraenti sono tra loro ugualmente liberi. Nella collettività a base razziale l'appartenenza non è libera ma predeterminata da cause biologiche, in quella religiosa i membri sono comunque persone sotto tutela perché al loro bene provvede una gerarchia che sa essa soltanto, per rivelazione divina, quale è la strada della verità.

In secondo luogo, la collettività del 1789, in virtù di come funziona, è predisposta ad *accogliere* cittadini in numero teoricamente indefinito, a un'amplessissima loro *inclusione*. Infatti non la riguardano i caratteri identitari di razza, etnia, religione, sesso ecc., in quanto sono irrilevanti rispetto all'identità politica. Invece ogni altro tipo di comunità ha la caratteristica che in essa le identità "minori" (in quanto proprie soltanto di quella comunità e di nessun'altra) vengono ipostatizzate a connotati fondamentali, e quindi producono delle collettività le cui premesse concettuali sono fondamentalmente le *esclusioni*.

In terzo luogo c'è l'adeguatezza di quell'idea di nazione ai connotati dell'età moderna. Questa sin dal suo inizio ha visto l'infittirsi dei rapporti tra le aree e parti

del globo. La globalizzazione, anche se non la si chiamava con questo nome, esiste da buoni cinque secoli, cioè dall'apertura programmata e sistematica dell'Europa verso l'oltremare; e ha sempre esercitato il suo peso in tutti i cambiamenti economici, sociali, demografici e istituzionali avvenuti nei paesi dell'Occidente. Ai quei rivoluzionamenti hanno saputo rispondere con un migliore profitto, sia materiale che intellettuale, sempre quelle comunità nazionali che avevano sperimentato per tempo gli strumenti dell'inclusione e congedato le esclusioni e le chiusure.

#### 4. Il "popolo di Dio" e il popolo del populismo

In Europa le prime pulsioni di populismo comparvero in reazione alla Rivoluzione francese. Dietro alla Dichiarazione dei diritti del 1789 c'erano le istanze illuministiche, l'autonomia laica dell'uomo guidato dalla ragione. Nel caso specifico era l'autonomia laica degli uomini associati. Il filosofo Kant, schierato con l'Illuminismo e simpatizzante con il 1789, rifiutò in un celebre scritto del 1793 di laicizzazione della religione l'assioma reazionario che «un determinato popolo (in procinto di elaborare una libertà legale) non è maturo per la libertà, i servi della gleba di un proprietario terriero non sono ancora maturi per la libertà, e gli uomini in generale non sono ancora maturi per la libertà di fede». Lo respingeva perché «si matura alla ragione sempre soltanto mediante tentativi *autonomi* (e bisogna essere liberi di farli)» (Kant 1793, pp. 862-863).

Gli avversari del 1789 volevano il ritorno a un popolo di dimensione morfologica

localistica, medievalmente premoderno, soprattutto *suddito* di un'autorità che pensava, decideva e agiva per esso. Dunque il popolo un minore da tenere in perpetua tutela. Occorreva perciò farne un'immagine il più possibile depoliticizzata, nella quale esso comunque apparisse sempre come qualcosa di dipendente da entità più alte, rigorosamente sovraordinate.

Secondo la linea operativa più comoda (e tradizionalmente più efficace) l'autorità sovraordinata era quella ecclesiastica, meglio ancora se il potere spirituale sulle coscienze e quello temporale politico sui corpi procedevano di pari accordo.

Era in teoria e prassi la morfologia del "popolo di Dio", alla quale mirava, tra altri, l'avversario della Rivoluzione francese Joseph de Maistre. Già il suo *Studio sulla sovranità* (1795) voleva che la mente umana «venga costretta sotto il doppio giogo della Chiesa e dello Stato» affinché sostituisca «alla propria esistenza individuale un'esistenza diversa, collettiva» (De Maistre 1795, p. 376). Nelle *Considerazioni sulla Francia* (1797) spiegava che «la politica e la religione si fondono insieme: si distingue appena il legislatore dal sacerdote» (De Maistre 1797, p. 45); e nella vecchia monarchia francese era stato di grande vantaggio «un certo elemento teocratico che le ha consentito quattordici secoli di durata» (*Ibid.*, p. 56). In seguito grande sostenitore della Santa Alleanza e della Restaurazione, ripeteva che «spetta ai prelati, ai nobili e ai grandi ministri insegnare alle nazioni quel che è male e quel che è bene» e «gli altri non hanno alcun diritto di raziocinare su tali questioni» (De Maistre 1821, V, p. 108).

A questa linea di populismo dinastico e religioso si aggiunse la ritrasposizione



*La femme du sans-culotte, stampa a colori, anonimo coevo*

dell'essenza del popolo nella stirpe. In Inghilterra ne fu capostipite Edmund Burke che nelle *Riflessioni sulla Rivoluzione francese* (1790) considerava il popolo una sorta di macro-stirpe mistica la quale si prolunga attraverso le epoche grazie a «un patto non solo tra chi è in vita oggi, ma tra i vivi, i morti e i non ancora nati», dunque un patto che «connette il mondo visibile e quello invisibile», sancito «dall'inviolabile giuramento che vincola tutte le nature fisiche e morali, ognuna nel posto a essa assegnato» (Burke 1790, pp. 93-94). Non che ciò fosse in contrasto con la linea dinastico-religiosa, anzi. Per Burke «nulla v'è di maggiormente certo» se non che sempre in Europa ogni civiltà è dipesa da quei «due principi»

che sono «lo spirito dell'elemento aristocratico e lo spirito della religione, dunque la nobiltà e il clero» (*Ibid.*, p. 76).

In Germania nasceva la linea del populismo razzialista, ben presente tra i romantici e favorita dal contesto politico, cioè da un diffuso movimento per l'indipendenza nazionale. Mobilitare la nazione per liberarsi dall'occupazione napoleonica richiedeva che si scoprisse nel popolo tedesco un'essenza totalmente diversa da quella dei nemici francesi, e proporla come il vero valore. Non dunque un illuministico programma di cittadinanza politica, condannabile perché (si diceva) di «astratto egualitarismo» come i principi dell'89, bensì un'essenza di profonde ricchezze metafisiche.

Una di queste ricchezze la spiegò il pubblicista Adam Müller nei suoi *Elementi dell'arte politica* (1809). Ispirandosi al «patto di sangue» tra i morti e i vivi postulato come base dei popoli da Burke, chiamò il popolo «la comunità sublime di una lunga catena di generazioni passate, attualmente viventi e ancora da venire, le quali sono tutte unite per la vita e per la morte in una grande e solida associazione» (Müller 1809, p. 102). C'è un legame metafisico e metastorico inviolabile non solo tra i «contemporanei» che vivono in una determinata epoca (i *Zeitgenossen*), ma anche tra costoro e i metastorici «con-spaziali» (i *Raumgenossen*, cioè le diacroniche generazioni che via via abitano un determinato territorio).

In quest'idea del popolo come mistica unità tra le stirpi di consanguinei e il loro territorio stanno le radici dell'ideologia del *Blut und Boden*, del binomio «sangue e terra» che nel nazionalismo dell'Ottocento e Novecento ricomparirà molto spesso, fino a raggiungere l'apice nel nazionalsocialismo. Ma qualche ominoso risvolto politico

affiorava già allora. Per Müller la comunità di popolo è un accampamento armato, pronto alla guerra contro "eterni nemici" che stanno fuori e dentro il recinto. Quelli interni sono i più pericolosi, sono i «nemici segreti» che diffondono idee «filantropiche» cioè quelle liberali moderne (Müller 1809 (1989), p. 32). La comunità mistica non tollera dissidenti ed estranei al suo interno; e nella guerra verso chi sta fuori, nella guerra esterna, finalmente «i popoli imparano a conoscere e contemplare se stessi» (*Ibid.*, p. 29).

Rispetto alla comunità di Müller, aveva un colore più nettamente biologico il concetto di popolo in Friedrich Jahn, organizzatore di leghe sportive che avrebbero dovuto addestrare la gioventù tedesca alle durezze di un'insurrezione antinapoleonica. Il suo libro *Deutsches Volksthum*, del 1810, mise in circolazione una parola, *Volkstum* appunto, alla quale arrise grande fortuna e che è più o meno traducibile con "essenzialità di popolo". Indicava un'essenzialità etnicista, un insieme di peculiarità razziali che differenziano radicalmente un popolo da ogni altro. In quella parola nulla appartiene ai contenuti politico-democratici acquistati dal concetto di "popolo" nell'89; quando in seguito verrà usata nella letteratura politica, sarà sempre indizio di odio per quei contenuti. Che le valenze vere erano quelle razzialiste fu d'altronde esplicito in Jahn. «Gli ibridi di animali», spiegava nel suo libro, «non posseggono una vera forza generatrice; e ugualmente poca vita specifica e durevole di popolo hanno i popoli meticcii» (Jahn 1810, p. 26). Sicché «un popolo è tanto migliore quanto più è puro», mentre «quanto più è mescolato, tanto più esso assomiglia a orde indistinte» (*Ibid.*, p. 26).

La purezza del sangue come connotato gerarchico dei popoli era ovviamente un'invenzione ideologica, non esistendo nessun popolo che non sia abbondantemente "mescolato". Ma intanto resta il fatto che a inizio Ottocento si stava affacciando un populismo che già vedeva il popolo-nazione in una chiave essenzialmente di etnia e stirpe, ovvero con requisiti razzialisti pronti a trasformarsi in ingredienti razzisti. Negli anni del nazionalsocialismo Jahn verrà celebrato come antesignano nell'impresa di «risvegliare nei tedeschi lo spirito del loro *Volkstum*» (Dürre 1935, p. 529).

Le due linee del populismo, la dinastico-religiosa e la etnicista, hanno in comune che il loro "popolo" si regge sull'esclusione degli estranei. È accolto solo chi professa i valori particolari codificati dai tradizionalisti del recinto. Per il recinto dinastico-religioso fu a un certo punto addirittura un documento internazionale, il trattato della pace di Vestfalia del 1648, a prescrivere il *cuius regio, eius religio*, ovvero l'obbligo per i sudditi di seguire la religione del sovrano. C'è solo la particolarità che nel caso di comunità governate da dettami religiosi istituzionalizzati, a trasgredire quei precetti si incorre certo nella "scomunica", cioè nell'esclusione; ma in teoria (e sia pure talora con rischio personale) dal recinto dinastico e religioso ci si può comunque togliere perché non si tratta di un legame biologico. Non posso invece mai, a rigore, sciogliermi dal popolo-etnia. Alla razza appartengo dalla nascita, anzi dalla notte dei tempi attraverso i miei antenati. Incatenandomi alla natura biologica, l'etnopopulismo in versione politico-ideologica è la dottrina della sudditanza massima, il più radicale annullamento della libertà personale.

Per i populismi di qualunque tipo e li-

nea gli estranei, i "diversi", sono potenziali minacce. Dunque il popolo non può che formare un accampamento chiuso. Da qui nasce in ogni populismo l'esigenza del condottiero carismatico, del Capo che ha superiore genio e preveggenza perché ciò si richiede al comandante della fortezza. A chi poi era il Capo di un "popolo di Dio" derivava una caratura ancora maggiore dall'aura di sacralità più diretta e immediata che lo avvolgeva, quella addirittura, se il credo religioso era quello giusto, di rappresentante di Dio in terra. Al titolo di "Uomo della Provvidenza" (la quale si poteva interpretare nei modi più disparati) ambiva comunque ogni condottiero populista, dall'imperatore Guglielmo II di Hohenzollern che si atteggiava a predicatore religioso e padre spirituale della Germania fino, in seguito, ai vari *Duce*, *Führer*, *Caudillo*, *Conducator*, *Lider maximo* o *Grande Timoniere*.

La gamma della "Provvidenza" a cui richiamarsi era ampia. Comprendevo, certo, anche la Preveggenza e Lungimiranza dello specifico Dio di una religione di Chiesa, ma altresì una generale Protezione divina di cui ad esempio non poteva non godere chi faceva ascendere la razza tedesca ai fastigi a essa dovuti o riconquistava un impero "ai fatali colli di Roma". Anche la Provvidenza del riscatto sociale o della liberazione dal colonialismo poteva benissimo incarnarsi in un Capo carismatico. Il punto decisivo erano le conseguenze che l'atteggiarsi a mandatari di una Provvidenza aveva sul governo della cosa pubblica. Chi afferma di governare il popolo per conto di una Provvidenza, e quel proclama riesce a far accettare grazie al controllo dei mezzi di comunicazione e di propaganda, annulla assiomaticamente la legittimità di chiunque lo voglia contrastare.

Per investitura provvidenzialistica egli è insieme creatore delle leggi, esecutore di esse e amministratore della giustizia (anche se tecnicamente per mani altre). Sul necessario confluire del potere legislativo, esecutivo e giudiziario nel Capo, c'è la vasta letteratura che nel dodicennio nazional-socialista teorizzava la cosa riguardo al *Führer* e respingeva dunque ovviamente la statuzione liberal-democratica della separazione dei poteri, il precetto del loro reciproco bilanciarsi. Il populismo, per questo suo aspetto di concentrazione dei poteri dello Stato nei voleri di un'unica persona insindacabile, appare come una ripresentazione in chiave moderna della monarchia assolutistica. Appunto perciò l'art. 16 della *Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino* del 1789, con la sua messa al bando di ogni associazione in cui, insieme alla garanzia dei diritti, non venisse anche «determinata la separazione dei poteri», è il massimo obbrobrio per ogni populismo coerente a se stesso, di destra o di sinistra che sia.

##### 5. Il "popolo" protagonista di "diritti"

La *Dichiarazione* dell'89 ha rappresentato, come su altri temi, uno spartiacque anche per il concetto di popolo. Protagonista dei cosiddetti diritti naturali non è più, come per i giusnaturalisti che li avevano formulati, il singolo individuo, bensì è il *popolo* in quanto *comunità politica* degli individui tra loro riuniti, insomma l'insieme dei cittadini.

Non solo viene dichiarato che i diritti fondamentali sono precedenti e superiori al riunirsi degli uomini in Stati (questo l'aveva detto già il giusnaturalismo), ma che

lo Stato deve operare *in funzione* di essi. Da allora in avanti i diritti fondamentali sono venuti ad articolarsi in tre grandi aree. Cioè a) i *diritti di libertà personale* che tutelano la sfera privata dell'individuo, b) i *diritti di cittadinanza o politici* che garantiscono a ognuno la paritetica partecipazione alla cosa pubblica e ai pubblici uffici, c) i *diritti sociali* che gli assicurano lavoro, abitazione, assistenza, istruzione.

La tesi dell'universalità di questi diritti e della loro tutela da parte del corpo comune ritrovò un'attenzione di primo piano durante il conflitto contro le dittature nazionalsocialiste e fasciste nella seconda guerra mondiale. Lo mostra il discorso del presidente Franklin Delano Roosevelt sulle "Quattro libertà", del 6 gennaio 1941 al Congresso statunitense. Erano la *libertà di parola e di espressione*, la *libertà di culto*, la *libertà dal bisogno*, la *libertà dalla paura*, da garantire «ovunque nel mondo» e su cui basare un «ordine mondiale di cooperazione tra nazioni libere in una società amicale e civilizzata».

Lo ribadì la cosiddetta *Carta Atlantica* il 14 agosto 1941, una dichiarazione congiunta di Roosevelt e Churchill il cui conclusivo art. 8 indicava come meta «un sistema permanente di sicurezza generale» in cui «tutte le nazioni del mondo devono addiventare all'abbandono dell'impiego della forza». A sostegno della Carta Atlantica seguì il 1° gennaio 1942 una "Dichiarazione delle Nazioni Unite" (dove il nome di "Nazioni Unite", apparso qui per la prima volta, designava le nazioni in guerra contro l'Asse Berlino-Roma-Tokio). Il 26 giugno 1945, a San Francisco, i 51 membri originali dell'Organizzazione delle Nazioni Unite approvarono la tuttora vigente *Carta delle Nazioni Unite*.

Il preambolo dei suoi 111 articoli reca un segnale dei tempi. Si apre con la dizione «Noi popoli delle Nazioni Unite»: ovvero la sovranità dei diritti spetta primariamente ai popoli, alle nazioni solo indirettamente in quanto strumenti politici dei popoli. Dunque è dei "popoli" l'impegno, nel preambolo, «a salvare le future generazioni dal flagello della guerra che per due volte nel corso di questa generazione ha portato indicibili afflizioni all'umanità». E sono sempre i "popoli" che si fanno protagonisti delle istanze a cui mira l'art. 55: cioè un generale elevamento del tenore di vita, la soluzione dei problemi internazionali materiali e culturali, l'«osservanza universale dei diritti dell'uomo e delle libertà fondamentali per tutti, senza distinzione di razza, sesso, lingua o religione».

La *Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo* che l'Assemblea generale dell'ONU deliberò poi il 10 dicembre 1948 fu, in 30 articoli, un protocollo dei diritti e delle libertà la cui portata storica sta accanto alla Dichiarazione del 1789. Continuò di quest'ultima l'impronta democratica, ma fu anche una risposta a due guerre mondiali che nell'arco di trent'anni, dal 1914 al 1945, costarono oltre 10 milioni di morti tra militari e civili la prima, e oltre 55 milioni la seconda. Il preambolo della Dichiarazione del 1948 ammonisce che anzitutto per impedire la ripetizione di simile flagello vanno instaurati diritti e libertà di democrazia all'interno dei singoli Stati, un dovere il quale è di «tutti i popoli» e di «tutte le nazioni», di «ogni individuo» e di «ogni organo della società».

Ribadito che «tutti gli uomini nascono liberi e uguali in dignità e diritti» (art. 1) e che «a ogni individuo», indipendentemente dal Paese a cui appartiene, «spettano

tutti i diritti e tutte le libertà enunciati nella presente Dichiarazione» (art. 2), il successivo elenco si caratterizza per due peculiarità. Anzitutto i diritti e le libertà attinenti alla dignità della persona (dalla sicurezza della vita e della sfera privata fino allo *habeas corpus* di memoria giusnaturalistica e allo sviluppo delle potenzialità individuali) vengono integralmente collocati nel rapporto della persona con la comunità intesa come cittadinanza politica. È quest'ultima che li deve garantire. Sicché diritti quali la individuale libertà di pensiero, coscienza e religione, ma anche i classici diritti sociali (lavoro e riposo, assistenza e sanità, attività sindacale ecc.) e i diritti politici (partecipazione al governo della cosa pubblica) hanno tutti a loro referente tanto l'individuo (perché individuale ne è la titolarità), quanto l'insieme degli individui riuniti nella generale cittadinanza politica (perché in questa ogni membro li garantisce a tutti). La prima peculiarità teorica della Dichiarazione del 1948 è la palese ripresa, in epoca contemporanea, di quel reciproco compenetrarsi di diritti individuali e di cittadinanza che aveva costituito a suo tempo la novità della Dichiarazione dei diritti del 1789.

La seconda peculiarità è la blindatura del testo contro stravolgimenti e strumentalizzazioni. L'obiettivo (nuovo e consapevole) era un sistema di diritti da un lato certamente specifici, ma dall'altro di valore generale, i quali però comprovano la natura della loro universalità solo in un contesto ampliato. Si trattava perciò di impedire l'utilizzabilità di un particolare diritto fuori dal contesto, lo stravolgimento di uno dei diritti particolari a norma da rivolgere contro gli altri diritti. Occorreva dotare il sistema di clausole di sicurezza.

La prima era l'art. 7. Garantisce tutela a chiunque «contro ogni discriminazione che violi la presente Dichiarazione, come contro qualsiasi incitamento a tale discriminazione». Il promotore di una qualsiasi teoria o prassi la quale discrimini, segreghi ed escluda per motivi di razza, religione, sesso ecc. si pone cioè automaticamente fuori dai principi delle Nazioni Unite. Lo confermava l'art. 14, escludendo l'invocabilità del diritto di asilo per chi è «ricercato per reati non politici, o per azioni contrarie ai fini e ai principi delle Nazioni Unite». Gli articoli finali ribadivano che nulla della Dichiarazione poteva venir esercitato «in contrasto con i fini e i principi delle Nazioni Unite» (art. 29), né interpretato come un diritto «di esercitare un'attività o di compiere un atto mirante alla distruzione dei diritti e delle libertà in essa enunciati» (art. 30).

Neppure sarebbe stato compatibile con la Carta dell'Onu che per giustificare un proprio comportamento difforme da quei principi uno Stato membro invocasse obblighi internazionali assunti con altri. Infatti di fronte a ogni altro obbligo – così già nella Carta istitutiva dell'Onu il conclusivo art. 103 – sempre «prevarranno gli obblighi derivanti dal presente Statuto».

In epoca contemporanea la Dichiarazione del 1948 è la prima articolata statuizione giuridica di un *diritto né localistico e neppure solo nazionale, bensì cosmopolitico*, formalmente vincolante per chi quella Dichiarazione ha sottoscritto. Non è accompagnata, si sa, dall'obbligatorietà dell'attuazione. Ma ciò dipende dalle vicende della politica. A quest'ultime sono anche legate le molteplici forme di mistificazione del concetto di popolo le quali provengono dalle nozioni aprioristiche, metafisiche e irrazionalisti-

che che intorno a esso circolano e hanno udienza. Bisogna sempre ricordarlo, per i danni che esse hanno provocato e provocano.

I pericoli e i danni derivano dall'idea che i connotati identitari dei popoli siano un insieme unico e fisso nel tempo. Ogni popolo, al contrario, è una realtà storica mobile, sicché la sua identità non è mai una sola, bensì è fluidamente multipla, ricca di sfaccettature che variamente si modellano e compenetrano tra di loro. È a questa mobilità del terreno storico che ogni statuizione di libertà e diritti del "popolo" va commisurata. In quest'ottica la Dichiarazione universale del 1948 appare a tutt'oggi lo strumento maggiormente funzionale per muoversi dentro le tante morfologie etico-civili che caratterizzano sia il "popolo" che i "popoli" dell'età contemporanea.

## Bibliografia

Burke E.

[1790] *Reflections on the Revolution in France and on the Proceedings in Certain Societies in London Relative to that Event in a Letter intended to have been sent to a Gentleman in Paris*, London, Dodsley, in *Reflections on the French Revolution and other Essays*, London, Dent & Sons; New York, Dutton, 1910, pp. 1-244;

De Maistre J.

[1795] *Étude sur la souveraineté*, in *Oeuvres complètes*, Lyon, Vitte et Perroussell, 1884-87, vol. I, pp. 309-554;

[1797] *Considérations sur la France*, Londres [in realtà è Basilea, e senza indicazione né di autore né di editore], Royaume-Uni, (tr. it. a cura di Massimo Boffa, Roma, Editori Riuniti, 1985);

[1821] *Le soirées des Saint-Petersbourg ou entretiens sur le gouvernement temporel de la Providence* [*Le serate di San Pietroburgo, ovvero conversazioni sul governo temporale della Provvidenza*], Paris, Librairie grecque, latine et française, in *Oeuvres complètes*, vol. IV, pp. 1-404, vol. V, pp. 1-278;

Dürre K.

[1935] *Friedrich Ludwig Jahn*, in *Die grossen Deutschen. Neue deutsche Biographie*, hrsg. von W. Andreas, W. v. Scholz, Berlin, Propyläen Verlag, vol. II, pp. 524-529;

Haeckel E.

[1904] *Die Lebenswunder*, Stuttgart, Kröner;

Jahn F.

[1810] *Deutsches Volksthum*, Lübeck, Niemann & Co;

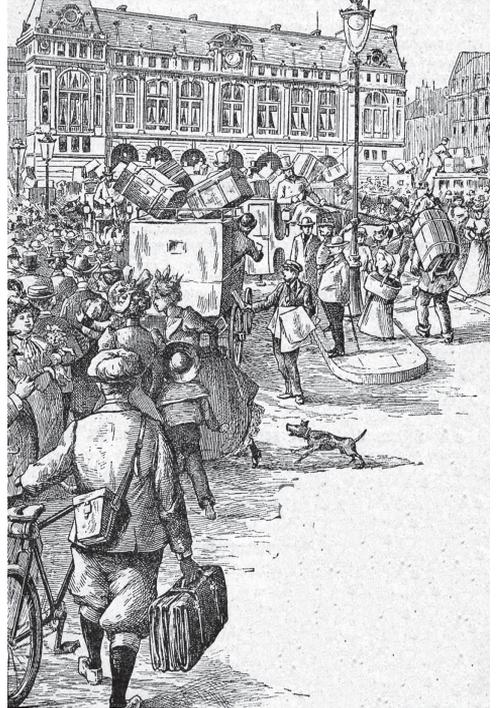
Kant I.

[1793] *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, [*La religione entro i limiti della sola ragione*], Königsberg, Nicolovius, in *Werke in zwölf Bänden*, hrsg. von W. Weischedel, Frankfurt am Main, Insel, 1960 ss., vol. VIII, pp. 645-879;

Müller A.

[1809] *Die Elemente der Staatskunst*, Berlin, Sander (tr. it. a cura di Massimo Mori, Milano, Guerini, 1989).







# Immaginazione e parzialità.

## Note sull'interpretazione neorepubblicana del popolo in Machiavelli

STEFANO VISENTIN

### 1. *Machiavelli e la renaissance del pensiero repubblicano*

Il concetto di repubblicanesimo ha conosciuto, soprattutto negli ultimi decenni, un'ampia fortuna all'interno del dibattito politologico (Labord e Maynor 2008), in particolare in ambito anglofono, ma anche sul territorio continentale<sup>1</sup>, da un lato contribuendo a riformulare con un nuovo linguaggio le critiche mosse al liberalismo politico da parte dei sostenitori del comunitarismo, dall'altro – e forse più fecondamente – dando vita a un percorso autonomo di rielaborazione delle categorie teorico-politiche moderne, *in primis* quella di libertà, in particolare per quanto riguarda la persistente tensione tra uguaglianza politica e libertà individuale. Anche dal punto di vista dell'indagine storiografica tale concetto è una scoperta recente, databile intorno all'inizio degli anni '70 (Barberis 1999, p. 65; Geuna 1998); nondimeno si tratta di una scoperta che ha pesato non poco nelle recenti riletture della storia

della modernità politica, come dimostra l'imponente pubblicazione in due volumi, a cura di Quentin Skinner e Martin van Gelderen, dell'opera *Republicanism. A Shared European Heritage*, che di fatto trasforma quella che, al momento del suo apparire, si presentava come una tradizione minoritaria e rimossa in una vicenda *mainstream* del pensiero politico occidentale degli ultimi quattro secoli.

Una simile estensione dell'eredità repubblicana a un ambito storiografico tanto vasto e differenziato ha tuttavia finito per generare un certo grado di equivocità, al punto che il termine «repubblicanesimo» sembra aver perso gran parte della sua carica innovativa, traducendosi in molti casi in una variante – più o meno originale – del pensiero liberale e democratico. Non avendo la pretesa di monitorare anche solo una parte di queste variazioni sul tema del repubblicanesimo, ciò su cui invece vorrei focalizzare l'attenzione è il fatto che, nella quasi totalità dei casi (anche quelli che giungono agli esiti più diversi), la ge-

neologia dei concetti repubblicani assegna all'opera di Machiavelli una rilevanza strategica nel passaggio da una concezione antica di queste tematiche alla fondazione di un repubblicanesimo effettivamente ed efficacemente moderno.

Ad esempio, è noto che il lavoro seminale di John Greville Agard Pocock attribuisce agli scritti del segretario fiorentino un ruolo decisivo nella creazione di un repubblicanesimo atlantico, individuando tanto nella riflessione seicentesca di James Harrington in Inghilterra, quanto in quella dei Padri Fondatori degli Stati Uniti del secolo successivo, la presenza di un 'momento machiavelliano' che rideclina la filosofia politica aristotelica, considerata «in un certo senso, la teoria politica nella sua forma più pura» (Pocock 1980, I, p. 189), dentro una nuova concezione della virtù politica. In una prospettiva diversa da quella di Pocock, sia Quentin Skinner, sia Philip Pettit riconoscono nella concezione machiavelliana della libertà la presenza di un antidoto contro quella che Kari Palonen, attento studioso dell'opera skinneriana, ha definito «the apolitical dimension inherent in liberalism» (Palonen 1998, p. 257), ovvero il pericolo, presente nelle società liberali contemporanee, di un impoverimento del linguaggio politico e di una crisi del valore della democrazia. Infatti, pur prendendo l'avvio da un modello argomentativo differente – nel caso di Skinner da un approccio di tipo *storico*-concettuale, in quello di Pettit invece da una prospettiva *logico*-concettuale –, entrambi questi autori individuano in Machiavelli «il principale architetto del pensiero repubblicano all'alba del mondo moderno» (Altini 2002, p. 280), attribuendogli una sorta di nuovo inizio, in una misura ben più radicale di

quanto fosse propenso a riconoscere Pocock. L'intenzione di questo saggio consiste dunque nel produrre una ricognizione critica dell'interpretazione del pensiero machiavelliano da parte di questi due pensatori, segnalandone gli aspetti più rilevanti avanzati a sostegno della loro specifica proposta teorica; ma riconoscendo, nel contempo, come proprio tali aspetti possano essere problematizzati a partire da una lettura parzialmente diversa del repubblicanesimo di Machiavelli, che tocca in particolare la determinazione della natura del popolo. A partire da questa problematizzazione, in conclusione, proverò a spiegare perché l'uso machiavelliano della nozione di popolo acquisisca un'importanza fondamentale per aprire una discussione sulla determinazione di tale concetto nella prima modernità, e forse anche oltre.

## 2. Skinner e Pettit lettori di Machiavelli

Quentin Skinner ha dedicato a Machiavelli una parte rilevante della sua produzione teorica, a partire da una breve ma densissima introduzione del 1981 (Skinner 1999), passando per numerosi scritti o parte di essi (Skinner 1998; 2001), fino ai capitoli machiavelliani del più recente *Renaissance Virtues* (Skinner 2006). Se l'interpretazione del concetto di libertà è senza dubbio l'elemento più conosciuto della lettura skinneriana di Machiavelli (Visentin 2007), io vorrei tuttavia prenderne in considerazione un altro aspetto, forse meno noto e discusso, ma la cui rilevanza è tale da tale da influenzare anche la novità delle considerazioni intorno alla libertà e alla virtù repubblicane: intendo il ruolo

che, secondo Skinner, l'opera del segretario fiorentino assegna alla figura del popolo e alla nozione di bene comune. Già il testo del 1981, nel capitolo dedicato al *Principe*, ricostruisce l'intenzione del testo machiavelliano a partire dalla volontà del suo autore di riformare radicalmente i principi dell'umanesimo politico, *in primis* rivoluzionando il concetto di virtù: «il termine virtù viene a indicare proprio il requisito della flessibilità morale di un principe» (Skinner 1999, p. 46)<sup>2</sup>. In questa prospettiva, l'immagine del popolo si approssima a quello di una collettività priva di un suo principio formale, priva cioè, nei termini machiavelliani, di virtù: si apre cioè uno iato insuperabile tra il principe nuovo e il "suo" popolo, che deve essere ricomposto e ordinato con un atto di decisione politica: la solitudine del principe, «[i]solato dal popolo, protetto dalla «maestà del principato», impone che quest'ultimo si collochi in una posizione tale per cui «ognuno vede quello che tu pari, pochi sentono quello che tu sei» (ivi, p. 53). La politica principesca della simulazione e della dissimulazione è quindi istituita da un atto sovrano, generato dalla capacità, monopolizzata dal principe, di dirigere l'immaginario collettivo a proprio vantaggio, canalizzandolo alla realizzazione e alla stabilizzazione del proprio dominio; quasi che la pluralità dei cittadini, divenuti sudditi, fosse ormai ridotta a materia informe, disponibile ad essere costantemente riplasmata.

All'altezza del *Principe*, quindi, per Skinner la virtù riguarda esclusivamente un singolo individuo, colui che appunto vuole farsi 'principe nuovo'; invece nei *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio* il tema della virtù si coniuga inevitabilmente con quello della libertà e dell'autogoverno, a partire da

un problema che lo studioso inglese enuncia così: «Il dilemma di Machiavelli [...] è questo: come si può infondere la virtù nel popolo, nel quale non risiede per natura» (ivi, p. 56). Il quadro dei rapporti politici appare dunque più articolato e complesso, nella misura in cui esso richiede la presenza attiva dell'intera cittadinanza, nelle cui mani riposa il bene comune. Per evitare di finire in un vicolo cieco, ricercando un'impossibile origine naturale della virtù civica, Machiavelli è costretto a far compiere un cambiamento radicale di prospettiva al proprio discorso, attraverso il passaggio – che per certi versi costituisce un vero e proprio salto – all'analisi della dimensione istituzionale, nel senso che solo l'ordinamento costituzionale repubblicano appare in grado di garantire la virtù di un popolo, e quindi la resistenza alla corruzione e la durata della repubblica.

La possibilità di costruire la virtù attraverso una costituzione (che deve essere, appunto, virtuosa) si fonda su due elementi, ovvero sulla funzione terroristica della religione<sup>3</sup>, e sulla coercizione delle leggi, le quali educano gli uomini e «gli fanno buoni» (come affermano i *Discorsi*, I, 3, in Machiavelli 1971, p. 82). La centralità del ruolo attribuito dalle leggi nei *Discorsi* machiavelliani è tenuta ferma da Skinner lungo il corso degli anni, come dimostra la seguente citazione, tratta dal capitolo V (*Machiavelli sulla "virtù" e sul mantenimento della libertà*) di *Virtù rinascimentali*: «Sostenendo che il mezzo indispensabile per prevenire la corruzione è quello di ricorrere ai poteri coercitivi della legge, egli [Machiavelli] non concorda soltanto con l'osservazione familiare secondo cui la legge deve servire a farci rispettare la libertà di ciascuno. Afferma anche che la legge può agire per libe-

rarci dalla nostra tendenza naturale ma autodistruttiva a perseguire i nostri interessi egoistici. Essa può costringerci a favorire l'interesse pubblico in modo autenticamente virtuoso, ponendoci in condizione di preservare la nostra libertà, anziché di danneggiarla. In altre parole, Machiavelli afferma che la legge può e dev'essere impegnata, oltre che per altri scopi, per costringerci a essere liberi» (Skinner 2006, p. 226); affermazione quest'ultima dal chiaro sapore rousseauiano.

Certo Skinner non trascura il tema della disunione e dei tumulti, dai quali – come ricordano i *Discorsi* (*Discorsi*, I, 4, in Machiavelli 1971, p. 82) – nascono le leggi e gli ordinamenti che tutelano la libertà del popolo. Egli afferma che i tumulti della plebe romana svolgono il compito di «creare un equilibrio elastico e bilanciato tra opposte forze sociali, in cui tutte le parti vengono coinvolte nella gestione del governo» (Skinner 1999, p. 75), secondo un'interpretazione che si potrebbe definire "simmetrica" della teoria dei due umori – quello dei grandi e quello del popolo, secondo le parole del *Principe* e dei *Discorsi*<sup>4</sup>. E in effetti, nel testo del 2002, gli umori della repubblica vengono rappresentati come «due interessi opposti» che «si sorvegliavano costantemente» (Skinner 2006, p. 229) – se non addirittura come una sintesi «delle disposizioni che ci spingono a scegliere e a perseguire i nostri fini molteplici» (*ivi*, p. 268) –, per impedire che l'altro prevalga, trasformando il bene comune nel bene esclusivo di una parte, e quindi introducendo un elemento di disgregazione nell'unità repubblicana.

Per questa ragione, pur sottolineando come i nobili e i ricchi costituiscano una minaccia per la repubblica, Skinner non

riconosce in Machiavelli una precisa scelta di campo filo-popolare, quanto piuttosto il tentativo di fondare la repubblica sul principio della stabilizzazione dei rapporti di forza in gioco attraverso specifici ordinamenti legislativi. In tal senso, il rapporto tra il popolo e le leggi repubblicane appare, analogamente a quanto era emerso dalla lettura del *Principe*, fondato sul dualismo tra la materia e la forma: queste ultime «infondono» la virtù nei cittadini, rendendoli virtuosi e quindi capaci di godere pienamente della loro libertà, oltre che di difenderla dalle minacce di una parte: «dire di una città che è libera equivale a dire che essa si mantiene indipendente da ogni autorità che non sia quella della comunità stessa. La libertà si identifica così con l'autogoverno» (Skinner 1999, p. 61).

La riflessione skinneriana su Machiavelli tiene dunque costantemente presente questa necessità di pensare, contro il concetto liberale, la compresenza e anzi la dipendenza reciproca di libertà individuale e legge pubblica – ovvero di libertà e uguaglianza –, come segnala con assoluta precisione il seguente passo: «Se [...] prendiamo in considerazione autorevoli teorici contemporanei come John Rawls, Robert Nozick e i loro innumerevoli seguaci, ci imbattiamo in un tentativo cosciente di far rivivere e ampliare la stessa visione gotica della politica [...] In questa visione, la libertà è un diritto naturale, la sua antitesi è la coercizione e la sua massima estensione è considerata come il dovere principale (se non il solo) dei governi illuminati» (Skinner 2006, p. 208). Attraverso Machiavelli, e più in generale attraverso la ricostruzione storiografica della teoria neo-romana degli stati liberi<sup>5</sup>, Skinner ricerca dunque una via alternativa alla concezione giusnatura-

listica della libertà: una via che, negando alla libertà il carattere di diritto naturale, impedisce che si possa attribuirle alcun valore fondativo nel rapporto tra gli individui e il potere politico; di conseguenza si apre un'opportunità per una riflessione originale intorno alla crisi delle attuali istituzioni democratiche, a partire dalla consapevolezza che la libertà dei cittadini non fonda giusnaturalisticamente il rapporto tra l'individuo e il potere politico, e pertanto non è un'acquisizione naturale, bensì deve essere costantemente riattivata e rimodellata dall'intervento legislativo.

Passando ora, dopo questo sintetico attraversamento dell'interpretazione skinneriana della tematica del popolo in Machiavelli, a considerare la riflessione di Philip Pettit, in primo luogo va segnalato il fatto che quest'ultimo, benché non sia uno storico di formazione, si è spesso misurato con la storiografia del pensiero politico, affiancando alle sue riflessioni teoriche specifici richiami al pensiero di autori del passato. Così, quando afferma di avere «some philosophical reasons for finding [Skinner's] picture of the history of liberty attractive» (Pettit 1993, p. 16), riconoscendo quindi l'importanza di una ricostruzione storica del (dei) concetto (concetti) di libertà, Pettit sembra interessato a mostrare come la definizione naturalistica di libertà utilizzata dal pensiero liberale sia legata a una cultura politica che può essere messa in discussione soltanto riconoscendone appunto il carattere storicamente determinato; e per fare questo risulta necessario il riferimento a un pensiero che ha conosciuto uno sviluppo storico differente, se non alternativo, rispetto a quello risultato "vittorioso" nel corso della modernità. Pettit ripercorre così la strada segnata da

Skinner, ma con una differenza significativa, che consiste nel tentare di pensare la libertà repubblicana non tanto come una variante di quella negativa, bensì come un genere autonomo, equidistante tanto dalla libertà negativa, quanto da quella positiva (anche se per certi versi influenzata da entrambe). Di grande rilevanza è il carattere anti-teleologico che il recupero del pensiero repubblicano introduce nella dimensione storica, sviluppando un elemento di produttiva complicazione rispetto a una visione lineare dello sviluppo del pensiero politico moderno – nonostante tale aspetto venga in parte neutralizzato dalla tendenza di Pettit (ma non solo sua; anche Skinner tende a comportarsi analogamente) ad ampliare a dismisura il numero dei pensatori che appartenerebbero a questa tradizione 'sconfitta', fino a farne talvolta il vero modello concettuale della modernità politica<sup>6</sup>. Ma altrettanto importante è il fatto che, nel percorso di elaborazione del suo paradigma repubblicano, Pettit abbia costantemente e coerentemente mantenuto il riferimento a Machiavelli al cuore della sua proposta teorica, di modo che si possono facilmente individuare alcuni debiti machiavelliani, più o meno impliciti, all'interno delle sue pagine.

In primo luogo, la stessa definizione di libertà come non dominio – uno dei capisaldi della concezione repubblicana di Pettit – risulta ancorata a quel *master-slavery scenario* che trova nei *Discorsi* di Machiavelli un passaggio genealogico fondamentale, come evidenzia lo stesso Pettit in *Republicanism*, il suo testo più sistematico sull'argomento: «Machiavelli è un autore che mette in primo piano l'opposizione tra libertà e servitù, e non a caso identifica l'essere soggetti a tirannia e la colonizzazione

come forme di schiavitù» (Pettit 2000, p. 44). La definizione di libertà come non dominio, ovvero come assenza di potere arbitrario – secondo il principio per cui «[u]n agente domina un altro agente se e solo se ha un certo potere su di esso, in particolare un potere di interferire basato sull'arbitrio» (Pettit 2000, p. 68) –, a differenza di quella negativa, non si fonda su una concezione dell'individuo come portatore di diritti naturali inalienabili, e di conseguenza non dà luogo a una teoria contrattualistica della genesi del potere politico; infatti Pettit nega che il consenso dato una volta per tutte all'esercizio di un potere da parte di qualcuno possa costituire una garanzia contro l'arbitrio, e quindi contro il dominio. Di qui la necessità che il progetto di un governo coerente con la libertà repubblicana sia centrato sull'impossibilità costituzionale che vengano esercitati atti di interferenza arbitraria.

In tale prospettiva, Pettit sottolinea come «l'aspirazione degli individui [in realtà «of the people», cioè del popolo] per la libertà nasce in genere da un desiderio, non di governare, bensì di non essere governati» (Pettit 2000, p. 39), rinviando così alla già citata teoria degli umori di Machiavelli, che come si è visto introduce un principio di dissidio nel corpo politico, di cui, come vedremo, anche Pettit riconosce l'importanza. Né questo è l'unico aspetto per cui la libertà repubblicana acquisisce una specifica valenza machiavelliana: un altro elemento fondamentale è dato infatti dal nesso inscindibile che Pettit rileva tra libertà ed uguaglianza<sup>7</sup>: un'uguaglianza che travalica la cornice giuridico-formale dell'uguale assoggettamento alle leggi, per esprimersi piuttosto come comune e simmetrico riconoscimento tra gli individui

– un'attitudine condivisa a «guardare gli altri negli occhi» (Pettit 2000, p. 57), che diventa misura sostanziale dei rapporti interindividuali.

Oltre che nella definizione della libertà individuale, è possibile individuare l'influenza di Machiavelli sulla riflessione di Pettit in almeno altri tre aspetti: la concezione della legge e dei «costumi», la definizione di virtù civica, e infine la nozione di *contestability*. In primo luogo, il principio più volte ribadito secondo il quale il sistema politico repubblicano «dovrebbe costituire un impero delle leggi, non degli uomini», presente anche nei *Discorsi*, dal momento che l'*imperium* della legge si differenzia dal *dominium* (*domination*), che è arbitrario e soggettivo, proprio per il suo carattere universale e per il riferimento a una nozione di bene comune condivisa. In un altro passo Pettit rinvia all'importanza attribuita da Machiavelli ai buoni costumi: «è impossibile imporre una repubblica delle leggi in una società che non sia già caratterizzata da 'buoni costumi'» (Pettit 2000, p. 288), ovvero da norme sociali che si radichino nelle abitudini virtuose dei cittadini. Legislazione repubblicana e virtù dei cittadini stanno così in un rapporto biunivoco, dal momento che, con le parole di Machiavelli, citate dallo stesso Pettit, «così come gli buoni costumi, per mantenersi, hanno bisogno delle leggi; così le leggi, per osservarsi, hanno bisogno de' buoni costumi» (*Discorsi*, I, 18, in Machiavelli 1971, p. 102).

I buoni costumi alludono a una concezione del bene comune che non è riconducibile a una comunità naturale, bensì è un bene sociale che «sarà comune nella misura in cui non può essere incrementato (o diminuito) per alcun membro del gruppo in questione senza essere al tempo stesso

incrementato (o diminuito) per altri membri del gruppo» (Pettit 2000, p. 148); ma esso è anche sempre «un bene comune dal punto di vista di ogni singola classe di vulnerabilità» (*ivi*, p. 124), ovvero è un bene non neutrale rispetto agli squilibri sociali: il bene comune nasce quindi da una condivisione sostanziale di orizzonte legata al principio dell'uguaglianza come simmetria e misura uguale già indicato in precedenza nella sua strutturale connessione con il principio della libertà (Visentin 2009). Rispetto a Skinner, dunque, Pettit riconosce, proprio recuperando il pensiero di Machiavelli, come le istituzioni repubblicane non possano considerarsi come equidistanti rispetto ai conflitti che attraversano la società, bensì debbano prendere in carico in qualche modo i settori sociali più deboli.

Ora, proprio il riferimento a un bene comune non neutrale legittima il riferimento al principio della *contestability* come espressione fondamentale della virtù repubblicana. Tale riferimento permette di recuperare il tema della virtù civica e della vigilanza dei governati sui governanti, rideclinandolo nel riconoscimento della necessità di una continua interazione tra la dimensione istituzionale e quella culturale-normativa, capace di porre un freno all'inevitabile processo di corruzione dei sistemi politici. Si tratta di un principio che, ancora una volta, è possibile ricondurre – sebbene Pettit non lo indichi esplicitamente – al ruolo positivo attribuito dai *Discorsi* al conflitto tra plebe e senato: infatti «tutte le leggi che si fanno in favore della libertà, nascono dalla disunione loro», e «chi esaminerà bene il fine d'essi, non troverà ch'egli abbiano partorito alcuno esilio o violenza in disfavore del comune bene, ma leggi e ordini in beneficio della pubblica

libertà» (*Discorsi*, I, 4, in Machiavelli 1971, p. 82). La connessione tra virtù e leggi va dunque estesa all'esercizio della contestazione, nel quale è possibile riconoscere tracce di quella concatenazione causale presente nei *Discorsi* tra virtù, esempi, educazione, leggi e tumulti; su questo versante, dunque, il repubblicanesimo di Pettit manifesta un'originale analogia con una delle tesi più scandalose avanzate dal segretario fiorentino. Più in generale, si può affermare che i richiami – tanto quelli espliciti, quanto quelli impliciti ma facilmente individuabili – all'opera di Machiavelli nella riflessione di Pettit sembrano sostenere il tentativo di fondare un paradigma politico alternativo a quello liberale, radicato su un olismo sociale che esalta la dimensione intersoggettiva della natura umana, a partire dalla quale è possibile la costruzione di spazi comuni di eguale libertà, senza però precipitare in una teoria della socievolezza naturale o in una deriva di stampo comunitarista; in questo senso l'insistenza di Pettit sulla necessità della partecipazione politica dei cittadini non assume tanto una valenza etica, legata a una virtù civica presunta naturale del popolo, quanto piuttosto è l'esito di un circolo virtuoso che deve instaurarsi tra le istituzioni e la *civility*, cioè il principio di interiorizzazione dei valori e degli interessi della società di cui si è parte.

### 3. Come agisce il popolo?

La presenza di Machiavelli nel pensiero di Skinner e di Pettit agisce come una sorta di apripista concettuale di un discorso sulla modernità politica che cerca di mettere in questione l'egemonia interpretativa di



*Le Serment des Horaces, Louis David, 1785*

stampo liberale<sup>8</sup>. Così da un lato Skinner utilizza la riflessione machiavelliana sulla libertà per trovare un'alternativa al rischio, implicito nel *mainstream* liberale, di un decadimento del lessico politico e, di conseguenza, del valore della democrazia; dall'altro Pettit cerca di elaborare, anche attraverso i riferimenti machiavelliani, una filosofia politica che sfugga tanto ai rischi del collettivismo, quanto a quelli dell'atomismo, elaborando un concetto di libertà altro rispetto ai poli della dicotomia tra libertà negativa e libertà positiva. In entrambi i casi, tuttavia, proprio laddove il richiamo a Machiavelli si fa più stringen-

te, richiedendo per così dire un confronto più serrato con l'apparato concettuale machiavelliano, emergono degli elementi problematici irrisolti – o forse rimossi dalla lettura dei due autori – che mostrano come tale apparato risulti indisponibile a farsi sussumere *in toto* dentro il progetto teorico-politico neo-repubblicano. E uno degli aspetti che, a mo' di cartina tornasole, rende maggiormente evidente questa indisponibilità, è proprio l'analisi della figura – o meglio: delle figure – del popolo presente negli scritti machiavelliani.

Riprendiamo la riflessione di Skinner. Egli insiste sul carattere contingente della

teoria machiavelliana della virtù principesca, così come di quella repubblicana, tuttavia tende a obliterarne la natura diffusa, per concentrarla invece in un principio unitario – rappresentato dal principe o dalla legge di una repubblica – che monopolizza l'ambito dell'azione politica, assumendosi il compito di muovere il popolo, materia inerte e sempre plasmabile, in una direzione virtuosa (e a tale proposito, come è già stato sottolineato, Skinner parla di «infondere la virtù» nel popolo stesso). Manca in questa lettura il riconoscimento del nesso inscindibile, ancorché problematico, tra il principe e il popolo, o meglio tra l'immaginazione dell'uno e le passioni dell'altro, e viceversa. Due infatti sono gli strumenti di cui il principe dispone per istituire la propria autorità sui suoi sudditi: da un lato l'uso di una violenza priva di qualsiasi remora o compiacimento, e quindi interamente concentrata sullo scopo; dall'altro un'abilità comunicativa e relazionale che non si esaurisce nella manipolazione o nell'instaurazione di un regime di terrore, ma è piuttosto la capacità di entrare in una sorta di empatia con la dimensione immaginativa e affettiva popolare. Così, se da un lato il potere del principe per Machiavelli non ha alcuna valenza rappresentativa – non solo giuridica, ma neppure esistenziale – nei confronti del popolo governato, d'altra parte il principe stesso, proprio perché il suo potere coincide con l'effettività, con la visibilità dei suoi atti, intreccia con i sudditi un gioco di passioni e di immaginazioni che non si esaurisce esclusivamente nella capacità del primo di plasmare i desideri dei secondi (ossia: il principe non è il versante attivo di questo gioco, mentre il popolo è soltanto quello passivo): nessun dualismo di stam-

po aristotelico tra una forma agente e una materia inerte riesce a configurare efficacemente questa relazione, che per quanto sbilanciata verso il principe non è però mai unidirezionale (Visentin 2006).

In altri termini, lungi dall'essere un soggetto agente nel vuoto di potere e di rapporti («isolato dalla sua maestà», come scrive Skinner) il principe nuovo è invece immerso in una rete di relazioni affettive e immaginative che costituiscono il contesto fluido, quasi magmatico, nel quale egli deve operare, interagendo produttivamente con i meccanismi dell'immaginario popolare, poiché «tutti gli uomini, quando se ne parla, e massime e' principi, per essere posti più alti, sono notati di alcune di queste qualità che arrecano loro o biasimo o laude» (*Il principe*, XV, in Machiavelli 1971, p. 280). Operare sul registro dell'immaginazione popolare significa certamente cercare di orientarla attraverso una politica "teatrale" – si pensi al noto racconto dell'omicidio di Ramiro de Lorqua da parte di Cesare Borgia, il cui «spectaculo fece quelli populi in un tempo rimanere satisfatti e stupidi» (*Il principe*, VII, in *ivi*, p. 267) –, ma questo intervento non può mai diventare un progetto solipsistico, una sorta di imposizione di un immaginario privato, pena l'incapacità di essere effettuale, cioè di produrre conseguenze efficaci. Per questa ragione è proprio l'attitudine affettiva e immaginativa del popolo a determinare in ultima istanza la cornice congiunturale all'interno della quale soltanto può compiersi l'impresa principesca. Di conseguenza, come ha osservato Fabio Frosini in un recente intervento (Frosini, in corso di stampa), il principe deve riconoscere che il suo potere non ha nulla di sovranaturale, bensì è piuttosto una forza qualitativamente iden-

tica a tutte le altre, ancorché di potenza superiore. La sua politica pertanto consiste nel volgere la propria attenzione e tutta la propria 'arte' alle modalità di apparire al popolo, nell'estrofflettere la propria virtù in un dialogo serrato con la potenza immaginativa dei suoi sudditi<sup>9</sup>.

Un altro aspetto, ugualmente se non più problematico, della lettura skinneriana di Machiavelli riguarda l'interpretazione del rapporto, individuato nei *Discorsi*, tra le leggi di una repubblica e i tumulti e le passioni popolari. Tale rapporto, infatti, non è riducibile alla semplice contrapposizione tra la razionalità della legge e l'irrazionalità dell'agire passionale, come sembra pensare Skinner, laddove egli afferma che la legge obbliga «ad andare al di là dei nostri abituali comportamenti autointeressati, ovvero [...] ad adempiere tutti i nostri doveri civici, consentendo così che lo stato libero, dal quale dipende la nostra stessa libertà, non venga asservito da altri» (Skinner 2001, p. 95); piuttosto, nell'opera machiavelliana si manifesta una lotta senza tregua tra passioni politiche e passioni impolitiche o anti-politiche, che attraversano, e talvolta lacerano, il corpo della cittadinanza. A fondamento di questa manifestazione sta la natura stessa del desiderio umano, che Machiavelli descrive come accumulo indefinito di potere allo scopo di «assicurare» ciò che si possiede (*Discorsi* I, 5, in Machiavelli 1971, p. 84)<sup>10</sup>; un desiderio che, passando dalla dimensione individuale a quella collettiva, spinse la plebe romana, una volta assicuratasi dalla volontà di dominio dei nobili, «a combattere per ambizione e volere con la Nobiltà dividere gli onori e le sostanze» (*Discorsi* I, 37, *ivi*, p. 119). Da un lato, quindi, la libertà del popolo sembra trovarsi di fronte al rischio permanente di

capovolgersi in asservimento o in tirannide (e infatti quest'ultima nasce «da troppo desiderio del popolo, d'essere libero, e da troppo desiderio de'nobili, di comandare», come ricorda *Discorsi* I, 40, *ivi*, p. 124), dal momento che, «mentre gli uomini cercano di non temere, cominciano a fare temere altrui; [...] come se fusse necessario offendere, o essere offeso» (*Discorsi* I, 46, *ivi*, p. 128): come se il famoso detto tacitiano, secondo il quale è proprio del popolo «*terre ni paveant*», dovesse valere anche per Machiavelli. Tuttavia, se il desiderio di libertà è costantemente minacciato dal pericolo di mutarsi in desiderio di asservire o di servire, d'altro lato è vero anche che «li popoli, come dice Tullio, benché siano ignoranti, sono capaci della verità» (*Discorsi* I, 4, *ivi*, p. 83), e lo sono in special modo nelle cose particolari e contingenti, cioè nella politica (si veda *Discorsi* I, 47, *ivi*, pp. 129-30: «Gli uomini, come che s'ingannino ne' generali, ne' particolari non s'ingannono»).

In questa direzione Machiavelli, capovolgendo una tradizione antipopolare sedimentata, secondo la quale, per citare Livio, la natura della moltitudine è tale per cui «*aut humiliter servit, aut superbe dominatur*» (*Discorsi* I, 58, *ivi*, p. 140), assegna ai desideri e alle passioni popolari una capacità di autodeterminazione e di autoemendazione ben maggiore di quella che possiedono invece i desideri e le passioni dei principi, cosicché «molte volte erra ancora un principe nelle sue proprie passioni, le quali sono molte più che quelle de' popoli» (*ivi*, p. 141). Per questo motivo il potere coercitivo della legge non può essere considerato alla stregua di un principio razionale che si impone dall'esterno al desiderio popolare, proprio perché «i desideri de' popoli liberi [che] rade volte sono perniziosi alla libertà,

perché e' nascono, o da essere oppressi, o da suspizione di avere ad essere oppressi» (*Discorsi*, I, 4, *ivi*, p. 83): la legge quindi nasce da, e non contro, il desiderio popolare, nel quale è posta «più sicuramente» la salvaguardia della libertà (*Discorsi*, I, 5). Così, anche quando riprende le pagine dell'opera machiavelliana dedicate alla lode dei tumulti, Skinner finisce per depotenziare il tratto costituente dell'affettività e del desiderio della plebe, ponendo la legge al di sopra di essi e interpretando quest'ultima piuttosto come un principio di regolamentazione che come la conseguenza – ancorché congiunturale e sempre arrischiata – dei conflitti che quella affettività e quel desiderio hanno generato.

In conclusione, la presupposizione di una tensione verso l'unità nel pensiero di Machiavelli conduce Skinner a vedere nella corruzione di un sistema politico esclusivamente una mancanza di razionalità, e di conseguenza a cercare l'origine della virtù civica al di fuori del popolo<sup>11</sup>. Certamente, come ribadiscono i capitoli conclusivi del I libro dei *Discorsi*, la legge, e più in generale gli ordinamenti istituzionali – gli «ordini» – devono rispondere alla necessità di «regolare» la moltitudine, ovvero di tenerla insieme, di impedire che essa si «sciogga» in una sequenza di individui atomizzati (che diventi una moltitudine "hobbesiana"); e tuttavia ciò è possibile soltanto se i limiti comuni sanciti dalla legislazione, che impediscono a un tempo la disgregazione della collettività e la vittoria dell'ambizione personale, si radicano su quelle passioni che affermano, ancorché problematicamente, il naturale desiderio di libertà del popolo.

Confrontando la sostanziale rimozione operata da Skinner delle dinamiche

interattive tra principe e popolo e tra leggi e tumulti plebei con la lettura di Pettit, quest'ultima risulta senz'altro maggiormente consapevole di esse; di conseguenza Pettit nega che sia possibile rintracciare in Machiavelli una rappresentazione unitaria dell'ordine politico – tanto espressa dall'agire isolato del principe, quanto presente nella razionalità trascendente delle leggi. Tuttavia neppure quest'ultimo si spinge fino a riconoscere come il dualismo presente nella contrapposizione tra l'umore dei dominanti e quello dei dominati sia non soltanto inconciliabile, ma anche strutturalmente irriducibile a un piano di simmetria. Infatti, nella proposta teorica che egli avanza, la pluralità delle minoranze, dei gruppi e dei movimenti sociali che si oppongono legittimamente al potere arbitrario in nome della libertà repubblicana, si manifesta essenzialmente come una collazione di istanze plurali che, se sono senz'altro irriducibili al principio unitario della forma Stato, d'altra parte non appaiono in grado di esprimere quel carattere universale che invece, secondo Machiavelli, è rintracciabile nell'umore della plebe, proprio per il fatto che «il desiderio non essere comandato né oppresso da' grandi» si caratterizza per la sua tendenza espansiva – di contro al desiderio aristocratico di voler comandare, che è sempre esclusivo e gerarchizzante.

Come Skinner, anche Pettit è molto cauto nel riconoscere quell'asimmetria tra l'umore della plebe e quello aristocratico che manifesta la scelta di campo popolare dei *Discorsi*<sup>12</sup>. Mentre la politica repubblicana appare, agli occhi di Machiavelli, polarizzata in uno scontro che può essere governato, ma mai spento, per Pettit invece è sempre possibile – almeno in linea di

principio – trovare un piano di mediazione sul versante istituzionale: così l'esplicito rinvio al pensiero costituzionale di Machiavelli presente in *Repubblicanesimo* indica una fiducia nelle capacità delle istituzioni statali di autoriformarsi, utilizzando le contestazioni dal basso come occasioni per attivare procedure di controllo, piuttosto che come reali ed efficaci strumenti di trasformazione politica.

Si prenda, per introdurre un esempio significativo, la distinzione, compiuta da Pettit in un saggio del 1999, tra il popolo come collettività e il popolo come «individuals taken severally or distributively» (Pettit 1999, p. 174), ovvero tra il popolo come principio unitario rappresentativo e il popolo come pluralità di individui irriducibili a unità. Tale distinzione permette di individuare il pericolo che «the people, understood collectively, should dominate the people, understood severally» (*ibidem*), e quindi anche di cogliere la contraddizione implicita nella concezione rappresentativa del principio della sovranità popolare<sup>13</sup>; ed è proprio per superare questa contraddizione che Pettit avanza il principio della *contestability* come presenza non mediata delle istanze politiche dei cittadini. Tuttavia, nella misura in cui tale possibilità di contestare la legge è posta nelle mani di una molteplicità di individui – o di gruppi di individui – che agiscono separatamente gli uni dagli altri, essa si affianca, anziché contrapporsi, al principio di rappresentanza e di autorizzazione<sup>14</sup>. Ora, è proprio sull'utilizzo del concetto di rappresentanza che si misura la distanza del progetto teorico-politico di Pettit dalla lezione di Machiavelli, nella misura in cui alla critica della concezione virtuale della rappresentanza il filosofo irlandese accompagna il

tentativo di trovare una *fair representation* dei dominati<sup>15</sup>: in questo senso l'affermazione, presente in un suo recente intervento, secondo la quale «the people, as such, never or hardly ever acts; it is always individuals, or small groups of individuals, who act in its name» (Pettit 2007, p. 320), di fatto rende impensabile e impraticabile qualsiasi modalità di azione politica esterna alla cornice istituzionale, che diventa così il limite insuperabile, a un tempo formale e sostanziale, di qualsiasi manifestazione della volontà e dei desideri del popolo. In quest'ottica la tesi machiavelliana di una priorità politica dei tumulti sulle leggi viene rimossa, e con essa viene negata anche l'esistenza di un elemento extra-legale nell'agire del popolo: un'esistenza carsica, che si manifesta pienamente soltanto in occasioni eccezionali, come ad esempio nella rivolta dei Ciompi narrata dalle *Istorie fiorentine*, ma che comunque è connaturata all'origine passionale, e non razionale, del desiderio popolare di non essere dominati. Così, allo stesso modo che in un principato nuovo, rifondato dalle sue basi, anche in una repubblica l'ordine delle leggi non può venire assunto come intrascendibile, bensì al contrario può essere revocato in ogni momento dalla violenza dei tumulti<sup>16</sup>.

#### 4. Machiavelli e il popolo dei moderni

Nei *Discorsi* Machiavelli tenta l'operazione di «politicizzare lo spazio» del popolo, «sottraendolo alla [presunta] naturalità della distribuzione gerarchica»<sup>17</sup>: quella di popolo è dunque una figura fondamentale politica e polemica, la quale non ha alcuna sostanzialità se non attraverso le

modalità in cui si manifesta, rendendosi visibile e occupando un luogo – in senso fisico e metaforico al tempo stesso – della città: il popolo, come il principe nuovo, è sempre e soltanto ciò che appare, e agisce nella misura in cui appare in un determinato modo. Certamente vi è nell'opera del segretario fiorentino la consapevolezza che spesso un popolo – in particolare quando è abituato a vivere sotto un principe – «è non altrimenti che un animale bruto» (*Discorsi*, I, 16, in Machiavelli 1971, p. 99), e quindi, anche quando riesca a liberarsi dal dominio principesco (o, analogamente, da quello aristocratico) difficilmente riesce a conservare la propria libertà; addirittura talvolta una moltitudine corrotta non è neppure in grado di riconoscere «il giogo che da sé medesima si metteva sul collo» (*Discorsi*, I, 17, *ivi*, p. 101; ma si veda anche *Discorsi* I, 53, *ivi*, pp. 134-136, dove Machiavelli dichiara che molte volte il popolo «desidera la rovina sua»), e la corruzione diventa servitù volontaria – per usare il lessico di La Boétie. Sebbene prendano esplicitamente la parte del popolo, i *Discorsi* dunque non ne idealizzano in alcun modo la natura, e anzi sottolineano l'ambivalenza delle passioni che lo attraversano, così come i pericoli che derivano dall'incapacità di porre un limite alle proprie speranze, cioè di determinare il proprio desiderio e la propria immaginazione sulla base della congiuntura politica.

E tuttavia un popolo può imparare a essere libero nella misura in cui, attraverso un processo di scomposizione e ricomposizione del proprio immaginario e una riorganizzazione delle proprie passioni, riesce a rovesciare il dominio dell'immaginazione principesca o aristocratica nel comune desiderio di non essere dominato. L'ecceden-

za di questo desiderio rispetto all'ordine costituito – a qualsiasi ordine costituito – si manifesta proprio nei tumulti, i quali non solo conducono a una riformulazione radicale della legislazione vigente, ma rimettono in movimento anche la dimensione immaginativa nella quale il popolo si muove, e con essa le passioni della collettività, avviando a un circolo virtuoso che resiste alla corruzione: per questo «nelle repubbliche è maggiore vita, maggiore odio, più desiderio di vendetta» (*Principe*, V, *ivi*, p. 264). La superiorità delle repubbliche sui principati è ricondotta da Machiavelli alla molteplicità delle passioni presenti nelle prime, e di conseguenza a una loro maggiore plasticità, a una capacità di variare con il variare della fortuna, oltre che alla possibilità di trovare una stabilità per così dire 'dinamica' immanente al corpo del popolo, senza la necessità di dover ricorrere a un intervento della ragione.

In questo senso l'uso del termine «moltitudine», presente soprattutto negli ultimi capitoli del I libro dei *Discorsi* – ad esempio nel titolo del cap. 58, il quale afferma che «[l]a moltitudine è più savia e più costante che uno principe» (*ivi*, p. 140) – indica non tanto il fatto, peraltro ovvio, di una composizione plurale e diversificata del popolo, quanto soprattutto che al suo interno si manifestano dinamiche affettive e immaginative capaci di contrapporsi e di frenare il carattere distruttivo dell'ambizione umana. La tendenza al prodursi all'interno della moltitudine del desiderio comune di non essere dominati 'scarica' per così dire sui tumulti la discrasia tra ambizione e desiderio, facendo prevalere il «combattere per necessità» sul «combattere per ambizione» (cfr. ancora *Discorsi* I, 37, *ivi*, p. 119). Per questa ragione il bene comune che sca-

turisce dal conflitto tra popolo e grandi non è mai riconducibile all'esito di una mediazione tra due principi (i due umori) equipollenti, bensì è il risultato istituzionale – e per certi versi paradossale, o quanto meno strutturalmente instabile – di uno squilibrio costante tra la 'parzialità universale' del desiderio popolare di non essere dominati e la 'totalità parziale' del desiderio aristocratico di dominare, nel senso che quest'ultimo desiderio tende a organizzare la totalità politica a partire da una distribuzione ordinata – cioè gerarchica – delle parti e dei loro ruoli all'interno del corpo della repubblica.

Il bene comune repubblicano non consiste dunque in un equilibrio da salvaguardare, quanto invece in un processo di pacificazione da ricostruire costantemente, a fronte di un dissidio insanabile, dal momento che l'antagonismo tra grandi e popolo è un'opposizione costitutiva della politica – o quantomeno di una fase determinata della politica –, e non una distinzione di fatto<sup>18</sup>. L'umore nobile è dunque un freno alla libertà, tanto quanto quello popolare ne è invece il nutrimento (fermo restando che entrambi appaiono necessari, seppure di una differente necessità). Non essendo equipollenti, i due umori – del popolo da un lato, e dei nobili dall'altro (e quindi anche le loro passioni) – non svolgono il medesimo ruolo di sostegno della repubblica procedendo da due direzioni opposte, cosicché il mantenimento del loro equilibrio determinerebbe la salvezza della repubblica, bensì al contrario lottano per due finalità contrastanti: il primo per la libertà e la sicurezza di tutti (che ne esprime il portato emancipatorio, precedente e fondante la dimensione istituzionale), il secondo per il potere e il dominio di pochi,

mascherato da una volontà di rappresentare la totalità. Ad ogni modo, l'indisponibilità del popolo machiavelliano ad accettare una nozione neutralizzante di bene comune, che sia condivisa da tutti i membri di una comunità politica, è un elemento decisivo del pensiero del fiorentino che le letture neorepubblicane costantemente rimuovono.

Dal riconoscimento della strutturale parzialità e polemicità dell'agire popolare deriva altresì l'impossibilità di rintracciare in Machiavelli un interesse specifico per la tematica – straordinariamente rilevante nel corso della modernità – dell'ordine politico come unico strumento in grado di neutralizzare la conflittualità naturale tra gli individui o tra gruppi di individui. In altre parole, il segretario fiorentino risulta indisponibile ad essere ricondotto nell'alveo della lezione hobbesiana, che elabora l'intera mappa della concettualità politica moderna a partire dal problema della costruzione dell'unità statale – e del popolo come forma politica unitaria<sup>19</sup> – dalla molteplicità 'sociale': una tale ossessione dell'uno è invece del tutto assente nelle opere machiavelliane qui considerate (non solo nei *Discorsi* ma anche, seppure in diversa maniera, nel *Principe*), come dimostra appunto l'evidenziazione del carattere parziale del popolo e del ruolo costituente della sua affettività e immaginazione. In questa prospettiva, l'insistenza di Pettit sulla necessità che le procedure costituzionali repubblicane disperdano il potere su una molteplicità di attori<sup>20</sup> coglie solo parzialmente la valenza produttiva che Machiavelli attribuisce al popolo come parte universale, in grado cioè di operare, attraverso il proprio immaginario e le proprie passioni, la costante riapertura della forma

politica repubblicana. Per tale ragione, il progetto di Pettit assomiglia più a un'operazione 'post-moderna' di destrutturazione delle categorie della modernità politica, che non al tentativo di articolare una modernità alternativa, un pensiero della politica da intendersi machiavellianamente come evento, come assenza di forma. La strutturale eccedenza di Machiavelli rispetto alle vicende della politica moderna – la sua "solitudine", per usare la fortunata locuzione althusseriana (Althusser 1999) –, o per meglio dire la sua inafferrabilità da parte delle maglie concettuali del pensiero politico moderno, emerge dunque con la massima evidenza proprio se si punta l'attenzione sull'articolazione politica del popolo machiavelliano, che esprime in misura eminente il lato aperto e perennemente arrischiato della prassi, contro qualsiasi ipotesi di autosufficienza della teoria politica e della sua presunta scientificità.

## Bibliografia

- Althusser L.  
[1999] *Machiavelli e noi*, Roma, Manifestolibri (ed. or. 1994);
- Altini C.  
[2002] *Republicanesimo. Note in margine a «Una teoria della libertà e del governo» di Philip Pettit*, in «Filosofia politica», 15, n. 2, pp. 277-288;
- Baccelli L.  
[2003] *Critica del republicanesimo*, Roma-Bari, Laterza;
- Balibar E.  
[1993] *Le frontiere della democrazia*, Roma, Manifestolibri (ed. or. 1992);
- Barberis M.  
[1999], *Libertà*, Bologna, il Mulino;
- Bellamy R.  
[2008] *Republicanism, Democracy and Constitutionalism*, in C. Labord, J. Maynor (edited by), *Republicanism and Political Theory*, Oxford, Blackwell, pp. 159-189;
- Borrelli G.  
[2009] *Il lato oscuro del Leviathan. Hobbes contro Machiavelli*, Napoli, Cronopio;
- Duso G.  
[2003] (a cura di), *Oltre la democrazia: un itinerario attraverso i classici*, Roma, Carocci;  
[2007] *La logica del potere: storia concettuale come filosofia politica*, Monza, Polimetrica;
- Ferrara A., Rosati M.  
[2000] *Republicanesimo e liberalismo a confronto. Introduzione*, in «Filosofia e Questioni Pubbliche», 5, n. 1, 2000, pp. 7-8;
- Frosini F.  
[in stampa] "E questa difficoltà è ragionevole". *La perdita della libertà nei Discorsi di Machiavelli*, in *Figure di 'servitù' e 'dominio' nella cultura filosofica europea tra Cinquecento e Seicento*, atti del Convegno internazionale, Urbino, 29-30 maggio 2008, a cura di N. Panichi, Firenze;
- Gaille-Nikodimov M.  
[2005] *A la recherche d'une définition des institutions de la liberté. La médecine, langage du politique chez Machiavel*, in A. Fontana, J.-L. Fournel, X. Tabet, J.-C. Zancarini (sous la direction de), *Langues et écritures de la république et de la guerre. Études sur Machiavel*, Genova, Name, pp. 143-164;
- Gelderen v. M., Skinner Q.  
[2002] (edited by), *Republicanism: a Shared European Heritage*, Cambridge, Cambridge University Press;
- Geuna M.  
[1998] *La tradizione repubblicana e i suoi interpreti. Famiglie teoriche e discontinuità concettuali*, in «Filosofia politica», 12, n. 1, 1998, pp. 101-132;
- Hobbes T.  
[1992] *De cive*, a cura di T. Magri, Roma, Editori Riuniti;
- Inglese G.  
[2006] *Per Machiavelli. L'arte dello stato, la cognizione delle storie*, Roma, Carocci;
- Labord C., Maynor J.  
[2008] *The Republican Contribution to Contemporary Political Theory*, in C. Labord, J. Maynor (edited by), *Republicanism and Political Theory*, Oxford, Blackwell, pp. 1-28;

- Lazzeri C.  
[2000] *Prendre la domination au sérieux: une critique républicaine du libéralisme*, in «Actuel Marx», 28, pp. 55-68;
- Lefort C.  
[1972] *Le travail de l'oeuvre Machiavel*, Paris, Gallimard;
- Machiavelli N.  
[1971] *Tutte le opere*, a cura di M. Martelli, Firenze, Sansoni;
- Mijnhardt W.W.  
[2005a] *The Limits of Present-day Historiography of Republicanism*, in «De achttiende Eeuw», 37, n. 1, 2005, pp. 75-89;  
[2005b] *A Reply to Wyger Velema*, in «De achttiende Eeuw», 37, n. 2, 2005, pp. 203-205;
- Palonen K.  
[1998] *Liberty is Too Precious a Concept to Be Left to the Liberals*, in «Finnish Yearbook of Political Thought», 2, 1998, pp. 243-260;
- Pettit P.  
[1993] *Negative Liberty, Liberal and Republican*, in «European Journal of Philosophy», 1, 1993, pp. 15-38;  
[1999] *Republican Freedom and Contestatory Democratization*, in C. Haker-Cordon, I. Shapiro (edited by), *Democracy's Value*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 163-190;  
[2000] *Il repubblicanesimo. Una teoria della libertà e del governo*, Milano, Feltrinelli (ed. or. 1997);  
[2005] *Libertà. Libero arbitrio e libertà politica*, Milano, Boccioni (ed. or. 2001);  
[2007] *Joining the Dots*, in G. Brennan et Al. (edited by), *Common Minds. Themes from the Philosophy of Philip Pettit*, Oxford, Clarendon Press, pp. 215-344;
- Pocock J.G.A.  
[1980] *Il momento machiavelliano. Il pensiero politico fiorentino e la tradizione repubblicana anglosassone*, 2 voll., Bologna, il Mulino (ed. or. 1975);
- Skinner Q.  
[1999] *Machiavelli*, Bologna, il Mulino (ed. or. 1981);  
[2001] *L'ideale repubblicano di libertà politica*, in Id., *La libertà prima del liberalismo*, Torino, Einaudi, pp. 79-100 (ed. or. 1990);  
[2001] *La libertà prima del liberalismo*, Torino, Einaudi (ed. or. 1998);  
[2006] *Virtù rinascimentali*, Bologna, il Mulino (ed. or. 2002);
- Spinoza B.  
[1999] *Trattato politico*, a cura di P. Cristofolini, Pisa, Ets (ed. or. 1677);
- Spitz J.-F.  
[1995] *La liberté politique*, Paris, Puf;
- Vatter M.  
[2000] *Between form and event: Machiavelli's theory of political freedom*, Dordrecht, Kluwer;
- Velema W.  
[2005] *Wijnand W. Mijnhardt on the Historiography of Republicanism: A Reply*, in «De achttiende Eeuw», 37, n. 2, 2005, pp. 193-202;
- Visentin S.  
[2006] *La virtù dei molti. Machiavelli e il repubblicanesimo olandese*, in F. Del Lucchese, L. Sartorello, S. Visentin (a cura di), *Machiavelli: immaginazione e contingenza*, Pisa, Ets, pp. 217-252;  
[2007] *L'inafferrabilità di Old Nick. Machiavelli nell'interpretazione di John Pocock e Quentin Skinner*, in R. Caporali (a cura di), *La varia natura le molte cagioni. Studi su Machiavelli*, Cesena, Il Ponte Vecchio, pp. 165-189;  
[2009] *How does 'the people' act? Philip Pettit's reception of Machiavelli's republicanism*, in A. Arienzo, G. Borrelli (a cura di), *Anglo American Faces of Machiavelli*, Monza, Polimettrica, pp. 625-643.

<sup>1</sup> Si vedano ad esempio: per l'Italia il numero monografico di "Filosofia e questioni pubbliche", 5, n. 1, 2000, nonché Baccelli 2003; per la Francia Spitz 1995 e Lazzeri 2000; per l'Olanda il dibattito tra Wijnand W. Mijnhardt e Wyger Velema nella rivista "De achttiende Eeuw" (Mijnhardt 2005a; 2005b e Velema 2005).

<sup>2</sup> Cfr. anche Skinner 2006, cap. IV (*Virtù repubblicane in un'età di principi*), p. 191: «Il principio veramente virtuoso sarà [...] contraddistinto da un intuito infallibile che gli indicherà quando rispettare i dettami della giustizia e quando ignorarli. In sostanza, egli sarà guidato dalla necessità anziché dalla giustizia».

<sup>3</sup> Cfr. Skinner 1999, p. 71: «La religione può essere usata [...] per ispirare, e se necessario per terrorizzare, la gente comune, in modo da indurla a preporre il bene della comunità a tutti gli altri beni».

<sup>4</sup> «In ogni città si trovano questi due umori [cioè il popolo e i grandi]» e il primo «desidera

- non essere comandato né oppresso da' grandi», i quali invece «desiderano comandare e opprimere il popolo» (*Il principe*, cap. 9, in Machiavelli 1971, p. 82).
- <sup>5</sup> Così Skinner ridefinisce il pensiero repubblicano della prima modernità nel suo fondamentale lavoro *La libertà prima del liberalismo* (Skinner 1998, cap. I).
- <sup>6</sup> Si pensi che, di volta in volta, in tale tradizione, che prenderebbe il via da Cicerone – che agisce come una sorta di antenato mitico –, vengono cooptati Harrington e i repubblicani inglesi del XVII secolo, Montesquieu, i rivoluzionari americani, gli autori delle *Cato's Letters* e dei *Federalist Papers*, fino a Tocqueville; e poi ancora Locke, Mandeville, Madison, Paine, Rousseau.
- <sup>7</sup> Sulla compenetrazione necessaria dei principi di libertà e uguaglianza come elemento fondante di una politica democratica aveva insistito Etienne Balibar, coniano il neologismo «égal-liberté» (Balibar 1993, p. 83).
- <sup>8</sup> Si potrebbe anche dire: «l'egemonia della coppia liberalismo-marxismo», se non fosse che questa seconda tradizione non è mai presa in considerazione dagli autori sopra citati.
- <sup>9</sup> Analogamente, nel *Trattato politico* Spinoza ricorda che la potenza dei governanti è inscindibilmente legata all'attitudine dei governati, alla loro disposizione affettiva, che qualora venga forzata genera la ricaduta dello stato politico nello stato di guerra (Spinoza 1999, pp. 75-77).
- <sup>10</sup> Ma cfr. anche *Principe* 3, in Machiavelli 1971, p. 261b («È cosa veramente molto naturale e ordinaria desiderare di acquistare»), e soprattutto *Discorsi* I, 37, *ivi*, p. 119a: «la natura ha creati gli uomini in modo, che possono desiderare ogni cosa, e non possono conseguire ogni cosa»; da cui si produce quella «mala contentezza di quello che si possiede, e la poca soddisfazione d'esso» (*ibidem*). Sull'importanza di questo passo si veda Borrelli 2009, in particolare il cap. I.
- <sup>11</sup> Come osserva Miguel Vatter, Skinner «reduces political life to the establishment and preservation of the state as ethical substance» (Vatter 2000, p. 86).
- <sup>12</sup> «È senza dubbio, se si considera il fine de' nobili e degli ignobili, si vedrà in quelli desiderio grande di dominare, ed in questi solo desiderio di non essere dominati; e, per conseguente, maggiore volontà di vivere liberi, potendo meno sperare di usurparla che non possono i grandi: talché, essendo i popolari preposti a guardia di d'una libertà, è ragionevole ne abbiano più cura; e non la potendo occupare loro, non permettono che altri la occupi» (*Discorsi*, I, 5, in Machiavelli 1971, p. 83).
- <sup>13</sup> Sulle aporie del principio rappresentativo, all'origine della modernità politica, si vedano i numerosi lavori di Giuseppe Duso e del gruppo da lui coordinato: *pars pro toto* Duso 2004 e 2007.
- <sup>14</sup> D'altra parte in Pettit 2005 la capacità di *agency* di questi soggetti collettivi è ricondotta a una teoria dell'autorizzazione, sebbene non immediatamente connessa al ruolo rappresentativo del potere sovrano, quanto piuttosto legata «ai dettami della ragione a livello collettivo», tale che per questi soggetti «ci si deve aspettare che si attengano alle parole che autorizzano e agli atti che compiono, nelle altre cose che dicono e fanno» (cap. 5, p. 120).
- <sup>15</sup> Si veda a tale proposito il paragrafo di *Republicanesimo* intitolato *Dare voce alle contestazioni: la repubblica inclusiva* (Pettit 2000, pp. 228 ss.).
- <sup>16</sup> Ancora Vatter afferma che «Machiavelli constantly calls into question what in Pettit remains mere prejudice, namely, that freedom as no-rule or non-domination is *apriori* reconcilable with the legal domination of the state» (Vatter 2000, p. 15).
- <sup>17</sup> Così Frosini, in corso di stampa;
- ma più in generale cfr. anche Inglese 2006, p. 90: «[n]on è possibile dare una univoca fisiologia storica-sociologica a ciò che Machiavelli chiama popolo».
- <sup>18</sup> Si veda in proposito Gaille-Nikodimov 2005, e soprattutto Lefort 1972, p. 382.
- <sup>19</sup> Si veda ad esempio Hobbes 1992, cap. VI, § 1, nota, p. 130: «la stessa moltitudine diviene persona unica, se i suoi componenti concludono uno per uno il patto di tenere per volontà di tutti la volontà di un uomo, o le volontà concordi della maggior parte di loro [...]; e allora viene chiamata piuttosto popolo che moltitudine».
- <sup>20</sup> Cfr. Labord e Maynor 2008, p. 11. Nella stessa raccolta un'interpretazione più radicale del costituzionalismo repubblicano è offerta da Richard Bellamy.



# Popolo, nazione, sovranità prima della Rivoluzione francese: un discorso introduttivo

GIOVANNI RUOCCO

Dopo più di due secoli dall'89, evento-cesura della storia occidentale, e anche dopo la profonda revisione scientifica del suo significato e della sua valenza, avviata negli ultimi decenni, la Rivoluzione francese conserva ancora ai nostri occhi la specifica qualità storica di aver innovato radicalmente idee e mentalità, trasformando in profondità forma e contenuti della discussione e della pratica politiche, il lessico della riflessione e, insieme, il suo arsenale simbolico e ideologico. Tracce del vecchio e dell'antico (con i riferimenti all'eredità del mondo classico), elaborazioni politiche radicate e sviluppate nei secoli, insieme alle idee maturate nell'illuminazione del Settecento, precipitano improvvisamente e si fondono in un linguaggio e in un'ideologia nuovi, quelli dell'universale libertà e uguaglianza degli uomini.

E una delle ragioni principali per le quali la Rivoluzione francese continua oggi a sorprendere è senza dubbio l'improvvisa e ampia partecipazione del popolo nel suo insieme alla discussione e alle vicende

politiche, il suo protagonismo storico nuovo: una società costruita nell'arco di molti secoli su una gerarchia di ordini e sulla rappresentazione politica di questa inizia a (o pretende di) immaginarsi – con una preparazione breve e sperimentandosi poi direttamente nell'agire pratico – come una comunità di individui uguali per natura, nella quale al diritto di ognuno alla vita e ad una vita dignitosa viene associato e assunto come oggetto di discussione un corrispondente diritto a determinare, in quanto parte della collettività, il bene comune; che comporterà anche una ristrutturazione complessiva e una riallocazione delle forme di rappresentazione del "popolo"; e questo avverrà spesso riutilizzando gli stessi "materiali" ereditati dall'antico regime.

Per di più, la società nata dall'89, nonostante le aspirazioni più radicali del movimento rivoluzionario, si mostrerà ancora profondamente gerarchica, evidenziando vecchie e nuove distinzioni politiche e sociali. E, come quella tradizionale, continuerà spesso ad "oggettivare" il popolo e i suoi

bisogni: la politica del popolo si tradurrà ancora, in molti casi, essenzialmente in una politica nel suo nome.

### 1. Immagini del popolo prima della Rivoluzione

La riflessione politica nella Francia dell'età moderna conserva una rappresentazione complessiva del popolo, con i suoi profili diversi e le sue differenti sfaccettature, quasi inalterata nel tempo. La storiografia ha distinto spesso questi diversi sguardi secondo due chiavi di lettura generali: la prima riconducibile ad una nozione unitaria, astratta o meno, di popolo e la seconda che considera invece e definisce "popolo" una parte soltanto della società (Jouanna 1996). Negli autori dell'epoca, le due accezioni possono presentarsi alternativamente, o apparire anche contemporaneamente.

L'una considera quindi il popolo come una collettività unitaria, al suo interno indistinta, caratterizzabile sotto diversi profili, geografico, storico e politico-giuridico. In antico regime, è il corpo della nazione governato dalla testa coronata, è l'insieme dei tre ordini. La nozione di "popolo", in molti casi, è riferita alla tradizione giuridico-politica della sovranità: per alcuni autori, esso è fonte mediata del potere sovrano del re originante da Dio, per altri invece è soggetto passivo di questo potere, in particolare all'interno di una concezione assolutistica dell'istituto e della funzione monarchici. Solo nel caso di pochi autori – il più evidente e maturo è quello costituito da Rousseau – il popolo assume il profilo di un soggetto politico attivo.

L'altra, invece, guarda in prevalenza al Terzo Stato, parte sociale residuale, non compresa e rappresentata nei primi due ordini. Oppure, circoscrivendo più propriamente, popolo è la parte socialmente ed economicamente inferiore del Terzo e quindi della società nel suo insieme, quella più povera e dedicata alle attività manuali, secondo una geografia sociale variabile a seconda del giudizio elaborato da ogni singolo autore. Nel linguaggio del tempo, allora, la distorsione del termine *peuple* (*populace*) o l'uso di aggettivi (*menu*, *petit*) lo definiscono come un corpo omogeneo ed opaco: disprezzato e irriso come incolto e infido e stigmatizzato nella sua immagine più temibile, cioè come protagonista, o come "strumento" dell'una o dell'altra parte politica, di violenze e rivolte, negli spazi urbani o nelle campagne; oppure, tratteggiato nel suo volto opposto ed equivalente, quello mite e paziente nel sopportare la sua condizione di sofferenza, oggetto tradizionale degli abusi sociali e dei soprusi politici del dispotismo.

Ma il popolo come "parte" della società è anche, per molti, l'insieme di tutti gli uomini incapaci di un uso autonomo della ragione, e quindi socialmente e politicamente destinati ad essere oggetto di tutela da parte del principe e delle istituzioni. In questo caso, si tratta principalmente e ancora una volta di un *peuple canaille*. Ma non solo: se il giudizio è pronunciato dalla *gens de lettres*, il termine può essere attribuito in potenza anche all'intera società, come scrive Jean de la Bruyère verso la fine del Seicento, in un celebre passo del capitolo *Sur les Grands* dei suoi *Caractères*:

Chi dice popolo dice parecchie cose: è parola molto comprensiva, ci si stupirebbe di constatare quante cose essa abbracci e fin dove si esten-

da. C'è il popolo contrapposto ai Grandi; si tratta del popolino [*populace*] e della moltitudine; c'è il popolo contrapposto ai saggi, agli uomini capaci e virtuosi; consta di grandi e di piccoli [La Bruyère 1981, p. 178].

Questi due modi di guardare al popolo – come unità-totalità e come parte della società – queste due nozioni complesse e articolate al loro interno attraversano parallelamente la riflessione politica e culturale di antico regime, per confluire insieme, cariche di inevitabili contraddizioni di senso e di ambiguità semantiche, nel corpo della Rivoluzione.

Sarebbe peraltro fuorviante pretendere di distinguere nettamente, nella letteratura politica, le due nozioni di popolo fin qui enunciate, gli ambiti della loro differente applicazione e il loro uso storico. In realtà, se nel periodo rivoluzionario i tentativi di sovrapporle creeranno, ai protagonisti del tempo così come ai loro interpreti successivi, evidenti difficoltà “applicative” e significativi conflitti, questo è perché le due nozioni non hanno una natura intrinsecamente differente: in particolare in presenza di condizioni favorevoli al governo del popolo, esse tendono evidentemente ad incontrarsi e a sovrapporsi, l'accezione di “popolo” come unità/totalità astratta entra in tensione con, ed è costretta a muoversi verso, quella “parziale”, il suo significato e il suo contenuto sono in tal senso sottoposti alla verifica della storia.

Al tempo stesso, bisogna tener conto del fatto che anche la concezione del popolo come parte della società presenta un suo carattere astratto, nella misura in cui è utilizzata, fondamentalmente, come nozione-chiave soprattutto per determinare o modificare lo sguardo sulla società, al fine cioè di affermare appunto un principio di inclu-

sione/esclusione, ancor più che di indicare e descrivere una precisa parte di quella.

In altre parole, nella cultura di antico regime, la nozione di “popolo” e le sue aggettivazioni tendono a individuare una posizione sociale subordinata e passiva, sulla base dell'elemento discriminante di carattere economico, sociale o culturale, di volta in volta richiamato e messo in evidenza. Il termine appare come uno strumento polemico del conflitto politico e culturale, utilizzato da soggetti e forze differenti con lo scopo di definire e difendere la propria funzione e il proprio potere. Attraverso lo sguardo critico, cioè la distanza di volta in volta costituita e pretesa dal soggetto giudicante, il termine tende a sostanzializzare, a unificare e a semplificare così parti della società, ruoli, e comportamenti differenti, di volta in volta, individuati.

Nella riflessione dell'età illuminista, questo atteggiamento critico raggiunge il suo apice, nel momento in cui la distanza culturale e sociale stigmatizza definitivamente uno stato di minorità intellettuale e, conseguentemente per i *philosophes*, politico: la distanza delle élites dal “popolo”, in altre parole, aumenta, nel momento stesso in cui molti intellettuali accentuano l'atteggiamento paternalista con il quale, pretendendo di “includere” potenzialmente tutti attraverso un programma di riforma culturale e morale, si mostrano costretti a prendere atto della condizione oggettiva presente di “esclusione” dei più.

Così, se prendiamo in considerazione il pensiero di Diderot, nelle sue pagine troviamo, in modo confuso e alternato, tutti i *topoi* di quest'uso differenziato della nozione di “popolo” e di questa sostanziazione e oggettivazione del suo ruolo sociale: il popolo come corpo della nazione

contrapposto al sovrano, sofferente per il suo dispotismo, il popolo come insieme dei lavoratori manuali, aggravato da una condizione sociale deleteria, il popolo come massa incolta e politicamente pericolosa (Mortier 1963).

Confusi e alternati, appunto, «piuttosto delle variazioni che un'evoluzione» nell'insieme dell'opera di Diderot (Benot 1971, p. 53, nota 96): uno sciame irregolare di definizioni e di giudizi che, soprattutto negli autori più benevoli nei confronti del popolo, esprime il bisogno contraddittorio di autorizzarne la convivenza e l'evidente e diffusa difficoltà di selezionarli e raffinarli, di dar loro uno sviluppo critico verso la strutturazione di un concetto di popolo, chiaro e utile tanto sul piano euristico, quanto su quello conseguente della costruzione di una teoria sociale. Difficoltà? Forse invece una posizione intellettuale e sociale esplicita, nel momento in cui i soggetti sociali, le persone in carne ed ossa, in questi giudizi critici scompaiono e "popolo" diventa essenzialmente il terminale polemico e il contenitore di tutti i vizi morali e culturali della società.

Qualcosa di analogo accadrà in forma rovesciata, quando, a partire dall'89, la nozione potrà costituire uno strumento in positivo della polemica politica: nella contrapposizione, di volta in volta, tra chi pretende di agire in nome e in favore del popolo e ritiene invece che altri lo ingannino e ne tradiscano il mandato e la volontà. E questo è il tratto pertinente, il principio di fondazione e di legittimazione dei regimi democratico-parlamentari costruiti dalla Rivoluzione in poi.

E, a partire dal decennio rivoluzionario, in alcuni casi si costruiranno mitologie del popolo, in altri si continueranno ad

utilizzare gli stessi stereotipi socialmente discriminanti, che avevano stigmatizzato e cristallizzato i caratteri umani del popolo nel tempo, oggetto del disprezzo, della paura e dell'azione di emarginazione, al più della compassione generali<sup>1</sup>. Eppure, non si può prescindere dal fatto che, dalla Rivoluzione in poi, il popolo non occuperà più un luogo residuale della politica, ma ne costituirà il suo termine di riferimento primo, il suo nodo problematico principale, soprattutto quale soggetto e destinatario principe dell'azione politica democratico-parlamentare.

Da quel momento in poi, fino ad oggi, con queste forme di inclusione ed esclusione vive già nei secoli pre-rivoluzionari le democrazie contemporanee hanno continuato e continuano a confrontarsi (strette nelle aporie e nell'ipocrisia irrisolte di una composizione delle società fortemente differenziata e gerarchica, sotto l'insegna, però, di un principio di uguaglianza individuale tanto limitatamente realizzato, quanto, sul piano dei principi astratti e del senso comune, universalmente e profondamente acquisito) e a confrontarsi anche con questi usi strumentali, retorici e saturi di ambiguità del termine "popolo".

Ma proprio perché questo tema, nella Francia di antico regime, non trova una rappresentazione politica diretta – principi e modalità di inclusione ed esclusione non incontrano cioè una immediata applicazione nelle forme della partecipazione alla cosa pubblica – la sua definizione e la valutazione della sua rilevanza possono risultare particolarmente difficili: più difficile appare, in altre parole, arrivare a comprendere, nel periodo pre-rivoluzionario, tutta l'ampiezza delle ragioni e delle forme di esclusione del popolo, la loro importanza

e influenza socio-culturali e i loro obiettivi, nel momento in cui il potere politico continua ad essere esercitato, nelle sue diverse articolazioni, da una parte molto ristretta della società.

È dunque solo dalla visione complessa e articolata di questo prisma di definizioni tra loro riflesse che il discorso politico del popolo in antico regime può essere composto: muovendo necessariamente, in tal senso, dalla ricostruzione del significato e della valenza del riferimento ad esso nella sua totalità, unità e personalità, oggetto di riflessione di queste pagine.

2. *Considerazioni sulla sovranità (monarchica) nella Francia di ancien régime: il popolo come unità politico-giuridica (astratta)*

Vorrei chiarire preliminarmente un punto relativo all'utilizzo pre-rivoluzionario della nozione "unitaria" di popolo: il difetto evidente di ogni studio che ricerchi nel passato gli elementi preparatori, presenti o mancanti, del futuro – una pratica storiografica che tende fatalmente a patire i rischi dell'anacronismo – è qui, a mio avviso, sanato dall'esigenza di evidenziare il passaggio concettuale, oltre che storico, rappresentato dalla Rivoluzione. In tal senso, anticipo la conclusione della mia riflessione: nei secoli che precedono l'89, il pensiero politico francese nel suo complesso non elabora nel tempo una teoria compiuta della sovranità popolare, nella forma che informerà e fonderà invece fin dai suoi inizi il discorso rivoluzionario.

Questa assenza – da intendersi dunque non nei termini di un "ritardo" storico, ma in quelli di una debolezza intrinseca delle

radici del dibattito politico-costituzionale inaugurato dall'89 – graverà dunque sulla capacità di trovare un'articolazione coerente e convincente, appunto, tra la nozione unitaria e astratta di popolo e quella con la quale si era sempre individuata – e, per certi versi, si continuerà a farlo – una parte soltanto della società di antico regime, in modo specifico, evidentemente, quella costantemente esclusa.

Se si consultano, nelle diverse e successive edizioni, i numerosi *dictionnaires* della lingua francese, pubblicati tra gli ultimi decenni del Seicento e tutto il Settecento – dal celebre Furetière al Richelet, dal Trévoux al *Dictionnaire de l'Académie française*, che in molte voci si ripetono tra loro, in alcuni casi rimodellando e integrando i rispettivi contenuti – la voce *Souveraineté* considera universalmente questo potere come qualità e autorità specifiche del monarca; in qualche singolo rinvio di scuola, si accenna soltanto alle teorie tradizionali che lo indicano come originariamente derivato dal popolo.

Anche nell'analogo voce dell'*Encyclopédie* di Diderot e D'Alembert, scritta da De Jaucourt, dove la sovranità viene fatta risalire al consenso del popolo, perché in questo risiede originariamente, si spiega come essa si costituisca veramente solo con il suo trasferimento al principe. In altre parole, la voce – introdotta dal riferimento al pensiero di Pufendorf e che considera sovrana anche una repubblica – utilizza il tema dell'origine popolare della sovranità al fine di indicare i limiti di giustizia che devono contenere l'azione del principe, in funzione della garanzia della libertà e della felicità dei sudditi.

Il richiamo alla sovranità popolare contenuto nelle pagine dedicate dai lessici dell'epoca al termine *Démocratie* mostra,

d'altra parte, tutta la distanza di questo concetto e di questa forma di governo dalla realtà storica e dalla tradizione francesi: la democrazia appare come una realtà del mondo classico, o, al più, come propria, in quell'epoca, di pochi Stati soltanto, di non grandi dimensioni, come le Province unite e la Svizzera. In questo senso, e sulla base di questi stessi riferimenti storici, nella letteratura del tempo il governo popolare viene definito generalmente anche con il termine poliseno di "repubblica", per lo meno fino all'assimilazione diffusa della distinzione operata da Montesquieu di questa forma di regime politico, tra versioni democratiche ed aristocratiche<sup>2</sup> (Gojosso 1998, pp. 274-275). Nella voce *République* dell'*Encyclopédie*, scritta da De Jaucourt, che accoglie la distinzione contenuta nell'*Esprit des lois*, i pericoli di questa forma di governo sovrastano i suoi vantaggi: nelle repubbliche italiane i popoli sono meno liberi che nelle monarchie e il governo è dispotico quanto quello turco, vi si dice, rievocando evidentemente il giudizio di Montesquieu. Inoltre, solo nelle repubbliche di piccole dimensioni può esservi salvaguardia dalla tendenza naturale e diffusa alla corruzione e all'abuso, mentre in quelle di grandi dimensioni, nelle quali grandi sono anche i patrimoni personali, l'interesse individuale tende fatalmente a prevalere sull'amore per la patria.

In effetti, nelle sue diverse fasi, il dibattito politico della Francia di *ancien régime* ruota costantemente intorno alla persona del re, alla sua autorità sovrana e alla tradizione istituzionale monarchica della Francia.

Va, inoltre, sottolineato come alla spinta volontaristica che caratterizza, con forza e intensità diversa nel tempo, la politica

della monarchia francese, alla sua costante aspirazione, cioè, all'accentramento dei poteri e alla rappresentazione della volontà tutta della nazione in quella del re – attraverso il consolidamento dell'autorità della dinastia regnante – si contrappongono, fino alla Rivoluzione francese, forme diverse e articolate di malumori, di critica o di aperta opposizione, che, sul piano della lotta politica, trovano espressione nella ricorrente pretesa da parte dei corpi della società di limitare l'autonomia decisionale del monarca e nella loro richiesta di essere inclusi, a titolo e in forme diverse, nel governo del re.

Analogamente, sul piano teorico e nel discorso pubblico, a tesi che, tra Cinque e Settecento, sostengono l'autonomia sovrana assoluta e il diritto/dovere all'autoregolazione del monarca, si contrappongono riflessioni e argomenti che chiedono forme di controllo o di limitazione o addirittura di partecipazione al potere sovrano del re. Tutte queste diverse e opposte posizioni trovano un radicamento prevalente e, al tempo stesso, un vincolo profondo nell'esigenza di fondare la legittimità e l'estensione del potere sovrano nell'autorità delle fonti, sacre oppure di natura storica. In molti casi, argomenti dell'una o dell'altra specie si intrecciano e si sovrappongono nelle pagine degli stessi autori.

Le fonti sacre sono così richiamate per sostenere tanto la tesi "gallicana" del trasferimento diretto del potere sovrano da Dio ai re, quanto l'argomento opposto, influenzato dal tomismo, che considera questo trasferimento avvenuto attraverso la volontà e la mediazione decisiva del popolo. A sostegno della seconda tesi, spesso si fa esplicito riferimento all'autorità di un contratto originario tra il re ed il popolo.

La figura di questo specifico contratto – più esattamente tra Dio, popolo e monarca – rinvia poi al dibattito, diffuso in particolare nel corso del Settecento, sulle origini storico-mitologiche della Francia. In particolare negli oppositori al principio della sovranità assoluta del monarca come Bou-lainvilliers – ma, già nel Cinquecento, Hot-man aveva utilizzato argomenti analoghi in funzione anticattolica – si fa strada l’idea di un’origine elettiva del potere dei re nelle assemblee degli antichi popoli germani, dalle cui vicende la storia francese avrebbe avuto inizio.

D’altra parte, i richiami alla sovranità del popolo, fino all’affermazione, in alcuni casi, della primazia del suo potere, della sua superiorità come *universitas* rispetto al monarca, hanno in genere una funzione essenzialmente polemica, quella di contenere l’autonomia e le manifestazioni “tiranniche” del monarca, di richiamare e di sottolineare i suoi presunti obblighi e di vincolare il suo potere all’interesse e al benessere pubblico, di evocare il dovere di equità (soprattutto nell’esercizio della sua prerogativa principale, quella di concedere privilegi e di imporre oneri ai sudditi) e soltanto in casi specifici di rivendicare – essenzialmente da parte protestante e in momenti critici del conflitto politico-religioso in Francia – il diritto del popolo a resistere contro l’esercizio giudicato arbitrario del potere del re. La costituzione *coutumière* del regno rappresenta quindi la forma e il contenuto di questo patto originario.

Ma proprio l’esistenza e il consolidamento storico di questa cornice politico-istituzionale *coutumière* si presenta nella letteratura dell’epoca come un vincolo e un limite nel tempo alle potenzialità riformatrici più radicali contenute potenzial-

mente in questa stessa critica. Per l’intera riflessione politica francese tra Cinque e Settecento la monarchia resta infatti il solo luogo istituzionale nel quale realizzare e custodire l’unità del paese contro il pericolo dell’anarchia politica e sociale. In tal senso, nel sentimento comune radicato nella storia del regno, nazione francese e istituzione monarchica coincidono (Gojosso 1998, pp. 206-249)<sup>3</sup>.

Non è in questi diffusi riferimenti ad una superiorità originaria del popolo sul re che si possono leggere direttamente i tratti essenziali della moderna sovranità popolare. La cornice storico-istituzionale nella quale il potere sovrano viene inserito e definito, la sua delimitazione su base consuetudinaria, evidenziano l’esigenza comune, nel dibattito pubblico, di risalire costantemente alle origini di quel contratto, come atto di fondazione della nazione francese e, dunque, di legittimazione dell’autorità sovrana. Manca, dunque, uno dei requisiti fondamentali della nozione di sovranità popolare che si affermerà con la Rivoluzione francese: il diritto dell’universalità del popolo/nazione di autodeterminarsi; non solo di autogovernarsi, quindi, ma anche di scegliere e determinare liberamente il proprio regime preferito.

Così non appare presente, in una società che si rispecchia complessivamente nella sua struttura e nella sua rappresentazione politica corporata, quella matrice individualista ed ugualitaria, cardine sul quale sarà appunto fondata la nozione moderna di sovranità popolare: il diritto del popolo di autodeterminarsi, in tal senso, come espressione di una corrispondente libertà e autonomia naturali di ogni suo componente. E, in tal senso, questa tradizione storico-teorica del patto originario

tra popolo e re, cui si è appena accennato, non presuppone, quale fondamento della soggettività del primo, l'idea di un vincolo contrattuale tra libere volontà individuali, fondamento della società politica. Tutti elementi che troviamo compiutamente esplicitati e coordinati nel solo pensiero di Rousseau (Costa 1999, pp. 493-539). Un insieme di considerazioni che comunque non deve spingere a sottovalutare il ruolo avuto da questa letteratura nel consolidamento nel tempo di una nozione di popolo come entità unitaria, astratta, sovrana: essa costituisce infatti il bagaglio teorico-concettuale di quel processo di individuazione politica, che sfocerà appunto nella soggettivazione attiva del popolo stesso.

Prendiamo allora in esame, come esempio, un'opera-chiave dell'opposizione protestante alla monarchia cattolica nella seconda metà del Cinquecento, le *Vindiciae contra tyrannos*: in essa si afferma appunto che il corpo del popolo è superiore al suo re: e se questo è investito della sua autorità in primo luogo da Dio, è però il popolo ad eleggerlo e ad istituirlo (Junius Brutus 1581, p. 105). Secondo una tradizione di ispirazione teologica, il popolo sovrano è qui raffigurato come corpo mistico; e al suo potere è riconosciuta la perpetuità, qualità attribuita, negli stessi anni, da Bodin alla sovranità *tout court*:

Se si obietta che i re sono stati posti sui troni dal popolo vissuto cinque o seicento anni fa e non da quello di oggi odierno, rispondo che il popolo non muore mai, mentre i re scompaiono dal mondo gli uni dopo gli altri. Infatti, come il corso continuo dell'acqua dà al fiume una durata perpetua, così la rivoluzione di nascita e morte rende il popolo immortale [ivi, p. 125].

Nonostante questo esplicito riferimento alla sovranità del popolo e l'evidente am-

missione del diritto di questo, in linea di principio, a sollevarsi contro il tiranno manifesto, nelle *Vindiciae* si sottolinea al tempo stesso la necessità soprattutto di cercare di raggiungere con buoni consigli il re in evidente errore: anche nel caso di questo "classico" della letteratura della resistenza politica, il riferimento alla tradizionale istituzione monarchica resta assolutamente centrale:

Infatti, dal momento che il Re deriva il suo nome dal Regno ed è il popolo a dare essere e consistenza ad al Regno, e che, una volta perduto o andato in rovina questo, egli inevitabilmente cesserà di essere Re, o non lo sarà più come un tempo: certamente coloro che si preoccupano per il bene e l'interesse del regno sono veri amici del re, e coloro che non lo tengono in nessun conto o che lo sconvolgono, sono veri nemici del re. *E come non si potrebbe separare il Regno dal popolo, né il Re dal Regno, così non si possono separare gli amici del Re dagli amici del popolo e del Regno* [il corsivo è mio] [ivi, p. 123].

D'altra parte, il ricorso a questo argomento polemico – il richiamo cioè all'autorità del patto originario, minacciato dal monarca o dai suoi uomini di fiducia – resta costante nel tempo. Lo ritroviamo così, un secolo dopo le *Vindiciae*, sempre nell'ambito della letteratura protestante, nei discorsi dell'opposizione ugonotta in esilio dopo la revoca dell'Editto di Nantes: espresso in modo esemplare nelle *Lettres pastorales* di Pierre Jurieu, pastore protestante, tra i più radicali avversari dell'assolutismo monarchico e sostenitori del diritto sovrano originario dei popoli. Né si può sottovalutare il carattere profondamente eversivo che tesi come queste assumono nella cultura e agli occhi del potere monarchico del tempo: proprio le *Lettres pastorales* di Jurieu che stigmatizzano la violazione da parte del re cattolicissimo dei limiti del proprio diritto



Scena di mercato, Pieter Aertsen, 1565

sovrano, in particolare in ambito religioso, vengono violentemente attaccate, come è noto, dal teologo Bossuet e costituiscono una lettura proibita negli anni del regno di Luigi XIV.

Nei *Soupirs de la France esclave*, uno dei più corrosivi scritti di opposizione pubblicati in questo stesso periodo, opera anonima spesso attribuita allo stesso Jurieu, troviamo articolati e riassunti molti degli elementi tradizionali della dottrina della sovranità del popolo che alimentano questa critica dell'assolutismo regio, insieme, radicale nei suoi assunti teorici e moderata nei suoi obiettivi e nei suoi effetti politici: all'origine i re erano elettivi; era allora possibile deporre un monarca; Stati e Parlamenti dividevano il potere sovrano con il re; l'attuale *droit de remontrance* dei parlamenti è solo un debole ricordo del loro antico diritto di opposizione; il re non po-

teva fare nulla allora senza il consenso dei Grandi del regno; i privilegi dei nobili sono oggi lettera morta; i beni dei sudditi sono ormai nelle mani del sovrano; nel tempo antico i nobili potevano essere giudicati solo dai pari grado; oggi i re si dichiarano superiori alle leggi e non le approvano più insieme ai parlamenti; i nobili chiedono ora nuovi privilegi, ma in realtà non c'è più distinzione tra nobili e non; le città non sono più signore del loro demanio; nessuno è più libero proprietario dei propri beni, nessuno ne dispone più in modo assoluto; non c'è più certezza del pagamento delle somme date in prestito al re; per decidere della guerra i re non consultano più i Grandi; i nobili oggi non possono più difendersi da soli, solo il re può ricorrere alle armi; il re poteva allora imporre i tributi solo con il consenso dei popoli ed essi servivano solo per la difesa del regno, mentre oggi essi

sono utilizzati per soddisfare i capricci del principe; gli ufficiali esattori dipendono oggi direttamente dal monarca e non dagli Stati (*Les soupirs* 1689-1690, pp. 160-163).

Uno sguardo complessivo su questo arco di secoli mostra, quindi, il radicamento nella storia francese e la continuità nel tempo di alcuni temi, intorno ai quali si sviluppa e si consolida il dibattito pubblico. Così, è ancora a questa tradizione di pensiero e, in particolare, al modello di una monarchia temperata essenzialmente dalla rettitudine e dalla buona coscienza del principe che, nel 1751, si richiama la *summa* del nuovo sapere filosofico, l'*Encyclopédie* di Diderot e d'Alembert, nella voce *Autorité politique*, contenuta nel primo volume dell'opera e attribuita allo stesso Diderot. Una voce emblematica della riflessione condotta in queste pagine: l'immagine della monarchia limitata è incastonata in una cornice giusnaturalista e contrattualista, ma questo fondamento teorico appare in realtà, nel complesso dell'articolo, politicamente depotenziato. Non si deve comunque trascurare il contesto storico nel quale il testo viene pubblicato: proprio a causa degli argomenti giusnaturalista e contrattualista, al momento della sua pubblicazione esso è fatto oggetto di forti critiche filomonarchiche conservatrici, in particolare da parte gesuita.

Se è proprio con una riflessione sul rapporto tra autorità e natura che l'articolo *Autorité politique* si apre:

Nessun uomo ha avuto dalla natura il diritto di comandare agli altri. La libertà è un dono del cielo, ed ogni individuo della stessa specie ha il diritto di fruirne non appena è dotato di ragione. L'unica *autorità* posta dalla natura è la patria potestà [...]. Ogni altra *autorità* ha un'origine diversa dalla natura [Diderot 1967, p. 503];

per poi proseguire, in una pagina successiva, con un'argomentazione contrattualista:

Il principe riceve dai sudditi stessi l'*autorità* che esercita su di loro; e questa *autorità* è limitata dalle leggi della natura e dello Stato. Le leggi della natura e dello Stato sono le condizioni sotto le quali essi si sono assoggettati, o si presume si siano assoggettati, al suo governo. Una di queste condizioni è che, avendo potere e *autorità* su di essi solo per loro scelta e consenso, egli non può mai usare quest'*autorità* per cassare l'atto o il contratto col quale gli è stata deferita [ivi, p. 505]

argomenti che indicano nella nazione, nel popolo – termini qui utilizzati indifferentemente – il soggetto titolare della sovranità dello Stato:

Il principe quindi non può disporre del potere e dei sudditi senza il consenso della nazione, e indipendentemente dalla scelta indicata nel contratto di sottomissione. [...] il governo [...] non è un bene privato, ma un bene pubblico, che di conseguenza non può mai essere sottratto al popolo, cui solo appartiene essenzialmente e in piena proprietà [...]. Insomma, la corona, il governo e l'*autorità* pubblica sono beni di cui è proprietario il corpo della nazione, e di cui i principi sono gli usufruttuari, i ministri, i depositari [ivi, p. 506]

nello svolgimento del discorso l'origine di questa titolarità è prima ricondotta all'autorità di Dio – il potere sovrano deve perciò essere esercitato in modo giusto e ordinato: *omnis potestas a Deo ordinata est*, scrive l'autore della voce richiamando l'autorità di San Paolo; e poi costretta nella forma del solo contratto di sottomissione:

Le condizioni di questo accordo differiscono nei diversi Stati. Ma, dovunque, la nazione ha il diritto di conservare nei confronti di tutti e contro tutti il contratto stipulato; nessun potere può mutarlo; e quando scade, la nazione rientra nel

diritto e nella piena libertà di firmarne uno nuovo con chi e come preferisce [ivi, p. 507].

E questo, per quanto riguarda la Francia, rinvia direttamente al rapporto della nazione con il monarca e con la dinastia regnante: nella pagina conclusiva, i tratti giusnaturalista e contrattualista che aprono l'articolo sfumano completamente nel poderoso richiamo all'obbligo di obbedienza dei sudditi, cui è negato il diritto di resistenza e ai quali viene prescritta una tradizionale pazienza nei confronti del capriccio e della tirannia del re: un obbligo di obbedienza che cesserà soltanto – e forse in quel caso la nazione tornerà a poter decidere liberamente il soggetto o i soggetti cui affidare l'esercizio del potere sovrano – quando dovesse interrompersi il filo della successione dinastica:

Quanto ai sudditi, la prima legge che religione, ragione e natura impongono loro, è di rispettare essi stessi le condizioni del contratto che hanno stipulato, di non perdere mai di vista la natura del loro governo; in Francia, di non dimenticare che finché la famiglia regnante sussisterà per via maschile, niente li dispenserà dall'obbedienza; di onorare e di temere il loro padrone, come colui attraverso il quale hanno voluto che l'immagine di Dio fosse loro presente e visibile in terra; di nutrire sentimenti di gratitudine in virtù della tranquillità e dei vantaggi, di cui godono al riparo del nome regale; se mai capitasse loro di avere un re ingiusto, ambizioso e prepotente, di opporre alla disgrazia un solo rimedio, quello di rabbonirlo con la loro sottomissione, e di piegare Dio con le loro preghiere; perché questo è il solo rimedio legittimo, conseguentemente al contratto di sottomissione giurato al principe che regnava in precedenza, e ai suoi discendenti maschi, quali questi potessero essere; e di considerare che tutti i motivi che si crede di avere per opporre resistenza, a esaminarli bene sono solo altrettanti pretesti di infedeltà finemente dissimulati; che con questa condotta, non si sono mai corretti i principi, né abolite le imposte, e che è stato soltanto aggiunto alle disgrazie di cui già ci

si lagnava un nuovo grado di miseria; ecco le basi su cui i popoli e chi li governa potrebbero fondare la loro reciproca felicità [ivi, p. 511].

Elementi, sotto questo profilo, più innovativi li troviamo, invece, in altre voci dell'*Encyclopédie*, attribuibili probabilmente alla collaborazione di Diderot e D'Holbach, così come in altre opere del primo, soprattutto a cavallo degli anni Settanta del secolo, quando la posizione complessiva di Diderot si radicalizzerà in senso liberale, e, sotto certi profili, democratico.

Come ha scritto Furio Diaz introducendo la raccolta degli *Scritti politici* dell'autore di *Jacques il fatalista* e del *Nipote di Rameau*:

altri più notevoli articoli di politica, anonimi, dell'*Encyclopédie* riproducono e gli slanci "liberali" e le compiacenze per l'assolutismo legittimo e illuminato, che sembrano ben poter rientrare nell'oscillazione tipica del pensiero di Diderot in questo periodo [Diaz 1967, p. 33].

In tal senso, Diderot elabora nel tempo una posizione politica favorevole all'idea di un governo moderato, all'indicazione della felicità generale quale suo fine essenziale, alla separazione dei poteri, alla tutela della libertà personale, di pensiero, di commercio, alla crescita economica della società, allo sviluppo delle capacità umane e del lavoro; evidenziata sempre, però, all'interno di un orizzonte politico-istituzionale monarchico.

Se si guarda per esempio ad una delle opere del suo pensiero più maturo, nella quale questa prospettiva di riforma complessiva delle società appare in tutta la sua ampiezza – le *Osservazioni sull'istruzione dell'imperatrice di Russia ai deputati per la elaborazione delle leggi*, da lui redatte nel 1774 su invito dell'imperatrice stessa – lo scritto si apre con un'affermazione tanto

perentoria quanto impegnativa per il suo autore:

Unica vera sovrana è la nazione; unico vero legislatore il popolo; raramente il popolo si assoggetta sinceramente a leggi che gli vengono imposte: le amerà, le rispetterà, vi obbedirà, le difenderà come opera propria, se ne è lui l'autore [Diderot 1967, p. 369].

Dal capoverso successivo, in realtà, ad esser definito "sovrano" non è più il popolo/nazione, ma il monarca, in quanto riceve da questo l'esercizio del potere supremo e si vincola in tal senso a rispettare le leggi, pena – e qui lo scarto con la voce *Autorité politique* è sicuramente netto – la sua deposizione ed eventualmente anche la sua condanna a morte. Il popolo-nazione è fonte di ogni potere e di ogni autorità che dovrebbe esercitare attraverso un corpo di rappresentanti, i quali ogni cinque anni giudicheranno l'operato del monarca; e, qualche pagina dopo, l'autore torna a parlare della necessità di dotare un corpo di rappresentanti della volontà della nazione – composto dai grandi proprietari – del compito di «revisionare, approvare o disapprovare le volontà del sovrano e notificarle al popolo» (ivi, p. 391). Il modello di riferimento anche di questo testo resta dunque quello, come lo stesso Diderot scrive in un altro passo dello stesso testo, di una monarchia temperata.

D'altra parte, se nelle pagine scritte tra gli anni Settanta e i primi anni Ottanta per l'*Histoire des deux Indes* di Raynal gli accenti polemici contro i governi dispotici e in favore del diritto dei popoli a sollevarsi e a emanciparsi con la forza si accentuano e si radicalizzano, essi prendono fondamentalmente la forma di vibranti ed enfatici appelli morali alla libertà e alla giustizia, più che di lucide prospettive e progetti di

trasformazione politica; in modo analogo al tono e ai contenuti che caratterizzano, in quegli stessi anni, quella sorta di lettera agli *insurgents américains*, nella quale Diderot saluta con entusiasmo patriottico la Rivoluzione del 1776, probabilmente esempio storico fondamentale di ispirazione politica del periodo conclusivo della sua vita.

D'altra parte, per concludere questo sguardo sul complesso del pensiero di Diderot, è proprio all'interno di una riflessione – soprattutto nell'ultima sua stagione – così sinceramente favorevole al diritto dei popoli che possiamo rilevare tutta l'ambiguità politica e semantica di un uso differenziato della nozione: anche nel pensiero di questo *philosophe*, come nell'opinione generale del secolo, l'affermazione di questo diritto si accompagna infatti ad un giudizio critico generale nei confronti della capacità delle masse e del loro atteggiamento passivo e strumentalizzabile, come già avevamo rilevato nelle pagine precedenti.

È solo nel pensiero di pochi autori, quindi, che troviamo sviluppata una critica della legittimità stessa dell'obbedienza dovuta al monarca o una compiuta teoria della sovranità popolare. Si pensi, sotto il primo profilo, allo straordinario e isolato grido filosofico di La Boétie contro la servitù volontaria e in favore della libertà naturale degli uomini, alla metà del Cinquecento; ma soprattutto, sotto il secondo profilo, al puntuale riferimento due secoli più tardi al diritto dei popoli a darsi una costituzione, contenuto nel *Droit des gens* dello svizzero Emerich de Vattel, autore diffuso e letto in Francia, o all'affermazione di Mably del diritto del popolo di rovesciare, anche con la forza, il regime dispotico fondato sulla proprietà privata e di riedificare la società sul principio d'uguaglianza; o, infine, alla teo-

ria della volontà generale del *Contrat social* di Rousseau.

È poi però lo stesso Rousseau a giudicare impervia – e possibile forse solo in qualche realtà europea politicamente meno sviluppata rispetto ai grandi Stati nazionali – la strada che conduce alla riforma in senso democratico delle istituzioni, oramai profondamente corrotte sul piano morale e politico. Considerazioni prudenti o pessimistiche sulla possibilità di intervenire radicalmente sulle istituzioni del tempo che ritroviamo anche nel pensiero di Mably (Ferrère 1996, pp. 115-139).

D'altra parte, come è stato spesso sottolineato, nella Francia di antico regime una tradizione di pensiero repubblicana – riferendoci, con questo aggettivo, ad una forma di regime politico radicalmente alternativo alla monarchia – semplicemente non esiste (Nicolet 1982; Goulemot 1995; Gojosso 1998). Così, nel pensiero di autori come Helvétius e Mably, e dello stesso Rousseau, l'ispirazione repubblicana – che pure una parte rilevante avrà nella costruzione dell'ideologia e della cittadinanza rivoluzionarie – assolve soprattutto la funzione di interpretare l'esigenza di una riforma morale della società contemporanea, attraverso il confronto con gli esempi istituzionali e sociali felici di Stati antichi come Roma o Sparta: nei quali l'azione del buon legislatore si mostrava capace di armonizzare gli interessi e le passioni privati nella cura dell'utilità e della felicità pubbliche, cioè dell'interesse della nazione, e di sollecitare e di essere sostenuto dalle virtù dei cittadini, dalla loro ricerca della gloria e del pubblico riconoscimento (Goulemot 1993, pp. 38-40).

E, in precedenza, l'aggettivo "repubblicano" era soprattutto termine polemico

con il quale attaccare i critici della corona, soprattutto di parte protestante, stigmatizzando le loro idee come sediziose ed ever-sive dell'ordine costituito. È in tal senso che questa accusa era stata mossa contro gli ugonotti rifugiati all'estero dopo l'editto di Nantes, ed essa faceva parte anche dell'arsenale ideologico costruito da Luigi XIV contro le Province Unite (Ronzeaud 1988, pp. 65-66; Burke 1992); ma la stessa accusa era risuonata anche contro i *frondeurs*, alla metà del XVII secolo.

Così, l'ampio dibattito che precede l'inizio della Rivoluzione riflette in prevalenza sulla riforma delle istituzioni e degli organi tradizionali, attraverso i quali rappresentare la voce e gli interessi della nazione, e sulla necessità, in tal senso, di fissare, e per alcuni di rigenerare, la costituzione *coutumière* di antico regime. Ed è proprio questa cornice istituzionale tradizionale a costringere le spinte di riforma che precedono l'89 entro un contesto definito e limitato, nel quale allora difficilmente il corpo della società potrebbe essere dinamicamente concepito come un popolo, soggetto politico titolare di una libera volontà di determinare il proprio destino, e non invece staticamente come una nazione, che si pretende di "fotografare", ogni parte politica a suo modo, al fine di rappresentarla.

D'altra parte, è in questi anni che la teoria politica e il lessico dell'89 trovano le proprie radici, nella costruzione della reazione a questo intreccio di argomenti polemici tradizionali, in particolare in alcuni tentativi di ripensare questa tradizione con formule nuove: per esempio, evidentemente, nel *Contratto sociale* di Rousseau, che, pur non rivolgendosi direttamente alle condizioni storico-istituzionali della Francia del tempo, influenza sensibilmente con

esiti anche molto differenti quella stagione politica, fino ad informare lo stesso dibattito rivoluzionario.

La lettura del *Catechisme du Citoyen* di Guillaume-Joseph Saige, scritto di grande innovazione politica pubblicato nel 1775 sulla spinta del movimento di opposizione parlamentare alla riforma Maupeou – momento-chiave nel processo di costruzione di un antagonismo politico e teorico tra la nazione francese e l'assolutismo monarchico – e riedita poi negli anni immediatamente precedenti l'inizio della Rivoluzione (Baker 1990, pp. 183-218), ci consente, in tal senso, di cogliere questa fase del dibattito della seconda metà del secolo: e di osservare come nelle sue pagine, la concettualizzazione *à la Rousseau* sia sviluppata nell'incontro con quella storico-tradizionale derivata dalla storia di Francia.

Così, se nell'esordio dell'opera, Saige individua la sede del potere sovrano nella volontà generale di tutti i membri della nazione, fondata su un contratto originario, cioè nel «corpo del popolo» (Saige 1787, p. 9) – titolare del diritto anche di «modificare la costituzione o abolirla totalmente, per formarne una nuova [...] un diritto che per nessuna ragione gli si può contendere, e il cui esercizio è completamente affidato alla sua prudenza» (ivi, p. 26) – venendo all'analisi della *puissance législative* quale essa è detenuta ed esercitata in Francia, egli la attribuisce alla volontà, insieme, degli Stati generali e del re, ai primi soprattutto, più che al secondo, indicato come l'amministratore del regno di cui la nazione è la vera proprietaria.

E se, da un lato, Saige attribuisce alla nazione il diritto non solo di scegliere una nuova casa regnante, in caso di estinzione di quella esistente, ma anche quello di darsi

una nuova costituzione; dall'altro, la forma istituzionale da lui disegnata non si distacca però da quella tradizionalmente sostenuta dai critici radicali del modello assoluto del governo monarchico, all'interno della quale agli Stati generali, cioè al corpo della nazione, viene attribuito il solo potere di dare il proprio consenso agli atti del re, in primo luogo a quelli riguardanti l'introduzione e la determinazione delle imposte.

Quando si tratta poi di fondare l'origine dei diritti dei francesi, Saige scrive che essi derivano loro «da Dio e dalla natura, in qualità di uomini e di membri di una società politica; dalle loro leggi e dalla loro costituzione in qualità di francesi» (ivi, p. 34). Il diritto sovrano della volontà della nazione origina quindi, da un lato, dal diritto naturale, dall'altro, «dalle nostre costituzioni primitive, dalle leggi conseguenti, dalla storia dei nostri avi, e dalla tradizione e dal credito politico dei primi secoli della nostra monarchia» (ivi, p. 35). E qui Saige fa esplicito riferimento all'argomento fondativo tradizionale delle antiche assemblee dei popoli germanici<sup>4</sup>.

Su questa ricerca di elementi fondativi su base storica – totalmente immersa nel dibattito pre-rivoluzionario intorno alla costituzione di antico regime – l'autore del *Catechisme* conserva il riferimento alla società corporata divisa nei tre ordini tradizionali. Rispetto ad essa, se del tutto particolare appare il ruolo, radicato nella tradizione francese, da Saige attribuito al Terzo stato – che, a suo avviso, forma, data la sua ampiezza, la "società stessa" – quello privilegiato degli altri due ordini, sempre muovendo dal riferimento alle radici storiche della nazione, è ugualmente confermato e conservato.

Questo sguardo complessivo sulla cultura che arriva all'89 rivoluzionario spinge allora a rilevare l'assenza di una chiara e diffusa coscienza del legame che potrebbe unire le esigenze di riforma, condivise in modo crescente nella seconda metà del secolo dalla società francese di antico regime, all'individuazione conseguente di ipotesi di trasformazione radicale della struttura politico-istituzionale consolidata ed ereditata nei secoli. In altre parole, l'ipotesi di un cambiamento di regime, prima dell'89, semplicemente non appare all'ordine del giorno, anche se, in particolare a partire dagli anni Settanta del secolo, la critica dell'assolutismo monarchico, come abbiamo visto, prende in alcuni autori la forma della rivendicazione alla nazione della titolarità originaria della sovranità e della distinzione di questa dal suo esercizio, prerogativa che continua invece ad essere attribuita al monarca.

### 3. *Il popolo come unità-totalità politica e storica: aspetti lessicali*

Ma facciamo un passo indietro per provare a comprendere quale sia, nel dibattito politico di antico regime, il ruolo attribuito al popolo, quale la rappresentazione, la forma e la definizione che, nel corso del tempo, gli scrittori offrono della sua immagine unitaria.

Nei *dictionnaires* sei-settecenteschi, l'immagine complessiva del popolo come unità/totalità che ci viene restituita è quella di un'entità collettiva connotata prevalentemente sotto il profilo geografico, storico e culturale. "Popolo" è in tutte queste opere un "assemblea" o una "moltitudine" di

uomini appartenenti ad uno stesso paese o ad una stessa nazione, quindi soggetti alle stesse leggi, oppure, anche, accomunati soltanto da una stessa religione (il richiamo più frequente, in questo caso, è al "popolo ebreo", dunque a un popolo-nazione), o infine, in scala minore, gli abitanti di una città o di un villaggio.

Da queste voci – in forma esplicita nelle pagine del *Trévoux* – evidente è il riferimento alla tradizione romana, espresso nell'uso spesso non chiaramente distinto di termini diversi come *populus*, *gens*, *natio*. Così, per esempio, il *Dictionnaire de l'Académie française* (1694) dà una definizione di "nazione" affine a quella di "popolo", come l'insieme degli abitanti di uno stesso Stato, di uno stesso paese, sotto una stessa legge e con una lingua comune. Analoga sarà la definizione di "nazione" contenuta, qualche decennio dopo, nell'*Encyclopédie*.

Ma nelle parole dell'epoca, pur con alcune caratterizzazioni che richiamano già il modo in cui saranno utilizzati nell'Ottocento, "popolo" e "nazione" restano comunque termini dal significato molto ampio e articolato. In tal senso, nel loro complesso e nella loro ampiezza essi possono essere sovrapposti tra loro, né, d'altra parte, l'uno comprende necessariamente l'altro. Se il secondo dei due lemmi è sempre specificamente caratterizzato dal richiamo all'elemento comune della lingua, per il *Trévoux* più popoli possono costituire una nazione, come è il caso dei molti (di Borgogna, di Piccardia, ecc.) che compongono quella francese; mentre, in modo del tutto opposto, alcuni *dictionnaires* richiamano casi particolari, come quello dell'Italia, nel quale la nazione si presenta, sul piano storico, politicamente divisa, sotto l'autorità di Stati e di leggi differenti.

Ad entrambi i termini è riconosciuta inoltre, nel senso indicato nel paragrafo precedente, un ruolo politico debole: il popolo appare fondamentalmente l'oggetto, il destinatario dell'azione del monarca, al tempo stesso la forma della sua rappresentazione fissa i contorni della società, considerata nel suo insieme.

Per quanto riguarda, poi, l'immagine complessiva del popolo come unità-totalità che i testi dell'epoca ci restituiscono, alcune sue rappresentazioni ed accezioni che rinviano direttamente ad una dimensione quantitativa si alternano ad altre che alludono a modi diversi di guardare ad esso o a sue diverse specifiche qualità. Se risaliamo nuovamente ad un manifesto classico dell'opposizione alla monarchia di Francia, le *Vindiciae contra tyrannos*, qui sovrano è tutto il popolo oppure coloro che lo rappresentano (Iunius Brutus 1581, p. 219). In precedenza l'autore aveva precisato che con la parola "popolo" non deve intendersi una «moltitudine senza briglie», una «bestia da un milione di teste», cioè l'intera popolazione, ma

coloro che hanno l'autorità da parte del popolo, cioè i magistrati che sono inferiori al re e che il popolo ha delegato, o in qualche modo istituito, come consociati del potere e controllori dei Re, e che rappresentano tutto il corpo del popolo. Intendiamo anche gli Stati, che non sono altro che l'epitome o una breve sintesi del regno, e con i quali si rapportano tutti gli affari pubblici [ivi, p. 62].

E più avanti ribadisce:

poiché si richiede ordine in tutte le cose che hanno bisogno di essere ben condotte e dal momento che quest'ordine non potrebbe essere conservato all'interno di un numero così grande di persone, e poiché spesso si presentano casi che non si potrebbero far intendere a una moltitudine senza pericolo e danno per tutta la comunità, diciamo

che tutto ciò che è stato detto dei privilegi concessi e del diritto delegato al popolo deve essere riferito agli ufficiali e ai deputati del regno, e che tutto ciò che è stato detto di Israele si intende detto dei Principi e degli Anziani di Israele, a cui queste cose sono state accordate e delegate, come lo stesso uso ha provato [ivi, pp. 63-64].

Sviluppando l'esempio antico di Israele, l'autore approfondisce questa articolazione ed indica altre figure istituzionali eminenti, per concludere:

Quando si trattò di eleggere il primo re, Saul, tutti gli anziani d'Israele si riunirono a Rama. E tutto Israele fu riunito: o tutto Giuda e Beniamino, ecc. Ora non è verosimile che tutto il popolo, uno per uno, si sia trovato là [ivi, pp. 62-63].

E così prosegue, continuando a descrivere il popolo, attraverso i suoi rappresentanti:

Di questo rango sono, in ogni regno ben governato, i Principi, gli Ufficiali della corona, i Pari, i grandi Signori, i maggiorenti, i deputati delle Province, dei quali è composto il corpo ordinario degli Stati, o un'assemblea straordinaria, o un Parlamento o una dieta, o un'altra assemblea, secondo i nomi in uso nei diversi paesi del mondo [...]. Ora, come gli ufficiali sopra nominati sono singolarmente inferiori al re, considerati tutti insieme come corpo gli sono invece superiori [ivi, p. 63].

Più avanti nell'opera, in un passo richiamato in precedenza, lo stesso giudizio è attribuito infatti al popolo tutto:

Dal momento che il popolo elegge e istituisce il Re, ne consegue che il corpo del popolo è superiore al Re. Poiché è evidente che colui che è istituito da un altro è giudicato minore di colui che l'ha istituito, e chi ha ricevuto autorità da altri è minore del suo autore [ivi, p. 105].

E successivamente i due concetti vengono unificati e ripetuti:

Ora, come l'intero corpo del popolo è superiore

al Re, similmente [i rappresentanti del regno], considerati nel loro insieme e come corpo, sono superiori al Re, sebbene considerati singolarmente gli siano tutti inferiori [ivi, p. 109].

Se nel corso dell'opera l'autore usa generalmente il termine "popolo" per indicare il corpo fisico della società, politicamente esso è allora coloro che lo rappresentano. E se, in tal senso, la parte sta per il tutto, non è meno corretto affermare che il carattere unitario astratto della nozione di popolo attribuita in realtà ad una minoranza di suoi rappresentanti, a questa sorta di élite naturale, consenta di rovesciare la sinne doche e di poter affermare anche che il tutto sta per la sua parte.

All'immagine del popolo come corpo politico, si accompagna poi quella del popolo esplicitamente come "parte", terzo dei tre ordini della società. E qui le *Vindiciae* richiamano le antiche assemblee dei Galli e dei Franchi, all'origine dei moderni Stati generali. Una rappresentazione affine a quella tratteggiata nell'opera coeva di Hotman, la *Franco-Gallia*, il quale in quelle origini e nella sovranità degli Stati generali vede la forma di un governo misto, fondato sulla volontà congiunta del re, dell'aristocrazia e del popolo, tradito poi nel corso dei secoli dalle costanti e crescenti spinte in senso assolutistico della monarchia giugliata.

Una rappresentazione che l'autore riconduce ai grandi esempi storici di Platone, Aristotele, Polibio e Cicerone, e nella quale ancora una volta l'uso della nozione di "popolo" presenta margini di ambiguità, nel momento in cui l'aristocrazia, da un lato, è descritta come soggetto naturale di mediazione politica, in quanto partecipa, insieme, alla dignità reale e alla condizione di soggezione *propria del popolo*; dall'altro,

in questo secondo ruolo, essa riconosce uno stesso Signore, e dipende da uno stesso Principe, come *il resto del popolo*.

Al di là delle ambiguità, ne risulta allora l'immagine complessiva di una società, quella di antico regime, che rimane nel tempo strettamente legata alla sua identità corporata. Quanto meno sotto il profilo politico – più differenziate appaiono invece le diverse rappresentazioni proposte sotto il profilo sociale o, per dirla con termine successivo, secondo uno sguardo sociologico – nazione e popolo appaiono allora consegnate a questa loro dimensione tradizionale. Forse soltanto l'opera di Bodin – oltre evidentemente a quella di un teorico della sovranità popolare come Rousseau – offre allora nell'arco di tre secoli elementi sistematici per la costruzione di una dottrina nuova, volontaristica del potere sovrano; la quale, pur inserita nel contesto istituzionale tradizionale di una società di corpi, e su una base sociale familiare, si fonda su un rapporto diretto nuovo di obbedienza tra principe e suddito, fondamento giuridico-politico di quella che sarà la concezione della rappresentanza e della cittadinanza moderne (Costa 1999, pp. 65-80).

E non si può d'altra parte trascurare neppure il ruolo e il significato di rilievo che questa struttura istituzionale corporata riveste anche sotto il profilo sociale. Se consideriamo un'opera già presa in esame come i *Soupirs de la France esclave*, che denuncia con ardore lo stato di sofferenza in cui versa il popolo francese a causa del dispotismo monarchico – «Oggi mille canali sono aperti attraverso i quali si cava il sangue del Popolo e dei Sudditi per farlo colare nell'abisso della cupidigia insaziabile e dell'ambizione smisurata del Principe» (*Les soupirs* 1989-90, p. 14) – in essa si la-

menta, al tempo stesso, l'assottigliamento delle distinzioni sociali antiche, quella del rango e dell'educazione, che non proteggono più i signori né dalle pretese del contadino, né dalle vessazioni dei *parvenus* sociali della nuova nobiltà.

Così l'autore dei *Soupirs* caratterizza il senso dell'impoverimento progressivo della società francese, a suo avviso, in atto:

nel Governo presente *tutto è Popolo*. Non si sa più cosa sia qualità, distinzione, merito, e nascita. L'Autorità Reale è salita così in alto che tutte le distinzioni scompaiono, è assorbita ogni luce [...]. Così sotto il nome di Popolo si sono diffuse oppressione e miseria fin nelle parti più nobili e più elevate dello Stato [il corsivo è mio] [ivi, p. 13].

Questa ambivalenza semantica, presente nelle pagine dei *Soupirs* – il popolo come "tutto", inteso come soggetto che patisce l'arbitrio monarchico; il popolo come "parte" e come specifica qualità sociale, termine di paragone privilegiato nel quale riflettere i processi di corruzione e di degenerazione socio-istituzionali osservati nella Francia del tempo – percorrerà tutto il Settecento e si riverserà nella Rivoluzione, caratterizzando anche il suo dibattito politico (Moumier 2002, pp. 389-418).

Ma, in particolare nel corso del Settecento, una nuova distinzione sociale prenderà corpo, nella pretesa della parte più ricca e colta del Terzo Stato di non essere considerata come parte del popolo, di non essere inclusa nella definizione di questo. Il gusto borghese, scrive l'abate Coyer, separa esteticamente sé dai tratti "bestiali" dei domestici, dei contadini, e almeno di alcune categorie di artigiani: da quella cioè che, nel suo complesso, è senza dubbio «la parte più numerosa, e forse anche la più necessaria della nazione», come ricorderà

anche la voce *Peuple* dell'*Encyclopédie*, ritagliata da De Jaucourt su quello stesso scritto di venti anni prima (Coyer 1755, p. 46). E quanto più il termine si caratterizzerà in questo suo significato sociale specifico, tanto più apparirà poi difficile il suo uso politico, e sempre più problematico e denso di nuovi significati sarà allora il suo tradizionale accostamento a quello di "nazione". Il tempo distinguerà, così, significato e fortuna politici dei due lemmi.

Come abbiamo già avuto modo di osservare, infatti, la radicale riforma introdotta dalla Rivoluzione francese farà emergere politicamente la struttura delle differenze socio-economiche che caratterizza la società francese del Settecento, rappresentandola infine anche sul piano istituzionale. Con l'abolizione della rappresentanza fondata su un sistema di ordini, sulla scena resterà infatti soltanto il popolo francese considerato come insieme di individui riconoscibili come uguali.

In tal senso, all'aristocrazia del privilegio, tradizionalmente radicata e cristallizzata in una pretesa fondazione naturale e storica della gerarchia sociale, Sieyès contrappone radicalmente la società dei produttori, cioè di tutti coloro che contribuiscono a costruire la ricchezza del paese e ne costituiscono quindi la parte viva e non parassitaria; in un'ottica nell'insieme non difforme da quanto da alcuni decenni proponeva la teoria fisiocratica, che intendeva ricongiungere la sfera politica a quella delle relazioni economiche intersoggettive, rompendo così la struttura politica e narrativa tradizionale della società di corpi.

Questo richiamo alla soggettività politica della nazione consente a Sieyès di evocare l'unità sovrana del paese e di conservarla al tempo stesso nel solco della storia di

Francia, preparando già il terreno teorico sul quale la frattura rivoluzionaria romperà la tradizionale identificazione tra questa storia e quella della monarchia gigliata e favorendo così l'avvento di una nuova *élite* di governo. Del resto, come è noto, il dibattito storico sulle origini della Francia, nel quale anche Sieyès si inserisce, era stato un ambito rilevante del discorso politico sulla limitazione dell'autonomia del re nel corso del Settecento: nel tentativo di spezzare proprio quella continuità di narrazione – alla quale si è fatto ampio riferimento in queste pagine – che univa da secoli il destino della Francia alla storia della sovranità e delle istituzioni monarchiche e alla ricerca, quindi, di un diverso “luogo” della nazione dove legittimare e fondare il suo potere.

Esaltando, insieme, il suo carattere storico e il suo tratto volontaristico, Sieyès indica infatti nella nazione francese – o meglio nel Terzo Stato, la parte per il tutto – l'elemento propulsivo della trasformazione rivoluzionaria della storia del paese, avanzando la richiesta di trasferire ad essa il diritto sovrano tradizionale del re e attribuendole così una soggettività politica unitaria e astratta, risolutiva sul piano dell'esigenza crescente di conciliare e armonizzare l'unità politica del paese con una rappresentanza degli interessi sociali anche al di fuori di un regime monarchico; e di risolvere così in senso positivo quel rompicapo politico tradizionale: come realizzare una forma di democrazia – termine comunque invisibile all'autore di *Che cos'è il Terzo Stato?* – in uno Stato di grandi dimensioni?

In tal senso, il termine astratto e concreto di “nazione”, ampiamente diffuso nella letteratura del Settecento (Costa 1999, pp. 456-458), appare all'abate francese e a molti altri rivoluzionari come meno

compromesso e pericoloso rispetto a quello di “popolo”, direttamente riconducibile invece alla parte inferiore della società. La parola “nazione” contiene in tal senso una sintesi politica nuova, anche di nuove distinzioni sociali. È in questa chiave che Sieyès propone una chiara divaricazione tra cittadini attivi e passivi. Come già avveniva con la figura del cittadino-proprietario elaborata nell'arcipelago teorico fisiocratico – fondata (in questo senso, in modo differente da Sieyès) sulla proprietà della terra come fonte di legittimazione politica perché sociale – la nazione si presenta, cioè, sulla scena politica direttamente nella forma della sua rappresentanza, socialmente caratterizzata. La questione dell'inclusione politica di tutti i francesi sarà dunque innovata e problematizzata, ma non risolta.

E la Rivoluzione, che vedrà protagonista il popolo, lo esalterà retoricamente e ne avrà timore, identificandolo sempre più, sul piano sociale, con la parte povera e incolta della popolazione. Ne amplificherà al tempo stesso le potenzialità e il ruolo politico, alludendo già a quel diritto universale all'autodeterminazione dei popoli, rivendicato a gran voce, in Europa e non solo, nel corso dell'Ottocento, e richiamando la possibilità della trasformazione in senso democratico delle stesse società e istituzioni francesi. Una tendenza questa, come è noto, che molti rivoluzionari si dimostreranno tutt'altro che disposti a favorire e a supportare.

Per analizzare e comprendere il patrimonio di idee e simboli che la Rivoluzione francese porterà nell'Ottocento, è importante allora indagare e ricostruire i tratti di questa trasformazione e complicazione nel tempo – pur nell'ambito di una considerazione generale e di un giudizio nell'insieme

tendenzialmente costanti – della nozione di “popolo”. È nel cuore delle rappresentazioni della società francese di antico regime e nella loro stratificazione sociale, infatti, che bisogna continuare a ricercare la progressiva costruzione di un’immagine della società francese profondamente diversa da quella corporata tradizionale. Una società nuova che tende infatti a riprodurre profili e ragioni di antiche distinzioni, articolate e profonde, proiettandole ora però sul terreno specifico della formazione della rappresentanza politica.

## Bibliografia

A.F.H.I.P.

[1996] *La pensée démocratique* (Actes du Colloque d’Aix-en-Provence, 21-22 sept. 1995), Aix, Presses Universitaires d’Aix-Marseille;

Baker K.M.

[1990] *Inventing the French Revolution*, Cambridge-New York, Cambridge University Press; tr. fr. *Au tribunal de l’opinion. Essais sur l’imaginaire politique au XVIII<sup>e</sup> siècle*, Paris, Payot, 1993;

Benot Y.

[1971] *Diderot e la politica. Dall’Enciclopedia al Manifesto filosofico*, introduzione a Denis Diderot, *Textes politiques*, Paris, Editions sociales; tr. it. *La politica*, Roma, Editori Riuniti, 1982;

Burke P.

[1999] *The fabrication of Louis XIV*, London, New Haven; tr. it. *La fabbrica del re Sole*, Milano, il Saggiatore, 1993;

Canovan M.

[2005] *The People*, Cambridge-Malden, Polity Press;

Chisick H.

[1981] *The Limits of Reform in the Enlightenment. Attitudes toward the Education of the Lower Classes in Eighteenth-Century France*, Princeton New Jersey, Princeton University Press;

Costa P.

[1999] *Civitas. Storia della cittadinanza in Europa*, vol. 1: *Dalla civiltà comunale al Settecento*, Roma-Bari, Laterza,

pp. 493-539;

Coulet H.

[1969] (sous la dir. de), *Images du Peuple au dix-huitième siècle* (Colloque d’Aix-en-Provence, 25-26 oct. 1969), Paris, A. Colin;

Coyer G.-F.

[1755] *Dissertations pour être lues, la première sur le vieux mot de patrie: la seconde sur la nature du peuple*, à La Haye, chez Pierre Gosse junior;

Desbrousses H., Pelouille B., Rault G.

[2003] *Le peuple. Figures et concepts. Entre identité et souveraineté*, Paris, François-Xavier de Guibert;

Diaz F.

[1967] *Introduzione*, in D. Diderot, *Scritti politici*, Torino, Utet;

Diderot D., le Ronde d’Alember J.-B.

[1751-] *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des Sciences, des Arts et des Métiers, par une Société de gens de lettres, lemmi Démocratie, Multitude, Nation, Peuple, République, Représentants, Souveraineté*;

Diderot D.

[1967] *Scritti politici*, Torino, Utet;

Dupuy R.

[2002] *La politique du peuple. XVII<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> siècles: racines, permanences, ambiguïtés du populisme*, Paris, A. Michel;

Ferrère G.

[1996] *Les deux démocraties selon Mably* in A.F.H.I.P., *La pensée démocratique*, cit., pp. 115-139;

Fritz C.

[1988] *L’idée de peuple en France au XVII<sup>e</sup> et au XIX<sup>e</sup> siècles*, Strasbourg, Presses Universitaires de Strasbourg;

Garnot B.

[1990] *Le peuple au siècle des Lumières. Echech d’un dressage culturel*, Paris, Imago;

Glatigny M., Guilhaumou J.

[1981] (sous la dir. de), *Peuple et pouvoir: études de lexicologie politique*, Lille, Presses Universitaires de Lille;

Cojosso E.

[1998] *Le concept de république en France (XVI<sup>e</sup>-XVII<sup>e</sup> siècle)*, Aix-en-Provence, Presses Universitaires d’Aix-Marseille;

Coulemot J.-M.

[1993] *Sul repubblicanesimo e sull’idea repubblicana nel XVIII secolo*, in F. Furet, M. Ozouf, *L’idea di repubblica nell’Europa moderna*, Roma-Bari, Laterza, pp. 5-43;

## Ruocco

Jouanna A.

[1996] *Peuple*, in L. Bely, *Dictionnaire de l'ancien régime. Royaume de France XVII<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècle*, Paris, Puf, pp. 985-987;

Junius Brutus E.

[1581] *De la puissance légitime du Prince sur le peuple, et du peuple sur le Prince*, trad. fr. delle *Vindiciae contra tyrannos* (rist. anast., Genève, Droz, 1979);

La Bruyère J. de

[1981] *I caratteri*, Torino, Einaudi;

Mortier R.

[1963] *Diderot e la nozione de "peuple"*, in «Europe», 405-406, pp. 78-88;

Mounier R.

[2002] *Autour des usages d'un nom indistinct: "peuple" sous la Révolution française*, in «Dix-huitième siècle», 34, pp. 389-418;

Nicolet C.

[1982] *L'Idée républicaine en France: 1789-1924: essai d'histoire critique*, Paris, Gallimard;

Pala L.

[1991] *L'idea di popolo in Francia nel XVII secolo: libertini e religiosi*, Milano, Cisalpino;

Paine H.C.

[1976] *The Philosophes and the People*, London, New Haven, Yale University Press;

Ronzeaud P.

[1988] *Peuple et représentations sous le règne de Louis XIV. Les représentations du peuple dans la littérature politique en France sous le règne de Louis XIV*, Aix-en-Provence, Université de Provence, Publications/Diffusion;

Ronzeaud P.

[2002] *L'imagination au XVII<sup>e</sup> siècle*, Paris, Honoré Champion;

Rosanvallon P.

[1992] *Le sacre du citoyen: du suffrage universel en France*, Paris, Callimard; tr. it *La rivoluzione dell'uguaglianza. Storia del suffragio universale in Francia*, Milano, Anabasi, 1994;

Saige G. -J.

[1787] *Catechisme du Citoyen, ou Elemens du droit public français, par demandes et réponses*, à Genève;

[1689-1690] *Les soupirs de la France esclave, qui aspire après la liberté*, à Amsterdam, [s.e.] (rist. anast. Paris, EDHIS, 1976);

Wright J.K.

[1993] *Le fonti repubblicane della dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino*, in F. Furet, M. Ozouf, *L'idea di repubblica nell'Europa moderna*, Roma-Bari, Laterza, pp. 123-165;

Yardeni N.

[1971] *La coscienza nazionale in France pendant les guerres de religion (1559-1598)*, Paris-Louvain;

[2004] *Enquêtes sur l'identité de la "Nation France"*. *De la Renaissance aux Lumières*, Paris, Champ Vallon.

<sup>1</sup> Su questo aspetto, cfr. soprattutto Ronzeaud 1988, che, con la sua ampia mappatura tematica dei significati del termine *peuple* e dei suoi derivati, tra Sei e Settecento francese, resta un'opera di riferimento fondamentale. Sui profili di inclusione e di esclusione che si conservano ed evolvono tra la cultura politica di antico regime e quella introdotta e diffusa dalla Rivoluzione francese, a partire dalla considerazione dell'assen-

za, prima dell'89, di un dibattito sull'uguaglianza politica e sul diritto individuale degli uomini all'autogoverno, cfr. soprattutto Rosanvallon 1992.

<sup>2</sup> Sull'uso non sempre chiaramente distinto dei termini "repubblica" e "democrazia" nella letteratura politica del Seicento, cfr. in particolare Ronzeaud 1988, pp. 63 ss.

<sup>3</sup> In questa prospettiva, si considerino anche le ricerche di

Myriam Yardeni, la quale tende ad accentuare i caratteri nazionali originari – e, quindi, ad anticipare già all'età moderna la formazione di una coscienza nazionale – in Francia: cfr. Yardeni 2004, in particolare *La genèse de l'Etat et la naissance de la nation dans les "Histoires de France" du XVII<sup>e</sup> siècle*, pp. 84-101 (già edito in "XVII<sup>e</sup> siècle", 1992, n. 176, pp. 277-293) e l'ampia ricerca condotta sulle guerre di religio-

ne, contenuta nel suo studio più importante, *La conscience nationale en France pendant les guerres de religion (1559-1598)*, (Yardeni 1971).

<sup>4</sup> Nel suo *Inventing the French Revolution*, Baker dà ampio risalto all'opera di Saige, riferendo in particolare ad essa una delle tre correnti, uno dei tre discorsi pubblici finalizzati alla riforma politico-istituzionale della Francia, che a suo avviso si intrecciano nella cultura politica nella quale

si forma la Rivoluzione francese: quella che si fonda sulla, e sostiene la volontà politica della nazione, a base ugualitaria. Unita alle altre due – delle quali una si appoggia sulla visione tradizionale del ruolo dei magistrati a difesa della costituzione *coutumière* del regno, l'altra sostiene l'esigenza di una riforma amministrativa ispirata al razionalismo illuminista e fisiocratico – "queste tre correnti sembrano rappresentare una disaggregazione degli

attributi tradizionalmente uniti nella nozione di autorità reale e divenuti ormai definizioni concorrenti della natura dell'ordine politico. Presi separatamente, ciascuno può sembrare insistere, su un aspetto particolare dell'autorità reale, nella forma in cui era concepito all'interno della tradizione: giustizia, ragione o volontà" (Baker 1990, p. 179).

# La costruzione dell'identità collettiva nel discorso rivoluzionario: un itinerario storiografico

LUCA SCUCCIMARRA

1. Il tornante rivoluzionario di fine Settecento costituisce un momento-chiave nella storia di quella complessa e articolata costellazione di rappresentazioni identitarie che caratterizza la vicenda politico-ideologica dell'Europa moderna nel complessivo arco del suo sviluppo. È nella Francia del 1789 che i tradizionali protagonisti della politica di Antico regime cedono, infatti, improvvisamente il campo ad un nuovo ed unitario soggetto collettivo – il *popolo* – impostosi nel vivo degli eventi come l'autentico protagonista dell'accelerazione in senso rivoluzionario della crisi della monarchia borbonica. Sotto questo profilo, l'Ottantanove francese sembra inaugurare in modo improvviso e inatteso un nuovo modo di concepire e rappresentare la politica, dominato – almeno in apparenza – dall'apertura di uno spazio di azione teoricamente illimitato, privo di linee di demarcazione e meccanismi di esclusione, nel quale tutti i membri della comunità nazionale appaiono per la prima volta chiamati ad esercitare il

proprio originario ed inalienabile diritto di autodeterminazione storica.

A dominare questo passaggio è qualcosa di più dell'emergere sul campo di una nuova *logica dell'azione collettiva*, destinata a caratterizzare – con alterne vicende – i successivi sviluppi della politica moderna. Dopo tutto, l'avvento delle «folle rivoluzionarie» era stato anticipato e preparato in Francia da quella esperienza di mobilitazione collettiva che trova la sua definitiva consacrazione negli anni Settanta del Settecento con la «guerre des Farines». Come è stato sottolineato, qui, infatti,

sollevandosi contro un re che osa violare la sacralità del pane, la rivolta suggella l'apparizione, sulla scena pubblica, di una «folla intenzionale» che prende coscienza della forza politica che rappresenta l'azione collettiva. L'unanimità apparente della rivendicazione collettiva produce il *soggetto* che le corrisponde, segnando così una tappa decisiva nel lavoro riflessivo di auto-rappresentazione del popolo come un Noi che non si definisce più, ormai, attraverso la deferenza nei confronti del suo sovrano [Kaufmann 2003, p. 131].

A fare della Rivoluzione un fondamentale punto di discontinuità nella grande vicenda della politica moderna e delle sue rappresentazioni identitarie non è, dunque, la pratica della mobilitazione popolare in sé, quanto il complessivo contesto fondativo in cui essa trova il suo significato ultimo. In particolare, il nuovo paradigma riflessivo che trasforma «i singoli individui in un essere collettivo – il popolo – eretto nello stesso tempo a suprema legittimità e a unico attore immaginario della Rivoluzione» (Furet 1995, p. 36). È a questo livello che la Rivoluzione francese può proporsi come un irreversibile passaggio evolutivo nella dinamica della modernità politica: «pur mantenendo l'equazione politica che poggia sulla fusione dei cittadini e del sovrano in una sola e medesima volontà», l'Ottantanove trasforma, infatti, profondamente «il rapporto sociale *face-to-face* che contrapponeva la società degli individui allo Stato. Dislocando i precetti volontaristici dello Stato monarchico dalla persona fisica del re alla persona morale della nazione, l'esteriorità del "Leviatano" assolutista lascia il posto all'interiorità di una società auto-governata che diviene, di colpo, da parte a parte *politica*» (Kaufmann 2003, p. 133).

Non si deve credere, tuttavia, che si tratti di un passaggio privo di ambivalenze e contraddizioni. Al contrario, la *politica del popolo* rivoluzionaria appare dominata sin dall'inizio da un «sistema complesso di equivoci e di tensioni» che avrebbero condizionato profondamente la successiva vicenda della modernità politica (Rosanvallon 2000, p. 13). Da questo punto di vista, essa si propone come il vero e proprio luogo fondativo di quel «regime democratico» di cui la più recente storiografia politico-

costituzionale – soprattutto francese – non ha cessato di evidenziare le irrisolte aporie costitutive: il rapporto tra la *società* come luogo della complessità e delle differenze e l'*ordine politico* come luogo della fusione o della compensazione; l'alternativa tra una rappresentanza pensata come irriducibile dimensione *relazionale* o come dispositivo di *incorporazione e sostituzione*, come spazio di *confronto argomentativo* o come momento di *immediatezza decisionale*, come luogo di costituzione della volontà generale o come processo riflessivo di incremento cognitivo; il rapporto tra il *popolo* come «corpo pieno e denso», che «vive in base al principio di unità che esprime» e la *cittadinanza* come complesso mobile di *individui*, titolari di diritti fondamentali; la relazione, infine, tra l'*assolutezza* della sovranità popolare e gli intangibili *vincoli* dell'ordine costituzionale (Rosanvallon 1998, pp. 31 ss.; Gauchet 1995, p. 228; Jaume 1990, pp. 47 ss.; Holmes 1988, pp. 167 ss.).

Tra i diversi contributi critico-ricostruttivi che nel corso degli ultimi anni hanno alimentato questa specifica direttrice del discorso storiografico un'attenzione particolare merita, a mio giudizio, quello di Pierre Rosanvallon. Nella sua «storia filosofica del politico» – centrata sull'assunzione del «politico come il luogo di un lavoro della società su se stessa» (Rosanvallon, *La démocratie inachevée*, p. 37)<sup>1</sup> – la vicenda teorica e pratica della democrazia moderna viene infatti articolandosi su tre «scenari paralleli»: quello della *costituzione di una società di eguali* attraverso la dinamica della moderna cittadinanza, quello della *messa in opera del principio di sovranità popolare* attraverso l'evoluzione del governo rappresentativo e dei suoi parziali correttivi (democrazia diretta e d'opinione) e

quello della *figurazione della sfera sociale*. È appunto a questo terzo livello che il discorso rivoluzionario sulla *sovranità del popolo* si rivela caratterizzato da una radicale indeterminatezza, che chiama in causa – prima ancora delle condizioni di attuazione del nascente potere democratico – le sue stesse «modalità di incarnazione»: il popolo – scrive, infatti, Rosanvallon

è un signore al tempo stesso autoritario e indefinibile. Se la democrazia presuppone un soggetto chiamato «popolo» in grado di esprimere la propria volontà, in che modo definirlo e come riconoscerlo? La principale difficoltà sta nella distanza tra il principio politico – l’affermazione della supremazia della volontà generale – e la realtà sociologica. Sacralizzando la volontà contro l’ordine della natura o della storia, la politica moderna affida al popolo il potere nel momento in cui il progetto di emancipazione che porta con sé tende a rendere astratto l’aspetto sociale. Si ha così una contraddizione tra il *principio politico* della democrazia e il suo *principio sociologico*. Il principio politico consacra la potenza di un soggetto collettivo di cui il principio sociologico tende a ridurre la consistenza e la visibilità [Rosanvallon 1998, p. 18].

Come è evidente, con questo passaggio ci troviamo proiettati al centro stesso del discorso filosofico della modernità, nello snodo-chiave, cioè, di un dispositivo categoriale che pensa lo spazio del sociale in una prospettiva individualistica drasticamente alternativa a quella “corporata” di Antico regime. Nelle sue variazioni sul tema, Rosanvallon appare però restio a ricondurre l’“opacità” del popolo rivoluzionario direttamente e senza residui all’«avvento sulla scena sociale dell’ “individuo” che ha preso il posto dei vecchi corpi sociali e comunità». A questo livello, i problemi sembrano nascere piuttosto da quella logica dell’*autonomia giuridica* che, con il tornante rivoluzionario, si iscrive indelebilmente al cen-

tro dello spazio di esperienza politica della nostra modernità: è infatti proprio «l’imperativo di uguaglianza, richiesto per fare di ognuno di noi un soggetto di diritto e un cittadino a tutti gli effetti» ad imporre

la necessità di considerare gli uomini in modo relativamente astratto. Tutte le loro differenze e distinzioni devono venire relativizzate per essere considerate solo nella loro fondamentale e comune qualità: quella di soggetto autonomo. In altre parole, è l’aspetto giuridico dell’individuo che porta a rifiutare, in quanto arcaica e insopportabile, ogni considerazione sostanziale della sfera sociale. La società democratica comporta per questa ragione una negazione radicale di ogni organicità, una critica permanente delle istituzioni che potrebbero legare gli uomini a una particolare natura, rendendoli di conseguenza dipendenti da una potenza esterna a loro stessi. I requisiti dell’uguaglianza e le condizioni dell’autonomia si sovrappongono per considerare come forme legittime del legame sociale solo quelle derivanti da un contratto volontario, instaurando tra gli uomini una relazione la cui artificiosità garantisce il distacco dalle determinazioni della natura o dalle eredità della storia. La modernità impone quindi la necessità di smaterializzare l’aspetto sociale per riportarlo a una pura astrazione: quella delle condizioni di equivalenza e di commensurabilità tra individui indipendenti. L’aspetto sociale perde da questo punto di vista ogni consistenza specifica, per cedere il posto a un principio formale di costruzione giuridica. Si potrebbe dire che sostanza e procedura tendono a confondersi tra loro [Ivi, pp. 18 ss.].

2. Tralascio ovviamente tutte le considerazioni che si potrebbero fare sul rapporto che lega questo modello all’avvento della logica del mercato come nuova forma di sintesi sociale<sup>2</sup>. Ciò che ci interessa più da vicino sono, infatti, gli esiti che un approccio interpretativo di questo tipo produce sul concreto terreno della storia delle forme



*Plantation d'un arbre de la Liberté, Etienne Bernicourt, coevo*

post-tradizionali di costituzione dell'identità collettiva. Come Rosanvallon ha tentato di mostrare nel saggio *Le peuple introuvable* – secondo volume della trilogia “democratica” iniziata con *Le Sacre du citoyen* – a questo livello il confronto con l'orizzonte fondativo della sovranità popolare si traduce essenzialmente nel tentativo di ricostruire le modalità con le quali nell'ordine della modernità compiuta si è tentato – con l'aiuto della «visione politica» e dell'«elaborazione intellettuale» – di attribuire un *corpo materiale* ad un soggetto collettivo sovrano privo di ogni «densità fisica».

La direttrice di indagine storiografica che ne risulta è caratterizzata, come è ovvio che sia, da una particolare attenzione per quel campo linguistico e simbolico di affermazione identitaria e di lotta per il potere,

sul quale ha richiamato sempre più l'attenzione la storiografia rivoluzionaria a partire dal mutamento di prospettiva introdotto da Furet e dai suoi allievi (Benigno 1999, pp. 47 ss.). È appena il caso di sottolineare, peraltro, le affinità che questo tipo di approccio presenta con la ricca e articolata analisi delle procedure di costruzione delle identità politiche offerta dalla riflessione multidisciplinare sul nazionalismo a partire dall'inizio degli anni Novanta del secolo scorso. Una linea di indagine, questa, che – accanto agli ormai classici contributi di Gellner, Anderson e Hobsbawm – vede oggi in campo ben più sofisticati tentativi di analisi costruttivista come quello portato avanti in anni recenti dal sociologo tedesco Bernard Giesen attraverso la sua interpretazione pragmatico-linguistica dei *codici*

dell'identità collettiva (Giesen 1993; Giesen 1999).

Nella sintetica ricostruzione delle modalità di *figurazione* della collettività rivoluzionaria offerta da Rosanvallon nel volume *Le Peuple introuvable* non mancano, peraltro, più ortodossi riferimenti all'orizzonte della elaborazione teorico-concettuale. Nella «storia filosofica del politico» proposta dall'autore francese, resta infatti centrale il confronto con i *concetti politici*, assunti «nel lavoro storico della loro delucidazione e nel tentativo conseguente della loro messa in opera» (Rosanvallon 2000, p. 37). È appunto per questo motivo che egli si sofferma sulle modalità di articolazione concettuale dell'autorappresentazione rivoluzionaria, evidenziando anzi l'elemento di *radicale astrazione* – «compresa al tempo stesso come un'ascesi e una pedagogia» – che ne costituisce l'autentico elemento caratterizzante: in un contesto discorsivo costretto a rappresentare il legame identitario a prescindere da ogni caratterizzazione empirica, «l'elemento sociale viene completamente disincorporato e l'unica identità è rappresentata dall'unione con la totalità» (Ivi, p. 43).

Certo, nella sua programmatica messa tra parentesi del problema dei concreti presupposti di accesso a questa forma totalizzante di legame sociale, la ricostruzione di Rosanvallon rischia di perdere completamente di vista quel nesso di inclusione/esclusione che la più recente stagione di studi sul nazionalismo è venuta sempre più valorizzando come l'autentico nucleo portante dei dispositivi identitari<sup>3</sup>. Su questo piano di analisi, il contributo metodologicamente più rilevante offerto dal dibattito storiografico resta senza dubbio la teoria della *costituzione linguistica degli attori col-*

*lettivi* messa a punto da Reinhart Koselleck nel corso di un lungo processo di elaborazione intellettuale che dai saggi degli anni Sessanta e Settanta, poi raccolti nel volume *Vergangene Zukunft*, giunge sino alle sue più tarde annotazioni sullo statuto epistemico della *Begriffsgeschichte*. Al centro della riflessione di Koselleck si pongono, infatti, qui le fondamentali modalità di articolazione di quella dinamica "designativo-identificatoria" che egli considera come un presupposto «quasi-trascendentale» di ogni riuscita aggregazione politico-sociale:

Il semplice uso di «noi» e «voi» caratterizza certo aree esclusive e inclusive, e in questo senso è condizione della possibilità e della capacità di intrattenere rapporti. Ma un «gruppo-noi» può diventare un'unità di azione politicamente efficace solo in forza di concetti che contengano in sé qualcosa di più di una semplice indicazione o denominazione. Un'unità d'azione politica o sociale si costituisce solo grazie a concetti che le permettano di circoscriversi e quindi di escluderne altre, ossia di determinare e definire se stessa. Empiricamente un gruppo può essere stato generato da comando o da consenso, da contratto o da propaganda, da necessità o da parentela, da tutte queste cose insieme, o da qualsiasi altra cosa: in ogni caso avrà sempre bisogno di concetti che gli permettano di riconoscersi e definirsi, per potersi presentare come un'unità attiva. Il concetto, nel senso usato qui, non serve solo a indicare l'unità di azione, ma anche a foggiarla e a crearla. Non è solo un indicatore, è anche un fattore di gruppi politici e sociali (Koselleck 1977b, p. 181).

Secondo questa interpretazione, dal punto di vista semantico le designazioni utilizzate per definire se stessi e gli altri possono essere caratterizzate da un diverso livello di universalità ed astrazione. Esistono, infatti, numerosi concetti di questo genere, che pur avendo un riferimento concreto, possono essere applicati in senso

generale, e dunque si prestano ad un utilizzo paritetico, basato sul reciproco riconoscimento. In altri casi, invece, il processo di designazione-identificazione, essenziale per l'auto-percezione del soggetto collettivo, risulta caratterizzato da una pretesa di esclusività, che può giungere sino alla negazione di qualsiasi reciprocità linguistica. Queste auto-definizioni tendono, così, a generare «opposizioni concettuali che discriminano gli esclusi», dando vita ad una «determinazione di estraneità che, per chi è qualificato come estraneo, può equivalere linguisticamente a una privazione, di fatto a una rapina» (Ivi, p. 182). Anche quando non giungono ad una tale intensità discriminatoria, unità semantiche di questo tipo rimandano comunque sempre «all'auto-organizzazione e all'autopercezione delle unità di azione politica come pure alle altre unità di azione o ai gruppi estranei che di volta in volta sono esclusi da quelle». È per questo motivo che nella ricerca di Koselleck assumono un rilievo altrove sconosciuto le concrete modalità di «delimitazione (*Grenzbestimmung*)» terminologico-concettuale, attraverso le quali nei diversi contesti storici hanno potuto prendere forma – e progressivamente trasformarsi – specifiche «unità di azione politica e sociale»<sup>4</sup>.

Per cogliere appieno il contributo offerto da queste costellazioni semantiche alla costituzione del concreto spazio di esperienza politica non è sufficiente, però, per Koselleck, una «mera ricostruzione diacronica del significato assunto da determinate parole e della loro successiva applicazione a soggetti, situazioni o condizioni concrete, a cui comunque i concetti si riferiscono». Secondo lo storico tedesco, è infatti una sorprendente scoperta della *Begriffsgeschichte* come approccio ricostrut-

tivo peculiarmente centrato sull'analisi dei mutamenti semantici di lungo periodo, che nelle diversificate modalità di costituzione linguistica dei soggetti di azione politica si ripropongano nel corso del tempo determinati «contrassegni strutturali», che appaiono sostanzialmente impermeabili ai mutamenti, più o meno rapidi, della storia materiale: fondamentali determinazioni oppositive attraverso le quali nelle varie lingue si è giunti alla elaborazione dei peculiari «concetti di identificazione e di lotta» che hanno scandito il divenire della concreta dinamica politico-sociale<sup>5</sup>.

È appunto a partire da questa impostazione che nell'introduzione alla voce *Volk, Nation, Nationalismus, Masse* dei *Geschichtliche Grundbegriffe* – il monumentale dizionario storico dei moderni concetti politico-sociali progettato assieme ad Otto Brunner e Werner Conze – Koselleck ha proposto una peculiare griglia strutturale di analisi in grado, a suo giudizio, di dare pienamente conto delle diverse *Grenzbestimmungen* presenti alla base di ogni riuscita dinamica di costruzione linguistica dell'identità collettiva<sup>6</sup>. I contrassegni strutturali che si pongono alla base di questo modello sono le «relazioni oppositive» *sopra/sotto, interno/esterno* e, «a partire da circa il 1800», *prima/dopo*. Si tratta di articolazioni fondamentali per la percezione di se stessi e degli altri, che nelle diverse costellazioni storico-politiche possono però essere variamente declinate in un senso o nell'altro, e perfino invertite, a seconda del concreto contesto di senso in cui trovano espressione. Ciò dimostra, secondo Koselleck, che la realtà politica può essere portata «con le stesse parole a concetti diametralmente opposti. [...] Perciò i concetti possono essere dischiusi solo a partire dai loro mute-

voli contesti. E la storia dei concetti diviene particolarmente avvincente laddove campi semantici eterogenei cominciano a sovrapporsi» (Koselleck et Al. 1992, p. 145).

3. Che in questa analisi "strutturale" delle modalità di costituzione linguistica delle «unità di azione politica e sociale» assuma rilevanza, accanto al *fattore-spazio*, anche il *fattore-tempo* non potrà sorprendere chi abbia una pur superficiale conoscenza del generale impianto categoriale che ha guidato la ricerca storico-concettuale di Koselleck sin dalla sua prima compiuta articolazione metodologica. Tra le fondamentali «anticipazioni euristiche» che caratterizzano la sua *Begriffsgeschichte* come specifica teoria della modernità e della modernizzazione rientra, infatti, l'assunto che nei decenni della *Sattelzeit* – il cruciale periodo storico a cavallo tra XVIII e XIX secolo – la tradizionale intelaiatura terminologico-concettuale della società vetero-europea sia stata investita da un processo di radicale trasformazione che ha coinvolto l'intero campo dell'esperienza umana, riorganizzandolo integralmente a partire da una nuova e rivoluzionaria concezione del tempo come «fattore autonomamente produttivo, di valore formativo e ontologico» (Auciello 1990, p. 42), principio dinamico in forza del quale la storia stessa si compie (Koselleck 1977a, p. 276)<sup>7</sup>. I complessivi effetti prodotti da tale processo nel vocabolario socio-politico della modernità sono stati indagati da Koselleck sulla base dell'«ipotesi fondamentale» di una vera e propria «temporalizzazione» (*Verzeitlichung*) dei contenuti categoriali di senso» (Koselleck 1972, p. XVI). In questa efficace formula trova espressione

la convinzione che, adeguatamente analizzato, l'intero vocabolario socio-politico dell'Europa post-illuministica si dimostri permeato da «coefficienti di movimento e di cambiamento», che testimoniano di un'intima trasformazione della struttura temporale dell'esistenza umana: secondo tale interpretazione, in questo periodo tutti i concetti politico-sociali entrano, infatti, in una

tensione temporale, che associa in modo diverso il passato e il futuro. In altri termini: le *aspettative* non vengono più derivate integralmente dalla precedente *esperienza*. L'esperienza – del passato – e l'aspettativa – per il futuro – si divaricano. Questo è solo un altro modo di esprimere la temporalizzazione che caratterizza l'epoca moderna. Con ciò la complessiva intelaiatura concettuale (*Begrifflichkeit*) si differenzia dalla tradizione greco-cristiana tramandata, molti elementi della quale sono naturalmente ancora contenuti nell'uso linguistico moderno<sup>8</sup>.

Come dimostra la stessa intelaiatura lessicografica dei *Geschichtliche Grundbegriffe*, al centro dell'interesse della *Begriffsgeschichte* come specifica semantica della temporalità non sono solo le nozioni-chiave attraverso cui la moderna esperienza del tempo storico ha potuto raggiungere una piena articolazione concettuale – in particolare, i concetti di «storia» e «progresso»<sup>9</sup> – o i nuovi «concetti di movimento», in gran parte coincidenti con i celebri *-ismi* della politica moderna, in cui quell'esperienza trova la sua più compiuta ed efficace valorizzazione ideologico-politica<sup>10</sup>. Al contrario, in tale prospettiva assumono un'indubbia rilevanza anche le più generali categorie politiche e sociali, spesso derivate dal tradizionale vocabolario della politica, di cui gli uomini della *Sattelzeit* si servono per dare forma ad un nuovo spazio di azione storica; e tra di esse, quelle

più specificamente rilevanti ai fini della costituzione di «unità d'azione politica o sociale»: concetti come «popolo» o «nazione», appunto, che, progressivamente temporalizzati, oltrepassano i limiti pre-determinati di un consolidato spazio di esperienza, per trasformarsi in «concetti di aspettativa (*Erwartungsbegriffe*)» gravidi di futuro, secondo una complessa dinamica che – per l'area linguistica tedesca – troviamo efficacemente sintetizzata nelle pagine introduttive della voce *Volk, Nation, Nationalismus, Masse*:

Sino al XVIII secolo inoltrato, i nostri concetti registravano contenuti di esperienza, spesso chiaramente consolidati. Con la visione di un'individualità linguistico-culturale, che come "popolo" non aveva ancora assunto politicamente alcuna forma, e ancora più con il concetto democratico di "popolo" – o "nazione" –, realizzabile solo nel futuro, il concetto si trasformò in un'anticipazione (*Vorgriff*), in un concetto di aspettativa, al quale non corrispondeva ancora alcuna esperienza. Si trattava di un "ordine pensato" (Francis). Tutt'al più, la Nazione francese serviva da modello criticato, al quale – nel migliore dei casi – ci si doveva rifare. [...] In tedesco «popolo» si trasformò perciò in un concetto del futuro, che traeva la sua giustificazione dinamica da concetti di determinazione temporale come "movimento", "storia", "sviluppo" o "progresso". «Primavera del popolo» è uno slogan democratico, così come «popolo in divenire» si trasforma nel *topos* ideologico del linguaggio nazional-popolare e nazista. Trasversalmente a tutti i mutamenti costituzionali, in tedesco si cristallizzano nel concetto di «popolo» sempre nuove aspettative, persino una apertura religiosa a bisogni di redenzione e liberazione con la coscienza missionaria che ne deriva. Con ciò anche la moderna temporalizzazione del nostro concetto di popolo rimanda alla "preistoria" teologica del "popolo di Dio". Tali concetti accumulano perciò anche determinazioni di lungo periodo, a partire dalle quali essi acquistano la loro forza di spinta verso un futuro aperto [Koselleck et Al. 1992, pp. 148 s.].

Sarebbe, peraltro, inutile cercare nella vasta (e per alcuni versi disordinata) produzione storiografica di Koselleck, una compiuta esplorazione di questo specifico aspetto della rivoluzione concettuale della modernità: tra i numerosi saggi da lui dedicati alla trasformazione del vocabolario politico e sociale europeo nel cruciale passaggio della *Sattelzeit* non mi risultano, infatti, contributi specificamente centrati sulla temporalizzazione dei concetti di «identificazione» collettiva. Né del tutto soddisfacente appare su questo piano il pur imponente lavoro a più mani svolto nella voce *Volk, Nation, Nationalismus, Masse* dei *Geschichtliche Grundbegriffe*: a dispetto delle impegnative dichiarazioni di principio formulate da Koselleck nella già menzionate pagine introduttive, si può dire, infatti, che l'analisi delle fonti proposta si confronti ben poco con l'impegnativa ipotesi interpretativa veicolata attraverso il *Verzeitlichungstheorem*. Nello sviluppo dell'indagine, l'«opposizione prima-dopo» tende, anzi, spesso a passare decisamente in secondo piano rispetto agli altri nuclei di articolazione dell'analisi "strutturale" proposta – la relazione «dentro-fuori» e soprattutto quella «sopra-sotto». Come esemplare testimonianza dell'insufficiente livello di elaborazione metodologica raggiunto su questo piano d'indagine possono essere indicate proprio le (scarne) riflessioni dedicate allo «sviluppo dei concetti di "peuple" e "nation"» nella Francia della *Sattelzeit*: tale contesto semantico, in linea di principio decisivo per l'intero processo di temporalizzazione dei moderni «*Identifikationsbegriffe*», risulta infatti analizzato qui solo dal punto di vista della segmentazione (e ri-segmentazione) dello spazio politico e sociale<sup>11</sup>. Un quadro rico-

struttivo, questo, decisamente insufficiente, al quale nemmeno più recenti e mirate ricerche sulla temporalizzazione delle moderne forme di rappresentazione (e autorappresentazione) collettiva hanno saputo attribuire maggiore spessore<sup>12</sup>.

4. Che il confronto con il *fattore-tempo* possa essere una proficua via di accesso allo studio delle peculiari forme di costituzione dei moderni soggetti collettivi rappresenta, peraltro, oggi un assunto ampiamente condiviso, di cui è possibile trovare traccia anche in linee di indagine decisamente lontane dall'impostazione della *Begriffsgeschichte* koselleckiana. Al proposito, è appena il caso di ricordare il ruolo già assunto dalle «percezioni del tempo» nell'innovativo impianto analitico-ricostruttivo proposto da Benedict Anderson nel suo ormai classico contributo *Imagined Communities*. Per Anderson, infatti, le moderne identità nazionali non sarebbero state neppure concepibili senza una profonda trasformazione della coscienza temporale, che sostituisse alla tradizionale concezione cristiana della «simultaneità di passato e futuro in un presente istantaneo» – quello della storia della salvezza –, «un'idea di "tempo vuoto e omogeneo", in cui la simultaneità è obliqua, trasversale al tempo, scandita non da prefigurazione e adempimento, ma da sincronia, misurata da orologi e calendari» (Anderson 1991, pp. 41 ss.)<sup>13</sup>. Le prospettive aperte da tale approccio nell'analisi del discorso politico-costituzionale tardo-settecentesco sono state recentemente esplorate dal filosofo Charles Taylor, nell'ambito di una più ampia riflessione sugli «immaginari sociali moderni» – i modi social-

mente condivisi attraverso i quali gli uomini dell'epoca moderna hanno immaginato i loro spazi sociali (Taylor 2007, pp. 224 ss.). Nella lettura di Taylor, il più rilevante elemento di novità introdotto dal duplice passaggio rivoluzionario di fine secolo consiste, infatti, nella elaborazione e nella diffusione di una concezione della sovranità popolare che sottraeva la dimensione fondativa della politica ad un mitico «tempo primigenio delle origini» per trasformarla in «qualcosa alla portata dell'azione collettiva nel tempo contemporaneo e puramente secolare» della storia (ivi, p. 256). Da questo punto di vista, l'imporsi di quella che con Anderson può essere definita una moderna logica della simultaneità sociale rappresenta il passaggio-chiave per l'apertura di uno spazio teorico e pratico di «auto-creazione» dei soggetti collettivi: è nel laboratorio costituente dell'era delle Rivoluzioni democratiche che prende forma, infatti, per la prima volta nella storia, l'idea

che un popolo o, come era anche chiamato al tempo, una "nazione" possa esistere prima e indipendentemente dalla sua costituzione politica, sicché questo popolo può darsi la propria costituzione in forza della propria libera azione nel tempo secolare. Ovviamente, l'azione epocale viene rapidamente avvolta con immagini tratte da nozioni più antiche di un tempo superiore. Il *Novus ordo saeculorum*, proprio come il nuovo calendario rivoluzionario francese, attinge pesantemente alle visioni apocalittiche della tradizione giudaico-cristiana. La fondazione costituzionale finisce per essere ammantata con qualcosa che rievoca la forza di un "tempo delle origini", un tempo più elevato, popolato da agenti di una stirpe superiore, a cui dovremmo cercare incessantemente di riapprossimarci. Nondimeno era nell'aria un nuovo modo di vedere le cose: le nazioni, i popoli, possono avere una personalità, possono agire insieme al di fuori di qualsiasi ordinamento politico antecedente.

Era anche all'opera una delle premesse centrali del nazionalismo moderno, dato che la richiesta di autodeterminazione delle nazioni non avrebbe avuto senso senza di essa. Si tratta del diritto del popolo di darsi la propria costituzione, senza il vincolo della propria organizzazione politica storica [Taylor 2007, p. 269].

Certo, qui siamo ancora sulla soglia di una vera e propria storiografia dei processi di «identificazione» rivoluzionaria. Per comprendere appieno il ruolo assunto dal fattore-tempo in questa direttrice del discorso politico-costituzionale tardo-settecentesco occorrerebbe, infatti, entrare nello specifico di quelle cornici narrative attraverso le quali il tempo «omogeneo e vuoto» dei moderni ha potuto trasformarsi in un concreto orizzonte di azione collettiva. Parafrasando Saskia Sassen, si può dire che il tempo del popolo in rivoluzione è «scivoloso e richiede scavo»: ci troviamo, infatti, di fronte ad un discorso costruito sulla costitutiva intersezione di una molteplicità di strati temporali, un discorso che guarda al passato dal punto di vista del futuro, ma nel quale il futuro stesso è presentato anche come un «progetto ereditato», in quanto tale «collocato parzialmente nel passato» (Sassen 2006, p. 502).

Del tutto esemplificativo della complessità di questo aspetto della semantica rivoluzionaria può essere considerato l'articolato *regime temporale* che governa la seminale teorizzazione politico-costituzionale di Emmanuel-Joseph Sieyès. Se è vero, infatti, che nelle pagine del saggio *Qu'est-ce-que le Tiers Etat?* non c'è quasi traccia di quel *discorso sulle origini* che nella Francia del Settecento aveva caratterizzato la nascente retorica della «nation» nelle sue diverse declinazioni<sup>14</sup>, è vero anche che il riferimento al passato continua ad essere parte integrante e sostanziale della costru-

zione di Sieyès grazie ad un abile utilizzo retrospettivo della rivoluzionaria semantica del contrattualismo giusnaturalistico<sup>15</sup>. Qui, tutto l'impianto dell'argomentazione appare dominato, dunque, dall'irresistibile forza di attrazione di «un avvenire che è imminente e già iscritto nel presente», perché in qualche modo pre-determinato dalle scelte del passato: il tempo di quella rifondazione costituzionale che non a caso Michel Foucault ha caratterizzato come il punto di passaggio «dal virtuale al reale, dalla totalità nazionale alla universalità dello stato»<sup>16</sup>. Del resto, che la nazione francese trovasse il proprio fondamento identitario anche in un particolarissimo posizionamento sulla freccia del tempo era un assunto che Sieyès aveva avuto modo di esprimere già in precedenza: che cos'è, infatti, che distingue i fattivi membri del Terzo stato dalla parassitaria nobiltà feudale se non un diverso «ordine temporale» capace di sovvertire il tradizionale contesto di senso della Francia d'Antico regime?<sup>17</sup> Da questo punto di vista, non c'è dubbio che il gesto di auto-affermazione politica della nazione prefigurato nel saggio sul *Tiers Etat* rappresenti, per Sieyès, il passaggio-chiave per la fondazione di un ordine giuridico-costituzionale finalmente in sintonia con la specifica temporalità della moderna società dei produttori. Esso segna però anche l'irrompere di una nuova concezione dell'azione politica, pensata come un'esplicita rottura della continuità della storia (Baker 1992, p. 390). Come ricorda Rosanvallon (1998, p. 45), tutto nella semantica politica dell'Abbé sembra pensato, infatti, per rimarcare in modo «quasi fisico» la radicale differenza del tempo nuovo della rifondazione costituzionale – un elemento, questo, che avrebbe contribuito

non poco all'eccezionale efficacia «performativa» del suo discorso<sup>18</sup>.

5. Riletto alla luce delle più stimolanti direttrici metodologiche emerse dal recente dibattito storiografico il processo di costituzione delle identità collettive nella Francia della Rivoluzione si conferma, dunque, a tutt'oggi come un terreno di ricerca ricco e in parte ancora inesplorato. Non rientra, ovviamente, tra gli obiettivi del presente contributo quello di giungere ad una proposta di sintesi, che faccia interagire efficacemente le diverse linee di approfondimento sin qui delineate, consentendo di compensare gli elementi di criticità che caratterizzano ciascuna di esse. Più modestamente, a chiusura dell'itinerario – del tutto parziale – proposto in queste pagine, mi limiterò a richiamare quelli che mi paiono essere alcuni assunti di base ormai consolidati, da cui è possibile muovere in un ulteriore lavoro di scavo analitico-ricostruttivo sulle fonti dell'epoca.

*a) La costellazione rivoluzionaria*

Mi sembrano ad oggi del tutto superati i tentativi fatti in passato per ricondurre il tumultuoso e disordinato discorso rivoluzionario ad una scandita sequenza di univoci campi terminologico-concettuali. Come è stato sottolineato, più che da singole parole-chiave il dibattito dell'epoca appare infatti caratterizzato da composti e mutevoli «nessi di relazioni semantiche», impostisi nel vivo del confronto politico attraverso una sorta di reazione a catena

(Reichardt 1988, p. 187). Ciò vale anche per il processo di auto-costituzione identitaria che si interseca con la fase inaugurale del processo rivoluzionario, contribuendo in modo decisivo ai suoi esiti rifondativi. Se è vero, infatti, che nello specifico contesto socio-politico il termine-concetto di «nation», così come rielaborato da Sieyès, sembra assumere una indiscutibile centralità nel nascente vocabolario della Rivoluzione, contribuendo decisamente all'accelerazione del processo in corso, è vero anche che per la stragrande maggioranza degli uomini del 1789 esso resta per lo più interscambiabile con quello di «peuple», inteso nella accezione giuridico-politica cara a Rousseau. Le testimonianze in questo senso abbondano, anche se la più autorevole è senza dubbio quella offerta dallo stesso Sieyès nei suoi celebri *Préliminaires de la Constitution*:

Tutti i poteri pubblici, senza distinzione, sono un'emanazione della volontà generale; tutti procedono dal popolo, cioè dalla Nazione. Questi due termini debbono essere sinonimi [Sieyès 1993, T. I, vol. I, p. 583]<sup>19</sup>.

Da questo punto di vista, si può dire che nel 1789 il generale punto di vista rivoluzionario si esprima nell'adesione all'assunto rousseauiano che la sovranità risiede solo nel «tutto riunito»<sup>20</sup>. I modi per dare concretezza linguistica a questo assunto possono essere però più d'uno. Se si dà credito alla testimonianza di Mirabeau – uscito sconfitto dalla cruciale “lotta per il nome” del 16 giugno 1789, il vivace scontro assembleare sulla denominazione da dare al nuovo organo scaturito dalla dissoluzione degli Stati generali –, a determinare la prevalenza istituzionale del termine «nation» fu la costitutiva plurivocità della parola «peuple», tradizionalmente oscillan-

te tra il livello giuridico-politico e quello sociologico, il tutto e la parte<sup>21</sup>. Anche dopo quel passaggio, le fonti continuano però a recare in sé, e al massimo livello, le tracce di una irrisolta ambiguità terminologico-concettuale: nella *Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino* sono, infatti, «i rappresentanti del popolo francese, costituiti in Assemblea nazionale», a dichiarare solennemente che «il principio di ogni sovranità risiede essenzialmente nella Nazione». Per poi aggiungere che la legge «ha il diritto di proibire solo le azioni nocive alla società». Altrettante conferme della opportunità di prendere sul serio l'approccio "multipolare" da ultimo proposto da Kosselleck e dai suoi collaboratori, sostituendo alla tradizionale impostazione per parole-chiave un'analisi articolata su «fasci» o «reti concettuali»<sup>22</sup>.

### b) I confini dell'appartenenza

Un secondo aspetto meritevole di attenzione è il ruolo giocato dalla dinamica inclusione-esclusione nel processo di costruzione dell'identità rivoluzionaria. A questo livello occorre far emergere il più o meno occulto dispositivo "oppositivo" su cui si articola – sin dai suoi inizi – la rappresentazione di una «totalità omogenea e completa», perfetta antitesi della società divisa in corpi (Rosanvallon 1998, p. 39). Ancora una volta è Sieyès a fornire una perfetta esemplificazione delle concrete modalità di funzionamento di questo livello della semantica rivoluzionaria attraverso il sofisticato gioco di equivalenze che nel saggio *Qu'est-ce-que le Tiers Etat?* conduce alla vera e propria cancellazione del ceto

dei privilegiati dal corpo onnicomprensivo e (in linea di principio) egualitario della Nazione francese. Si può dire che il discorso rivoluzionario, nel suo complessivo sviluppo, proponga una costante ridefinizione dei presupposti di funzionamento di questo meccanismo, senza mai metterlo realmente in questione nella sua logica costruttiva. Parafrasando il principio-guida dell'Ottantanove, si può dire perciò che la sovranità risiede nel «tutto riunito», ma che di quest'ultimo fanno parte solo gli individui rispondenti ai suoi specifici (e contingenti) presupposti di costituzione. Ricostruire la "politica del popolo" rivoluzionaria significa, dunque, anche e soprattutto interrogarsi sullo specifico campo semantico che nei diversi passaggi del processo rivoluzionario definisce l'estensione di questo soggetto in linea di principio onnicomprensivo, fissando i *confini* dell'appartenenza politica.

Non è possibile, peraltro, cogliere sino in fondo il funzionamento di questo aspetto del discorso rivoluzionario senza comprendere il ruolo che una concezione differenziata del sociale continua a giocare anche all'interno di un paradigma politico che dell'astrazione dalle differenze sociali sembra fare il suo più autentico elemento caratterizzante. Anche in questo caso è il pensiero di Sieyès ad offrire un'efficace esemplificazione dei problemi concretamente sul tappeto, se è vero che nel saggio sul *Tiers Etat* il monolitico concetto politico di *Nazione*, costruito sulla base di un intenso confronto teorico con il pensiero di Rousseau, è affiancato da un ben più articolato concetto di *Nazione* come sistema del lavoro sociale, palesemente influenzato dalla riflessione di Adam Smith e degli esponenti della fisiocrazia. È sufficiente tenere conto degli esiti ultimi della concezio-

ne della rappresentanza politica di Sieyès per rendersi conto dei complessi intrecci costruttivi prodotti da questa duplicazione del discorso sulla nazione. Per ricondurre ad unità la sua concezione politica, Sieyès sarebbe stato costretto, infatti, a duplicare la stessa dimensione della cittadinanza, distinguendo tra cittadini attivi e passivi, peraltro senza che ciò fosse sufficiente ad eliminare le profonde antinomie presenti alla base del suo impianto teorico (Sewell 1994, pp. 66 ss.; Costa 2000, pp. 27 ss.; Urbinati 2007, pp. 138 ss.).

Da quanto detto emerge con sufficiente evidenza la necessità di integrare la tradizionale intelaiatura ricostruttiva centrata sulla coppia concettuale popolo/nazione, con altri nuclei semantici in grado di dare conto del complessivo sviluppo del processo di costruzione dell'identità rivoluzionaria. Essenziale da questo punto di vista appare, in particolare, il riferimento al termine-concetto "società", che come dimostra la riflessione di Sieyès risulta fondamentale per la elaborazione di una concezione post-tradizionale della comunità politica. È proprio per questa via, infatti, che il laboratorio rivoluzionario si collega al lento processo settecentesco di «affermazione dell'autodeterminazione dell'associazione umana», proponendosi come l'ambivalente compimento della sostanza normativa della modernità politica. Di tutto questo, e di altro ancora, ci parla il discorso politico-costituzionale della Francia in Rivoluzione, se adeguatamente valorizzato nella sua complessa e stratificata sostanza semantica.

## Bibliografia

Anderson B.

[1991] *Imagined Communities*, London-New York, Verso; tr. it. *Comunità immaginate. Origini e fortuna dei nazionalismi*, Roma, Manifestolibri, 2000;

Angeli O.

[2004] *Volk und Nation als «Zukunftsbegriffe»*. *Politische Leitbilder im begriffsgeschichtlichen Kontext der Aufklärung*, Münster, LIT;

Auciello N.

[1990] *Vortici e forze (storiografia e riflessione)*, in *Storia dei concetti e semantica storica*, a cura di N. Auciello, R. Racinaro, Napoli, Esi;

Baczko B.

[1997] *Le contrat social des français: Sieyès et Rousseau*, in Idem, *Job, mon ami*, Paris, Gallimard; tr. it. *Il contratto sociale dei francesi: Sieyès e Rousseau*, in Id. *Giobbe amico mio. Promesse di felicità e fatalità del male*, Roma, Manifestolibri, 1999, pp. 281 ss.;

Baker K.M.

[1992] *Sieyès*, in *Dictionnaire critique de la Révolution française*, sous la direction de F. Furet, M. Ozouf, Paris, Flammarion; tr. it. *Sieyès*, in *Dizionario critico della Rivoluzione francese*, Milano, Bompiani, 1994, vol. 1, pp. 387 ss.;

Benigno F.

[1999] *Specchi della Rivoluzione. Conflitto e identità politica nell'Europa moderna*, Roma, Donzelli;

Benjamin W.

[1940] *Über den Begriff der Geschichte*; trad. it. *Sul concetto di storia*, Torino, Einaudi, 1997;

Cerutti F.

[1996] *Identità e politica*, in *Identità e politica*, a cura di F. Cerutti, Roma-Bari, Laterza;

Chignola S.

[2008] *Sulla Historik di Reinhart Koselleck e sulla temporalizzazione della storia*, in S. Chignola, G. Duso, *Storia dei concetti e filosofia politica*, Milano, Franco Angeli, pp. 234 ss.;

Costa P.

[2000] *Civitas. Storia della cittadinanza in Europa*, vol. 2: *L'età delle Rivoluzioni*, Roma-Bari, Laterza;

Christodoulidis E.

[2007] *Against Substitution: The Constitutional Thinking of Dissensus*, in M. Loughlin, N. Walker (edited by), *The Paradox of Constitutionalism. Constituent Power and Con-*

- stitutional Form*, Oxford-New York, Oxford University Press, pp. 189 ss.;
- Dupuy R.  
[2002] *La politique du peuple. Racines, permanences et ambiguïtés du populisme*, Paris, Albin Michel;
- Fehrenbach E.  
[1986] *Nation*, in *Handbuch politisch-sozialer Grundbegriffe in Frankreich 1680-1820*, hrsg. von R. Reichardt, E. Schmitt, Heft 7, München;
- Foucault M.  
[1997] *Il faut défendre la société*, Paris, Seuil-Gallimard; tr. it. *Bisogna difendere la società*, a cura di M. Bertani, A. Fontana, Milano, Feltrinelli, 1998, 2009;
- Furet F.  
[1995] *Penser la Révolution française*, Paris, Gallimard, 1978; tr. it. *Critica della Rivoluzione francese*, Roma-Bari, Laterza;
- Gauchet M.  
[1995] *La Révolution des pouvoirs. La souveraineté, le peuple et la représentation 1789-1799*, Paris, Gallimard;
- Giesen B.  
[1993] *Die Intellektuellen und die Nation. Eine deutsche Achsenzeit*, Frankfurt am Main, Suhrkamp;  
[1999] *Kollektive Identität. Die Intellektuellen und die Nation*, Frankfurt am Main, Suhrkamp;
- Holmes S.  
[1988] *Precommitment and the Paradox of Democracy*, in *Constitutionalism and Democracy*, edited by J. Elster, R. Slagstad, Cambridge, pp. 195 ss.; tr. it. *Vincoli costituzionali e paradosso della democrazia*, in *Il futuro della costituzione*, a cura di G. Zagrebelsky, P.P. Portinaro, J. Luther, Torino, Einaudi, 1996, pp. 167 ss.;
- Jaume L.  
[1990] *Échec au libéralisme. Les Jacobins et l'État*, Paris, Kimé, 1990; tr. it. *Scacco al liberalismo. I Giacobini e lo Stato*, Napoli, Editoriale Scientifica, 2003;  
[2010] *Qu'est-ce que l'esprit européen*, Paris, Flammarion;
- Kaufmann L.  
[2003] *Le Dieu social*, in *L'invention de la société. Nominalisme politique et science sociale au XVIIIe siècle*, sous la direction de L. Kaufmann, J. Guilhaumou, Paris, Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, p. 131;
- Koselleck R.  
[1972] *Einleitung*, in O. Brunner, W. Conze, R. Koselleck, *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, vol. 1, Stuttgart, Klett-Cotta, pp. XIII ss.;
- [1975] *Die Verzeitlichung der Begriffe*, in Idem, *Begriffsgeschichten. Studien zur Semantik und Pragmatik der politischen und sozialen Sprache*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2006, pp. 77 ss.;
- [1976] *Erfahrungsraum und Erwartungshorizont – zwei historische Kategorien*, in Idem, *Vergangene Zukunft*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1979; tr. it. «Spazio di esperienza» e «orizzonte di aspettativa»: due categorie storiche, in *Futuro passato. Per una semantica dei tempi storici*, Genova, Marietti, 1986, pp. 300 ss.;
- [1977a] «Neuzeit». *Zur Semantik moderner Bewegungsbegriffe*, in Idem, *Vergangene Zukunft*, cit.; tr. it. «Età moderna (Neuzeit)». *Sulla semantica dei moderni concetti di movimento*, in *Futuro passato*, cit., pp. 258 ss.;
- [1977b] *Zur historisch-politischen Semantik asymmetrischer Gegenbegriffe*, in Idem, *Vergangene Zukunft*, cit.; tr. it. *Per una semantica storico-politica di alcuni concetti antitetici asimmetrici*, in Idem, *Futuro passato*, cit., pp. 181 ss.;
- [1988] *Zum Auseinandertreten von Erfahrungsraum und Erwartungshorizont im Zeitalter der Revolution*, in *Die Französische Revolution als Bruch des gesellschaftlichen Bewusstseins. Vorträge und Diskussionen der internationalen Arbeitstagung am Zentrum für interdisziplinäre Forschung der Universität Bielefeld, 28 Mai-1. Juni 1985*, hrsg. von R. Koselleck, R. Reichardt, München, Oldenbourg, pp. 657 ss.;
- Koselleck R. et al.  
[1992] *Volk, Nation, Nationalismus, Masse, Einleitung*, in O. Brunner, W. Conze, R. Koselleck (hrsg. von), *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, vol. 7, Stuttgart, Klett-Cotta;
- Lindahl H.  
[2007] *Constituent Power and Reflexive identity: Towards an Ontology of Collective Selfhood*, in M. Loughlin, N. Walker (edited by), *The Paradox of Constitutionalism. Constituent Power and Constitutional Form*, Oxford-New York, Oxford University Press, pp. 9 ss.;
- Löwy M.  
[2001] *Walter Benjamin. Avertissement d'incendie. Une lecture des thèses «Sur le concept d'histoire»*, Paris, PUF; tr. it. *Segnalatore d'incendio. Una lettura delle tesi Sul concetto di storia di Walter Benjamin*, Torino, Bollati Boringhieri, 2004;
- Lucas C.  
[1988] *The Crowd and Politics*, in *The Political Culture of the French Revolution*, edited by C. Lucas, vol. 2, New York, Pergamon Press;
- Mirabeau H.G. Riquetti (conte di)  
[1820] *Discours et opinions*, Paris, Kleffer & Caunes;

## Scuccimarra

- Motzkin G.  
[2005] *On the Notion of Historical (Dis)Continuity: Reinahrt Koselleck's Construction of the Sattelzeit*, in «Contributions to the History of Concepts», 2, pp. 145 ss.;
- Nicolet C.  
[2006] *La fabrique d'une nation. La France entre Rome et les Germains*, Paris, Perrin;
- Niedermüller P.  
[1998] *Geschichte, Mythos und Politik. Die Revolution von 1848 und das historische Gedächtnis in Ungarn*, in W. Hardtwig (hrsg. von), *Revolution in Deutschland und Europa*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht;
- Reichardt R.  
[1988] *Revolutionäre Mentalitäten und Netze politischer Grundbegriffe in Frankreich, 1789-1795*, in *Die Französische Revolution als Bruch des gesellschaftlichen Bewusstseins*, cit., pp. 186 ss.;
- Rosanvallon P.  
[1998] *Le Peuple introuvable. Histoire de la représentation démocratique en France*, Paris, Gallimard; tr. it. *Il popolo introuvable. Storia della rappresentanza democratica in Francia*, Bologna, il Mulino, 2005;
- [2000] *La démocratie inachevée. Histoire de la souveraineté du peuple en France*, Paris, Gallimard;
- Sassen S.  
[2006] *Territory, authority, rights. From Medieval to Global Assemblages*, Princeton, University Press, 2006; tr.
- it. *Territorio, autorità, diritti. Assemblaggi dal Medioevo all'età globale*, Milano, Bruno Mondadori, 2008;
- Scuccimarra L.  
[1998] *La Begriffsgeschichte e le sue radici intellettuali*, in «Storica», n. 10, pp. 7 ss.;
- [1999] *L'«oscillogramma della storia»*. *Nazione e nazionalismo in una prospettiva storico-concettuale*, in «Storica», n. 14, pp. 61 ss.;
- [2005] *Uscire dal moderno. Storia dei concetti e mutamento epocale*, in «Storica», 32, pp. 109 ss.;
- Sewell W.H. Jr.  
[1994] *A Rhetoric of Bourgeois Revolution. The Abbé Sieyès and What is the Third Estate?*, Durham-London, Duke University Press;
- Sieyès E.-J.  
[1993] *Opere e testimonianze politiche*. Tomo I: *Scritti editi*, a cura di G. Torisi Spagnoli, Milano, Giuffrè;
- Taylor C.  
[2007] *A Secular Age*, Cambridge-London, Belknap Press; tr. it. *L'età secolare*, Milano, Feltrinelli, 2009;
- Urbinati N.  
[2006] *Representative Democracy. Principles & Genealogy*, Chicago-London, University of Chicago Press.

<sup>1</sup> L'elemento caratterizzante di questo approccio consiste nel «sottolineare che al di là dell'ideologia e dei pregiudizi esistono delle rappresentazioni positive che organizzano il quadro intellettuale e mentale all'interno del quale si struttura un certo campo di possibili in un momento storico determinato»

<sup>2</sup> Su questo tema, con una diversa prospettiva ricostruttiva, si veda da ultimo Taylor 2007, pp. 230 ss.; Jaume 2010, pp. 87 ss.

<sup>3</sup> Per una generale introduzione a tale contesto problematico si veda Cerutti 1996, pp. 5 ss. Una puntuale riflessione sul rapporto esistente tra identità collettive e dinamica costituente è svolta in

Lindahl 2007, pp. 9 ss.

<sup>4</sup> Come è stato sottolineato, secondo questo approccio «la capacità di azione politica e l'unità di azione sociale necessitano di un chiaro "sentimento del Noi" ovvero della istituzione di "Gruppi-Noi", che sono fondati a loro volta su univoci confini tra "Noi" e "Voi" e perciò su meccanismi di delimitazione inclusiva ed esclusiva (*Aus- und Eingrenzungsmechanismen*)» (Niedermüller 1998, p. 51). Per un'analisi dello sfondo aporetico del processo di costituzione linguistica dei «gruppi-Noi» si veda da ultimo Christodoulidis 2007, in part. pp. 198 ss.

<sup>5</sup> Dal punto di vista analitico,

l'approccio storico-concettuale di Koselleck tende, dunque, ad articolarsi su due diversi livelli, che nell'ordinaria esperienza linguistica appaiono solitamente fusi: «Da un lato vengono portate al concetto quelle strutture semanticamente stabili, di lunga durata e modificabili solo lentamente, che tendono a riproporsi in modo tendenzialmente invariato attraverso forme lessicali di volta in volta diverse ("populus", "natio", "Volk", ecc.); dall'altro vengono portate al concetto le forme – assolutamente specifiche – di organizzazione politica e sociale e i modelli interpretativi che, attraverso la relativa denominazione ("populus romanus",

"*nation française*", "*deutsches Volk*", e così via), rivendicano una dimensione di inconfondibilità e unicità» (Koselleck et Al. 1992, pp. 142 ss.)

<sup>6</sup> Koselleck et Al. 1992, pp. 142 ss. Per una più approfondita analisi di questa voce mi permetto di rinviare a Scuccimarra 1999, pp. 73 ss.

<sup>7</sup> Per una prima enunciazione di questo approccio si veda Koselleck 1972, pp. XIII ss. Sulla discussa nozione koselleckiana di *Sattelzeit*, letteralmente *epoca-sella* o *epoca-crinale*, si veda Motzkin 2005, pp. 145 ss.; Scuccimarra 2005, pp. 109 ss.

<sup>8</sup> Koselleck 1975, p. 81. Su tale aspetto della metodologia koselleckiana mi permetto di rinviare a Scuccimarra 1998, pp. 74 ss. Per una specifica ma sintetica applicazione del paradigma della temporalizzazione alla dinamica rivoluzionaria si veda Koselleck 1988, pp. 657 ss.

<sup>9</sup> Cfr. Koselleck 1976, pp. 309 ss.: «La nostra tesi storica è che nell'età moderna il dislivello tra esperienza e aspettativa aumenta progressivamente, o, più esattamente, che l'età moderna ha potuto essere concepita come un tempo nuovo, solo quando le aspettative hanno cominciato ad allontanarsi progressivamente da tutte le esperienze precedenti. (...) Questo dislivello è stato portato al proprio concetto con l'idea di «storia in generale», mentre la sua qualità specificamente moderna è stata espressa per la prima volta dal concetto di progresso».

<sup>10</sup> Con il termine *Bewegungsbegriffe* Koselleck designa, infatti, quei neologismi «che proiettano il movimento storico nel futuro, per giustificare l'azione alleanandosi con ciò che deve avvenire»: in ordine di apparizione, *Patriotismus*, *Republikanismus*, *Liberalismus*, *Demokratismus*, *Konservatismus*, *Kommunismus*, *Faschismus*, per limitarci solo ai più noti. Essi trovano un «comune denomi-

natore temporale» nel suffisso «-ismo», mentre «la loro caratteristica comune è che poggiano solo in parte su dati empirici, mentre l'attesa del tempo futuro aumenta in proporzione all'esperienza mancante». Si tratta perciò di «concetti temporali di compensazione. E il tempo di transizione fra passato e futuro viene continuamente riscritto, e muta come in un caleidoscopio, ogniqualvolta viene adottato un nuovo concetto». Sul tema si veda Koselleck 1977a, pp. 292 ss.

<sup>11</sup> Cfr. Koselleck et Al. 1992, pp. 321 ss. Si tratta di una parte del Par. IX, *Vom Westfälischen Frieden bis zum Wiener Kongress*, scritto da B. Schönemann. Ad essere evidenziata in queste pagine, oltre alla presenza nel linguaggio politico dell'epoca di modelli nettamente divergenti di sintesi politica e sociale, è la decisiva dialettica tra un *uso integrativo* e un *uso discriminatorio* del «fascio concettuale» in discussione. Sotto il primo riguardo troviamo evidenziati tre diversi modelli semantico-politici: il concetto pre-rivoluzionario di *nation*, permeato dalla ideologia aristocratica dei Parlements, il concetto "borghese" di *nation* elaborato da Sieyès nel suo celebre saggio *Qu'est-ce que le Tiers Etat?* e al centro del dibattito costituzionale del biennio 1789-91, e il concetto giacobino di *peuple* formalizzato dalla Costituzione del 1793. Dal secondo punto di vista, la voce sottolinea come sino all'anno 1791 il concetto di nazione sia servito prevalentemente come uno strumento di integrazione, «che doveva unire tutti i Francesi nella adesione alle conquiste della rivoluzione e al tempo stesso mettere davanti agli occhi delle forze controrivoluzionarie in corso di organizzazione, che esse avevano a che fare con un avversario potente». Paragonato con questo concetto «integrativo» di nazione, quello *sans-culotte* che guadagna terreno dopo il 1791 mostra invece

tratti assolutamente ambivalenti: «Da un lato esso rappresenta una estensione verso il basso, perché ora possono essere riconosciuti come membri a pieno titolo della nazione non solo i cittadini attivi dotati di diritto di voto della costituzione censitaria del 1791, ma tutti i patrioti in lotta. Dall'altro viene però ad espressione qui anche una chiara delimitazione verso l'alto: i cittadini ricchi e benestanti, in particolare gli imprenditori e i grandi commercianti, vengono globalmente diffamati come strozzini e speculatori e vengono colpiti i gruppi sempre più numerosi dei nemici della Rivoluzione che avevano perso il diritto di appartenere alla comunità nazionale. (...) L'incastro di discriminazione e integrazione osservabile in questo contesto, che è stato caratterizzato in modo molto riuscito come "dialettica di sospetto e fraternità", doveva raggiungere il suo culmine con il Terrore».

<sup>12</sup> Il riferimento è, in particolare, ad Angeli 2004, nel quale l'indagine sull'evoluzione settecentesca del «fascio concettuale» popolo-nazione svolta da Koselleck e i suoi collaboratori viene integrata proprio sotto il profilo della temporalizzazione, limitatamente però al dibattito tedesco da Moser a Kant. Da questo punto di vista, le pagine dedicate alla Francia non offrono invece contributi di rilievo.

<sup>13</sup> La moderna concezione della nazione come «solida comunità che si sposta giù (o su) lungo la storia» presuppone, infatti, secondo Anderson la possibilità di pensare l'esistenza di «un organismo sociologico che si muove ordinatamente in un tempo vuoto e omogeneo». Solo su questa base è possibile concepire «un legame temporale-orizzontale e causale dei fatti», in grado di dare un senso autonomo al corso terreno delle azioni collettive. Nello sviluppo dell'argomentazione, Anderson dichiara aperta-

mente il suo debito nei confronti delle celebri tesi di filosofia della storia proposte da Walter Benjamin nel saggio *Über den Begriff der Geschichte*. Come spesso accade, si tratta però di una ripresa del tutto irrispettosa del senso originario della riflessione benjaminiana, su cui si veda, da ultimo, Löwy 2001.

- <sup>14</sup> Da questo punto di vista, il solo collegamento con la tradizionale semantica della nazione rinvenibile nel saggio sul *Tiers Etat* è l'ironico riferimento al risalente dibattito sulle origini della nazione francese contenuto all'inizio del capitolo secondo: «Il Terzo non deve temere di risalire ai tempi passati. Rivada all'anno che ha preceduto la conquista; e poiché è abbastanza forte oggi per non lasciarsi conquistare, la sua resistenza sarà certo più efficace. Perché non potrebbe rimandare nelle foreste di Franconia tutte queste famiglie che accampano ancora l'assurda pretesa di discendere dalla razza dei conquistatori e di essere eredi dei diritti della conquista?» (Sieyès 1993, T. I., vol., p. 214). Su questo specifico aspetto della teorizzazione di Sieyès si veda Foucault 1997, pp. 193 ss. Sul dibattito settecentesco sulle origini della nazione francese nelle sue diverse declinazioni politico-costituzionali si veda, da ultimo, Nicolet 2006, pp. 56 ss. Sulla più generale vicenda del termine-concetto «Nation» nella Francia del Settecento si veda comunque Fehrenbach 1986, pp. 75 ss.
- <sup>15</sup> Il riferimento è ovviamente alla celebre dottrina delle tre epoche della società politica esposta nel quinto capitolo del saggio sul Terzo Stato (Sieyès 1993, T. I, vol. I, pp. 252 ss.), su cui si veda Bazko 1997.
- <sup>16</sup> Foucault 1997, p. 192. Secondo questa lettura, ciò che in Sieyès definisce la costituzione di una nazione «non è dato dal suo arcaismo, dal suo fondo ancestrale, dal suo rapporto con il passato»,

bensì «dal suo rapporto con lo stato». A caratterizzare la nazione sarà perciò in primo luogo «una relazione verticale che parte da quel corpo di individui in grado di costituire uno stato e arriva fino all'esistenza effettiva dello stato stesso». Da questo punto di vista, «la nazione è il nucleo attivo, costitutivo dello stato. La nazione è lo stato in potenza, è lo stato nascente, lo stato che si sta formando e sta trovando le sue condizioni storiche di esistenza in un gruppo di individui».

- <sup>17</sup> Un «privilegiato autentico» – scrive infatti Sieyès nell' *Essai sur les privilèges* – «ha lo sguardo costantemente rivolto al nobile passato. In esso riscopre tutti i suoi titoli, tutta la sua forza; egli vive in virtù dei suoi antenati. Il borghese, al contrario, ha lo sguardo costantemente rivolto all'ignobile presente e a un avvenire senza interesse; egli prepara l'uno e si assicura l'altro grazie alle risorse della sua industriosità. Egli è, piuttosto che essere stato; egli sopporta la pena, peggio ancora l'onta, di impiegare tutta la sua intelligenza, tutta la sua forza al servizio del nostro presente e di vivere del suo lavoro, che è necessario a tutti. Ah! Se il privilegiato potesse tornare nel passato per godervi dei suoi titoli e delle sue glorie, e riservare a questa stupida Nazione il presente in tutta la sua ignobiltà!» (Sieyès 1993, T. I, vol. I, p. 94).
- <sup>18</sup> Un'efficacia che non sfuggì ai più lucidi tra i suoi contemporanei, come dimostrano le parole del costituente Joseph-Antoine Cérutti nella sua *Lettre à Monsieur le Vicomte de Noailles, sur sa Motion du 4 Août 1789*, Paris, Desenne, 1789, p. 8: «È all'Abate Sieyès che noi siamo debitori di questo cambiamento improvviso e salutare. Sostituendo la parola Assemblea Nazionale a quella di Terzo Stato egli ha reciso il nodo gordiano dei vecchi privilegi. Ha separato l'epoca presente da tutte quelle che l'hanno preceduta e al

posto di tre Ordini, a volte divisi, a volte riuniti, ma sempre pronti a sciogliersi, egli ha presentato la Nazione indivisibile, indissolubile, che si stringe ancora di più al fine di travolgere ogni cosa con la sua massa e rinuncia a tutte le distinzioni ideali, per arrivare più rapidamente a tutte le prerogative reali. In ultima analisi la parola assemblea Nazionale è stata come una di quelle parole che la magia utilizza per cambiare la scena del mondo e far spuntare da terra un esercito invincibile».

- <sup>19</sup> Ma sul punto si veda anche Pétition de Villeneuve, 5 septembre 1789, in *Archives Parlementaires*, T. VIII, p. 583: «Non bisogna farsi confondere dalle parole: il popolo è la nazione, e la nazione è l'insieme (collection) di tutti gli individui. Dunque non è esatto dire in generale e senza eccezioni che il popolo è ignorante...».
- <sup>20</sup> Lally-Tollendal, Séance du 7 juillet 1789, in *Archives Parlementaires*, T. VIII, p. 204: «Ogni parte della società è soggetta; la sovranità non risiede che nel tutto riunito; dico il tutto, poiché il diritto di fare le leggi non appartiene alla parte del tutto; dico riunito, perché la nazione non può esercitare il potere legislativo quando è divisa, ed essa non può allora deliberare in comune. Tale deliberazione comune non può esistere che attraverso dei rappresentanti; laddove vedo i rappresentanti di venticinque milioni di uomini, là vedo il tutto in cui risiede la pienezza della sovranità; e se incontro una parte di questo tutto che vuole sollevarsi contro la nazione, non vedo che un suddito che pretende di essere più forte del tutto...».
- <sup>21</sup> Séance du 16 Juin, Replique, in Mirabeau 1820, pp. 193 ss., in part. pp. 202 s.: «Si è creduto di oppormi il più terribile dilemma, dicendomi che la parola *popolo* significa necessariamente troppo o troppo poco; che se la si interpreta nello stesso senso del latino *populus*, significa la *nazione*, e che

allora essa ha un'accezione più ampia del titolo al quale aspira la generalità dell'Assemblea; che se la si intende in un senso più ristretto, come il latino *plebs*, allora essa presuppone degli ordini, delle differenze di ordine, e che è proprio ciò che vogliamo evitare. Si è arrivati addirittura a paventare che tale parola non significhi che ciò che i Latini chiamavano *vulgus*, ciò che gli Inglesi chiamano *mob*, ciò che gli aristocratici, sia i nobili che i *roturiers*, chiamano insolentemente la *canaglia*... A tale argomento non ho da rispondere che questo: è una fortuna che la nostra lingua, nella sua sterilità, ci abbia fornito una parola che le altre lingue non avrebbero offerto nella loro abbondanza; una parola che presenta tante accezioni differenti, una parola che, in questo momento in cui si tratta di costituirci senza mettere a rischio il bene pubblico, ci qualifica senza avvilirci, ci designa senza renderci terribili; una parola che non possa essere contestata, e che, nella sua squisita semplicità, ci rende cari ai nostri committenti, senza spaventare coloro di cui dobbiamo combattere l'altezza e le pretese; una parola che si presta a tutto, che modesta oggi, possa ingrandire la nostra esistenza

nella misura in cui le circostanze lo renderanno necessario, nella misura in cui, con la loro ostinazione, con le loro colpe, le classi privilegiate ci costringeranno a prendere in mano la difesa dei diritti nazionali, della libertà del popolo».

<sup>22</sup> Di «fascio concettuale (*Begriffsbündel*)» parla esplicitamente Koselleck nella introduzione alla voce *Volk, Nation, Nationalismus, Masse* dei *Geschichtliche Grundbegriffe* (Koselleck et Al. 1992, p. 144). È invece a Rolf Reichardt, allievo di Koselleck e co-editor dell'*Handbuch politisch-sozialer Grundbegriffe in Frankreich, 1680-1820*, che si deve il tentativo di passare da una «storia del significato di singoli concetti o campi terminologici, da cui in ultima analisi risulta solo una compresenza additiva, allo sviluppo semantico di reti di concetti politico-sociali (*politisch-sozialer Begriffsnetze*)». Se si riuscisse – scrive, al proposito, Reichardt – «a rilevare e seguire cronologicamente i nessi di relazioni semantiche presenti alla base dei diversi contesti, nonché le posizioni e le funzioni dei concetti principali e secondari all'interno di questa rete, allora si potrebbe rispondere alla domanda se la Rivoluzione francese abbia rivo-

luzionato non solo il significato di singole parole-chiave, bensì, assieme alla fondamentale rete di concetti politici, più generali e profondi sistemi di produzione del significato sociale» (Reichardt 1988, p. 187).

# Alle origini del plebiscito «dei moderni»

CRISTINA CASSINA

Una deliberazione del concilio della plebe romana presieduto dal proprio tribuno: *plebi scitum*, cioè decreto della plebe. Per secoli questo è stato il significato di plebiscito, una parola usata per lo più nell'ambito dell'antiquaria, cioè lo studio erudito delle antiche civiltà. Da notare che, in virtù della *lex Hortensia* del 287 a.C., quel decreto diventò vincolante per l'intera comunità: un fatto che la dice lunga sul legame corrente, fin dal più remoto passato, tra questo istituto e una politica che da un lato ostenta, dall'altro soffre la sua radice popolare. In realtà nulla, o quasi nulla, di tutto questo è passato nella nostra cultura politica sebbene, ancor oggi, il lemma evochi folle smisurate, distese di uomini e di donne a perdita d'occhio, peggio ancora se a braccio teso ad indicare una precisa ideologia. La comune radice "plebea", d'altro canto, non deve portare fuori strada. Nell'uso moderno il termine rimanda a un'accezione molto particolare di plebe perché, nel corso del tempo, essa si è trasformata profondamente fino ad assurgere al rango di popolo: ri-

manda cioè a un sostantivo che nel nostro orizzonte sempre più spesso va in coppia con l'aggettivo sovrano.

Si può dire che il plebiscito *dei moderni* nasca come prima, necessaria, benché approssimativa traduzione di un esercizio quantomeno diffuso del potere sovrano. Il suo ingresso nella politica moderna, non a caso, avviene contestualmente ai due eventi che hanno segnato la nascita del mondo occidentale contemporaneo: la rivoluzione americana e la rivoluzione francese. Certo, sul fatto che il popolo, in virtù delle nuove procedure di voto, potesse esercitare con successo la propria sovranità, autori di epoche vicine e lontane hanno molto indugiato, ancor prima dello scoppio di quelle due rivoluzioni. Il più delle volte questo genere pubblicistico ha messo in ridicolo l'assoluta impossibilità dei votanti di influire sul corso delle cose. Antesignano, di tutto ciò, Jean-Jacques Rousseau. In una celebre pagina del *Contratto Sociale*, il cittadino di Ginevra punta il dito su una situazione che ha del paradossale: «Il popolo inglese cre-

de di essere libero, ma si sbaglia di grosso; lo è soltanto durante l'elezione dei membri del parlamento; appena questi sono eletti, esso diventa schiavo, non è più niente.» (Rousseau 1966, p. 127)

Se è contro la moderna idea di rappresentanza che Rousseau, con queste parole, si scaglia, non si può non notare che il plebiscito, per lo meno al suo affacciarsi sulla scena moderna, abbia conosciuto una storia tutto sommato diversa. Sia chiaro: non si intende affatto negare che singoli fatti, alcuni casi di strumentalizzazione e circostanze poco limpide abbiano ben presto instillato un dubbio sull'effettiva portata di tali procedure. Né che, una volta rotti gli argini, anche sul plebiscito si sarebbe riversato un fiume di polemiche e di accuse tra le più dure.

In realtà il recupero dell'antico termine plebiscito per indicare le moderne votazioni per «sì» e «no» sarebbe stato sancito in testi ufficiali solo a metà Ottocento. L'introduzione, a partire dagli anni sessanta dell'Ottocento, del termine *referendum* per indicare – in buona sostanza – cose molto simili, può allora essere letta come un tentativo *in extremis* per salvare una procedura ormai fortemente dileggiata (Denquin 1976). Eppure nella sua fase aurorale, quanto meno in terra di Francia, questa procedura dai tratti nuovi fu salutata come una grande conquista in termini di eguaglianza e libertà.

### 1. *Una partenza ancipite*

La vicenda moderna del plebiscito s'intreccia con un'inedita richiesta di libertà se vero che è nelle colonie ribelli d'Ame-

rica, prima, e nel corso della rivoluzione in Francia, qualche anno dopo, che si ha traccia di prime votazioni che, *ex post*, sono state definite plebiscitarie. Dunque in quelle popolazioni che hanno rivendicato il diritto di decidere in piena autonomia del loro destino politico fino al punto (di non ritorno) di innescare la rivoluzione.

Sulle votazioni delle colonie americane non sappiamo molto; ma quel poco che sappiamo è quantomeno significativo. Si noti, innanzitutto, che delle tredici colonie interessate dal processo d'indipendenza solo due hanno scelto la strada plebiscitaria. Furono il Massachusetts e il New Hampshire i primi Stati moderni ad aver avviato procedure di tipo referendario in relazione al proprio processo costituente. La letteratura afferma che in entrambe le ex-colonie inglesi il processo seguì tappe simili. Il caso del Massachusetts, in ogni modo, è considerato "esemplare":

Una prima votazione popolare viene indetta per decidere dell'opportunità o meno di convocare un'assemblea costituente [...]; l'esito positivo di quella votazione determina l'elezione dell'Assemblea costituente. Segue, quindi, una seconda votazione popolare per accogliere o respingere il testo della nuova costituzione messa a punto dall'assemblea costituente. La rete delle assemblee popolari (*townmeetings*) costituisce lo strumento operativo che consente l'avvio effettivo del costituzionalismo americano [Uleri 2003, p. 116].

L'esemplarità di questo processo si presta a molteplici considerazioni. In primo luogo si deve tenere presente la successione delle fasi: tutto parte con la selezione dell'assemblea costituente; segue la fase del lavoro redazionale; si chiude con la discussione e la votazione in seno alle assemblee popolari. Se poi si aggiunge che il primo testo proposto agli abitanti del Massachusetts

andò incontro a bocciatura (fatto piuttosto raro, quando si parla di ratifiche costituzionali), non è difficile riconoscere che ci troviamo di fronte a una versione anche alquanto raffinata delle moderne procedure referendarie. La Svizzera e la Francia della Quarta Repubblica, ad esempio, adotteranno un copione molto simile (e conosceranno anch'esse clamorose bocciature).

Va però aggiunto che Massachussets e New Hampshire rappresentano due casi isolati. Non solo, infatti, come ho già avuto modo di dire, le altre colonie non sottoposero i propri testi al vaglio dei cittadini. Ma soprattutto il loro esempio non fu seguito a livello nazionale, sicché la costituzione dell'Unione americana – nella versione federalista – conobbe la sanzione di singoli Stati ma non quella della totalità dei cittadini.

In una certa misura, nel caso dei plebisciti sembra riproporsi quello schema interpretativo suggerito da Georg Jellinek a proposito dell'elaborazione della *Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino* del 1789. Mi riferisco alla tesi secondo cui i rivoluzionari francesi, per quanto attiene alla redazione di una carta dei diritti, non guardarono all'esperienza federale bensì all'opera di alcuni singoli Stati. Che nell'agenda politica dei federalisti non rientrasse la preoccupazione di proclamare i diritti imprescrittibili è un dato ormai da tempo accertato; ora è forse possibile aggiungere che non vi rientrò neppure l'eventualità di sottoporre a ratifica popolare il testo della costituzione nazionale. È altrove, in altre sedi, che la Francia potrebbe aver guardato, in cerca di lumi o, più semplicemente, di precedenti. Si noti – tra l'altro – che New Hampshire e Massachussets sono due Stati che vollero dotarsi di

un proprio *Bill of Rights* (non tutti lo fecero). L'esperienza delle ratifiche popolari, per tanto, rafforza a modo suo una tesi che fu proposta più di un secolo fa: essa getta luce, attraverso un'angolazione inedita, su un'idea per certi versi ancora feconda.

Un aspetto, in particolare, sembrerebbe importante e meritorio di approfondimenti: l'intreccio tra libertà e tensione religiosa. Tra i punti proposti da Jellinek, infatti, vi è anche una forte sottolineatura del problema in chiave religiosa: l'autore tedesco, da un lato, sminuisce l'apporto giusnaturalistico e soprattutto rousseauiano (del quale scarse tracce, a suo dire, si troverebbero nella dichiarazione francese); dall'altro, ipotizza la derivazione dell'idea di diritti inalienabili da un concetto-base, quello della libertà di coscienza.

Il punto in sé qui interessa poco e a nulla varrebbe ripercorrere i molti rilievi critici che sono stati mossi a quest'aspetto della sua analisi (su Rousseau tornerò più avanti). Vale invece notare che a scegliere la strada referendaria furono due ex-colonie che si connotano per un fortissimo *pathos* religioso. Lo fecero il New Hampshire e soprattutto «l'indocile» Massachussets. Questa terra di puritani, alle cui spalle c'è una storia secolare di intolleranza ed esclusioni, solo nel 1691 divenne una colonia "normale": «con un governatore di nomina regia, un diritto elettorale non più legato all'ortodossia puritana ma alla proprietà e un limitato editto di tolleranza» (Reinhard 2002, p. 117). Ma un passato di Stato teocratico e la sensazione di appartenere a una comunità di eletti (la chiesa congregazionista) furono duri a morire; così come lo fu quella lunga tradizione di partecipazione diretta alla vita politica attraverso le assemblee cittadine. Del resto sono questa

mentalità e questa tradizione ciò che meglio spiega la precoce vocazione referendaria degli ex-coloni.

Politicamente parlando, però, l'America è lontana. E lo sarà ancora per molto tempo: fino a quando un giovane aristocratico francese non sceglierà il Nuovo Mondo come termine privilegiato per un'accurata comparazione sulle antinomie della politica moderna. Ma ben prima delle analisi di Tocqueville, e per quanto riguarda lo strumento plebiscitario, è alla Francia rivoluzionaria che spetterà di presentare all'Europa il più vasto repertorio sui suoi possibili utilizzi. E tutto questo in poco più di quindici anni. Per tanto, diciamo pure che due ex-colonie hanno aperto la strada; aggiungiamo, ma siamo sul piano delle ipotesi, che i rivoluzionari francesi potrebbero aver attinto dal loro esempio. Ciò non toglie che il plebiscito, per il Vecchio Mondo, è un prodotto tutto francese.

Da dove cominciare? Da una data storica: il 21 settembre 1792. Questo giorno segna un importante tornante nella storia della rivoluzione; dopo la sospensione del re nella giornata del 10 agosto, Parigi ha impresso un'ulteriore accelerazione di marcia: sconfessata la Legislativa, il potere è provvisoriamente confidato a un Consiglio esecutivo in attesa dell'esito delle prime elezioni indette a suffragio universale maschile, senza distinzione cioè tra cittadini attivi e passivi. Da queste procedure (caotiche, perché segnate dalla presenza del nemico, interno ma anche alle porte), uscirà l'assemblea più longeva nella storia della rivoluzione: quella Convenzione Nazionale chiamata a dare alla Francia repubblicana un nuovo assetto politico e giuridico.

Il 21 settembre, giorno successivo alla vittoria di Valmy, è anche la data in cui la

Convenzione Nazionale tiene la sua prima riunione. L'assemblea è composta da circa 900 membri, molti dei quali chiamati per la prima volta a sedere in un grande consesso politico. Il processo verbale della giornata restituisce intatta (ma potrei dire palpabile) l'aura sacrale, di grandissima attesa, che aleggiò nella rumorosa *salle du Manège*. Mentre si succedono alla tribuna, i relatori appaiono ugualmente angosciati dalla ricerca di una formula, di una frase, insomma di un qualche cosa in grado di sancire al meglio l'eccezionalità del momento. Nello stesso tempo, chiarissima e comunemente sentita, in tutti loro, è la necessità di dare al paese un segnale forte, comunicando ai cittadini che, sotto la guida di questa nuova assemblea, l'ordine sarebbe stato presto ristabilito. Diverse proposte furono lanciate e molti relatori insistettero sulla necessità di stringere un patto: molto condivisa, infatti, era l'idea che in qualche modo si dovesse cementare l'alleanza tra popolo e Convenzione.

Presa la parola, il convenzionale Danton fugò ogni dubbio sul modo in cui l'assemblea avrebbe dovuto procedere con un discorso di grande trasporto e rara lucidità. Ecco il passaggio centrale:

Vi sono stati proposti dei giuramenti; è necessario, in effetti, che intraprendendo questa vasta carriera che dovete percorrere, facciate conoscere al popolo, attraverso una dichiarazione solenne, quali sono i sentimenti e i principi che presidieranno ai vostri lavori. Non può esistere Costituzione se non quella che sarà testualmente, nominativamente accettata dalla maggioranza delle assemblee primarie. Ecco ciò che dovete dichiarare al popolo [*Archives Parlementaires*, tomo LII, p. 71].

In modo del tutto inconsapevole, le parole di Danton cristallizzavano la funzione che il "plebiscito" (ricordo che la parola,

nella sua accezione moderna, ancora non c'era) avrebbe assolto di lì in avanti: quella di chiamare il popolo a giudicare l'operato dell'Assemblea politica nazionale, accettando o rifiutando un testo, o un singolo atto, di valore costituzionale.

E così, in effetti, è stato. Facendo leva su insiemi più o meno ampi di cittadini, utilizzando anche procedure e modalità diverse, ottenendo tassi di partecipazione tra i più vari, certo; dunque delineando un quadro quanto mai mosso e articolato che si aggiunge alla già ambigua storia elettorale francese; ma, in ogni modo, avendo presente una stessa finalità: attribuire al popolo il diritto di intervenire (anche se in modo secco e perentorio, riducendo l'espressione a un solo monosillabo) su importanti questioni istituzionali. Quest'affermazione potrebbe sollevare molte e legittime obiezioni, per cui mi accingo ad aggiungere due cose: non tutti i regimi della storia contemporanea francese avrebbero fatto proprio questo principio; quanto al grado di libertà di espressione da parte del popolo, è una questione assai complessa, che mi capiterà di incrociare ma che non affronterò in questa sede.

Mi preme invece tornare alle parole di Danton per una duplice sottolineatura. La prima chiama in causa ancora Rousseau, e in particolare questo passo del *Contratto Sociale*: «Ogni legge che non sia stata ratificata direttamente dal popolo è nulla; non è una legge» (Rousseau 1966, p. 127). Non si tratta delle stesse parole né del medesimo oggetto: Danton pensa alla costituzione in termini di "patto sociale" mentre Rousseau sta parlando di leggi fondamentali, cioè politiche, nel suo vocabolario. Innegabile, nondimeno, è che ci troviamo di fronte a uno stesso filo di pensiero. Sempre Rousseau,

d'altra parte, aveva anche scritto che il fine del patto sociale è la tutela dei beni e delle persone: espressione che troviamo, guarda caso, nel secondo decreto approvato dalla Convenzione in quello stesso giorno. E sono questi due «fatti» (nell'accezione di E.H. Carr 1966) ciò che consente di recuperare, almeno in parte, il ginevrino nella genealogia intellettuale di questo ambito problematico. Sicché non sarebbe fuori luogo evocare – anche se parzialmente, ma comunque in funzione "anti" Jellinek – il cuore di una celebre tesi di Jacques Julliard: *la faute à Rousseau*.

L'altro aspetto da ricordare è che le parole di Danton non caddero nel vuoto. Al contrario, la loro importanza è testimoniata dal fatto che furono poste in apertura alla costituzione del 1793: ancor oggi questo testo è aperto da tre importanti decreti emanati nel settembre del 1792, primo dei quali il decreto che recita *qu'il ne peut y avoir de Constitution que celle qui est acceptée par le peuple*.

Nella formulazione scelta per il decreto (buona parte del dibattito successivo all'intervento di Danton verte proprio su questo punto) appare in modo ancora più chiaro quale principio fondativo si volesse sancire. Perché, in qualche misura, quelle parole sembrano scritte appositamente per completare il senso dell'articolo 16 della *Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino* (nella redazione del 1789). Se quell'articolo stabilisce che «ogni società in cui la garanzia dei diritti non è assicurata, né la separazione dei poteri determinata, non ha costituzione», il decreto del 1792 apporta un'idea complementare: che la costituzione, oltre che giusta, dovesse essere anche condivisa.

Stabilito questo importante principio, la Convenzione delegò ad apposita commissione lo studio dei progetti. Ma qui inizia un'altra storia: la storia francese, per l'appunto, dell'*apprentissage* plebiscitario. Storia emblematica, come si è già detto, dato che essa potrebbe fungere da campionario pressoché esaustivo di una vasta gamma di situazioni, assai differenti e talvolta anche opposte. Una storia da cui, se ripensata in chiave comparativa, vi è ancora molto da imparare. Non a caso Ignazio Tambaro, un giurista italiano che lavorò a cavallo tra Otto e Novecento, attribuì alla Francia la primogenitura dell'istituto plebiscitario: «Il plebiscito, nel suo significato moderno, può dirsi un'istituzione essenzialmente francese. Fu nell'avvicinarsi delle rivoluzioni e delle reazioni che la pianta plebiscitaria venne sviluppando i suoi germogli» (Tambaro, 1906-12, *ad vocem* "Plebiscito").

Con questa immagine di grande effetto comunicativo, Tambaro forse ascrive alla nazione d'Oltralpe troppi meriti. Del resto il ritmo binario attribuito all'intera vicenda non sempre funziona. Ciò che invece è indubbio, è che in pochi ma turbinosi anni si consumò l'iniziazione di questo istituto nella storia moderna. Iniziazione che, sempre al di là delle Alpi, ha scandito e ritmato (prevalentemente) le tappe di una tormentata vicenda costituzionale: solo con l'impianto della Quinta Repubblica (ma siamo oramai alla seconda metà del Novecento) questo binomio plebiscito-costituzione potrà essere sciolto.

Di fronte alla vastità del tema, e alle sue possibili molteplici declinazioni, s'impone una radicale potatura. In questo contributo mi muoverò prevalentemente nell'arco cronologico del lungo Ottocento, anche se in conclusione mi capiterà di sfociare nel

pieno Novecento. In ogni modo mi soffermerò sulla prima stagione plebiscitaria per alcune considerazioni a riguardo della sua celebrazione; discuterò dei plebisciti napoleonici e prenderò in esame qualche passo della letteratura pro-bonapartista; chiuderò sul nodo (solubile o insolubile?) che chiama in causa la coppia "plebiscito" e "rappresentanza".

## 2. 1793

Anno *terribilis* sotto molteplici profili, il 1793 è anche l'anno in cui si tiene il primo plebiscito di natura costituzionale nella storia francese (ed europea). A questa prima e fondatrice esperienza, è doveroso concedere uno spazio adeguato; a cominciare da questioni a prima vista banali (ma che in realtà non lo sono affatto) quali il contesto e le modalità secondo cui si svolse la ratifica.

Il contesto, in primo luogo. Il plebiscito si tiene a partire dalla metà di luglio 1793, poco più di un mese dopo l'estromissione della Gironda dalla Convenzione: è stato dunque indetto quando i giacobini hanno ormai nelle loro mani, saldamente, la guida della rivoluzione. Solo a Parigi, però, perché la situazione interna, oltre che esterna, non è delle più rassicuranti. Le armate rivoluzionarie si trovano impegnate su diversi fronti mentre in molte zone della Francia infuria la rivolta federalista fomentata dai girondini. Di questa situazione, un recentissimo libro imperniato sulla figura di Augustin Robespierre offre un'interessante istantanea (Luzzatto 2009). La ribellione che più desta preoccupazione, in ogni modo, è ancora quella della Vandea

le cui armate, proprio nel mese di giugno, hanno ottenuto due importanti vittorie. Si aggiunga che il 13 luglio la monarchica Charlotte Corday uccide, nella sua casa parigina, il leader giacobino Jean-Paul Marat, instancabile redattore dell'«Ami du peuple»: a riprova che incertezze e difficoltà, che incombono su tutto il paese, si ripercuotono fino a Parigi, dunque al cuore della direzione giacobina.

È in un contesto segnato da mille incertezze, e tutt'altro che pacificato, che dunque si svolge la prima esperienza plebiscitaria. Essa, in realtà, non riguarda un unico testo: ciò che è sottoposto a ratifica è una nuova redazione della dichiarazione dei diritti (che ora consta di 35 articoli) e l'atto costituzionale vero e proprio, approvato dalla Convenzione nella seduta del 24 giugno. Soprattutto del secondo va detto che è un testo confezionato in seguito a una brusca accelerazione del processo costituente. Il Comitato di costituzione di 9 membri, costituitosi a settembre del 1792, aveva prolungato i lavori per troppo tempo, discutendo con estrema cura varie bozze di progetti – tra cui un posto a parte spetta alla celebre proposta di Condorcet (Godechot 1951, Martucci 2001) – ma anche tergiversando su aspetti minori o per le più diverse ragioni. Per ben due volte la sua composizione era stata rivista. Dopo le giornate del 31 maggio e 2 giugno 1793, i giacobini ritengono di dover chiudere rapidamente la questione; anche per mostrare al paese che sono capaci, più dei loro avversari, di lavorare concretamente. Così, il 29 maggio il Comitato è nuovamente modificato (vi entra Saint-Just) mentre il 2 giugno la Convenzione decide che d'ora in avanti si occuperà della costituzione ogni giorno, dedicando ad essa tutta la seduta pomeri-

diana. E infatti l'assemblea procede spedita: il progetto, presentato il 10, è approvato con alcune piccole modifiche il 24. Solo tre giorni dopo, un decreto della Convenzione stabilisce le linee guida da seguire per la ratifica a livello di assemblee primarie.

Poche, ma necessarie osservazioni sulle modalità di voto (su cui disponiamo dei preziosi lavori dello storico Baticle). Innanzitutto si tratta di un voto *assembleare* perché si svolge, appunto, in sede di assemblee primarie. Ma ciò che, a prima vista può, sembrare estremamente semplice, in realtà implica una serie lunghissima di procedure preliminari: la convocazione dell'assemblea, l'appello, l'elezione del presidente, la costituzione di un *bureau*, la decisione sul come procedere. Assolti questi primi compiti, c'è ancora la lettura dei testi, il loro commento (articolo per articolo) e talvolta anche la traduzione nelle lingue o nei dialetti locali. Tutte queste fasi, del resto, sono anch'esse preparatorie per il passaggio successivo, quello della discussione, su punti specifici e poi generale. Solo allora, solo dopo aver assolto tutte queste operazioni (magari anche per mezzo di convocazioni successive), si passa il voto. Voto che si svolge secondo le modalità più varie: per alzata di mano, per acclamazione, grazie a un foglio scritto, rispondendo oralmente, cambiando posizione nella sede... in ogni modo sempre sotto l'attento controllo di ispettori centrali.

Uno dei più recenti studi su tali argomenti invita a leggere nei risultati di queste votazioni non tanto il grado di adesione al nuovo regime, quanto la capacità del governo giacobino di muovere e ottenere consenso (Gueniffey 1993, p. 254). Il suo autore, dunque, suggerisce di individuare da subito, a partire da questa prima espe-

rienza, una direzione di marcia privilegiata nell'esercizio plebiscitario: quella che dall'alto va al basso, più che dal basso in alto, il che equivale a suggerire quale capacità di controllo da parte dei governanti sui governati sia possibile in simili occasioni.

La questione è senz'altro importante, dato che mette in gioco altri aspetti dello stesso problema. Per riprendere le parole di un analista contemporaneo, «mentre è ragionevole collocare nell'humus democratico la matrice genetica dell'istituto referendario, non per questo possiamo o dobbiamo trarne la conclusione che le votazioni referendarie producano necessariamente decisioni che rafforzano l'elemento democratico» (Uleri 2003, pp. 16-17): sono parole che calzano perfettamente anche per il plebiscito giacobino.

Si consideri la stessa questione dal punto di vista del diritto pubblico. Nel panorama rivoluzionario (e non solo), la costituzione dell'anno I è il testo che pone il popolo al più alto grado. Gli conferisce senza equivoci la sovranità: «la sovranità risiede nel popolo; essa è una e indivisibile, imprescrittibile e inalienabile», articolo 25 della *Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino*; inoltre, gli attribuisce funzione "deliberativa" sulle leggi: in realtà se l'articolo 10 della Costituzione del 1793 recita «[il popolo sovrano] delibera sulle leggi», un articolo successivo e relativo alle assemblee primarie precisa che «I suffragi sulle leggi sono dati attraverso sì e attraverso no» (articolo 19). Il popolo, in questo testo, è innalzato sotto ogni profilo, quasi osannato. Allo stesso tempo, però, il controllo esercitato dagli agenti del potere centrale sulle procedure di voto inficia inevitabilmente l'esercizio di quella sovranità che il testo, oggetto di plebiscito, sancisce a

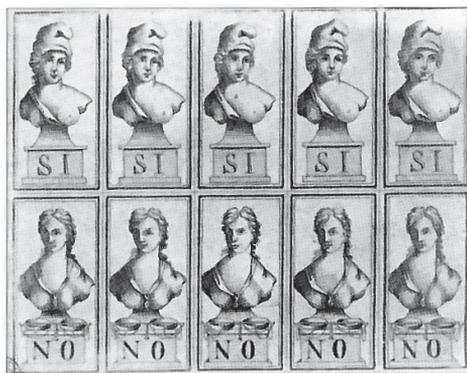
chiare lettere. Come nota Roberto Martucci a proposito di questo primo «rito referendario», «chiedersi se ci sia stata anche libertà di voto mentre in tutta la Francia era in corso una gigantesca caccia all'uomo contro i Girondini superstiti, appare un interrogativo retorico» (Martucci 2001, p. 260). A questo primo cortocircuito tra diritto e fatto, tra governanti e governati, tra élite (i giacobini) e popolo (chi può fregiarsi del titolo di cittadino), se ne aggiunge un altro di grande effetto.

A precisare tempi e modalità di voto, la Convenzione giunge il 27 giugno 1793. E senza discussione, per altro, perché l'assemblea si limita a fare propria, con grande entusiasmo, la proposta formulata dal Comitato di Salute Pubblica e presentata dal cittadino Barère. Il suo discorso, pieno di enfasi e di passaggi retorici, si distingue per una lettura in chiave mitica (se non addirittura religiosa) della grande prova cui il paese è ora chiamato. Tale, ad esempio, appare una riflessione sulle date. Barère nota che la Convenzione ha votato il progetto in quello stesso 23 giugno in cui fu pronunciato il giuramento della pallacorda; nota altresì che è dal 14 luglio (altra data fortemente simbolica) che le assemblee primarie e le altri sedi preposte al voto cominceranno a riunirsi; ma sopra tutte vi è la data del 10 agosto: questa giornata a suo dire «immortale», poiché segna la caduta di ogni tirannia, è stata scelta per mettere in scena (in modo corale) la raccolta dei voti a Parigi, sull'altare della patria: atto solenne e fondativo per mezzo del quale il popolo si unirà, rigenerandosi, alla nuova costituzione

Si noti che, unitamente alle (pochissime) istruzioni circa le modalità di voto, il decreto stabilisce che le assemblee prima-

rie sono tenute a designare un rappresentante da inviare alla festa del 10 agosto. Il fatto che nel decreto di convocazione delle assemblee primarie si prenda in considerazione più la celebrazione del risultato, che non i modi di raccolta dei voti, la dice lunga sulla sicurezza dei proponenti in ordine al risultato finale. Di fatto, l'idea di un rigetto non sfiora minimamente il relatore. Tale impressione si ricava, in maniera indiretta, riflettendo su un interrogativo retorico, ripetuto in modo quasi martellante, su cui è costruita la parte centrale del discorso di Barère. «Chi mai» si chiede a più riprese il relatore «potrebbe opporsi a che il popolo esprima liberamente il suo voto per la Costituzione?» (*Archives Parlementaires*, tomo 67, p. 556). Come dire che l'unico pericolo immaginabile è che, in qualche modo, i nemici della Rivoluzione facciano tacere il popolo; ma se questi avrà facoltà di parlare incontrovertibile è che «il suo voto» sarà «per la Costituzione».

E difatti è su un altro piano che si deve cercare il senso ultimo e profondo di un'operazione la quale, da qualunque punto la si guardi, è però complessa e macchinosa. La peculiarità del discorso giacobino, che sul filo della virtù si arroga il diritto di parlare in nome del popolo, e, più in generale, la cultura politica del tempo, conferiscono all'iter plebiscitario l'aura di un rito di natura civile, più che il significato di un banco di prova per il governo. È l'inclusione nella nazione, piuttosto che il giudizio sull'operato della Convenzione, ciò a cui si tende attraverso la raccolta dei voti. I quali voti, in sé, contano poco o nulla: nessuno in realtà se ne è mai preoccupato, per lo meno nei primi tempi della rivoluzione (Gueniffey 1993). Ciò che è importante, per contro, è la messa in scena dell'appartenenza



Scheda per il referendum della Repubblica romana

alla comunità nazionale attraverso la convocazione su (quasi) tutto il territorio delle assemblee primarie: le quali, nel dettato costituzionale, sono le monadi, gli atomi, l'unità indivisibile della sovranità.

In un tempo in cui la ritualità è stata da poco sottratta alla Chiesa e alla monarchia di diritto divino, non può stupire con quale attenzione si preparassero le feste civili. Mona Ozouf ha dedicato a questo argomento un libro molto bello, dove il significato di ogni singola festa è decifrato con intelligenza e finezza. Quella della costituzione dell'anno I (come sarebbe stata chiamata di lì a poco) si tiene il 10 agosto 1793: dunque, come si è detto, nell'anniversario di una giornata importante, ma anche gravida di violenza. Alla preparazione dei festeggiamenti, demandata al Comitato per l'istruzione pubblica, contribuiscono in misura preponderante il pittore David e il giacobino Lakanal, già distintosi per l'abolizione delle Accademie reali e per essere stato relatore, il 26 giugno, del progetto (si noti) *d'éducation du peuple français*: progetto in cui, guarda caso, alla funzione pedagogica della "festa" è dedicata larga parte. Nessuno stupore, dunque, se la Convenzione

stessa è chiamata ad approvare, con apposito decreto, tempi, contenuto e modalità di svolgimento della «Fête du peuple français, un et indivisible, au jour où il sera proclamé que la Constitution est acceptée» (articolo 69, comma 5 del progetto del 26 giugno 1793).

Colpisce, leggendo il decreto della Convenzione, la sovrapposizione di ritualità cristiana e di simbologia pagana. L'ora e il luogo del ritrovo, ad esempio: le 4 del mattino in piazza della Bastiglia, affinché i primi raggi del sole – «simbolo della verità» – si irradiano sulla folla. Lì, tra le rovine del grande carcere d'antico regime, si leverà la fontana della Rigenerazione, rappresentata dalla Natura: essa offrirà «acqua pura e salutare» (*Ordre et Marche* [1793], p. 2) da cui berranno, a turno, ma sempre dalla stessa coppa, il presidente della Convenzione e 86 commissari scelti, tra tutti gli inviati delle assemblee primarie, a rappresentare il proprio dipartimento. La sfilata, scrupolosamente organizzata in stazioni a carattere pedagogico (è nella quarta che «sarà rappresentato, in scultura, grazie a una figura colossale, il *popolo Francese*»: si tratta dell'Ercole descritto da Lynn Hunt, 2007), si snoderà lungo Parigi fino a raggiungere il Campo di Marte. Sulla grande spianata avrà luogo la cerimonia clou, con la deposizione delle tavole della *Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino* e dell'Atto Costituzionale in un altare della patria alla cui erezione contribuiranno tutti i convenuti; ciascuno vi deporrà i ferri del mestiere o i frutti del proprio lavoro: l'altare si troverà così addobbato assai più magnificamente che non grazie «agli emblemi ricercati di una futile e insignificante pittura» perché si vedrà «un popolo immenso e laborioso che fa omaggio alla patria degli strumenti

del suo mestiere, coi quali fa vivere sua moglie e i suoi figli» (ivi, p. 7). Che quest'ultima specificazione non sorprenda: l'involuzione di ottobre 1793, ossia l'estromissione delle donne dalla sfera pubblica, unitamente all'elogio dell'austera moralità del sanculotto, lavoratore e padre di famiglia, sono – non scordiamolo – ormai alle porte.

Tornando alla cerimonia, tra i momenti più rappresentativi è da ricordare la consegna al presidente della Convenzione di un rametto da parte di ciascun rappresentante degli 86 dipartimenti: egli ne farà un unico fascio, raccolto con un nastro tricolore, che offrirà al popolo «per rappresentargli che sarà invincibile se non si divide» (ivi, p. 8). La minaccia federalista, come si vede, è una minaccia incombente anche sulla festa del 10 agosto 1793.

Momento culminante di questa liturgia politica di massa è tuttavia la raccolta dei voti che il Presidente avrà cura di porre sull'altare; il «voto del popolo francese» sulla costituzione sarà così proclamato «in presenza di tutti gli inviati del sovrano, e sotto la volta del cielo» (ivi, p. 7). Torna anche qui, sotto altra veste, l'intreccio di sacro e profano perché il sovrano cui il decreto si riferisce altro non è che il popolo stesso. Ed è un popolo volutamente indistinto, pur in presenza di segni di riconoscimento, quello che partecipa alla festa; poiché, come spiega in altra pagina sempre lo stesso decreto:

Qui tutto si eclissa, tutto si confonde in presenza delle assemblee primarie; qui, non c'è più corporazione; tutti gli individui utili della società, saranno indistintamente confusi sebbene caratterizzati dai loro segni distintivi, così si vedrà il presidente del consiglio esecutivo provvisorio, sulla stessa linea del fabbro; il sindaco con la sua sciarpa, a fianco del macellaio o del muratore; il giudice nel suo costume, e con il cappello di piume, accanto al tessitore e al ciabattino; il nero

Africano, che differisce solo per il colore, camminerà a fianco del bianco Europeo... [ivi, p. 3].

Il 1793 è, per molti versi, un anno eccezionale nella storia francese: si può ora dire che la stessa eccezionalità investe il profilo plebiscitario. La gioiosa partecipazione alle assemblee primarie di donne e fanciulli; le feste, i canti e le parate, offerte anche nei singoli cantoni a celebrazione dei risultati; la volontà di dare forma a un popolo uno e al tempo stesso plurimo, nel giorno dedicato alla raccolta e alla proclamazione ufficiale dei risultati, costituiscono altrettante pagine di un libro che non si sfoglierà più, per lo meno sul territorio nazionale. L'accettazione della costituzione dell'anno III non darà vita a un pari entusiasmo; e se pure un giovane generale corso, a commento di quella ratifica, il 26 fruttidoro anno III scriverà che «un giorno sereno si sta levando sul destino della Francia» (Bonaparte, *Correspondance générale*, I, p. 265), nessuna celebrazione ufficiale verrà a salutare i risultati. Il 13 vendemmiaio, appena un mese dopo, quello stesso generale avrebbe guidato le sue truppe contro le sezioni (moderate) che, a Parigi, protestavano contro "l'obbrobrio giuridico" dei decreti detti dei «due terzi». E sempre lo stesso generale, trascorsi altri quattro anni, si sarebbe trovato al centro delle manovre che porteranno al colpo di Stato di brumaio anno VIII. Ma qui si apre un altro capitolo della storia francese.

### 3. «Mani e piedi legati»

Napoleone prima, e Luigi Napoleone mezzo secolo dopo, hanno impresso all'eser-

cizio del plebiscito una torsione unica e inequivocabile. Ne hanno fatto lo strumento principe per trasferire la sovranità dal corpo della Nazione a quello di un capo (sul modo, tornerò dopo). E lo hanno fatto avvalendosi di titoli e di strumenti anche diversi, plasmati sulle rispettive capacità e attitudini.

Nessun dubbio sull'importanza del generale Bonaparte in questa vicenda. Anche perché è noto che è lui che vuole, ma si potrebbe dire impone, l'unzione plebiscitaria al colpo di stato di Brumaio. La ratifica della costituzione dell'anno VIII, svoltasi attraverso la raccolta dei voti su registri pubblici, rappresenta un momento di passaggio. L'oggetto del voto è una costituzione, come nel 1793 e nel 1795, ma si tratta di una costituzione assai particolare. In quanto frutto di una elaborazione a dir poco concitata, essa presenta lacune inquietanti: nessuna indicazione su dove risieda la sovranità dato che ciò che manca è la stessa definizione della sovranità; talvolta si parla di Francesi, talvolta di Repubblica e di Nazione, ma sempre in termini vaghi. Mette conto notare, di fronte a tanta imprecisione, il rigore che distingue due articoli in particolare. L'articolo 39, dove compaiono i nomi dei futuri consoli: Bonaparte, Cambacères e Lebrun. L'articolo 95 (l'ultimo) che recita: «la presente Costituzione sarà subito offerta all'accettazione del popolo francese».

Nome proprio e popolo, ossia gli ingredienti base della cucina bonapartista. In realtà, nella costituzione dell'anno VIII, questi elementi si mimetizzano, oscurati come sono dall'impianto complessivo della nuova articolazione dei poteri e delle assicurazioni sociali. Tra l'istituzione del Senato, del Tribunato e del Corpo legislativo, da un lato, tra la riconferma dei giudici di ogni

ordine e grado, i capi dedicati alle armate e alle colonie, da un altro, tra gli articoli che hanno per oggetto gli emigrati, tenuti (per ora) di là dalle frontiere, da un altro ancora, il cittadino – a ben vedere – potrebbe anche perdere il filo importante. Che è quello, per l'appunto, di una nuova modalità di interazione tra un uomo e il popolo. È quanto mostra, ora senza esitazione alcuna, la decisione presa dai consoli nel 1802 e da essi sottoposta al vaglio dei cittadini-elettori: «Il popolo francese sarà consultato su questa questione: *Napoleone Bonaparte sarà Console a vita?*» (Decisione del 20 floreale anno X, articolo primo).

Le novità implicite in questa secca, ma efficace formulazione non devono sfuggire. Si pensi in primo luogo al numero degli elementi che entrano in gioco: due, e due soltanto. Da un lato sta il popolo (redatto in minuscolo) e dall'altro l'uomo; ma questa giustapposizione, a prima vista tanto semplice, si articola grazie alle funzioni cui sono chiamati l'uno e l'altro. Al popolo si chiede di agire, di rispondere alla questione lì indicata, mentre l'uomo non sembra dover far altro se non aspettare passivamente l'esito della consultazione. Così, con la decisione del 20 floreale, ci troviamo di fronte a una sorta di corteggiamento del cittadino-elettore: non solo il popolo «sarà consultato», ma i cittadini «sanno invitati» a consegnare, sui registri, il proprio *voeu*, cioè il proprio «voto». Voto, però, non solo come frutto di una scelta, ma anche come manifestazione di un desiderio, persino di un augurio.

C'è, infatti, in questa votazione plebiscitaria una spiccata componente celebrativa (ma non festiva). Lo si intuisce riflettendo sul testo del Senato-Consulto che proclama i risultati. Nel secondo articolo si parla di

una statua che dovrà essere eretta per attestare «la riconoscenza della Nazione». Nel terzo, addirittura, si dice che il Senato porterà al Primo console «l'espressione della confidenza, dell'amore e dell'ammirazione del popolo francese».

Il popolo, insomma, in questo primo momento del plebiscito bonapartista, è un popolo-soggetto, ed è un soggetto-agente o, meglio, un soggetto-senziente. La sua azione non si esaurisce nell'atto di "consegnare" il voto, ma si protrae (si compiace?) nella manifestazione dei propri sentimenti nei confronti del Primo console. In qualche misura, c'è una comunicazione di tipo affettivo che si viene a stabilire tra i due termini del discorso. Sarebbe interessante capire, a questo proposito, se siamo di fronte al recupero di un cerimoniale d'antico regime oppure a una anticipazione (del tutto intuitiva) della conversione di Auguste Comte al «linguaggio del cuore» (Larizza 1999). Come che sia, Napoleone si appropria di un canale privilegiato per accedere al popolo, chiarendo allo stesso tempo la funzione a cui è chiamato il plebiscito. Un tale istituto si presta ora ad una comunicazione diretta che faccia leva non dico solo, ma che tenga conto anche, dei sentimenti. *Appel au peuple*, come è noto, è la dizione più comunemente usata per designare le ratifiche nel periodo napoleonico. E anche qui, *appel* non si traduce solo con «appello», ma anche con «invito», «chiamata», «invocazione». Se ci poniamo dal punto di vista di chi indice il plebiscito, si può cogliere la formulazione di una richiesta, quasi un invito all'espressione. L'immagine che si vuole proporre, insomma, è quella di una circolarità tra i due elementi interessati dal plebiscito.

Le votazioni plebiscitarie di Napoleone Bonaparte, in ogni modo, prestano il fianco a molte critiche. Le modalità di voto, la coercizione reale o presunta, il fallimentare risultato dell'ultima prova, tenuta nel maggio del 1815 sotto la minaccia incombente della guerra, inducono ad essere molto cauti nella lettura complessiva del problema. Il generale ha inaugurato una nuova forma di comunicazione tra capo e popolo e ne ha saputo ricavare molto sul piano politico. Senza tuttavia approfondire, più di tanto, la portata teorica della questione. Non a caso è nelle riflessioni *ex-post*, in primo luogo nell'opera del nipote, secondariamente nella pubblicistica di alcuni sostenitori del Secondo impero, che il plebiscito sarà tematizzato concettualmente.

Le novità introdotte da Luigi Napoleone Bonaparte sono importanti al punto che, altrove (Cassina 2007), ho sostenuto che solo a partire dalle ratifiche indette dal nipote è possibile parlare di consacrazione del plebiscito *dei moderni*: è nella prova tenuta il 20 e 21 dicembre 1851 che si possono riconoscere gli inequivocabili attributi di un esercizio moderno di questa modalità di voto.

Quanto al suo significato, è sufficiente sfogliare la produzione a stampa giovanile, la copiosa corrispondenza, gli articoli sui giornali, per inquadrare peso e centralità del discorso plebiscitario nella dottrina del secondo Bonaparte. Napoleone I, per il nipote, vanta un titolo di legittimità di cui nessun reale, borbonico o orléanista che sia, potrebbe disporre: i voti, i milioni di voti che in più occasioni sono riversati sulla sua persona. Palesemente ingigantite, quelle cifre pesano, contano, gravano come macigni e urlano vendetta: e se a farsene interprete è un altro Bonaparte, cosa che in sé non può stupire, è però un segno dei

tempi che lo faccia seguendo un tracciato nuovo e peculiare.

Si potrebbe infatti affermare che il generale Bonaparte ha voluto "giocare" con gli *appels au peuple*. Per i giacobini la ratifica della costituzione è stato anche lo spunto per una grande festa a cemento dell'unità nazionale. Il generale corso, dal canto suo, ha passato una mano di vernice affettiva sulle procedure di accettazione, inaugurando quel corto circuito capo-popolo di cui si è detto. Altra ancora è la strada di Luigi Napoleone. In questa, che senza dubbio è una delle teste regnanti meglio preparate nell'Europa ottocentesca, si agitano idee forti più che sentimenti.

Luigi Napoleone è un *esprit géométrique*, un uomo abituato al calcolo e all'analisi. Egli è cosciente che «la causa napoleonica va all'anima; essa commuove, risveglia ricordi palpitanti ed è sempre con i cuore che si smuovono le masse. Mai con la fredda ragione» (L.N. Bonaparte a N. Vieillard, 23 marzo 1842, *Archives Napoléon* 400 AP 41). Tuttavia i tempi sono cambiati ed anche il plebiscito deve piegarsi a una logica, non fredda, ma comunque razionale, in linea con i tempi nuovi.

Chiaro nella formulazione, concessivo nelle modalità di attuazione (l'espressione del voto per la prima volta è segreta e individuale), impressionante per i risultati ottenuti (una pioggia di oltre sette milioni di voti), il plebiscito di Luigi Napoleone inaugura davvero un'epoca nuova: quella in cui un'arma pericolosissima è offerta al popolo senza che esso, in realtà, si renda conto del potere di cui potrebbe disporre. A Victor Hugo, il più acerrimo avversario del nipote, non sfuggirà questo lato grottesco del plebiscito del 20 e 21 dicembre 1851.

Quelle date resteranno come una mac-

chia indelebile nella memoria nazionale. Quando era solo un aspirante alla successione imperiale, Luigi Napoleone aveva steso pagine importanti per attualizzare le *idées napoléoniennes* sul potere; ed in una corrispondenza privata aveva paragonato l'azione del buon politico a quella del saggio pastore «che protegge, nutre il suo gregge». Tanto più duro appare allora questo passo tratto dal caustico *Napoléon le Petit*: «il voto del 20 dicembre ha abbattuto l'onore, l'iniziativa, l'intelligenza e la vita morale della nazione. La Francia è andata a questo voto come il gregge va al mattatoio» (Hugo 1987, p. 99).

Si sa che quel *pamphlet*, redatto in un solo mese di lavoro, costituisce una miniera inesauribile di citazioni contro ciò che, sempre grazie a Victor Hugo, ben presto diverrà *le crime*. Lo storico e il critico letterario non hanno che da affondarvi le mani. Anch'io vi ho attinto per la titolazione di questo paragrafo e, prima di passare oltre, è necessario scioglierne il senso. Dirò allora che la formulazione ufficiale del plebiscito sottoposto a ratifica – e cioè: «il popolo francese vuole il mantenimento dell'autorità di Luigi Napoleone Bonaparte e gli delega i poteri necessari per stabilire una costituzione sulle basi proposte nella "proclamazione"» – nella prosa hugoliana diventa: «il popolo francese intende rimettersi mani e piedi legati alla discrezione del Signor Luigi Bonaparte?» (ivi, p. 23, il corsivo è mio).

#### 4. Può un fiume «risalire alla sua fonte»?

Pur con intento denigratorio, la parodia di Hugo non modifica un punto importante, il

ruolo del Popolo come soggetto interpellato, dunque come detentore ultimo della decisione sovrana (sia pure per un attimo e su un piano di mera possibilità). Di questa centralità, la pubblicistica bonapartista fiorita dopo il crollo del Secondo impero offre parecchi spunti di riflessione: tra gli autori che si cimentarono con la questione, un posto a parte merita Gustave Cunéo d'Ornano.

Giovane e riottoso deputato della Terza Repubblica (era nato nel 1845), Cunéo d'Ornano è una presenza continua sui banchi della pattuglia bonapartista, da dove assiste, una volta conclusosi il lungo processo costituente, tanto alla meteora boulangista quanto a rimpasti e infinite negoziazioni tra i diversi raggruppamenti parlamentari. La sua riflessione sul plebiscito, non a caso, nasce dalla delusione nei confronti di una politica che, a suo dire, ha voltato le spalle a «i principi» per inseguire solo e soltanto «i risultati».

Due assi sono importanti nel suo ragionamento: la consapevolezza di rappresentare una tradizione ben radicata, per un verso, e la volontà di porre un problema di principio, un problema di altissimo contenuto, che va ben oltre la questione della successione imperiale, per un altro. Assi intersecanti, ovviamente, ma che qui terrò distinti per ragioni di organizzazione espositiva.

Il peso della tradizione può diventare un'arma davvero pungente nelle mani di chi è capace di brandirla. Così Cunéo d'Ornano che, in poche pagine, tratteggia uno sviluppo del plebiscito (di taglio costituzionale) di incommensurabile chiarezza. Nella sua genealogia figurano i grandi personaggi di una storia non sempre lineare: egli ricorda, nell'ordine, Danton, Camille Desmoulins,

Napoleone, Ledru-Rollin, Luigi Napoleone e infine Gambetta; alterna, dunque, utilizzi e percezioni dell'istituto plebiscitario che agli occhi dello storico non possono non apparire diversi. Ledru-Rollin, ad esempio: la sua funzione di *trait-d'union* tra i due Bonaparte appare quantomeno eccentrica.

Il caso di Desmoulins, tuttavia, è ancora più interessante. Mette conto notare, in primo luogo, che al *vieux cordelier* si richiamano anche altri autori bonapartisti impegnati nella campagna pro-plebiscito. In particolare vi è chi, diversamente da Cunéo, evoca la figura di Desmoulins per il fatto di aver proclamato – e al tempo stesso violato – il nocciolo di ciò che ben presto sarebbe divenuta la dottrina imperiale per eccellenza: Desmoulins, infatti, è tra coloro che hanno negato a Luigi XVI la possibilità di un *appel au peuple*. Il suggerimento della pubblicistica bonapartista ha un suo indiscutibile fondamento. Perché, a pensarci bene, il primo utilizzo moderno del plebiscito avrebbe davvero potuto essere questo: un «appello» da parte del monarca al suo popolo, nell'estremo tentativo di ottenere clemenza, se non la piena salvezza.

E l'intreccio che si delinea merita attenzione. Statuire il principio della sovranità popolare è un passo importante, nella politica moderna, ma al tempo stesso vago, e ancora insufficiente, per lo meno fino a quando le parole non siano irrobustite e corroborate da un contenuto appropriato. «L'Appello al popolo» nota un vecchio bonapartista, «era, nella teoria dei repubblicani del secolo scorso, un principio di diritto assoluto» (Amigues 1881, p. 13). Assoluto, concreto, maestoso e, in ogni modo, sempre nelle mani del popolo il quale, in linea di principio, avrebbe potuto richiedere la piena potestà di giudicare e, perché no,

di fare grazia. Certo, è un'ipotesi o, meglio, un'eventualità che i convenzionali hanno volutamente scartato, perché consapevoli di quali possibili conseguenze una tale scelta avrebbe potuto scatenare. Quando il problema fu posto, nell'inverno tra il 1792 e il 1793, i più lucidi oratori sviscerarono attentamente la questione; prevalse, in quel lungo e animato dibattito, l'idea di tenere disgiunti i due piani: da un lato il giudizio politico su l'uomo, Capeto, demandato all'Assemblea, dall'altro la sanzione al processo costituente, riservata al popolo riunito in assemblee primarie.

Anche Gustave Cunéo d'Ornano si rifà a quel frangente, ma preferisce lavorare il secondo aspetto della questione, quello relativo all'intreccio popolo/costituzione. (Qui citerò più distesamente di quanto lui non faccia, con l'ausilio del corsivo):

[...] la buona fede, diciamo, non consente di negare che ciò che si chiama la costituzione decretata negli anni 89, 90 e 91 non è mai stata né ha potuto essere altra cosa se non un progetto di costituzione, fin dopo l'accettazione del popolo sovrano.

È il primo principio riconosciuto dalla Convenzione, dalla sua apertura il 21 settembre. E quando abbiamo decretato che nessuna legge costituzionale potrebbe esservi senza la sanzione del popolo, non si deve immaginare che sia una legge nuova quella da noi pubblicata. Non abbiamo fatto altro se non proclamare con solennità una legge immutabile, universale, e antica quanto il genere umano. Non abbiamo fatto altro se non levare la ruggine del tempo che copriva questo articolo dei diritti dell'uomo. Non abbiamo fatto altro se non leggere ai nostri committenti e ristabilire in tutta la sua purezza, il testo della legge naturale, di questa legge impressa dal dito di Dio su un bronzo imperituro, e di cui né il dispotismo, né i costituenti, hanno mai disposto il potere di strappare le pagine [Desmoulins 1980, p. 470].

L'attacco scelto da Cunéo d'Ornano costituisce un programma a sé. Chiara è infatti la volontà di iscrivere la politica bonapartista nel solco della tradizione; una tradizione, però, come si evince dal taglio operato, che si appoggia al passato più re-

cente e non implica apertamente, come in Desmoulin, un legame ancestrale con la notte dei tempi. È su un piano di modernità, insomma, che il deputato di Cognac intende muoversi. La Rivoluzione a cui egli intende collegarsi idealmente, infatti, è quella dominata dalla Convenzione, alla fase in cui (per l'appunto) si agì secondo «i principi». Si tratta della tradizione più autentica, celebrata per la sua implicazione popolare, e resa ancor più pressante dalla consapevolezza di un appuntamento tanto importante quanto imminente: il centenario della Rivoluzione, l'anno in cui si dovrà trarre bilanci. Per il giovane deputato bonapartista la politica degli anni Settanta si trova come sospesa tra queste due date. Con la differenza che se il 1792 si apre con il principio della sanzione del popolo alla legge fondamentale, non è per nulla chiaro se allo scadere del 1889 quella promessa sarà soddisfatta. Diventa allora scontato chiedersi, così come effettivamente si chiede l'autore, che cosa potrebbero dire i padri della Rivoluzione rispetto al fondamento della Terza Repubblica, ostaggio del parlamentarismo più assoluto e indifferente alla ratifica del popolo:

Ah! Se la penna di Camille Desmoulin fosse qua per valutare questa Carta burlesca del 25 febbraio 1875! Se la voce possente di Danton potesse ancora replicare alle teorie costituzionali dei partigiani di una revisione angusta e limitata! [...] Andiamo, signori, usciamo dall'opportunismo e dal parlamentarismo; riprendiamo apertamente la tradizione spezzata! Prepariamoci al prossimo centenario del 1789, rimettendo in piedi i principi traditi! [Cunéo d'Ornano 1882, p. 27]

Il senso del discorso del deputato di Cognac è anche un altro. Ho detto, più sopra, che chiara, in lui, è la consapevolezza di sollevare una questione importante, una

questione che va alla radice stessa della politica moderna. Per questo si sente in diritto di apostrofare repubblicani e monarchici richiamandoli a riflettere sull'attualità. Ai monarchici, il cui principio è l'eredità e che tuttavia si sono inchinati di fronte alla volontà dei 221 (riferimento ai deputati estensori dell'*adresse* del 1830), chiede se «non sia meglio inchinarsi alla nazione intera». «Le idee politiche si rinnovano. Il popolo è sovrano» e, allora, perché non mettersi «in marcia con lui?» (ivi, p. 22). Ai repubblicani, ossia ai primi sostenitori dell'*appel au peuple*, chiede perché si ostinano a rifiutare un principio «nell'applicazione del quale a Danton succede Bonaparte, a Ledru-Rollin Napoleone III, e a Gambetta l'attuale capo del partito bonapartista?» (ivi, p. 21)

Il punto dirimente è sempre il popolo, il ruolo che questo soggetto della politica moderna deve rivestire nell'ordinamento attuale. Cunéo d'Ornano non ha dubbi in proposito: nonostante la sua personale preferenza per l'impero napoleonico – «il regime che meglio converrebbe alla nostra nazione egualitaria» (p. 23) – ciò che più importa è l'assetto democratico. Perché non può esservi «governo durevole e fecondo se non quello di cui il popolo stesso ha sigillato, con le sue forti mani, le assise definitive» (p. 24).

Non tanto la soluzione bonapartista (ma, in altra pagina, aveva scritto: «Il popolo e l'Imperatore formano dunque la sintesi definitiva dell'immortale Rivoluzione dell'89» Cunéo d'Ornano 1875, p. 6); quanto l'assetto democratico, intendendo per esso l'esercizio del suffragio universale (maschile, ovviamente) sia per la ratifica costituzionale sia per la scelta del capo del governo, costituisce quel minimo comune

denominatore a partire dal quale è possibile edificare l'unità della nazione. E, accanto ad esso, la Rivoluzione, come memoria vivente, pulsante e condivisa. Al di fuori di questo orizzonte, può esistere solo una politica faziosa e frantumata, lontana dalla volontà e dal sentimento del popolo. «Non si toglie il suffragio universale a un popolo che ne ha goduto», chiosa ancora Cunéo d'Ornano: sarebbe come intestardirsi a far «risalire un fiume alla sua fonte» (Cunéo d'Ornano 1882, pp. 22-23).

##### 5. *Da Rousseau a Carré de Malberg*

Cunéo d'Ornano ha messo un dito nella piaga. Pur mirando a ottenere una riforma radicale del sistema politico, egli solleva una questione nodale per la storia, non solo francese, del plebiscito: anticipa e al tempo stesso increspa i termini di una questione che trova, da un capo, Rousseau e, dall'altro, Carré de Malberg.

Sono almeno due gli aspetti che contribuiscono a porre il filosofo di Ginevra all'origine della dimensione moderna dell'istituto plebiscitario. Uno riguarda il piano lessicale. Rousseau è forse il primo autore che utilizza il termine plebiscito in un'accezione nuova, e comunque diversa perché non del tutto ascrivibile all'uso coevo da parte degli antiquari. Nella lettera del 30 marzo 1776 a D'Argental, Rousseau scrive: «Nell'antica Roma e soprattutto a Ginevra e a Basilea, e nei piccoli cantoni, sono i cittadini a fare i plebisciti, vale a dire le leggi». Invito a riflettere sugli elementi che compongono il periodo: un'epoca definitivamente passata accanto a una pratica della piena contemporaneità e subito dopo

i plebisciti equiparati alle leggi. Come si vede, c'è parecchia confusione in questa breve, ma densa affermazione. Che tuttavia è un segnale, chiaro e forte, di un lungo (e doloroso) travaglio semantico.

L'altro aspetto chiama in causa implicazioni più specificamente politiche. Nel *Contratto Sociale*, tra le altre cose, Rousseau si sofferma sulle modalità di voto nell'antica Roma. Esamina con dovizia di particolari i differenti sistemi di raccolta dei suffragi vigenti ai tempi della Repubblica – comizi centuriati, comizi tribuni e comizi curiati – per esprimere su di essi un giudizio di valore (relativamente alla porzione che ne avrebbe ricavato più vantaggio). Del plebiscito, in particolare, sottolinea la grande e «irragionevole» ingiustizia legata al fatto di essere il decreto «di un corpo, in cui non erano ammessi tutti i suoi membri» (Rousseau 1966, p. 158).

Se si affianca quest'affermazione al celebre capitolo, tratto ancora dal *Contratto sociale*, che spiega che la legge altro non è se non un atto della volontà generale (Libro secondo, capitolo VI), i termini della questione si chiariscono e si complicano ad un tempo. Si chiariscono perché se ne deduce che il plebiscito romano non sarebbe una vera legge, nell'accezione rousseauiana, per una ragione sostanziale: in quanto decreto della plebe, esso è il frutto di una sola (ancorché cospicua) porzione del popolo.

A complicare le cose o, meglio, a far rientrare dalla porta ciò che si è appena gettato dalla finestra, vi è un'altra pagina del *Contratto*. Questa volta Rousseau scrive: «non vi è che una sola legge che, per la sua natura, esiga un consenso unanime; ed è il patto sociale; perché l'associazione civile è l'atto più volontario del mondo; essendo ogni uomo nato libero e padrone di se stes-

so, nessuno può, sotto qualsiasi pretesto, assoggettarlo senza il suo consenso» (ivi, p. 143). Sono parole che – pur difettando di quel consenso unanime, imprescindibile agli occhi di Rousseau – individuano nondimeno l’oggetto che i convenzionali, sulla scorta di Danton, sottoporranno a ratifica in sede di assemblee primarie; ricercando, per l’appunto, l’adesione libera e volontaria del popolo. Il plebiscito in veste moderna, insomma, rientra in gioco: non vi è *il nome*, è vero, ma *la cosa* parrebbe tutta lì.

D’altra parte, per Rousseau, fondamentale è assicurare al popolo l’esercizio della piena sovranità, indipendentemente da una delega a terzi o dalla tirannia del tempo. Per questo le leggi politiche fondamentali non possono vincolare *ab aeterno*: al contrario, «un popolo è sempre padrone di cambiare le sue leggi, anche le migliori» (ivi p. 74). Nel caso in cui le leggi non funzionino più, dato che le leggi, al pari degli uomini e delle nazioni, «invecchiano o si estinguono» (ivi, p. 75), possono darsi due strade: o il popolo elabora un nuovo patto (opzione che, in ogni modo, comporta una situazione eccezionale, dunque piuttosto rara nella storia di un popolo) oppure singoli cittadini se ne dissociano, cioè se ne vanno. L’arma di cui il cittadino può infatti disporre in ogni momento (e torniamo al Libro quarto) è il dissenso: «quando lo Stato è istituito, il consenso consiste nella residenza [sempre che si tratti di uno Stato libero]; abitare il territorio significa sottomettersi alla sovranità» (ivi, p. 143).

L’autore dell’*Émile*, insomma, procede con estrema cautela. Perché se ha chiaro che il patto sociale necessita del consenso unanime, afferma anche che neppure quel consenso può erigersi a vincolo assoluto.

Certo, va tenuto presente che Rousseau ha ragionato su questi temi in maniera del tutto teorica, quando la ratifica delle leggi fondamentali era ancora lontana da venire; e forse anche per questo, ordini e piani, che ai nostri occhi appaiono differenti, nel suo discorso sembrano confusi (tale appare, almeno a me, il passo della lettera a D’Argental sopra citata). Più in generale, com’è stato giustamente notato, è il problema del costituzionalismo che proprio non gli appartiene (Scuccimarra, s.d.). Né per i tempi né, soprattutto, per cultura politica: «i costumi, le consuetudini, e soprattutto l’opinione» (p. 75) rappresentano, egli scrive, la più importante specie di leggi, «incisa né nel marmo né nel bronzo, ma nel cuore dei cittadini» (*ibid.*). Ma questa importantissima specie, la stessa «che forma la vera costituzione dello Stato» (*ibid.*), non rientra, per sua esplicita ammissione, nei temi affrontati dal *Contratto sociale*.

Il che non toglie che proprio questo testo abbia impresso un segno forte e assai profondo all’impalcatura speculativa dei rivoluzionari: la tensione verso un’unanimità impossibile, eppure irrinunciabile, ha contribuito a determinare quel senso d’impotenza, o di vizio originario, che contraddistingue l’esercizio moderno della volontà generale e sovrana. *La faute à Rousseau*, come riassume Jacques Juillard (Id., 1985) riprendendo la chiusa della già ricordata canzonetta del piccolo Gavroche.

In realtà la maggiore *impasse* che il filosofo ginevrino ha lasciato ai rivoluzionari di fine Settecento è il rifiuto della rappresentanza. *Impasse* – si noti bene – non teorica ma pratica, perché proietta un’ombra ogni qual volta si parli in nome o per conto del *popolo*. La ragione è presto detta: nell’elaborazione di Rousseau *popolo* è il nome

collettivo degli associati che hanno dato vita, attraverso il patto, allo Stato; è dunque solo attraverso esso che può darsi la volontà generale, inalienabile e non rappresentabile. Ma, così dicendo, Rousseau pianta una serie di paletti tanto fitta che i rivoluzionari non ne potranno agilmente venire a capo.

Il principio della rappresentanza entra, a pieno titolo, negli strumenti della politica moderna con il 1789. E, poco dopo, con un ingresso non meno trionfale, sarà proclamato il principio del plebiscito in materia costituzionale (la *cosa*, non ancora il *nome*): una pratica, che come si è visto, rientra nell'esercizio da parte del popolo della sua volontà sovrana. Trovare il giusto equilibrio tra i due principi dissonanti sarà uno dei rompicapi lasciati in eredità dalla Rivoluzione.

I diversi regimi rivoluzionari e la stagione bonapartista si misureranno, ciascuno a modo suo, con il problema di fondo: il ruolo del popolo nell'articolazione dei pubblici poteri. Un problema che tornerà all'ordine del giorno anche in molte altre occasioni. Nel 1848, ad esempio, durante l'esame in aula sul progetto di costituzione: in quell'occasione l'Assemblea nazionale scarterà quasi con sdegno la proposta di far avanzare assieme rappresentanza e ratifica popolare.

Lo stesso problema ritorna poi sotto la penna di Ernest Renan, proprio a ridosso dell'ultimo appuntamento plebiscitario di Luigi Napoleone Bonaparte; con un taglio assai particolare, come si evince da questa domanda che lo scrittore pone non solo a se stesso: «Il sovrano investito attraverso plebiscito della pienezza dei diritti popolari, può essere parlamentare?» (Renan 1969, p. 90). Può la pratica plebiscitaria sposarsi con le forme del governo parlamentare?

Domanda tutt'altro che retorica, se essa attraverserà in modo carsico la pubblicitica di ascendenza bonapartista (come si è visto) e quella d'ispirazione boulangista durante la Terza Repubblica. Quest'ultimo regime, però, si rivelerà del tutto sordo a qualunque apertura verso istanze di tipo referendario.

Non è un caso, allora, se il più compiuto e agguerrito attacco proverrà da un giurista di indiscutibile fede democratica e, al tempo stesso, severo critico dell'opportunismo repubblicano; un giurista che, per inciso, è all'origine dell'innesto referendario nella costituzione della Quinta Repubblica, un innesto dovuto per lo più all'opera di uno dei suoi allievi, René Capitant. Alludo alle *Considérations théoriques sur la question de la combinaison du referendum avec le parlementarisme* (1931) di Raymond Carré de Malberg, titolare della cattedra di diritto pubblico all'Università di Strasburgo dal gennaio 1919 fino «all'heure de la retraite».

La notazione geografica non è del tutto peregrina se si pensa che proprio in seguito all'annessione al Secondo Reich dell'Alsazia e della Lorena, Ernest Renan tenne la celebre conferenza dal titolo *Qu'est-ce qu'une nation?*; ovvero il testo dove appare l'ancor più celebre aforisma «*l'existence d'une nation est (pardonnez-moi cette métaphore) un plébiscite de tous les jours*» (Renan 1882). Certo, nelle intenzioni del giurista alsaziano non vi è alcuna preoccupazione nazionalista, anche perché quando pubblica il saggio che ora analizzerò la sua terra era tornata a far parte della Francia da qualche tempo. Quello che in una certa misura avvicina i due autori, semmai, è una comune torsione verso un'accezione positiva della *cosa* evocata: sia che si tratti di una costru-

zione metaforica, come nel caso di Renan (anche se il *pardonnez-moi*, tra parentesi, fa intuire un sofferto travaglio interiore); sia che si discuta un nodo preciso e puntuale della politica contemporanea, come si propone Carré de Malberg.

La sua preoccupazione maggiore, in effetti, è di ordine teorico: egli ne ha piena consapevolezza, tant'è che scrive a ridosso di una crisi del parlamentarismo che la stessa Union interparlementaire, qualche anno addietro, aveva messo all'ordine del giorno e tematizzato grazie a una pubblicazione specifica (Union interparlementaire 1928).

E il problema, a ben vedere, non è affatto diverso. Si tratta, dice Carré de Malberg, di verificare, «dal punto di vista delle concezioni stesse sul fondamento delle quali è stato introdotto primitivamente il parlamentarismo, la legittimità delle innovazioni o rivendicazioni che mirano a mescolarlo alla democrazia» (Carré de Malberg 1931, p. 230). In altre parole: per il giurista di Strasburgo il referendum potrebbe avere una funzione simile a quella che, a suo tempo, le carte costituzionali ebbero sulle monarchie. Così come quelle carte seppero limitare l'esercizio assoluto del potere da parte dei monarchi, allo stesso modo il referendum potrebbe limitare l'assolutezza dei parlamenti odierni.

Il referendum a cui pensa Carré de Malberg, tuttavia, è uno strumento attivo, presente e continuativo, uno strumento molto simile all'idea di legge formulata da Rousseau nel *Contratto sociale*. Non a caso, egli fa riferimento al filosofo ginevrino, e prende da lui in prestito la celebre comparazione tra popoli e individui. Per sviluppare il seguente ragionamento: è evidente che i popoli necessitano di tutori e di rap-

presentanti, quali i monarchi e i parlamenti, fino a quando sono nell'infanzia o in stato di minorità. «Ma quando un popolo è giunto all'età della maturità, deve essere diventato capace di cogliere e di apprezzare la portata dei suoi interessi pubblici» (ivi, p. 232).

La metafora circa lo sviluppo biologico dei popoli, che tanta fortuna aveva conosciuto nel corso dell'Ottocento, serve ora a Carré de Malberg per mostrare come il parlamentarismo sia divenuto uno strumento inadeguato, se non proprio desueto, per rispondere alle sfide della politica moderna. Per lungo tempo esso ha svolto una funzione di tramite tra comunità nazionale e la Corona, così come mostra l'origine elettiva, per lo meno nella maggior parte dei casi, dei suoi membri. Ma i fini, le aspettative, gli umori, tutto insomma è cambiato. È ormai tempo che la sovranità detenuta dal parlamento torni al popolo e che il primo sia «riportato al rango di semplice autorità» (ivi, pp. 228-229). Non per questo il parlamento perderà la sua funzione rappresentativa; al contrario, essa resterà tale e quale, ma questa volta sarà limitata, soggetta cioè al vero sovrano, il popolo, colui che statuisce in ultima istanza. Carré de Malberg non lo fa ma certo avrebbe potuto chiedersi, come a suo tempo aveva fatto Barère, «che cosa sono alcuni rappresentanti nel momento in cui la nazione è in piedi?» (*Archives Parlementaires*, tomo 67, p. 555).

A quali conseguenze aprirebbe un tale rimescolamento delle posizioni? A questa domanda legittima, Carré de Malberg risponde invece senza mezzi termini, affermando che ciò che si prospetta è un «trasformazione radicale nella scala gerarchica dei poteri» (ivi, p. 239). Perché la potenza popolare non solo limiterebbe quella del

Parlamento, ma addirittura – come si addice a un vero sovrano – la dominerebbe. Né la rarità dei suoi interventi potrebbe addolcire la gravità di questa affermazione dato che non è dalla misura o dalla frequenza degli interventi che si è mai giudicata la qualità dei sovrani.

L'intervento di Carré de Malberg mira dunque a innalzare i cittadini alla loro vera qualità di popolo-sovrano, predisponendo per essi quegli strumenti «deliberativi» che, soli, consentono alla volontà generale di manifestarsi.

Così il cerchio, a oltre centotrenta anni di distanza, viene a chiudersi. Perché se vi è un filo da riannodare, con la tradizione rivoluzionaria, quello non può che essere, anche per il giurista di Strasburgo, il filo della costituzione giacobina. Soltanto essa ha sviluppato in modo logico le premesse poste dall'art. 4 della *Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino* del 1793, (cioè «La legge è la libera espressione della volontà generale»): perché è in questo testo che il perfezionamento delle leggi avviene attraverso «la sanzione che è loro data, silenziosamente o espressamente, dal popolo» (ivi, p. 236).

Recupero di Rousseau, senza dubbio. Ma, forse, in queste pagine si potrebbe cogliere anche un'anticipazione di un certo Condorcet; di quel Condorcet grande "ingegnere" costituzionale che solo di lì a qualche decennio la storiografia avrebbe cominciato a riscoprire. (Ma si tratta soltanto di un'ipotesi di lavoro, tutta da verificare). Resta nondimeno che l'investitura del popolo a vero depositario della sovranità – giacché esso solo, attraverso lo strumento plebiscitario è in grado di realizzare in modo compiuto la volontà generale – non è che un ulteriore passaggio (ma anche l'en-

nesimo paradosso) dei molteplici *avatars* di un istituto ormai irrinunciabile nell'orizzonte della politica contemporanea.

### Bibliografia

*Archives Parlementaires. Recueil complet des débats législatifs et politiques des Chambres françaises. Première série 1787-1799*, Paris, Paul Dupont, 1862-;

Amigues J.

[1881] *Discours prononcé le 1<sup>er</sup> février 1881 à la Réunion de l'Hôtel des Chambres Syndicales par M. Jules Amigues, ancien député*, extrait du journal «Le petit Caporal», Paris;

Baticle R.

[1909-10] *Le plébiscite sur la Constitution de 1793*, in «La Révolution française», 57 (1909), pp. 496-524; 58 (1910), pp. 5-30, 117-155, 193-237, 327-341, 385-410.

Bonaparte N.

[2004] *Correspondance générale*, sous la direction de Th. Lentz, vol. I, Paris, Fayard;

Carr E.H.

[1966] *Sei lezioni sulla storia*, seconda edizione a cura di R.W. Davies, Torino, Einaudi;

Carré de Malberg R.

[1931] *Considérations théoriques sur la question de la combinaison du referendum avec le parlementarisme*, in «Revue du droit public et de la science politique en France et à l'étranger», 48, n. 2, pp. 225-244;

Cassina C.

[2007] *Parole vecchie, Parole nuove. Ottocento francese e modernità politica*, Roma, Carocci;

Cunéo d'Ornano G.

[1875] *Le peuple et l'Empereur*, Paris, Lachaud Éd.s.;

[1882] *La politique des principes. Discours prononcé à Segonzac le 12 février 1882*, Angoulême, Au Bureau du Suffrage Universel;

Denquin J.-M.

[1976] *Réferendum et plébiscite. Essai de théorie générale*, Paris, Librairie générale de droit et de jurisprudence;

Desmoulin C.

[1980] *Oeuvres*, volume I, München, Kraus Reprint;

Figiani E.

[1995] *Per una storia delle teorie e pratiche plebiscitarie nell'Eu-*

- ropa moderna e contemporanea*, in «Annali dell'Istituto Storico Italo-Germanico in Trento», XXI, Bologna, il Mulino, pp. 267-333;
- Godechot J.  
 [1951] *Les institutions de la France sous la Révolution et l'Empire*, Paris, Presses Universitaires de la France;  
 [1979] *Les constitutions de la France depuis 1789*, Paris, Garnier-Flammarion;
- Gueniffey P.  
 [1993] *Le nombre et la raison. La Révolution française et les élections*, Paris, Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales;
- Hugo V.  
 [1987] *Napoleon le Petit*, in Id., *Oeuvres complètes. Histoire*, Paris, Éditions Roberty Laffont;
- Hunt L.  
 [2007] *La Rivoluzione francese. Politica, cultura, classi sociali*, Bologna, il Mulino;
- Jellinek G.  
 [2002] *La dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino*, a cura di G. Bongiovanni, Roma-Bari, Laterza;
- Julliard J.  
 [1985] *La faute à Rousseau. Essai sur les conséquences historiques de l'idée de souveraineté populaire*, Paris, Éditions du Seuil;
- Larizza M.  
 [1999] *Bandiera verde contro bandiera rossa. Auguste Comte e gli inizi della Société positiviste (1848-1852)*, Bologna, il Mulino;
- Luzzatto S.  
 [2009] *Bonbon Robespierre. Il terrore dal volto umano*, Torino, Einaudi;
- Martucci R.  
 [2001] *L'ossessione costituente. Forme di governo e costituzione nella Rivoluzione francese (1789-1799)*, Bologna, il Mulino;
- Ordre et marche de la fête de l'unité et de l'indivisibilité de la république, Qui aura lieu le 10 août, décrétée par la Convention nationale*, Firmin Gourdin s.d. [1793];
- Ozouf M.  
 [1976] *La fête révolutionnaire 1789-1799*, Paris, Gallimard;
- Reinhard W.  
 [2002] *Storia del colonialismo*, Torino, Einaudi;
- Renan E.  
 [1869] *La Monarchie constitutionnelle en France*, in «Revue des Deux Mondes», novembre 1869;
- [1882] *Qu'est-ce qu'une nation? Conférence faite en Sorbonne, le 11 mars 1882*, Paris, Presses Pocket, 1992;
- Rosanvallon P.  
 [2000] *La démocratie inachevée. Histoire de la souveraineté du peuple en France*, Paris, Gallimard;
- Rousseau J.-J.  
 [1966] *Il Contratto Sociale*, con un saggio introduttivo di Robert Derathé, Torino, Einaudi;
- Scuccimarra L.  
 [2009] *Sovranità popolare e Costituzione*, in *La Costituzione Francese / La Constitution Française*, a cura di N. Calamo Specchia, Torino, Giappichelli;
- Tamburo I.  
 [1906-12] «Plebiscito», in *Il digesto italiano*, Torino, Unione Tipografica Editori Torino;
- Uleri P.V.  
 [2003] *Referendum e democrazia. Una prospettiva comparata*, Bologna, il Mulino;
- Union Interparlementaire.  
 [1928] *L'évolution actuelle du régime représentatif*, Lausanne, Payot.

# Tra violenza e norma. Rudolf von Jhering e il diritto della società

MAURIZIO RICCIARDI

## 1. Politiche del popolo

Un giurista francese, Pierre Coulombel, ha scritto che «la concezione sovietica del Diritto come politica prolunga in un modo sorprendente quella di Jhering che definisce il Diritto come politica della forza» (Coulombel 1957, p. 614). Se questa affermazione viene intesa nel senso di una filologia storica essa è certamente esatta. I giuristi sovietici dimostrano per la dottrina jheringhiana un interesse che va ben al di là della conoscenza dovuta a un classico della disciplina. Jhering figura sia come fonte su cui basarsi (Pašukanis 1975, pp. 179 ss.), sia quale punto di riferimento su cui costruire la critica della teoria giuridica. Ciò è particolarmente evidente nell'opera di Pëtr Ivanovič Stučka, secondo il quale la dottrina jheringhiana «proclama apertamente che la forza, la coazione, è una caratteristica assoluta del diritto e vede nel diritto stesso soltanto un interesse tutelato». Il conservatore Jhering conferma così

autorevolmente la verità della concezione marxista della politica e, di conseguenza, contribuisce a fondare una teoria del diritto che ne riconosce la natura di classe. Poiché esprime la più decisa opposizione alla concezione secondo la quale «il diritto è soltanto la realizzazione di un'idea – dello spirito di un popolo o di una *volontà suprema* – che si attua senza alcuna coazione» (Stučka 1967, pp. 20, 51), egli consente anche di riconoscere che non solo il diritto non è estraneo ai conflitti della società, ma anche che, proprio per come viene concepito, esso esprime e impone uno specifico “elemento politico” che si impone a partire dalla società e non oltre di essa.

Per indicare la forza Jhering utilizza il termine *Gewalt*. Tuttavia egli, per così dire, sfrutta in tutta la sua ampiezza il campo semantico di questo vocabolo, servendosi anche per designare il potere e la violenza. Siamo così di fronte a un concetto volutamente articolato, impiegato sia a proposito delle azioni individuali sia dell'agire istituzionale, al quale, come avevano colto

i giuristi sovietici, fanno riferimento molti degli elementi centrali della dottrina jheringhiana. Considerare «il diritto come politica della forza» (Jhering 1877, p. 184)<sup>1</sup> ha in primo luogo un portato polemico nei confronti della giurisprudenza tedesca dell'Ottocento, contro la quale Jhering fa valere la novità assoluta dei suoi risultati e la rottura operata nei confronti della tradizione della scuola storica del diritto da cui proviene<sup>2</sup>. Si deve tuttavia notare che nella formulazione del diritto come politica della forza, il riferimento alla politica finisce per sovrastare quello al diritto.

Ma beninteso non la politica del singolo caso concreto – questa è la politica del miope, dello stupido che non è degna di quel nome – bensì la politica di colui che guarda dentro e lontano, che ha davanti agli occhi lo scopo *astratto*, cioè pensato nella perpetuità del suo conseguimento, nella connessione complessiva con l'umana vita dello scopo, consapevole dunque che il vantaggio minore o transitorio deve essere sacrificato, per raggiungere quello superiore e duraturo [Ivi, p. 255].

Questa idea della politica, che Jhering trova espressa prima nell'antichità romana e poi nel concetto benthamiano di virtù<sup>3</sup>, con la sua voluta e dichiarata tensione verso il futuro, elimina ogni opposizione tra morale e diritto, tra giustizia e politica. Entrambe queste coppie divengono "funzioni" del sistema composto dalla società e dallo Stato. Come vedremo, all'interno di questo sistema, il singolo caso concreto è però un problema che deve essere continuamente risolto anche dalla politica della forza. Esso, infatti, tende comunque a presentarsi come "evento di massa", ovvero non come interruzione contingente della catena inesausta di scopi perseguiti razionalmente, perché egoisticamente, che fonda la società medesima, ma come rischio

della società, come emergenza che mette in discussione la società nel suo complesso. Il diritto inteso come politica della forza è possibile, perché esso è il diritto della società e l'indicazione più cogente di ciò che si deve intendere per «politica sociale dello Stato, del diritto e della società». Questo diritto non è la tecnica di mera regolazione o di neutralizzazione dei rapporti sociali. Come è stato giustamente scritto, la giurisprudenza jheringhiana si fonda su una «sociologia interna» (Pasini 1970), o forse si potrebbe dire implicita, che impedisce che il diritto diventi qualcosa di superiore o estraneo ai movimenti della società. Il diritto si installa nel campo di tensione che ha come polarità la violenza delle relazioni societarie e l'imposizione coattiva della loro ragione da parte dello Stato. Come vedremo a proposito dello stato di necessità, da questo punto vista quella che potremmo chiamare la "ragion di società" mostra e impone già un elemento politico, che deve essere istituzionalizzato per valere universalmente, ma che non è mai estraneo ai movimenti e alle gerarchie della società medesima.

Carl Schmitt chiama «elemento politico della costituzione» il potere costituente del popolo, in quanto elemento che non si può risolvere «con i principi e i concetti della mera statualità del diritto» (Schmitt 1984, p. 171), ed è perciò estraneo al formalismo dell'«elemento dello Stato borghese di diritto». Il potere costituente è l'elemento politico che decide sulla costituzione. Il popolo, tuttavia, «non è una grandezza strutturata e non è mai totalmente strutturabile» (Ivi, p. 317). Questa mancanza di forma fa sì che la sua unità politica possa essere sempre e solo l'effetto di una rappresentazione, mentre, allo stesso tempo, la sua

identità presupposta minaccia sempre di agire contro l'unità che viene rappresentata. Il popolo si presenta così in una duplice veste: esso è il fondamento di legittimità del potere esistente, ma può anche diventare il riferimento della sua più radicale contestazione<sup>4</sup>. Il popolo è per Schmitt una figura che eccede non solo la statualità concreta, ma anche i rapporti sociali materialmente dati, non fosse altro perché è proprio nello Stato borghese di diritto che lo «Stato appare come il servitore rigidamente controllato della società» (Ivi, p. 171). Il popolo non può essere identificato completamente con la società perché in questo caso l'elemento politico della costituzione verrebbe disconosciuto o riconosciuto in maniera esclusivamente formale. La posizione fondamentale assegnata da Schmitt al politico, che rimanda a una radicale disunione che impone la necessità della forma politica, impedisce che esso possa essere "banalizzato" come conflitto sociale. Siamo così di fronte a un paradosso: il popolo, in quanto potere costituente, è l'elemento politico necessario per l'istituzionalizzazione del politico, mentre in quanto società è determinato dalla più sostanziale impoliticità. Ciò è evidente anche nella teoria di Ernesto Laclau, il quale mira a rivalutare il populismo come categoria della trasformazione politica democratica. Sebbene sostenga che il «popolo (costituito da una nominazione che non lo sussume concettualmente) non è l'effetto "sovrastrutturale" di una latente logica "infrastrutturale", ma il terreno primario di costruzione della soggettività politica» (Laclau 2008, p. 213), Laclau, che non fa alcun diretto riferimento all'opera schmittiana, non riesce – e non vuole – fare del popolo un ambito di politicizzazione autonoma, ma soltanto lo spazio

di espansione e di iterazione della logica stessa della politica moderna nella sua forma strutturalmente democratica. D'altra parte, non diversamente da Schmitt, anche Laclau sostiene che solo l'attualità di una rappresentanza effettiva rende possibile l'azione politica, poiché «l'assenza di leadership» corrisponde per lui al «venire meno del politico stesso» (Ivi, p. 59). Questa comprensione del popolo è possibile solo a costo di ignorare la sua equivalenza storica con la "società". Mentre Schmitt risolve la società nella nazione per far salvo il politico, Laclau fa della società, o meglio di una categoria quanto mai oscura come quella del "sociale", lo sfondo amorfo del quale il popolo si dovrebbe incaricare di articolare le domande di emancipazione, che dovrebbero essere immediatamente rappresentate pena la loro impoliticità. «Mentre le logiche sociali consistono nel seguire le regole, le logiche politiche sono riconducibili all'istituzione del sociale» (Ivi, p. 111). Questo contrasto assoluto tra le logiche "sociali" e quelle "politiche" si fonda in primo luogo su di una sconcertante incomprendimento del significato politico della sociologia e delle scienze sociali nel loro complesso e sulla conseguente indifferenza rispetto al fatto che il popolo, per dirla con le parole di Lorenz von Stein, altro non è che una «società ordinata acutamente divisa» (Stein 1959, p. 182). In altri termini il riferimento al popolo, poiché mira a sanare le divisioni sociali attraverso il rimando a un ordine societario, non può essere sociologicamente amorfo, ma deve piuttosto dare conto non solo delle modalità in cui viene rappresentato, ma anche della composizione materiale della società del popolo.

La società è in realtà il presupposto necessario dell'esistenza del popolo. L'ineliminabile centralità di questo presupposto societario stabilisce una differenza evidente tra una concezione del popolo come «uno e indivisibile, unito, integrale», in modo che il suo Stato non abbia «bisogno di poggiare sull'istituzionalizzazione della diversità o del conflitto», e una sua concezione come esito di una «istituzionalizzazione della lotta tra gruppi di interesse, e soprattutto della lotta di classe» (Mann 2005, pp. 77, 68). Questa polarizzazione stabilisce per Michael Mann l'opposizione specifica tra una concezione organica e una liberale del popolo. Essa, pur restituendone lo spessore sociologico, non nega che il popolo sia uno specifico supplemento strutturalmente "ideologico" necessario del concetto di società: esso non è un'inutile sovrastruttura, ma è necessario alla tenuta dei rapporti societari. Si potrebbe dire che il popolo funziona come supplemento perché può essere, e anzi deve essere, compreso nella doppia collocazione che occupa nella semantica politica. Esso, infatti, è il fondamento dichiarato della legittimità dello Stato democratico, in quanto viene considerato implicitamente come la società di quello Stato, ma è anche la figura politica che può consentire la rilegittimazione costante dei mutevoli rapporti societari.

Attraverso la lente della società, il rapporto paradossale che lega il popolo al potere, mostra che esso non riguarda solo il soggetto del potere, ma il potere stesso. Secondo la pregnante espressione di Niklas Luhmann, il popolo dello Stato [*Staatsvolk*] forma con il potere dello Stato [*Staatsgewalt*] e il territorio dello Stato [*Staatsgebiet*] un triangolo, all'interno del quale «il popolo rappresenta l'agitazione, mentre

il potere dello Stato, in quanto potere arrestato, sottratto al popolo, rappresenta il potere dell'ordine, al quale si può sempre e comunque fare ricorso». Gli unici confini dell'ordinamento normativo dello Stato sembrano così essere quelli imposti dalla sua terza dimensione, ovvero dal suo territorio, che diventano i limiti sistemici dell'ambiente entro il quale l'agire statale deve avere tendenzialmente luogo. La società, tuttavia, costituisce per lo Stato un ambiente all'interno del quale agire, tanto quanto lo è il sistema degli Stati. Essa è perciò il luogo di produzione di poteri che vivono degli stessi paradossi che Luhmann sembra limitare al solo potere politico dello Stato costituzionale.

Al concetto di potere è connesso un autoriferimento negativo (e di conseguenza: un paradosso). Il potere serve all'espulsione del potere. Nel concetto di potere è già inclusa l'esclusione del potere. Il concetto stesso definisce sia il potere che esclude sia quello esclusivo. Esso definisce un caso di inclusione dell'escludere ed è perciò un concetto paradossale [Luhmann 2002, pp. 191-192].

Questa costituzione paradossale del potere emerge nella maniera più evidente nel rapporto tra potere sociale e potere politico, nel momento in cui il secondo perde la propria efficacia rispetto al primo, ma anche nello scontro eventuale tra diversi poteri all'interno della società. Di fronte alla società, infatti, il popolo appare il simulacro di un'unità esclusa dal potere, mentre all'interno della società alcuni individui sono esclusi dal potere sociale che pure costituiscono.

2. *Sulla costituzione della società*

È dunque questa relazione paradossale tra l'insieme degli individui e il potere nella società e nello Stato che qui ci interessa. Essa emerge in maniera particolarmente evidente nella dottrina giuridica di Jhering, nella quale il nesso necessario tra società e popolo si presenta in modo particolarmente incisivo. Il riferimento al popolo, in primo luogo, sembra esprimere nel modo più coerente la posizione che esso occupa nella storia sociale e costituzionale tedesca della seconda metà dell'Ottocento. In Germania, fino alla svolta della prima guerra mondiale, il "popolo" non è in alcun modo il riferimento unico e privilegiato dell'unità politica (cfr. Ricciardi 1990; Bonaiuti 2006), ma è soprattutto l'oggetto di una profonda diffidenza per essere stato il soggetto della rivoluzione del 1848. Il popolo, inoltre, essendo il riferimento privilegiato delle critiche democratiche e socialiste, è una perenne minaccia nei confronti delle necessità pratiche di organizzazione e legittimazione dell'ordine esistente della società. A questa profonda diffidenza, che condivide completamente, Jhering dà una risposta che eccede la mera contrapposizione politica ai movimenti che mettono in questione la politica statale e sociale europea durante e dopo il 1848. Jhering punta a individuare la specifica normatività che emerge dai rapporti societari. Il diritto inteso come politica della forza è una dottrina della società, della possibilità e dei limiti delle forme di potere sociale che da essa emergono.

La società di Jhering si fonda su un *continuum* di azioni che permette l'appropriazione del futuro in funzione del presente. Proprio per questo il concetto di scopo è la pietra angolare sulla quale tutti gli indi-

vidui costruiscono il proprio agire in società. Esso è la «rappresentazione di un futuro che la volontà pensa di realizzare» (Jhering 1877, p. 22). Questa temporalità interna del concetto di scopo è ancora più rilevante perché, grazie ad essa, si evidenzia un preciso collegamento tra le azioni degli individui e il diritto, in quanto unico linguaggio in grado di dare a esse espressione e regola. Non è solo che la passione jheringhiana per il mondo di Roma gli fa vedere nel diritto attuale il futuro storicamente realizzato di quello romano. Vi è soprattutto che, grazie alla sua struttura concettuale e al suo esito sistematico, il diritto riesce nell'opera altrimenti impossibile di scindere analiticamente l'insieme caotico delle azioni individuali, per poi ricomporlo in un'unità dinamica che è il vero segno del movimento dei tempi. Compito della scienza in generale, e in particolare di quella giuridica, è ridurre a momenti logici del sistema le singole norme giuridiche. Il processo che dalla norma giuridica porta al concetto non è semplicemente una semplificazione – tanto rispetto al diritto, quanto nei confronti della molteplicità del reale – ma piuttosto un'attività produttiva che fa crescere il diritto nelle sue combinazioni. Il modello adottato da Jhering è esplicitamente di matrice biologica: la crescita dei concetti avviene secondo uno schema di moltiplicazione cellulare: «...i concetti sono produttivi, si accoppiano e se ne creano di nuovi»<sup>5</sup>. Ciò che gli interessa, tuttavia, è la capacità dimostrata in questo modo dai concetti stessi di cogliere le modificazioni del reale, di moltiplicarsi seguendo le ramificazioni. Spetta in definitiva ai concetti giuridici<sup>6</sup> costituire quell'ordine sistematico, che solo dovrebbe essere in grado di comprendere e anticipare il tempo

dell'ordine della società.

Il progresso del sistema comprende necessariamente il progresso del tempo, ma non viceversa, infatti il tempo non è la *vis movens*, bensì la mera cornice, all'interno della quale ricade l'evoluzione del sistema. Il mutare [*Anderssein*] di uno stesso oggetto presuppone necessariamente il mutare del tempo, e chi ha colto sistematicamente, oggettivamente, il rapporto nelle trasformazioni dell'oggetto, le riporterà essenzialmente nello stesso ordine, in cui esse si sono susseguite nel tempo [Jhering 1891, I, 2, p. 76].

Come è noto, la dottrina jheringhiana conosce due fasi: la prima, la giurisprudenza dei concetti, ha come nucleo e motore la libertà degli individui; la seconda, la giurisprudenza degli interessi, assume invece come proprio baricentro l'intreccio relazionale dei soggetti agenti e il loro movimento. Non è qui in questione questo passaggio che d'altronde lo stesso Jhering descrive come *Umschwung* epica, rivendicandone il carattere di svolta repentina e radicale (Behrends 2003). Non si può tuttavia non notare che essa è possibile perché concetto giuridico e scopo condividono la medesima struttura logica. Concetto e scopo sono rispettivamente gli elementi costitutivi del sistema e della sociologia giuridica; essi condividono la medesima temporalità che non si rivolge al passato, che non s'interroga sulle cause, ma guarda ai possibili sviluppi futuri, perché la «causa appartiene al passato, lo scopo al futuro» (Jhering 1877, p. 18). Considerati dal punto di vista dei loro scopi, gli individui dovrebbero essere affrancati da ogni vincolo storico, per dipendere esclusivamente dalla loro capacità di anticipare potere e ricchezza futuri. Allo stesso tempo, tuttavia, questa posizione impone di riconoscere la radicale storicità di ogni azione sociale e di ogni pretesa giuridica. La società è per gli individui il re-

ticolo sistematico di cause costituito dagli scopi perseguiti di tutti gli altri individui. E questa idea di sistema svolge un ruolo simile tanto nell'analisi giuridica, quanto sul piano dell'indagine sociale. «Sistema è sinonimo di ordine interno della cosa stessa ed è perciò completamente individuale» (Jhering 1891, I, 1, p. 36).

Questa coincidenza di sistematico e individuale è anche il punto di coniugazione tra la giurisprudenza e la sociologia. Essa stabilisce il presupposto necessario affinché gli individui agiscano per se stessi, ma all'interno e conformemente all'ordine della società. Il quadro sistematico è la vera assicurazione affinché il diritto del soggetto<sup>7</sup> non diventi una contraddizione insolubile per l'ordinamento giuridico. Non vi è dunque bisogno di una particolare inclinazione "sociale" degli uomini; se gli uomini partecipano agli stessi traffici è perché «non esiste un agire a vantaggio altrui nel quale il soggetto non voglia, nello stesso tempo, qualcosa per sé» (Jhering 1877, p. 54). Questa costituzione egoistica della società non è minacciata dal caos, ma si presenta come ordine specifico, che svolge una doppia funzione. Esso è in primo luogo la struttura all'interno della quale gli individui possono dispiegare pienamente la propria inclinazione fondamentale, venendo adeguatamente ricompensati. In secondo luogo esso è anche la struttura che obbliga tutti a essere egoisti, mentre punisce chi non adegua i propri scopi al sistema generale degli scopi. L'individuo che rimane chiuso in una sorta di egoismo solipsistico non potrebbe in nessun modo sfruttare a proprio vantaggio l'insieme delle azioni degli altri individui, rappresentando un'interruzione all'interno del reticolo degli scopi societari. Egli segue e deve persegui-

re i propri fini egoistici, cercando la propria «autoaffermazione fisica, economica e giuridica», sebbene solo nella misura in cui quest'ultima gli consente di accedere alla cooperazione con gli altri scopi. «Il nostro interesse – scrive Jhering – non va a questi scopi in sé, ma soltanto al modo in cui la società e lo Stato portano l'individuo a cooperare alla realizzazione dei propri scopi. L'attività dell'individuo per questi scopi della società è correttamente definita con il termine 'sociale'» (Jhering 1877, p. 56). Nonostante questa netta separazione tra i due regimi di scopo, in realtà quella che abbiamo definito "ragion di società" agisce costantemente per collegare gli scopi egoisticamente individuali e gli scopi sociali. Ancora una volta è presso i romani che Jhering ritrova il modello di quella declinazione sociale dell'egoismo che, in quanto egoismo disciplinato, ha permesso la loro grandezza e oggi dovrebbe permettere la società. Tocchiamo qui un punto sul quale dovremo necessariamente ritornare, perché, come vedremo, al disciplinamento dei comportamenti deve essere riconosciuta un'importanza fondamentale in una società che evidentemente non può far solo conto sulla ricompensa e sulla coazione statale per mantenere ed estendere il proprio ordine.

Si tratta dunque di una società inevitabilmente e produttivamente in lotta, nella quale la dialettica tra una ricompensa [*Lohn*] e la coazione [*Zwang*] dovrebbe consentire il pieno dispiegamento dei traffici. Proprio la centralità assegnata da Jhering al concetto di traffico [*Verkehr*] mostra in definitiva che la necessaria distinzione analitica tra i due regimi di scopo non comporta in alcun modo una radicale differenza tra i primi e i secondi, quelli che gran parte

della ricerca economica e giuridica tedesca della seconda metà dell'Ottocento definisce come etici. Proprio perché il *Verkehr* è «l'organizzazione sociale della ricompensa» (Jhering 1877, p. 82), esso è anche la trama continua di relazioni societarie che consente a ognuno di trovare la propria posizione all'interno dell'ordine complessivo. Si deve notare che nel testo jheringhiano il riferimento al mercato non svolge alcuna funzione significativa. È però evidente che *traffico* tiene anche il luogo semantico del mercato, sebbene esso abbia un significato più esteso comprendendo non solo le forme di agire economico, ma anche l'agire sociale più ampiamente inteso. Il *Verkehr* è il «sistema perfetto dell'egoismo, nulla di più». Allo stesso tempo, e proprio per questo, esso non si esaurisce nella continuità degli scambi, ma è anche «caratterizzato dall'unione di più prestazioni in vista di uno scopo comune» (Jhering 1877, p. 100).

Il traffico è il sistema d'ordine cooperativo del movimento societario, che non rimanda prioritariamente agli oggetti materiali che vengono scambiati, ma soprattutto alle forme giuridiche che, stabilendo l'organizzazione dei rapporti sociali, permettono gli scambi. Anche questi oggetti possono essere scambiati, ma non coinvolgono l'individuo come tale: essi possono circolare senza dire nulla sulla sua più intima personalità. Così come questa circolazione trova nel denaro la sua mediazione più efficace, il *traffico* societario è perciò rappresentato nella maniera più precisa dallo scambio di «oggetti invisibili», come sono i diritti e le obbligazioni, mentre la società tende a riconoscere sempre meno il "diritto" di istanze materiali o addirittura corporee. Non è per l'appartenenza disciplinare o per le sue competenze scientifiche che Jhering

identifica il diritto con l'esito della lotta societaria. La sua convinzione più profonda è che il diritto è la forma della società moderna. Senza il diritto che ne ha storicamente modellato i rapporti, identificato le figure, imposto le gerarchie non sarebbe possibile un discorso sull'ordine della società.

Che il diritto "permetta" la società grazie al suo potere di astrazione, si mostra platealmente nel rapporto di lavoro. Grazie al diritto il lavoro è separato radicalmente dal prestatore d'opera, perché quest'ultimo altro non sarebbe «che la quintessenza, la somma di singole prestazioni future», prevedibili e scambiabili nel tempo. Jhering può quindi sostenere che «la dissociazione giuridica del singolo lavoro intellettuale o manuale dal lavoratore, l'elevazione della stessa a oggetto giuridico di scambio nella forma del contratto di lavoro querelabile» (Jhering 1891, II, 1, p. 433) è la più grossa innovazione dell'età moderna. Il lavoro senza opera, e quindi senza operaio, trova la sua precisa collocazione nel traffico societario solo se esso accetta di trovare la propria remunerazione al di fuori della condizione del lavoratore. La ricompensa, nonostante abbia il nome di salario [*Lohn*], ha un significato ben più ampio e, oltre al denaro, dovrebbe comprendere, come avveniva presso i romani, «l'onore, il rispetto, la popolarità, l'influenza e il potere». Ancora una volta la politica romana, mentre richiama l'esperienza storica, esprime il tratto utopico della politica sociologica jheringhiana. Siamo qui al cuore della "sociologia interna" della giurisprudenza di Jhering e anche della contraddizione che la muove. Nonostante sia descritta in termini esplicitamente meccanicistici, la società jheringhiana non prevede in realtà gli individui come suoi ingranaggi elementari

e la sua forza motrice è costituita da «oggetti invisibili» che stabiliscono la gerarchia implicita della società medesima. Lo stesso salario non deve perciò essere inteso come una mera ricompensa materiale per il lavoro svolto, ma come "obbligazione invisibile" che, sotto il manto dello scambio tra uguali, impone la continuità nel ruolo. Non è possibile, infatti, obbligare al lavoro solo mediante la coercizione fisica, mettendo così a repentaglio la libertà del traffico societario e la tendenza all'affermazione della società globale. «L'efficacia della coercizione dura fino a quando la frusta è visibile, mentre quella del salario dura ininterrottamente» (Jhering 1877, p. 110).

Il lavoro è la principale palestra di disciplinamento dell'egoismo, perché solo presentandosi come egoismo ben temperato quest'ultimo può funzionare come azione sociale che non vale in sé, ma solo in quanto fondamento di altre azioni e di altri ruoli, in primo luogo del ruolo di proprietario. Il lavoro stabilisce il collegamento tra la proprietà e la personalità individuale, legittimando la preminenza dell'acquisizione. Sostenendo che solo «grazie al suo costante collegamento con il lavoro la proprietà può mantenersi pulita e sana»<sup>8</sup>, Jhering punta a fare del lavoro il principio dinamico della stessa proprietà, avendo di mira non tanto la produttività economica di quest'ultima, ma la sua legittimità sociale all'interno della lotta che caratterizza il diritto. Essa, in altri termini, non è colta solo come incontestabile diritto oggettivo, ma anche come processo sociale di appropriazione che non può sottrarsi, proprio come il diritto, al suo essere strutturalmente l'esito costante di una lotta: tanto la proprietà quanto il diritto non sono solamente una «condizione della pace e dell'ordine», ma

anche i processi fondamentali di scissione della stessa società attraverso il «duro lavoro della guerra». Lavoro e lotta sono le modalità universali e pratiche di azione sociale, pur senza svolgere un ruolo paritetico all'interno dell'architettura jheringhiana. La vera opera della società, infatti, non può consistere nel lavoro, perché lo scopo della società è andare oltre le proprie limitazioni spaziali e personali, cercando «se necessario, per tutto il globo terrestre, la persona presso la quale il prodotto del lavoro trova la sua massima utilizzazione». Da questo punto di vista la società nella sua dinamica eccede anche lo Stato ed è necessariamente globale. Il lavoro è il suo elemento passivo e statico. Nonostante il valore altamente etico che gli viene riconosciuto, il lavoro viene sempre sconfitto nella lotta. Il futuro verso cui è proiettata la società è in realtà quello della proprietà come presente. «Il lavoro e il godimento si suddividono così sia nel caso della proprietà sia in quello del diritto, ma, per uno che gode e vive in pace, un altro è stato costretto a lavorare e lottare»<sup>9</sup>.

Il lavoro è perciò la forma universale dell'azione sociale, ma proprio per questo occupa rispetto alla lotta la stessa posizione che, come vedremo, occupa il popolo rispetto alla società. Esso è una forma di azione universale, ma non generale, perché, pur essendo una necessità etica per la tenuta e la riproduzione della società, è destinato alla subordinazione e alla sconfitta nella lotta per il diritto. Così come il popolo rappresenta la riserva di passato della società, il lavoro in quanto azione senza soggetto è il passato della proprietà. Esso è la modalità non contingente di accesso alla proprietà, e quindi di costituzione della personalità individuale, perché l'appropriazione non può essere il mero effetto di una volontà

di dominio, ma solo una conseguenza del traffico. Essa, infatti, può avvenire «solo a prezzo di un precedente lavoro, proprio o altrui – ciò che in essa posseggo o affermo è solo un pezzo di lavoro realizzato in passato [*ein Stück der eigenen oder fremden Arbeitsvergangenheit*, cioè, letteralmente, “un pezzo di passato proprio o estraneo del lavoro”]»<sup>10</sup>.

In una giurisprudenza sociologica che assegna il primato alla tendenza futura e alla lotta che la realizza, il lavoro viene subordinato politicamente mentre viene riconosciuto come parte del rapporto sociale. I lavoratori non sono schiavi, perché in questo caso essi non potrebbero stipulare contratti e verrebbe meno l'intero movimento di costante costituzione della società. Lo stesso traffico, mentre evidenzia la centralità della molla della ricompensa, mostra anche che il rapporto sociale è costitutivamente ordinato nella figura sociologico-giuridica del contratto. Come in quegli stessi anni nella sociologia di Spencer, Tönnies e Durkheim, il contratto è per Jhering un meccanismo disciplinare che agisce in primo luogo sul piano del rapporto tra individui, quindi su quello della società. Il carattere pattizio della società non rimanda alle modalità simboliche della sua fondazione, ma alle necessità attuali di garantire il traffico societario. Alla sua base vi è la sociologia delle stipulazioni quotidiane, non l'immaginario di un atto collettivo prodotto dal consenso universale. In conformità con il rovesciamento dal passato al futuro che caratterizza tutta la sua giurisprudenza sociologica, Jhering mette in rilievo del contratto la potenzialità coordinatrice nel futuro piuttosto che il carattere obbligante di una decisione passata. «La promessa scioglie il contratto dalle catene del presente e,

per soddisfare bisogni attuali, lo proietta nel futuro» (Jhering 1877, p. 195). Jhering non è evidentemente interessato a ipotetici stati di natura, ma raccoglie pienamente l'eredità hobbesiana che fa del contratto un patto, perché gli interessa ricostruire la genealogia della società, e il patto garantisce la forza di obbligazione e di coordinazione delle azioni future. Il patto è la forma che prende ogni concreto contratto tra i singoli individui che si scambiano beni immateriali, ovvero il diritto di disporre dei beni, ma soprattutto delle prestazioni altrui; esso diviene così il rapporto fondamentale di una società, intesa a questo punto letteralmente come «società commerciale», ovvero come patto tra privati per disciplinare e garantire il proprio reciproco ma individuale egoismo.

Società (*societas*) in senso giuridico è l'unione di più persone, riunite al fine di perseguire uno scopo comune, cosicché ognuna di esse, agendo al fine di realizzare lo scopo sociale, agisce al tempo stesso per la realizzazione del proprio. La società in senso giuridico presuppone un contratto che la costituisca e la regoli, cioè il contratto di società. Ma l'elemento sostanziale della società — cioè la cooperazione per fini comuni — si presenta ripetutamente nella vita anche senza questa forma. [...] Pertanto la società va definita come la concreta organizzazione della vita a vantaggio e per mezzo degli altri e, dal momento che il singolo è ciò che è soltanto per mezzo degli altri, come la forma indispensabile della vita a proprio vantaggio; insomma essa è la forma della vita umana *tout court* [Jhering 1877, p. 75].

In questo modo la società, che pure è il prodotto di una specifica evoluzione, finisce per retroagire su ogni rapporto in senso lato sociale diventando la forma universale della vita. Essa è il punto di approdo che ridefinisce la propria origine, facendo della violenza originaria dei privati il presupposto della forza del diritto. In effetti la socie-

tà è possibile muovendo dal suo esito certo e ricostruendone gli antefatti necessari sotto forma di presupposti logici. Lo stesso vale per il diritto che diviene la forma unitaria delle relazioni tra privati assumendo la forma contrattuale di queste ultime come antefatto necessario. Il contratto è la forma sistemica che permette di assolvere l'obbligo morale di rispettare la propria vita, riprodurre la specie e lavorare. La morale è un'ulteriore manifestazione della coincidenza tra le necessità sistemiche e le pulsioni dell'egoismo individuale. Per assolvere ai suoi obblighi morali, l'individuo può solo stipulare contratti, accettando la subordinazione al diritto. Come avevano dimostrato in modi differenti il diritto romano e il giusnaturalismo, il rapporto contrattuale non si arresta però alla relazione che stabilisce; esso rimanda immediatamente alla necessità di proteggere sia gli interessi individuali, sia, soprattutto, la cooperazione che ne risulta. Il punto di vista contrattuale è così il primo gradino da cui storicamente lo Stato, e di conseguenza la scienza del diritto, possono e devono prendere le mosse. Il contratto è l'infanzia dello Stato.

### 3. La forza dello Stato

Siamo così di fronte al secondo "ingragnaggio" della «meccanica sociale» jheringhiana. In essa la forza si trasforma in coercizione, così come la società prende la forma dello Stato. Quest'ultimo non si pone come figura autonoma che si contrappone alla società e ai suoi movimenti, ma come esercizio indipendente del potere che la società produce e richiede per la propria

regolazione. E lo può fare esclusivamente perché nello Stato ha piena realizzazione quel diritto che emerge proprio dalla società e dalle sue lotte.

Lo Stato è la società che costringe; per poter costringere, la società assume la configurazione dello Stato, cioè lo Stato è la forma in cui si esercita il potere sociale di coercizione [*die soziale Zwangsgewalt*] in modo regolato e garantito; in altri termini, lo Stato è l'organizzazione della coercizione sociale [Jhering 1877, p. 224].

Lo Stato è dunque l'espressione massima e visibile del potere sociale. Esso è legittimato nella sua azione perché è, per così dire, della stessa materia di cui è fatta la società, occupandosi però della formulazione e del rispetto del diritto, così come la società produce e fa rispettare la morale. Come abbiamo visto, la continuità tra società e Stato è stabilita dall'origine sociale del diritto e dalla centralità che Jhering riconosce al meccanismo pattizio. Si deve quindi tornare all'origine del diritto, ovvero alle forme di istituzionalizzazione di quella forza che sta anche all'origine del diritto, assumendo che caratteristico dell'uomo è l'autocontrollo della forza. Il successo in questa specifica attitudine antropologica comporta la creazione di un diritto e quindi la pace come reciproco riconoscimento di posizioni differenti: «il trattato di pace (*pacisci* significa "accordarsi" e deriva da *pax*). Nella pace è insito il riconoscimento della libertà personale dell'avversario: con lo schiavo, infatti, non si conclude alcun contratto» (Jhering 1877, p. 180).

La pace è dunque un mutamento di direzione nell'uso della forza e quindi la nascita del diritto. L'egoismo deve ridurre a unità la forza e la norma, e ciò può avvenire secondo Jhering in due modi, entrambi, a ben vedere, hobbesiani. Il primo è una "so-

vrantà per istituzione", nel quale «la forza si trasforma in norma». In esso la società si autoregola grazie al riconoscimento collettivo dell'«interesse che tutti hanno alla creazione dell'ordine». L'ordinamento giuridico prende allora la forma della società per quanto riguarda la relazione tra i privati, mentre sul piano dei rapporti pubblici esso si concretizza come repubblica. Nel secondo caso, l'ordinamento giuridico viene instaurato mantenendo la centralità della forza, perché il suo titolare accetta autonomamente di limitare se stesso, stabilendo la norma alla quale poi si attiene. In entrambi i casi siamo di fronte al «diritto come politica della forza», perché in nessun caso la forza può essere cancellata dall'ordinamento giuridico. «Il diritto senza la forza è invece un nome privo di realtà, poiché soltanto la forza, realizzando le norme del diritto, fa del diritto ciò che esso è e deve essere» (Jhering 1877, pp. 186-187). Come già avviene in Hobbes (Piccinini 2007, p. 77), la "sovranità per acquisizione" non è una modalità estranea e alternativa a quella per istituzione, ma vive, per così dire, al suo interno, mostrando che per far valere in ultima istanza il diritto è necessario esercitare un dominio che rende evidente la persistenza della forza. Questa riserva rispetto all'uso della forza emerge, come vedremo, nello stato di necessità che proprio per questo non può essere inteso come una situazione straordinaria, ma come un uso legittimo del potere sociale.

Intendere la forza come elemento sistemico è possibile perché già agli individui sono riconosciute la capacità e il diritto di fare ricorso legittimamente alla forza. «La persona si difende respingendo la violenza con la violenza (coercizione propulsiva)» (Jhering 1877, p. 190). La legittima difesa

della propria persona e della proprietà diviene un atto politico se interpretata come funzione coercitiva in vista degli scopi sociali. Essa estende e rafforza le forme sociali di agire politico, fa valere fino in fondo la ragion di società, rendendo evidente ogni rapporto sociale può essere solo e soltanto contrattuale. Tuttavia, a Jhering sembra evidentemente insufficiente affidare il fondamento sociale della coercizione statale alla difesa delle sole relazioni contrattuali. La famiglia, le relazioni patriarcali sono infatti una condizione di coercizione compulsiva, forse anche più funzionale all'apprendimento della coercizione statale. Esse sono una palestra politica alla disciplina dello Stato, nella quale, così come avveniva per quella che abbiamo chiamato "sovranità per acquisizione", si rende evidente che ogni esercizio della *Gewalt*, intesa come forza e come potere, implica necessariamente un fondamento personale che la configura anche come dominio. Nella famiglia, infatti, vale lo stesso criterio di addestramento allo Stato che abbiamo visto valere nel contratto. Entrambi, sebbene su basi diverse, operano una coercizione compulsiva: «sottoponendo tutti gli uomini, senza eccezione, al rapporto di subordinazione, la natura fa sì che nessuno entri nella società senza avere precedentemente conosciuto questo tipo di rapporto, su cui si fonda l'esistenza dello Stato» (Jhering 1877, pp. 193-194). Questa propedeutica alla coercizione non fonda un legame collettivo, ma produce l'individuo oggetto e soggetto di coercizione, sancendo come un fatto che «l'esistenza dell'individuo non si può realizzare senza coercizione. Egli è il *primum*; in lui si trova quindi il nucleo originario del diritto, inteso come forza giusta» (Jhering 1877, p. 212).

La forza a questo punto ha assunto veramente una valenza sistemica e, attraversando ogni individuo, stabilisce le condizioni di esistenza della società e di uno Stato che è una sorta di 'organismo meccanico', perché si è evoluto assieme alla società, mentre la sua organizzazione è pensata secondo le leggi dei meccanismi più razionali. Nella società è già presente la misura dello Stato, il suo prototipo. «Tutti gli elementi di quest'ultimo preesistono già in essa; logicamente e storicamente la società costituisce l'elemento di transizione dalla forma individuale della forza non organizzata all'organizzazione della forza nello Stato» (Jhering 1877, p. 215). Ora la *societas* diviene definitivamente *Gesellschaft* per denotare l'avvenuta subordinazione del fine privato a quello pubblico. Lo Stato è l'esito di un'associazione che supera l'individualità dello scopo, diventando «la forma definitiva dell'utilizzazione della forza per scopi umani, l'organizzazione sociale del potere coercitivo» (Jhering 1877, p. 223).

La continuità tra *Gesellschaft* e Stato non è, e non può essere, una sovrapposizione di ambiti. La necessaria costituzione dualistica del potere sociale non è tuttavia solo una distinzione analitica. Essa corrisponde a uno specifico scarto quantitativo che non è semplicemente sussumibile nella qualità unitaria del potere statale. È all'interno di questo scarto che il concetto di popolo si presenta come un'ineluttabile necessità finora ignorata. All'interno di una società concettualmente sconfinata, infatti, il potere sociale dello Stato si confronta con una moltitudine di individui che possono in ogni momento pretendere di valere come maggioranza di fronte alla minoranza che governa. Popolo è per Jhering il nome di questa paradossale moltitudine che può

essere alternativamente sia la minaccia sia il fondamento di legittimità del potere sociale.

La minaccia del numero è in primo luogo la minaccia di chi, sconfitto nella lotta, può non riconoscere totalmente come proprio il potere sociale dello Stato. Si tratta di quella moltitudine di individui contro i quali, se sono accattoni e vagabondi, la repressione deve essere costante mentre, se si trova di fronte alla «cessazione del lavoro dovuta al complotto di interi settori dei lavoratori, al fine di retribuzioni più elevate» (Jhering 1877, p. 323), lo Stato può agire solo in modo transitorio. Il problema del numero non può però avere una soluzione contingente, perché esso mette costantemente in discussione la circolazione della forza all'interno della società. D'altra parte esso è una sorta di effetto necessario in un ogni discorso che, rifiutata l'ipotesi del contratto sociale come origine della legittimità, deve affidarsi alla storicità e alla continua iterazione delle relazioni sociali contrattuali. Nella maniera più pregnante la questione è posta da David Hume, il quale, utilizzando gli stessi termini che sono poi centrali in Jhering, si chiede quale possa essere il miracolo del governo, dal momento che: «la forza sta sempre dalla parte dei governati, mentre i governanti non hanno nient'altro che l'opinione a sostenerli» (Hume 1974, p. 207, trad. mod.). La soluzione sembra essere semplice: nei confronti della maggioranza numerica l'opinione deve valere più della forza. Deve esserci cioè all'opera un meccanismo che legittimi l'uso della forza solamente come azione morale, mentre induce ogni individuo ad accettare la posizione che la lotta ha finito con l'attribuirgli: questo è il compito dell'opinione. «Infatti – scrive Jhe-

ring – se il problema della forza all'interno dello stato fosse puramente numerico, se la superiorità della maggioranza derivante dalla forza spettasse necessariamente alla maggioranza, il potere dello Stato sarebbe in realtà impotente nei riguardi della maggioranza esistente in un certo momento» (Jhering 1877, pp. 228-229).

In realtà Jhering non ha molti dubbi sulla capacità dello Stato di rispondere all'insidia della maggioranza. L'esperienza insegna che lo Stato riesce a sconfiggere anche le rivolte più numerose. Per garantire il proprio potere di fronte al numero, infatti, lo Stato può fare ricorso a due risorse: la sua organizzazione e il suo «elemento morale». L'organizzazione è per lo Stato un mutamento radicale di condizione, che stabilisce la sua differenza specifica non tanto nei confronti della società, ma sorprendentemente rispetto al popolo, che, fino a questo punto, non ha giocato alcun ruolo nella costruzione sociologico-giuridica jheringhiana. Nel caso di necessità, come vedremo, il popolo compare come riserva ultima di una legittimazione che la società, presa nella meccanica dei suoi egoismi, può non essere in grado di garantire. Ciò è possibile, tuttavia, perché esso viene precedentemente riconosciuto come titolare di una potenza non alternativa, ma in qualche modo concorrente a quella dello Stato. La differenza rispetto a ogni dottrina del potere costituente del popolo sta nel fatto che la potenza del popolo non è qui anteriore a quella dello Stato, e non può perciò essere intesa come suo specifico «elemento politico»; essa è invece interna a esso e, allo stesso tempo, destinata a essere sempre e comunque sottomessa dal suo potere. Nel concetto storico-politico di popolo, in altri termini, non c'è solo la «grandezza

non strutturata» che impone e legittima la necessità del potere politico unitario nello Stato, ma anche lo specifico supplemento che, in quanto unità immaginata, consente la vigenza del potere sociale che emerge e si impone dalla società. La potenza del popolo è la condizione di possibilità affinché l'opinione dello Stato agisca sulla forza del numero, producendo l'elemento morale dello Stato. Il popolo appare davvero come figura paradossale, essendo allo stesso tempo la riserva di energia da cui lo Stato attinge e la potenza da cui lo Stato deve guardarsi. Scrive dunque Jhering:

Dal punto di vista sostanziale, il potere statale non è altro che una certa quantità di energia del popolo [*Volkskraft*] (fisica, spirituale, economica) destinata a certi scopi sociali; e non vale nemmeno la pena di rilevare che si tratta sempre d'una quantità incomparabilmente più piccola di quella che resta dalla parte del popolo. Dal punto di vista quantitativo, il detentore *naturale* della potenza [*Macht*], cioè il popolo, è dunque superiore al detentore *artificiale* della stessa, cioè allo Stato. Ma il rapporto fra i due è profondamente modificato dal fatto che la potenza dello Stato è *organizzata*, mentre quella del popolo è mera *sostanza* [Jhering 1877, p. 229].

L'ulteriore complicazione della semantica del potere rivela l'incertezza che ora attraversa anche ogni riferimento alla forza. Se quest'ultima è legittima quando il nesso tra società e Stato appare evidente, la presenza della potenza naturale del popolo impone tuttavia allo Stato di presentarsi non solo come società, ma anche come organizzazione. Perfezionare l'organizzazione statale non significa quindi solo dispiegare un'adeguata tecnica di Stato, ma anche rendere evidente la necessità stessa dello Stato, renderlo insostituibile, in definitiva risolvere il paradosso del potere politico e sociale, mostrando che lo Stato è l'unica

risposta plausibile ai problemi della meccanica sociale. L'organizzazione dello Stato deve impedire lo sviluppo di quell'elemento di indisciplina che mette a repentaglio la riproduzione della società. La «forza morale del concetto di Stato» rispetto alla «forza elementare del popolo» mostra in modo notevole come quest'ultimo, che pure deve necessariamente essere evocato, figure come un elemento di potenziale disordine. Se il diritto è la politica della forza, solo lo Stato è in grado di concedere alla forza quel significato morale che essa non avrebbe né se rimanesse confinata al suo luogo d'origine, ovvero alla società, né se fosse espressione di quella presenza indisciplinata che è il popolo.

Il popolo rappresenta l'unione, per certi versi persino malinconica, di individui che non formano una *societas*, perché rinunciano a priori al proprio egoismo. Questa, in verità abbastanza misteriosa, assenza dell'egoismo, consente di mettere in primo piano il carattere immediatamente collettivo della costituzione del popolo. Il popolo è il vago soggetto di scopo delle *res publicae*, esso è la massa, in quanto «molitudine indeterminata di individui che ne fa uso» (Jhering 1877, p. 328). Il popolo è il soggetto di un diritto [*Gemeinrecht*] che regola e garantisce l'uso comune di cose, la cui esistenza e il cui statuto giuridico deve però essere affermata a fronte della presenza predominante della proprietà individuale e di quella statale. La difesa dell'uso comune, ovvero pubblico, aperto a tutti, di quei beni trova per Jhering la sua prima espressione in quella *actio popularis*, grazie alla quale, nel diritto romano, un individuo poteva richiedere di difendere un interesse pubblico. Questo specifico riferimento, già in origine giuridico, determina complessi-

vamente la funzione del popolo come punto di sutura tra i diritti degli individui e il diritto dello Stato. Esso appare e agisce come residuo costitutivo: residuo in primo luogo di un discorso giuridico e politico classico che deve confrontarsi con quello contemporaneo della società; ma anche in quanto titolare di una normatività residuale, sebbene necessaria, che interviene quando la meccanica della società lascia intravedere l'esigenza di un altro e diverso ordine normativo. Esso è l'articolazione ultima della società che consente la certezza del diritto non come legalità, ma come espressione di un «carattere» che non può essere degli individui. Per tutti questi motivi esso fa la sua comparsa quando e dove la società sembra evanescente e lo Stato deve invece mostrarsi in tutta la sua forza.

Come abbiamo già visto, lo Stato non è un'istanza storicamente o concettualmente esterna rispetto alla società, bensì interviene nella stessa definizione del suo concetto in quanto indicazione della necessaria destinazione della forza. È dunque conseguente che, in caso di necessità, «il potere statale non [sia] soltanto autorizzato, ma anche obbligato a sacrificare il diritto e a salvare la società» (Jhering 1877, p. 300). Il caso di necessità dimostra nel modo più eclatante che lo Stato è l'organizzazione autonoma della volontà sovrana, sia esso un monarca o il popolo, ma deve realizzare il diritto non per se stesso, ma per la società. Esso, tuttavia, pone la questione della legittimità dell'ordine della società e di conseguenza dell'autorizzazione dell'azione statale. Esso, inoltre, evidenzia la cesura del legame altrimenti indissolubile tra la società e il suo Stato: se, infatti, la coazione statale non può fondarsi sulla legittimazione evidente dei movimenti della società, deve

essere individuata un'altra fonte di autorizzazione, perché lo Stato deve comunque agire. «È il diritto di necessità [*Nothrecht*] dato con la condizione di necessità (stato di necessità) della società che mette in esercizio il potere dello Stato: quest'ultimo non può [*darf*], esso deve [*muss*], ma una cosa condiziona l'altra; esso può solo perché deve» (Jhering 1877, p. 418).

Proprio perché riconosce che la fondazione e la necessità del potere statale sono da ricercare all'interno della società, la dottrina jheringhiana dell'emergenza non ha carattere costituzionale. Lo stato di necessità non è uno stato di eccezione funzionale alla decisione sovrana. D'altra parte il nesso stabilito tra società, diritto e Stato è tale che non è pensabile che si possa creare un vuoto che solo una decisione personale potrebbe risolvere. La necessità non allude alla catastrofe della società, ma mostra un esito possibile ed evidentemente indesiderato delle stesse relazioni societarie. Il vero problema è cosa possa legittimare l'intervento dello Stato in una situazione in cui l'«essere disumano [*Unmensch*] che minaccia la società» può agire proprio in conformità a quella molla egoistica che è una delle basi della meccanica sociale. In altri termini essa potrebbe essere un'azione sociale che si rivolge contro la società e che, anche se meritevole di punizione, non dovrebbe per questo rappresentare un'emergenza. L'«imparziale senso giuridico del popolo esige però che anche questi casi vengano puniti». Il caso di necessità è quindi una violazione evidente e intollerabile dei criteri di giustizia, non una semplice trasgressione delle norme giuridiche esistenti. Se chi causa lo stato di necessità è un *Unmensch* è perché, come abbiamo visto, la società è diventata la forma universale della

vita. Allo stesso tempo, tuttavia, il richiamo al senso giuridico del popolo mostra che per la giustizia non sufficiente appellarsi alla società, perché è proprio quest'ultima a essere messa in discussione.

Il popolo, depositario del senso di giustizia che la società non può avere, è il supplemento etico della società medesima e deve essere necessariamente evocato per legittimare l'azione straordinaria dello Stato. Esso è la figura che pretende che venga ricostituito il nesso reciso tra la giustizia e il diritto, fungendo da supporto necessario affinché il potere statale possa attuare quell'«idea di una giustizia individualizzante» che Jhering vede realizzata per la prima volta nella magistratura romana dei pretori, grazie al ruolo da essi assunto nel tardo processo civile romano. L'attività dei pretori avrebbe dato ordinaria espressione all'idea di un'«amministrazione individualizzante della giustizia», garantendo il costante adeguamento del diritto al mutare dei tempi, ma anche una capacità di puntuale adesione alla realtà che la legislazione ordinaria, universale e astratta non è in grado di garantire. Lo stato di necessità non è allora prioritariamente una sospensione del diritto attraverso il diritto, ma piuttosto l'implementazione amministrativa del «diritto come politica della forza», grazie al quale lo Stato salva la società anche contro se stessa. L'assenza o l'inefficacia della legge non è la negazione del diritto e nemmeno la sua sospensione, perché in gioco non è tanto il diritto come insieme di norme, ma il diritto come ordinamento normativo complessivo che provenendo dalla società investe necessariamente tutti gli individui. Lo schema del diritto di necessità riafferma il diritto come la politica della società, registrando un'anomia che va intesa sia

nel senso giuridico di assenza di legge [*gesetzlosigkeit*] sia nel senso sociologico che si affermerà negli anni immediatamente successivi. Siamo cioè di fronte a un diritto di necessità senza eccezione, nel senso che la contingenza non è pensata come limite esterno e quindi come catastrofe e origine del legame sociale e perciò dello Stato<sup>11</sup>, ma come sua contraddizione interna che diviene improvvisamente visibile. La necessità jheringhiana si colloca ben dentro la meccanica sociale e il diritto corrispondente si presenta come sua articolazione: esso è l'amministrazione dell'eccezione nell'interesse della società che può anche essere temporaneamente ignorato dagli individui. Non a caso Jhering prende le mosse dal potere di grazia che sospende il diritto penale. Anch'esso è un'eccezione alla legge introdotta dal potere statale, proprio perché quest'ultimo è l'espressione ultima del potere sociale. Esso è un diritto della normalizzazione societaria e spiega l'autentica venerazione di Jhering per il cancelliere Bismarck e per il conservatorismo che egli incarnava<sup>12</sup>.

#### 4. *L'ordine della società*

Se i giuristi sovietici avessero letto Jhering fino in fondo vi avrebbero trovato anche il vacillante futuro di una società totalmente salariale e la necessità conseguente di andare oltre al diritto come politica della forza. La dottrina jheringhiana, infatti, esprime la necessità di un complemento della struttura giuridica che sorge dalla società e il conseguente, inevitabile rivolgersi ad altri ordinamenti normativi. Scrive Jhering nell'introduzione al secondo volume di *Der*

*Zweck im Recht:*

Secondo la mia convinzione tutte le norme e le istituzioni etiche hanno il loro legame ultimo negli scopi pratici della società, questi ultimi posseggono un potere [*Gewalt*] così irresistibilmente obbligante che l'umanità non avrebbe avuto bisogno della minima predisposizione etica per produrre tutto ciò di cui ha bisogno, ovvero la potenza [*Macht*] dell'oggettivamente etico: ciò significa che l'ordine della società [*die Ordnung der Gesellschaft*] – realizzato nella forma dei tre imperativi societari di diritto, morale, costume – poggia sulla sua inevitabilità pratica; il sentimento etico soggettivo non è il *prius* storico, bensì il *posterius* del mondo reale creato grazie allo scopo pratico [Jhering 1883, p. IV].

La società rimane dunque l'ambito di produzione di tutte le norme e di tutti i movimenti soggettivi (Fikentscher, 1976, p. 241). Tuttavia se, come abbiamo visto, essa produce un riferimento al popolo quale suo supplemento interno di legittimazione, essa deve anche riconoscere l'insufficienza della propria meccanica sociale, ovvero la presenza necessaria di una normatività societaria che eccede quella stabilita dai moventi fondamentali dell'egoismo e dello scopo. Siamo così di fronte a una situazione paradossale, simile a quella annunciata da Luhmann in relazione alla struttura del potere: la società è l'ambiente genetico di ogni norma; essa tuttavia ha bisogno di sistemi normativi che agiscano come fonti di disciplinamento etico dei comportamenti individuali, al fine di neutralizzare l'azione dei moventi fondamentali che essa stessa produce.

Il lavoro, sconfitto nella lotta per l'autoaffermazione egoistica, è un problema che né la ricompensa monetaria né la coazione statale possono completamente risolvere. «Un lavoratore che lavora solo per amore del salario, che non mette il suo onore nel

lavorare bene, lavora male se è certo di non soffrirne». La società ha bisogno di buoni lavoratori, ma non ha gli strumenti per farli lavorare bene a causa della riconosciuta insufficienza dell'egoismo per la motivazione dei comportamenti. «Così il salario postula a suo completamento ancora un altro motivo, che si erge oltre di esso: è il sentimento etico e dell'onore del lavoratore» (Jhering 1883, p. 6). Il lavoratore è portatore di una contraddizione radicata nella centralità assegnata al concetto di lotta, poiché esso non può spiegare perché lo sconfitto debba accettare la propria condizione, rinunciando a cercare la propria autoaffermazione egoistica anche contro i movimenti complessivi della società. Il lavoratore come paradosso evidenzia in altri termini l'insufficienza del concetto universale di individuo che, proprio per il movimento della società, scinde i singoli in campi tendenzialmente avversi, se non nemici. La contraddizione è ancora più eclatante nel momento in cui nemmeno la coazione statale riesce a imporre l'ordine della società.

Come abbiamo più volte detto, di fronte a questa situazione Jhering prevede la necessità e il ruolo di un'etica in grado di stabilire una normatività che implichi e coinvolga l'individuo oltre il salario monetario. Ciò tuttavia impone anche di riconoscere l'insufficienza della morale societaria, se essa non giunge ad avere una dimensione etica, radicandosi nella quotidianità dell'individuo, nelle sue relazioni, nel linguaggio stesso che media e costituisce i suoi rapporti più ordinari. Non si tratta, per Jhering, di andare oltre la società salariale nel senso di registrarne la crisi o l'impossibilità. Si tratta piuttosto di indagarne ogni ambito normativo, mostrando l'eticità e il costume come necessari supplementi

normativi del diritto, e ampliando decisamente l'opera di indagine sull'individuo della società. Attraverso la coazione interna imposta dal costume, la società può finalmente presentarsi come effettivo soggetto di scopo. La meccanica della coazione statale può obbligare comportamenti conformi alla legge, può obbligare comportamenti ragionevolmente egoistici, ma, visto che non può contemporaneamente imporre di non essere egoisti, non arriva a stabilire la continuità effettiva della società. La ricerca jheringhiana sul costume e sulle maniere [*Umgangsformen*] (Müller 1985) esprime la necessità di riconsiderare la costituzione dell'individuo per far salva la sociologia implicita nella giurisprudenza. Solo indicando altre potenze normative è possibile stabilire la reale dipendenza degli individui dalla società, impedendo che essi si presentino come frammenti nemici, e facendo sì che essa possa presentarsi come ordine. Se è vero che non può esistere «nessuna società senza ordine societario», ciò impone di riconoscere che il «diritto non copre l'ordinamento della società». C'è dunque bisogno di un ordinamento etico [*sittliche Ordnung*] per obbligare psicologicamente gli individui, motivandoli a occupare la posizione sociale che si trovano assegnata. Ciò comporta una modificazione del concetto stesso di società, che ora non si presenta più come esito di una serie infinita di patti contrattuali, ma appunto come ordine.

I concetti di società, ordine societario, norma societaria, coazione societaria dipendono uno dall'altro nella maniera più stretta; con il concetto di società gli ultimi tre sono posti con necessità concettuale [Jhering 1883, p. 140].

La ristrutturazione del concetto di società comporta la centralità di quello di potere sociale. Come abbiamo visto, infatti, il

potere dello Stato veniva indicato da Jhering come culmine e compimento del potere della società sugli individui. Nello Stato la società vedeva rappresentata e, nel caso di necessità salvata, la propria meccanica. Lo Stato era l'evidenza del potere sociale, ma rischiava di essere l'unico vero potere di una società che altrimenti conosceva solo lotta. L'irruzione del costume modifica radicalmente questa situazione. Esso stabilisce una nuova dimensione normativa di un potere sociale che non è rappresentabile come «elemento politico» a essa esterno o superiore. «Esso è la potenza [*Macht*] che ci circonda a ogni piè sospinto, alla quale nessuno, nemmeno il più eminente, può sottrarsi, e che convoca davanti al suo scanno di giudice anche chi non può essere raggiunto dal braccio della legge o che è stato assolto dal giudice» (Jhering 1883, p. 141).

Il costume è la modalità pratica di produzione e di manifestazione di quell'opinione che consente l'azione organizzativa del governo. In quanto potenza dell'opinione, il costume rimane nella società, costituendo e assicurando una sfera del dovere e dei doveri necessaria a sostenere, integrare e legittimare quella del diritto e dei diritti. «Il costume è la polizia di sicurezza dell'etico» (ivi, p. 207). Il costume, «in quanto istituzione della vita societaria» (ivi, p. 217), è in grado di stabilire le buone e le cattive maniere, i criteri della benevolenza, ma anche di fare di un "posto" riconosciuto e concesso dallo Stato una "posizione" sociale. Esso è in grado di garantire la durata che la tensione verso il futuro del sistema normativo societario rischia sempre di mettere in crisi. La posizione sempre più rilevante riconosciuta da Jhering al costume segnala in maniera molto evidente la consapevolezza dell'impossibilità che la potenza organiz-

zativa dello Stato possa fraporsi da sola e con successo alla spinta che emerge dai rapporti societari.

In definitiva due sono le grandi differenze che Jhering rileva tra i rapporti giuridici del mondo antico e quelli dell'età moderna. La prima, come abbiamo già visto, concerne l'incapacità o impossibilità di cogliere nell'antichità la rilevanza politica e giuridica del lavoro astratto (Racinaro 1976). La seconda, non meno importante, è di aver ricondotto tutti i rapporti giuridici a rapporti di dominio previsti e sanciti dalla legge. L'evidenza immediata del dominio personale impedisce tuttavia la regolarità e la durata dei rapporti sociali. Il dominio personale, non può oggi essere previsto dalla legge, come era nel mondo romano, ma non può nemmeno essere limitato solo dalla legge, proprio perché nel mondo moderno essa altro non è che la volontà espressa da quel potere sociale che è lo Stato. Essa può solo essere coerente con la volontà di autoaffermazione che lega indissolubilmente la società e lo Stato. Questo legame non può evidentemente essere scisso, ma mostra sempre di più aver bisogno dell'opinione e del costume per garantire la continuità del traffico sociale.

Il sistema della libertà può essere durevolmente mantenuto, dove il costume è sufficientemente forte da sostituire la coazione della legge, e soprattutto nei popoli presso i quali quel sistema è giunto al suo massimo sviluppo, come contrappeso del loro temperamento si trova un dominio severo, spesso dispotico del costume. *Il costume è l'autolimitazione della libertà*; dove esso non è sviluppato in maniera potente e ben organizzato, dove l'opinione pubblica non innalza a punto d'onore l'uso *degn* della libertà e non sa obbligarlo, lì la libertà non viene mai allevata [Jhering 1883, 1, p. 143].

Da queste parole emerge la chiara con-

sapevolezza che l'autoaffermazione degli individui non è disciplinabile con il semplice meccanismo legislativo, così come non si può semplicemente invocare il Beruf quale «attività, nell'assolvimento della quale il singolo è stabilmente a disposizione della società» (Jhering 1877, p. 111), perché si tratta di un antidoto ancora una volta individuale all'epoca del dominio del lavoro astratto. La soluzione del paradosso del potere sociale dovrebbe essere l'accettazione individuale dell'esclusione da esso in conseguenza dell'accettazione dell'ordine della società. Con la sua trattazione della rilevanza normativa del costume, Jhering sembra essere pienamente consapevole di questo paradosso, come pure della provvisorietà della soluzione che propone. Egli riconosce i limiti di una concezione puramente individualistica del diritto che delimita la sfera di libertà in modo «simile alle gabbie di uno zoo, destinate a impedire che le bestie si sbranino a vicenda» (ivi, p. 376). Anche l'immaginario della lotta per il diritto viene in qualche misura messo in discussione dalla riconosciuta difficoltà di produrre la certezza del diritto a partire dall'individuo. Il limite, anzi, viene indicato proprio nella costruzione individualistica del diritto e non solo nel carattere necessariamente conflittuale delle relazioni sociali. Ciò vale come critica al liberalismo di Wilhelm von Humboldt e di John Stuart Mill che pretendono di affidare allo Stato un diritto che dovrebbe avere il suo fondamento solo ed esclusivamente nell'individuo. Affidato all'individuo il diritto è invece necessariamente incerto. La società è per Jhering l'unico spazio in grado di risolvere la contrapposizione tra Stato e individuo, stabilendo obbligazioni che vincolano quest'ultimo prima e oltre la coazione

statale. Il tramonto dell'individuo è tuttavia anche il limite della sua disciplinabilità, ovvero si presenta come necessità ripensare alla radice non solo la coazione giuridica, ma anche il disciplinamento sociale. Jhering lo scrive molto chiaramente l'8 ottobre 1889 al giudice Neukamp: «Finora il nostro diritto poteva arrivare a combattere gli eccessi degli individui contro l'ordine della società [...] Al posto degli individui sono ora venute le masse. Il diritto fatto per gli individui, ora non vi si adatta più»<sup>13</sup>.

## Bibliografia

- Agamben G.  
[2003] *Stato di eccezione*, Torino, Bollati Boringhieri;
- Bentham J.  
[1859] *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, in *The Works of Jeremy Bentham*, edited by J. Browning, vol. 1.1, Edinburgh, William Tait;
- Behrends O.  
[2003] *Rudolf von Jhering mediatore tra diritto romano e diritto moderno in un momento di grande rottura culturale*, in «Rivista di diritto romano», 3, pp. 1-19;
- Benigno F., Scuccimarra L.  
[2007] (a cura di), *Il governo dell'emergenza. Poteri straordinari in Europa tra XVI e XX secolo*, Roma, Viella;
- Bonaiuti G.  
[2006] *Corpo sovrano. Studi sul concetto di popolo*, Roma, Meltemi;
- Brockner M.  
[1992] *Arbeit und Eigentum. Der Paradigmawechsel in der neuzeitlichen Eigentumstheorie*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft;
- Coulombel M.P.  
[1957] *Force et but dans le droit selon la pensée juridique de Jhering*, in «Revue trimestrielle de Droit civil», 55, pp. 609-631;
- Dini V.  
[2006] (a cura di), *Eccezione*, Napoli, Libreria Dante & Descartes;
- Fikentscher W.  
[1976] *Methoden des Rechts in vergleichender Darstellung*, Band 3: *Mitteuropäischer Rechtskreis*, Tübingen, J.C.B. Mohr.
- Hume D.  
[1974] *Saggi morali, politici e letterali*, in Id., *Saggi e trattati morali letterali politici e economici*, Torino, Utet;
- Jhering R. v.  
[1872] *Der Kampf ums Recht*, Frankfurt am Main, Klosterman, 1967; tr. it. *La lotta per il diritto*, in Id., *La lotta per il diritto e altri saggi*, Milano, Giuffrè, 1989;
- [1877] *Der Zweck im Recht. Erster Band*, Leipzig, Breitkopf und Härtel, (III edizione, Leipzig, Breitkopf und Härtel, 1898); tr. it. *Lo scopo nel diritto*, Torino, Einaudi, 1972;
- [1882] *Passive Wirkungen der Rechte. Ein Beitrag zur Theorie der Rechte*, in Id. *Gesammelte Aufsätze aus der Jahrbücher für die Dogmatik des heutigen römischen und deutschen Privatrechts*, Jena, G. Fischer, vol. II, pp. 178-351;
- [1883] *Der Zweck im Recht. Zweiter Band*, Leipzig, Breitkopf und Härtel, 1923<sup>8</sup>;
- [1889] *Der Besitzwille. Zugleich eine Kritik der herrschenden juristischen Methode*, Jena, G. Fischer;
- [1891] *Geist des römischen Rechts auf den verschiedenen Stufen seiner Entwicklung*, Leipzig, Breitkopf und Härtel, 1924;
- Kelmann B.  
[1989] *Rudolf v. Jhering und die historische Rechtsschule*, Frankfurt am Main, Bern, New York, Paris, Peter Lang;
- Laclau E.  
[2008] *La ragione populista*, Roma-Bari, Laterza;
- Losano M.G.  
[1970] *Le concezioni politiche di Rudolf von Jhering in una lettera inedita a Heinrich Treitschke*, in *Studi in memoria di Carlo Ascheri*, a cura di F. Cerutti, Urbino, Argalia, pp. 179-195;
- [1980] *Bismarck parla di Savigny con Jhering*, in «Quaderni fiorentini per la storia del pensiero giuridico», 9, pp. 523-539;
- Luf G., Ogris W.  
[1995] (hrsg. von), *Der Kampf ums Recht. Forschungsband aus Anlaß des 100. Todestages von Rudolf von Jhering*, Berlin, Duncker & Humblot;
- Luhmann N.  
[2002] *Die Politik der Gesellschaft*, Frankfurt am Main, Suhrkamp;
- Luik S.  
[2003] *Die Rezeption Jeremy Benthams in der deutschen Rechtswissenschaft*, Köln, Weimar, Wien, Böhlau Verlag;

Mann M.

[2005] *Il lato oscuro della democrazia. Alle radici della violenza etnica*, Milano, Egea;

Marini G.

[1970] *La storicità del diritto e della scienza giuridica nel pensiero di Jhering*, in F. Wieacker, C. Wollschläger (hrsg. von), *Jherings Erbe. Göttingen Symposium zum 150. Wiederkehr des Geburtstags von Rudolf von Jhering*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, pp. 155-164;

Müller V.

[1985] *Rudolf v. Jherings Untersuchung der Umgangsformen*, Saarbrücken, Univ. Diss. Philos.;

Pasini D.

[1959] *Saggio sul Jhering*, Milano, Giuffré;  
 [1970] *La sociologia interna di Jhering*, in F. Wieacker, C. Wollschläger (hrsg. von), *Jherings Erbe*, cit., pp. 177-191.

Pašukanis E.B.

[1975] *La teoria generale del diritto e il marxismo*, Bari, De Donato;

Piccinini M.

[2007] *Corpo politico, opinione pubblica società politica. Per una storia dell'idea inglese di costituzione*, Torino, Giappichelli;

Plleister W.

[1982] *Persönlichkeit, Wille, und Freiheit im Werke Jherings*, Edelsbach, Gremer;

Racinaro R.

[1976] *Il tempo storico del diritto romano in Rudolf v. Jhering*, in «Democrazia e diritto», 16, pp. 5-31;

Ricciardi M.

[1990] *Linee storiche sul concetto di popolo*, in «Annali dell'istituto storico italo-germanico in Trento», 16, pp. 303-369;

[2002] *Bürgerschaftsrecht des arbeitenden Individuums? Die Legitimation der Gesellschaft im deutschen sozialwissenschaftlichem Diskurs in Auseinandersetzung mit dem „englischen Modell“*, in *Der Verfassungsstaat vor der Herausforderung der Massengesellschaft – Konstitutionalismus um 1900 im europäischen Vergleich*, hrsg. von M. Kirsch, A.C. Kosfeld, P. Schiera, Berlin, Duncker & Humblot, pp. 391-406;

Schmitt C.

[1984] *Dottrina della costituzione*, Milano, Giuffré;

Stein L. v.

[1959] *Geschichte der sozialen Bewegung im Frankreich von 1789 bis zum unsere Tage*, vol. III: *Das Königtum, die Republik und die Souveränität der französischen Gesellschaft seit der Februarrevolution 1848* (1850), Hildesheim, G. Olms;

Stučka P.I.

[1967] *La funzione rivoluzionaria del diritto e dello Stato e altri scritti*, Torino, Einaudi;

Wieacker F.

[1968] *Rudolf von Jhering*, Stuttgart, K.F. Koehler, seconda edizione;  
 [1973] *Jhering und der "Darwinismus"*, in *Festschrift für Karl Larenz zum 70. Geburtstag*, hrsg. von G. Paulus, U. Diederichsen, C.W. Canaris, München, Beck, pp. 63-92.

<sup>1</sup> Traduzione italiana della III edizione del 1898, ma il testo è stato confrontato con la corrispondente edizione tedesca, come pure con la prima edizione del 1877.

<sup>2</sup> Sul rapporto tra Jhering e la giurisprudenza tedesca cfr. Wieacker 1968; Kelmann 1989; Marini 1970.

<sup>3</sup> Cfr. Bentham 1859, p. 12. Sulla ricezione tedesca di Bentham cfr. Luik 2003, in particolare su Jhering pp. 184 ss.

<sup>4</sup> Con brutale semplicità Schmitt scrive, *ivi*, p. 319: «...un'as-

semblea di proletari è oggi un'assemblea popolare più che un'assemblea di industriali o di intellettuali».

<sup>5</sup> Jhering 1891, vol. I, 2, p. 46. Il biologismo, come pure il naturalismo di Jhering, e in ultima analisi il suo interesse per il darwinismo, non vanno intesi come celebrazione degli esiti della lotta o dell'evoluzione, ma come valorizzazione dell'intero processo. Ciò che gli interessa, non è tanto lo schema – peraltro notoriamente semplificato – del-

la vittoria naturale del più adatto o del più forte, ma la legalità che dimostra l'intero processo evolutivo. In altri termini, come si vedrà, lottando non si agisce esclusivamente in nome del proprio diritto, ma in conformità al diritto, perché quest'ultimo non sancisce solo la supremazia acquisita dal più forte, bensì, allo stesso tempo, il movimento della lotta e della pacificazione. Cfr. anche Wieacker 1973, pp. 63-92.

<sup>6</sup> Il diritto interviene sulla realtà, dovendo darle un ordine, che

non necessariamente riproduce in ogni sua parte quello esistente, ma che ne interpreta e ne impone lo spirito più profondo. Il concetto giuridico svolge questa funzione ordinativa, che la norma giuridica non può svolgere proprio per la sua storicità: «così il giurista ricerca singolarmente i concetti del caso giuridico; egli li separa uno dopo l'altro, per cogliere infine la loro totalità: il decidere poggia sul decidere, il giudicare sullo spartire [*das Ent-scheiden beruht auf Scheiden, das Ur-theilen auf Theilen*]», cfr. Jhering 1891, II, 2, pp. 345-352.

<sup>7</sup> «Da parte mia io pongo lo scopo e la determinazione esclusivamente nel soggetto, cosicché l'affermazione di un diritto senza sog-

getto mi può apparire solo come una *contradictio in adjecto*», Jhering 1882, p. 182.

<sup>8</sup> Jhering 1872, p. 115. Per una valutazione di questo testo cfr. Luf – Ogris 1995.

<sup>9</sup> Jhering 1872, pp. 86-87. Sul lavoro come modello della cittadinanza nell'ottocento tedesco cfr. Ricciardi 2002.

<sup>10</sup> Jhering 1872, p. 22 (tr. it. p. 118). Ma cfr. soprattutto Jhering 1889. Sulla trasformazione del nesso tra lavoro e proprietà cfr. Brocker 1992, in particolare pp. 354 ss. Sul concetto jheringhiano di personalità cfr. invece Pleister 1982.

<sup>11</sup> Da questo punto di vista la posizione jheringhiana è probabilmente eccentrica rispetto alle trattazioni consolidate del diritto

di emergenza che hanno avuto un'enorme ripresa di interesse negli ultimi anni: cfr. Benigno – Scuccimarra 2007; Dini 2006; Agamben 2003.

<sup>12</sup> Losano 1970, ma il rapporto con Bismarck emerge soprattutto in Losano 1980.

<sup>13</sup> Citato in Pasini 1959, p. 110.

# Autopoiesi e distinzione. Il popolo in un quadro comunicativo intensificato

GIANLUCA BONAIUTI

Il movimento offre senz'altro un rimedio per la paranoia nascente. Questo disturbo, per la sua intensità, indurrebbe a una posizione statica. Ci si comporta come se un dato posto fosse minacciato, quello appunto in cui ci si trova, e a nessun prezzo ci si può muovere da lì. La sopravvalutazione di questo posto casuale è spesso molto ridicola; può essere un posto senza valore e sbagliato. Si starebbe assai meglio e più sicuri in qualsiasi altro luogo. Ma ci si costringe a restare proprio là dove si è; a difendersi su ogni punto di quel dato spazio; a non cederne nulla; a ricorrere, per questa difesa, a tutti i mezzi possibili, ai più riprovevoli e spregevoli: in una parola, ci si comporta come un popolo che difende la propria patria [Elias Canetti].

1. La politologia più recente ci ha abituati all'idea che la vita politica di un paese corrisponda al successo del suo sistema democratico. Osservata da questa prospettiva, la democrazia appare ancora come un dramma prodigioso in cui il "popolo-che-governa-se-stesso" costituisce l'unica forma riuscita di un collettivo di successo. Per

quanto sia evidente a tutti il fatto che su tale prospettiva pesi in modo inequivocabile la volontà di un popolo particolare, il "popolo americano", di figurare come l'ultimo erede legittimo dell'eccezione ebraica (almeno nella misura in cui si è disposti ad associare all'immagine classica dell'ebraismo l'idea di un popolo capace di una missione universale), è altrettanto chiaro che la dimensione "popolo" risulta in fin dei conti come l'unica figura di sintesi della vita associata sopravvissuta alle vicende politiche del XX secolo. "Popolo" diventa così il nome più adeguato per quella *chance* di sintesi politica che individui, altrimenti isolati tra loro e prevalentemente dediti a relazioni interautistiche, si danno in vista di un modellamento auto-plastico orientato alla forma comune<sup>1</sup>.

A fronte dell'enfasi che si pone su tale prospettiva, sono davvero scarsi gli studi sul popolo che sono stati condotti nel corso degli ultimi decenni. La conseguenza più evidente di tale parsimonia è che oggi l'espressione "popolo", come parola e come

concetto, gode di uno statuto scientifico (e politico) particolarmente ambiguo. L'ambiguità del termine deriva dalla presunta ovvietà dell'oggetto che con esso s'intende descrivere o problematizzare, dalla lunghissima tradizione che l'ha tematizzato, dalla mancanza di rilievo empirico della categoria (il più delle volte utilizzata come sinonimo di popolazione) e – aggiungerei – dal sospetto, per non dire dall'aperta condanna, con cui si sottolinea la negatività del significato quando lo si associa alla categoria di "populismo". In questo senso il tema e il concetto subiscono le medesime prevenzioni che toccano da qualche tempo tutte le figure politiche del collettivo, rubricate a vario titolo come vere e proprie patologie politiche del XX secolo. "Razzismo", "nazionalismo", "classismo" costituiscono, e hanno costituito in tempi recenti, terreni minati su cui muoversi: si tratta di espressioni tipiche dell'immaginazione politica delle generazioni passate attraverso le quali vengono condannati gli abusi di potere e gli eccessi di violenza esercitati in nome di collettività politicamente qualificate<sup>2</sup>. Grazie ad esse s'intravede ora il profilo di situazioni collettive che tradizionalmente potevano risultare sicure nel modo dell'implicazione, della partecipazione e della comunione senza secondi fini, e che adesso sono poste, grazie all'esplicitazione delle conseguenze, nella forma di dati quasi oggettivi, fondati sulla falsificabilità dei loro obiettivi e della loro realizzazione tecnica. Per quanto gli uomini non abbiano potuto mettere fine al loro soggiorno in queste "circostanze" o nei "media" che le rendono possibili, la diffidenza verso di essi è via via cresciuta: si è rimasti immanenti a ciò che è sospetto, condannati a esserci, benché i contenitori di relazione da cui ci facciamo forzatamente

circondare non possono più essere supposti come nature prime e buone.

Contro tutte le evidenze contrarie, il tema "popolo" continua, però, ad occupare in modo pervasivo la comunicazione politica, giornalistica e perfino accademica. Continua, cioè, a esercitare un fascino irresistibile – come testimoniano le recenti coniazioni di alcuni partiti politici in Europa. La risposta più ovvia che può essere data a questo problema è la seguente: in regimi o sistemi politici che rivendicano per sé un criterio di legittimazione democratica, la parola "popolo" – intesa come trasfigurazione moderna del *demos* – non può smettere di essere riconosciuta come parola chiave di una certa forma di organizzazione politica, se non altro come espressione di una soggettività chiamata ad esprimersi sulla guida politica. Se si segue però questa linea di spiegazione e di svolgimento del problema, a mio avviso non si fa molta strada. Torno a ripetere: nella teoria politica del secondo Novecento il concetto di popolo ha conosciuto pochissime elaborazioni di primo rango, anzi si può quasi dire che è lentamente deteriorato, se è vero, come mi pare dimostrino in modo diverso da un lato la scienza politica di scuola americana e dall'altro il dibattito intorno alla democrazia contemporanea, che siamo ancora fermi alla ridefinizione "realistica" offerta da Schumpeter nei primi anni '40 (per l'Italia si è però trattato di una revisione tardiva, risalente ai primi anni novanta del secolo scorso). Che cos'è il popolo per Schumpeter? Un insieme di consumatori politici, chiamati a esprimere in forma intermittente (in occasione del voto), la propria preferenza per questa o quella *leadership* politica. La limitata capacità di raccogliere informazioni e di elaborarle in modo

razionale che contraddistingue gli individui che compongono quell'insieme – per la quale Schumpeter ha trovato una specie di *legge del rendimento decrescente* secondo cui, come soggetti cognitivi individuali, esprimiamo il massimo della competenza nelle faccende familiari e professionali mentre subiamo un calo repentino dell'efficienza intellettuale quando ci occupiamo dei grandi temi della politica nazionale e internazionale – lo rende un insieme decisivo nella designazione di una *leadership* di governo, ma sospetto come portatore di istanze politiche (da cui Schumpeter ricava l'indicazione di lasciar fare il proprio lavoro ai politici di professione e non intervenire una volta che sia stato stabilito un mandato). Se si consulta un *political scientist* oppure un sondagista (l'unico intermediario legittimato a interpellare la volontà popolare) si può facilmente vedere che il concetto di popolo che ha in mente non si discosta di molto da questa immagine o categoria. Col che, ripeto, nessuno oggi si sognerebbe in sede scientifica di dare vita ad una discussione sulla rilevanza del popolo come soggetto politico decisivo della politica globale (come invece accadeva alla metà del XIX secolo).

Non nascondo che vi sia dell'intelligenza scientifica in questa riconfigurazione: scompaiono d'un colpo tutti i sogni settecenteschi di trasmigrazione delle anime e della volontà (contro cui si scagliava già Kelsen) e, altrettanto nettamente, tutti i sogni otto-novecenteschi sulle comunità di sangue, di razza o di nascita (contro le quali si sono predisposte critiche feroci nel dopoguerra, ma forse una primogenitura va riconosciuta al Plessner dei *Limiti della comunità*). Non mi pronuncio sul grado di realismo della teoria di Schumpeter (altri ne

hanno segnalato i limiti epistemici e politici, prima e meglio di me), dico solo che con essa la possibilità di definire la centralità del popolo come "soggetto" politico collettivo svanisce ridicolizzata dalle procedure democratiche stesse<sup>3</sup>.

La riformulazione del problema a mio avviso più promettente – non ancora una risposta, ma almeno una proposta di ritematizzazione – è invece un'altra: quella che spiega che il "popolo" continua a ossessionare la comunicazione politica e scientifica contemporanea poiché costituisce ancora l'unico lemma a partire dal quale la società si auto-tematizza politicamente, ovvero sincronizza le proprie comunicazioni. Il "popolo" costituisce cioè la categoria a partire dalla quale la società si esplicita in sede politica riconoscendosi come unità capace di portare istanze e rifletterle in comune. Il carattere problematico e storicamente improbabile di questa auto-tematizzazione è evidente a tutti coloro che sanno come proprio la categoria di società, sulla soglia del XIX secolo, si sia candidata a sostituire quella di popolo come indicatore dell'insieme del corpo politico di uno stato (non sempre e non in tutte le accezioni, ma certamente in un senso che è ancora visibile in quelle indicazioni terminologiche che fanno riferimento alla "società francese" ad esempio opposta a quella "tedesca" o "americana", la società "italiana" opposta a quella "marocchina"). E però occorre partire dal fatto che la capacità di auto-tematizzazione della società come insieme politico che si esprime nel termine-concetto popolo è un fatto innovativo che va indagato.

Nelle poche note che seguono vorrei provare a descrivere i motivi di questa capacità. Non tanto discutendo le figure retoriche della comunicazione politica con-

temporanea (non con riferimento dunque al suo protagonismo nella cronaca, a questo o quel dispositivo demotecnico o demoscopico) piuttosto osservando la particolare analisi che è stata proposta alla fine del XIX secolo da alcuni autori particolarmente attenti alla delimitazione del campo disciplinare oggi designato col termine "sociologia". In particolare vorrei fare riferimento ai lavori per molto tempo trascurati (con rare eccezioni), e oggi tornati almeno parzialmente all'attenzione della comunità scientifica, di Gabriel Tarde.

2. Prima di arrivare a Tarde vorrei, però, richiamare una proposizione mirata che interroga le ricerche sul popolo da una prospettiva inconsueta. Se faccio riferimento a questa frase è perché, pur essendo consapevole della sua eccentricità, mi pare che raccolga nello spazio di una battuta tutto ciò che vale la pena di essere discusso quando si affronta il tema popolo da una prospettiva psicopolitica. La frase è di Elias Canetti, ed è stata scritta – anzi meglio appuntata – nei suoi diari nel 1945, quasi in forma di epitaffio sulle vicende politiche tedesche appena trascorse. La frase recita: "L'unità di un popolo dipende essenzialmente dal fatto che, in certe circostanze, è capace d'agire tutto insieme come un unico paranoico" (Canetti 1978, p. 87, trad. rivista). Più che eccentrica, mi rendo conto, la frase potrebbe apparire scorretta, tanto dal punto di vista politico che da quello epistemologico. Politicamente perché, sebbene molti siano disposti a riconoscere al "popolo tedesco" una certa dose di paranoia politica, almeno nelle vicende che ne segnano la storia nella prima metà del XX se-

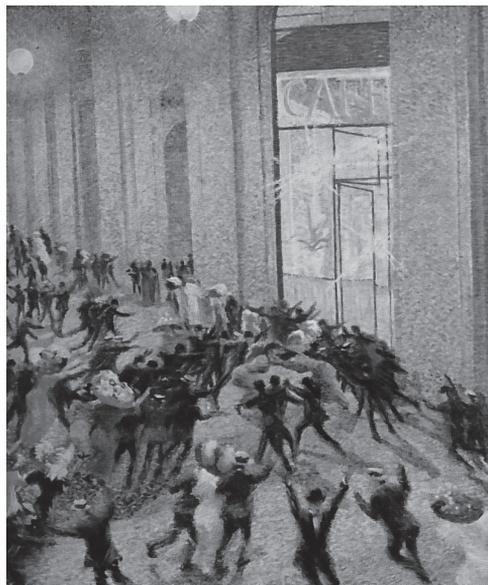
colo, non tutti sono poi disponibili a estendere, a generalizzare, nella stessa maniera il carattere paranoico di tutte le formazioni politiche di un popolo. È scorretta, poi, dal punto di vista epistemologico, perché presa di per sé sembra commettere un errore ampiamente rifiutato dalla psicologia sociale contemporanea, quello di applicare concetti psicanalitici conosciuti per le forme di vita individuale a soggetti collettivi. O, detto altrimenti, applicare concetti psicanalitici a oggetti politici.

Proprio nella sua lapidarietà, però, la frase di Canetti permette l'accesso a un problema che appunto in ragione di questa autocensura preventiva delle scienze sociali contemporanee resta il più delle volte incompreso, o quantomeno frainteso, nei giochi linguistici politologici: il problema della psicogenesi (e della psico-stabilizzazione) del collettivo, o, come di solito recita il *mainstream* analitico degli ultimi decenni, il problema dell'identità (collettiva o di gruppo). Dunque, quel dramma collettivo in ragione del quale un agente politico multitudinario si auto-comprende come unità a partire dalla comprensione che se ne danno gli agenti individuali.

Si tratta di un problema scottante quando si ha a che fare con le formazioni collettive, in primo luogo col concetto di popolo, poiché le scorciatoie analitiche tradizionali, quelle che compendiano il problema con un riferimento alla categoria di soggetto e di soggettivazione – secondo un tratto tipico delle filosofie sociali ottocentesche – oggi risultano del tutto inadeguate proprio per la loro ineguagliata capacità di semplificare. L'etnogenesi e la stabilizzazione dell'unità di un piccolo "popolo" richiede un processo etnopoietico avventurosamente complesso, per spiegare il quale la

categoria di soggettività risulta al massimo utile per surrogare metafore di ripiego. La frase di Canetti suggerisce quesiti a catena: com'è possibile che dalle orde nascano popoli e che si mettano in moto così giganteschi processi etnotecnici? Com'è possibile la psicogenesi di un popolo che diventa capace di essere riconosciuto come agente politico?

Un quadro esplicativo convincente viene oggi dalle ricerche "paleo-politiche" di Jan Assmann dedicate all'esplicitazione dei modelli di etnogenesi classica: esse contribuiscono a perimetrare in modo chiaro le formazioni e le stabilizzazioni del collettivo anche al di là dell'orizzonte definito dalle rivoluzioni politiche del XVIII e XIX secolo, quelle in cui la voce *popolo*, in senso moderno, si presentava come lemma maggioritario nelle controversie politiche (impegnato tanto nella comunicazione ordinaria quanto in quella legata alla pubblicistica politica, e di maggiore ambizione culturale: cfr. Arendt 1999, p. 78). Si tratta della fase di costruzione di quel genere di solidarietà artificiali, oltrepassanti l'orizzonte della comunità di parentela, con cui debutta l'epoca dei popoli e dei meta-popoli, come grandi forme del "noi". Le ricerche di Assmann illustrano come nelle procedure di formazione e di stabilizzazione delle identità collettive, quelle che si trasmettono di generazione in generazione e che permettono la riconoscibilità trans-temporale di un'appartenenza, sia sempre attiva una doppia logica: *distinzione* e *integrazione* ineriscono entrambe alla possibilità di concettualizzare il popolo come un tutto capace di operatività (Assmann 1997). La funzione del concetto di popolo soddisfa questa doppia ingiunzione, offrendo in questo modo un dispositivo d'intensificazione identita-



Rissa in Galleria, Umberto Boccioni

ria tutto sommato stabile. Un segno linguistico della compresenza di una dimensione che attiene alla separazione e alla divisione, oltreché all'integrazione in un tutto che contiene, ci viene perfino dalla parola greca *demos*, che, com'è noto costituisce una sorta di modello esemplare su cui verranno ricalcate le "soggettivazioni" democratiche del popolo nella politica moderna (per la parentela linguistica tra *demos* e *demon* cfr. Leveque 1993). Diventa, d'altra parte, altrettanto evidente nel lessico e nell'esperienza moderna nella fase di formazione degli stati-nazione. La costruzione delle nazioni europee moderne si accompagna dappertutto alla creazione di forme di organizzazione politica statale, la quale si trova ben al di sopra degli ordini "natural" di grandezza dei processi di scambio politico tradizionale. L'universo simbolico appartenente alle nuove formazioni culturali, in tal modo intensificate, non deve più assol-

vere soltanto le funzioni antropologiche primarie che rendono possibili la comunicazione, l'interazione e il distanziamento dalla quotidianità e dal mondo circostante; ora esso ha anche il compito supplementare di creare e stabilizzare le formazioni politiche, che sono altamente instabili, e di integrare una moltitudine di formazioni socioculturali più o meno eterogenee.

"Popolo" è il nome che si attribuisce a questa funzione di oltrepassamento dell'orizzonte di esperienza primario. Per questa ragione già in epoca classica esso è chiamato a designare la forma elementare dell'identità collettiva, l'identità-noi, come componente essenziale dell'ordine sociale. Il termine *popolo* esercita in questa prospettiva una doppia funzione: da un lato diviene il vettore di una funzione integrativa (opponendosi a *moltitudine, massa, turba, folla*), dall'altro svolge una funzione distintiva (opponendosi alla "caratterizzazione" degli altri popoli). Il processo d'integrazione – ossia l'edificazione di una macroidentità etnopolitica al di sopra delle formazioni "spontanee" della socializzazione umana, e la successiva stabilizzazione di queste ultime in un universo simbolico altrettanto ampio e vincolante – porta di necessità le formazioni culturali a diventare riflessive. In questa prospettiva il *popolo* è il principale strumento di designazione dell'insieme di uomini che vivono nella società e che si tratta ora di raggruppare entro il medesimo perimetro identitario. La distinzione attiene invece a quei processi che comportano la nascita di sistemi identitari chiamati a fronteggiare ambienti ostili. Nel caso delle lotte di emancipazione nazionale esso mette in moto un principio antagonistico od oppositivo che sottolinea le "strutture limitiche" (Mühlmann 1985, p. 19), o confinarie,

in modo tale che la cultura stessa acquisisca un senso primariamente distintivo. Anche in questo caso si tratta della costituzione di trame discorsive che, nella stilizzazione del profilo del *popolo* secondo i caratteri culturali che lo contraddistinguono prendono la forma di una contro-identità (*counter-identity*; Smith 1986) che, così come sperimentato in molti processi etnopoietici europei, si esprime non più contro il caos o l'assenza di ordine (come accadeva nelle etnogenesi antiche), ma contro una cultura dominante o una cultura straniera percepita ora come una minaccia alle proprie possibilità di espressione.

Entrambe le funzioni, o modalità di intensificazione identitaria, si applicano, come detto, ai differenti significati di *popolo*. Sia che con tale espressione si intenda la totalità del corpo politico oppure una sua parte, elementi di integrazione ed elementi di distinzione si mescolano e sovrappongono. Nel momento in cui si procede alla stilizzazione del popolo si rendono allo stesso tempo visibili la sua peculiarità e distintività. Quando si profila il quadro della "parte migliore" della popolazione come agente del risveglio nazionale, la si distingue in modo netto dalle forze che resistono a tale riscossa e che costituiscono un ostacolo alla sua realizzazione. Nel primo caso si assiste ad una distinzione orizzontale (*nazionalismo, etnicismo*) (cfr. Crepon 1996), nel secondo ad una distinzione verticale (che oscilla tra gli estremi dell'*elitismo* e del *populismo*, con la *democrazia* che funge politicamente da cerniera concettuale). In entrambi i casi, comunque, nella misura in cui l'intensificazione prende una forma "contro-culturale", emerge un terzo polo di semantizzazione del popolo, inteso questa volta come "cultura", e in parti-

colare come folklore (*cultura popolare*). In condizioni di oppressione, di predominio dell'elemento straniero o di marginalizzazione – condizioni sperimentate, almeno in fase etnogenetica, da buona parte delle tradizioni popolari europee – tale complesso di usanze particolari (siano esse frutto di abitudini tramandate o inventate di sana pianta) si consolida fino a diventare una forma di espressione simbolica per una contro-identità che può adattarsi o resistere ad un ambiente a vario titolo percepito come ostile.

In quest'ultimo caso il termine-concetto *popolo* assolve la funzione di canonizzazione della *memoria culturale* in concomitanza con quello di nazione. Le procedure di canonizzazione coincidono innanzitutto col fatto che tutto ciò che è classificato come estraneo o irrilevante viene estirpato e ridotto al silenzio, mentre tutto ciò che è classificato come significativo in senso formativo o normativo viene sacralizzato, ossia provvisto dei caratteri dell'invulnerabilità e del vincolo (Assmann 1997, p. 127). Anche in questo caso il *popolo* è il vettore dei principali cambiamenti nell'organizzazione della memoria culturale – attraverso innovazioni nell'ambito della *codificazione* (scrittura divulgativa e popolare), della *circolazione* (stampa quotidiana, opuscoli, programmi, catechismi politici), della *tradizione* (canonizzazioni, decanonizzazioni). Va per questa ragione ricordato come fenomeni d'intensificazione cospicua dell'identità collettiva si accompagnino ovunque alla formazione di particolari tecnologie culturali, i cui effetti concorrono allo sviluppo di "comunità immaginate" secondo parametri che di volta in volta mutano ma che, come in una sorta di cartografia morale della società, tentano di anticipare le formazio-

ni collettive che ora si tratta di mobilitare (Anderson 1996).

3. Fin qui il canone tematico ridefinito. La frase di Canetti travolge la pulizia concettuale di questa costruzione attribuendo una coloritura patologica alla procedura d'intensificazione, e insinuando, neanche tanto di nascosto (al tema Canetti ha dedicato il suo capolavoro, *Massa e potere*, la cui ultima parte, va ricordato, è intitolata a *Sovranità e paranoia*.) che esistano elementi naturali della costituzione di culture d'integrazione dai quali non si può discostare nessun discorso teorico che ha per oggetto il tema delle identità collettive. Il modello di etnogenesi proposto dalla frase di Canetti, infatti, ci dice che nell'osservare un fenomeno come quello della formazione e dell'attivazione di un collettivo non sia possibile non tenere conto di dinamiche che, impropriamente, limitiamo alle forme di psicologia individuale. A partire da descrizioni di questo genere, le unità politiche (convenzionalmente intese come popolo e i suoi sottogruppi), viste da una prospettiva sistemica, sono definibili come grandezze metaboliche capaci di prestazioni specifiche. Esse dimostrano una significativa capacità di durata solo in quanto entità che producono, trasformano e consumano stress ogni volta che lottano contro avversari e altri fattori entropici. In tali insiemi ridefiniti, e mobilitati a dovere, elevate prestazioni interne possono essere stabilizzate solamente grazie ad attività metaboliche che si svolgono tanto a livello fisico quanto a livello psichico.

Entro lo spazio semantico circoscritto da questa frase si esprime una preoccupa-

zione analitica che ha giocato un ruolo rilevante nello sviluppo delle scienze sociali e dei discorsi politici tardo ottocenteschi, soprattutto in Francia. Sotto l'etichetta avventata di *psicologia della folla*, si sono qui accumulati studi che avendo per oggetto il popolo nelle sue espressioni più problematiche, hanno contribuito a rimodellare l'immagine moderna di un collettivo capace di furore e violenza (cfr. Moscovici 1981). Gli strumenti approntati da questo tipo di analisi sono tornati utili soprattutto nel secolo successivo, allorché la "politica delle masse" è venuta alla ribalta come l'occasione per l'esercizio di una violenza genocida inedita. Oggi che l'immagine erronea della "massa" ha smesso di giocare un ruolo determinante nella definizione dei collettivi modellabili e in fermentazione, si possono comprendere con maggiore chiarezza gli elementi di novità e d'interesse di quella stagione analitica. Una volta che siano sfumati i caratteri antidemocratici di alcuni interpreti maggiori, si scopre un materiale di analisi di straordinaria ricchezza descrittiva che ha stimolato nello stesso tempo tanto una stilizzazione negativa del concetto di popolo nella temperie storica postrivoluzionaria, quanto i barlumi di una nascente scienza dell'azione collettiva.

Grazie a questi approcci, il popolo è stato definito come un sistema nel quale delle mono-tematiche o delle mono-manie vengono utilizzate per l'integrazione del tutto: in ognuna di esse si esprime di volta in volta tutto il potenziale paranoico inerente a quel genere di descrizioni del mondo che sono "abitate" senza alcuna presa di distanza. Un ruolo di assoluto rilievo nell'accorciare le distanze lo giocano, com'è noto, i nuovi media della comunicazione: su di essi si fonda la chance di una coesione inter-

na di insiemi altamente complessi come le società moderne. Si prenda l'immagine esemplare, proposta da Renan, della nazione come plebiscito quotidiano: nelle circostanze mediatiche ridefinite essa può essere ridescritta su nuove basi. Il significato del termine *plebiscito* cambia di registro: nella prospettiva psicopolitica inaugurata dalle scienze sociali francesi di fine secolo, si tratta di una consultazione elettorale su delle proposizioni emozionali che vengono presentate dai media. Per mezzo di esse si assiste alla concentrazione collettiva su scandali, la cui logica di costruzione, illustra al meglio la forma mediatica della "società di massa". Si tratta di una forma che stenta a divenire esplicita con gli strumenti della teoria sociale tradizionale e che invece grazie alla crescente attenzione dedicata alla dimensione dello scambio comunicativo che in esse si trova può essere posta ad un nuovo livello di analisi di tipo meta-scandalistico.

Prende in questo modo le mosse una comprensione delle società moderne come delle "borse tematiche" – l'espressione è di Sloterdijk, qui interprete di Tarde – in cui si emettono sempre nuovi valori tematici che vengono negoziati di giorno in giorno. Da questo punto di vista il dibattito pubblico, da tempo fonte inesauribile di pronunciamenti emancipatori, appare molto meno un fattore di educazione emancipatrice, e assomiglia assai di più a un *forum* destinato a regolare gli affari che si fanno su un tema. In questo quadro i neonati *mass media* risultano impegnati in un combattimento permanente affinché i loro temi conquistino la posizione più elevata possibile. E, allorquando un tema di scandalo s'impone nella società, ciò significa solamente, in un primo momento, che una redazione

è arrivata ad emettere una proposizione emozionale di tale portata che i concorrenti devono imitarla a qualsiasi costo, fino al punto in cui tutta una società diviene quasi monotematica, e si sincronizza su una sola e stessa emozione. Esperimenti di questo tipo vengono condotti anche con un'intenzione costruttiva consapevole: nella politica del *design* "emozionale" cui si assiste nella società moderna cambiano i temi della sincronizzazione ma resta costante il dispositivo. Tra Napoleone e Hitler questo tipo di sincronizzazione viene raggiunta per mezzo di guerre; in seguito, per l'essenziale, grazie alle catastrofi naturali e agli scandali delle personalità in vista.

Con questi strumenti emerge il profilo di un tentativo di descrizione delle società mediatriche moderne, utilizzando i lavori di Gabriel Tarde. Il tema di questa descrizione potrebbe essere così sintetizzato: il popolo non è altro che un effetto secondario di un'autopoiesi emozionale, il dispositivo che rende operante un'emozione autogena, nel senso di auto-prodotta e capace di resistere solo nella misura in cui si è in grado di alimentarla. L'ipotesi di Tarde potrebbe essere integrata ai modelli tradizionali di definizione di una teoria della società, i quali spiegano le società moderne dal punto di vista della loro sintesi per mezzo dell'informazione, delle comunità di valori e delle strutture semantiche politico-morali condivise. In questo modo diventa sempre più plausibile caratterizzarle come grandi corpi sociali integrati per mezzo dei *mass media*. Nella spiegazione può rientrare anche una descrizione dei modi con cui si inventa un popolo, una descrizione, cioè, dei dispositivi grazie ai quali si perviene a quell'ordine di condivisione altamente improbabile

che permette ai singoli di raccordarsi ad un'immagine unitaria del collettivo.

L'effetto dei lavori di Tarde è quello di offrire un modello di spiegazione e d'interpretazione della sintesi sociale in cui è coinvolta una forte quota di stress autogeno. Da tale modello si ricavano, infatti, molti indizi che portano a pensare al modo in cui uomini che non hanno nessun motivo reale di vivere insieme sotto il medesimo spazio simbolico, impongano a se stessi, grazie ad un meccanismo autogeno, una spinta in questa direzione, impegnandosi come partecipanti all'attività di una comune dell'auto-emozione. Tra i meccanismi semantici e quelli dello stress, dell'emozione e della reciproca imitazione, si sviluppa un genere di processi metabolici che fin qui sono stati descritti in modo incompleto. Per avanzare questa ipotesi analitica, però, occorre rovesciare il modo di pensare psicanalitico<sup>4</sup> e, nello stesso tempo, il paradigma tipico della "sociologia scientifica" uscita vincitrice nella lotta accademica tra Tarde e Durkheim. Per ciò che concerne gli individui, la psicanalisi ha costruito un ponte tra una dimensione energetica e una dimensione semantica, mostrando come un certo genere di tensioni che provengono dalla pulsionalità corporea si aggancono a catene di significazioni trasmesse dalla cultura, dando vita ad espressioni linguistiche particolari e a gesti espressivi significativi; l'analisi cerca di dimostrare che la dimensione energetica individuale si inserisce nella catena dei significanti producendo dei sintomi. Fa parte della provocazione di tutti i grandi psicanalisti l'aver riflesso questo senso della sovversione del semantico per mezzo dell'energetico. Nel caso dell'ipotesi qui richiamata, si dovrebbe conservare l'approccio della psicanalisi

consistente nell'accoppiare la dimensione energetica e quella semantica, ma in una direzione rovesciata. La domanda, in questa maniera, non sarebbe più: quali affetti individuali o derivanti dalla psicologia più intima possono essere messi in azione sulla scena collettiva e politica? Piuttosto: quali energie caratteristiche della dinamica di gruppo o della massa si esprimono nei collettivi, e solamente in essi? Quali sequenze di emozioni, quali fantasmi, quali epidemie tematiche sono tipiche dei grandi corpi sociali ora osservati come insiemi autostressanti, e come esse si propagano, come si comunicano agli individui e ai gruppi? Ancora: quale genere di tensioni possono provenire dal semplice fatto che l'emozione autogena del gruppo s'impadronisce di noi? In quale misura e in quali casi ciò che gli individui recepiscono non è che la manifestazione apparentemente individuale di correnti di forza collettiva e di ondate di imitazione della sensazione?

Gabriel Tarde è colui che inaugura un genere nuovo di teoria del campo emozionale epidemico grazie alla quale può pervenire a una descrizione della società sotto forma di espressioni mimetologiche (Tarde 1976). Nel farlo incontra l'opposizione ferma del giovane concorrente accademico Durkheim – cui si deve l'origine dell'accusa di psicologismo che da allora in poi compare in ogni manuale che si rispetti come un marchio di fabbrica (Karsenti 2003). Durkheim, grazie al suo successo accademico, è direttamente responsabile del fatto che la linea di Tarde è stata praticamente neutralizzata nella sociologia francese. Così, soltanto dopo molto tempo (e per vie indirette: i nomi di riferimento sono quelli di Deleuze e Latour) si torna a comprendere quali conseguenze faticose abbia avuto

questa neutralizzazione per le scienze della "società"; Tarde era forse il solo dal quale si sarebbe potuto apprendere il vocabolario e la sintassi colle quali si poteva interpretare una società mediatica moderna. Tarde comprende la società con strumenti descrittivi diversamente sviluppati, come il concetto parapsicanalitico d'allucinazione collettiva, il concetto dinamico di corrente d'imitazione, il concetto energetico di emozione collettiva e il concetto ontologico di complessità o della costituzione d'insiemi a partire da monadi e cellule (cfr. Tarde 1999; cfr. inoltre Latour 2003). Non è per caso che si ritrova Gilles Deleuze all'origine della rinascita odierna di Tarde (Deleuze 2005). Si potrebbe inoltre aggiungere che, con la sua teoria della concorrenza mimetica e dei conflitti di triangolazione, René Girard si dimostra ancora, dopo un significativo intervallo di tempo, un "tardiano" di primo ordine. Grazie alle analisi condotte da questa prospettiva sappiamo di nuovo un po' meglio che nei processi di mimetismo, o d'imitazione gelosa, entra in gioco il *realissimus* della società: i corpi virtuali dei grandi insiemi sociali sono integrati da meccanismi di mimetismo dello stress. In essi si sviluppano energie di un genere particolare cui si può dare il nome di micro e macro-epidemie, eccitazioni mimetiche e sincronizzazioni emotive. Grazie all'azione di queste risorse energetiche si proiettano nelle unità sociali create artificialmente *allucinazioni* di unità, di parentela o di coerenza. Forse, più esattamente: le si inducono, e con tanta più intensità quanto più queste unità sono "giovani", artificiali e arbitrarie. Lo si può osservare con una chiarezza inquietante nei deliri etnogeni delle giovani nazioni che animano le regioni politicamente "calde" del pianeta

– in particolare, nei Balcani, nel Caucaso e nel Medioriente. Le etnie più antiche non hanno proceduto diversamente, almeno al principio, nel momento in cui si sono auto-proclamate popoli-nazione, hanno solo nel frattempo acquisito una certa tradizione, una forma educata di decantazione mnemonica, che le aiuta a mettere in opera in modo più calmo i loro deliri etno-allucinatori.

Col che torniamo alla frase di apertura, quella di cui avevo promesso un commento ulteriore. "L'unità di un popolo dipende essenzialmente dal fatto che, in certe circostanze, è capace d'agire tutto insieme come un unico paranoico" (Canetti 1978, p. 87). Questa frase coglie l'essenziale di questo approccio nel senso che rende espliciti i caratteri arbitrari, costruiti e allucinatori dei deliri d'unità etno-politica; non solamente quelli delle nazioni appena nate, ma anche quelli originari e consolidati degli Stati nazione moderni. Se è vero che la biologia più recente ci ha insegnato ad osservare la vita come un processo il cui successo dipende dal proprio sistema immunitario, allo stesso modo andrebbe osservata la vita politica di un popolo, le cui caratteristiche autoimmunitarie diventano adesso evidenti. La difficoltà di accettare in pieno la proposizione di Canetti, e con essa l'intero apparato epistemico della sociologia di Tarde, dipende dal fatto che essa produce una simmetrizzazione tra "natura" e "cultura" che costituisce un motivo di provocazione per le autocensure classiche. Che la modernità abbia per lungo tempo diffidato di questo genere di simmetrizzazioni è un fatto che non ha bisogno di essere spiegato: a partire da Hobbes e dai suoi imitatori, la politica moderna – e con essa gli insiemi sociali che la esprimono – deve essere pen-

sata come un che di artificiale, come qualcosa che è prodotto dall'uomo e come tale corrisponde ad un *design* che, in modo razionale o meno, deve rispondere ad una logica progettuale. La teoria politica moderna nasce come negazione dell'a-simmetrizzazione classica della vecchia Europa, in cui il reale coincideva con la possibilità di descrivere correttamente la natura, e la politica stessa poteva essere presentata come una "continuazione della natura con altri mezzi" (cfr. Blumenberg 2002). Con ciò si evitano i problemi delle vecchie e nuove asimmetrizzazioni le quali portavano ad un determinismo naturale inaccettabile (Latour 2000). Che questo genere di risposta, però, abbia finito per opacizzare alcuni elementi essenziali dell'uomo, lo dimostra la ricorrente rincorsa, soprattutto negli ultimi decenni, della ricerca politica in direzione del riconoscimento del carattere fondamentale delle passioni. Si tratta a mio avviso, però, di un tentativo tardivo di revisione eccessivamente edulcorato (soprattutto nella misura in cui ricorre alla nomenclatura classica delle passioni), che finisce per contrapporre arbitrariamente un uomo passionale "completo" (magari perché disposto, tra le altre cose, a sopportare il proprio carico psicanalitico di debolezze pulsionali), ad un uomo razionale dimezzato che ora si tratta di compensare. È probabilmente per rivedere questo genere di semplificazioni che la ricerca più recente ha dedicato sempre maggiore attenzione a quel genere d'interventi che, mettendo a tema la "natura umana", provano a sondare quei processi antropogenetici esemplari in cui si segnalano gli elementi d'invarianza nella modalità di associazione dell'uomo con l'uomo. L'utilità di rappresentare gli insiemi politici come insiemi metabolici,

in cui entrano in gioco energie psichiche non limitabili allo spazio individuale, trova sostegno nell'ipotesi che se alcune invarianze si manifestano queste non possono che essere spiegate con un linguaggio *ad hoc*.

In conclusione si potrebbe ora tener conto anche dell'inversione della frase di Canetti che ha guidato la mia ricostruzione: la giustificazione di un unico paranoico dipende dal fatto che egli possa agire come l'incarnazione di un popolo intero. Le due tesi riassemblate definiscono il campo entro il quale si organizzano le relazioni tra le moltitudini nazionalizzate (vecchie e nuove) e le loro *leadership*, o, se si preferisce, tra i popoli e i loro capi. Si rende evidente così uno dei problemi strutturali, forse dei paradossi, della "società" moderna e della sua politica: nello stesso momento in cui essa si proclama come un'organizzazione acefala e asinodica, la domanda di istanze cefaliche e sinodiche aumentano con forza. In questo genere di relazioni pericolose è implicata una logica della sopravvalutazione di sé che è all'origine dell'eccitazione dei popoli tipica della "Grande Politica" europea del primo Novecento. Tutte queste considerazioni vanno nella stessa direzione: senza una certa dose di paranoia, le nazioni di tipo moderno non sono né concepibili, né producibili. L'insistenza decisiva, se si vuole produrre questo effetto, è un'alleanza dei media stampati e di quelli educativi. È solo grazie a questo patto mediatico che si è potuto produrre il contenitore semantico entro il quale i popoli-nazione si sono ritrovati, ciascuno per sé, raccolti nelle proprie cellule culturali – i contesti più universali delle chiese, delle accademie e delle arti maggiori, che avrebbero dovuto sfuggire all'effetto auto-vin-

colante esercitato dalla stampa nazionale e dai sistemi scolari fondati sulle lingue nazionali, hanno presto scoperto (la data faticosa è il 1914) che il potenziale universalista spesso celebrato della cultura classica, della scienza e dell'educazione attraverso i media scritti non erano poi una gran cosa rispetto ai primi. La realtà è che le società nazionali moderne, nella loro fase di fondazione, hanno dovuto sempre ricorrere a dispositivi capaci di provocare un'identificazione con la procedura dell'auto-allarme o dell'auto-elezione. Per trovare una forma, hanno sempre avuto bisogno di qualche cosa come una scossa, un colpo, indotto dalla provocazione di un nemico esterno, e in assenza di questo, di un nemico interno, a partire dal quale un popolo può riconoscersi come comunità del risveglio e della redenzione.

Nel constatare, dopo tali emersioni, che la politica è sempre un'attività che si svolge in un ambiente popolare<sup>5</sup> – e dunque *anche* contro un ambiente popolare – debutta la crisi permanente dell'olismo: la disposizione della vecchia umanità a lasciarsi catturare dalle totalità di prossimità come da buone divinità locali, perde il suo valore d'orientamento dal momento che l'ambiente popolare stesso è diventato una costruzione – o è stato riconosciuto come tale. Questa possibilità quasi-religiosa di appoggiarsi sulla realtà circostante primaria – che si chiami famiglia, gruppo, società, patria, popolo o qualunque altra cosa – all'epoca degli eccessi di violenza e delle strategie collettive di persecuzione avrebbe avuto l'aria di un'incitazione alla messa in pericolo di se stessi. L'esplicitazione avanzata non impone solamente una mutazione semantica all'ingenuità politica di questo genere di proposizioni, la fa anche

diventare sempre più evidente, e dunque sospetta; in questo modo diventa ingenuo ciò che invita al sonnambulismo nel cuore del pericolo presente. A seguito della messa al passo coi tempi della stampa nazionale durante le guerre mondiali, la comunicazione sociale è radicalmente compromessa, i segni stessi sono come colpevoli per la loro partecipazione ai deliri bellicisti e alle corse psico-semantiche agli armamenti; la critica della religione, dell'ideologia e del linguaggio hanno mostrato come vaste porzioni di ambiente semantico fossero divenute zone intellettualmente invivibili, dove rimaneva spazio solo per l'incitazione e le grida di acclamazione.

4. Se la Rivoluzione francese gioca un ruolo di primo piano nella formazione della memoria politica europea, ciò lo si deve anche al fatto che con essa diviene immediatamente evidente che la società moderna, il *plenum* repubblicano dei cittadini del popolo-nazione, ha una costituzione asinodica o, se si preferisce, asinoidale: a differenza delle democrazie antiche, essa non costituisce più un'entità capace di dare vita a una assemblea unitaria. Ciò che nella tradizione si presentava come un'esigenza pregiudiziale alla costruzione di uno spazio che poteva qualificarsi come "politico", a partire dalla stagione rivoluzionaria diventerà proprio ciò che non è più possibile realizzare. La nuova tematizzazione del popolo che in essa scaturisce non ha, dunque, solo a che fare coll'irruzione di una violenza capace di innovazioni politiche irreversibili, neppure esclusivamente col fatto che in nome del popolo-nazione si dà vita ad un ciclo di sperimentazioni istituzionali che

diverranno paradigmatiche per le culture politiche dei secoli successivi. La rivoluzione francese costituisce ancora un riferimento obbligato ed un punto di non ritorno della riflessione politica europea anche perché nelle sue giornate si rende per la prima volta visibile una rappresentazione drammatica della volontà popolare.

Tale limitazione si manifesta in primo luogo come effetto dell'esigenza, sentita sin dagli albori della rivoluzione, di creare dei grandi luoghi di riunione in cui potevano ritrovarsi non solo i rappresentanti ma anche i rappresentati, la massa popolare stessa, che doveva per l'occasione presentare il *plenum* della società nuova, ovvero riunirsi fisicamente come un popolo-nazione in presenza. Il riconoscimento del fatto che le dimensioni demografiche di questo popolo non permettessero una tale riunione non ha impedito che l'ideale di un *plenum* repubblicano di massa potesse costituire il modello della nazione dei cittadini. Sotto l'effetto dell'entusiasmo per l'assemblea, proprio in questo frangente si riabilitano modelli architettonici antichi per la costruzione di edifici destinati ad ospitare grandi assemblee: l'anfiteatro greco, e il circo e l'arena romana, segni indelebili della tradizione più antica, vengono nuovamente messi alla prova come esempi di perfezione formale nella predisposizione di spazi per l'accoglienza di cerimonie pubbliche. Bisogna cioè attendere lo scoppio della rivoluzione perché la predisposizione di grandi contenitori per la concentrazione passiva e giubilatoria dei soggetti di fronte alle rappresentazioni spettacolari del potere, solamente sognati nei progetti di festa assolutista, trovino occasionale realizzazione. Solo con la rivoluzione, il modello dell'arena e dell'anfiteatro trovano una sufficien-

te realizzazione politica – la qual cosa può essere vista già all’opera soprattutto nella grande Festa della Federazione del 14 luglio 1790 al Campo di Marte a Parigi. Proprio durante questa festa di massa, una delle più grandi dai tempi del circo massimo romano, la rivoluzione si è avvicinata all’ideale dell’assemblea popolare reale e integrale: quasi quattrocentomila persone chiamate a incarnare l’unione dei patrioti che intendono fare fronte alle minacce contro-rivoluzionarie, riuniti intorno alla piazza della festa, al centro della quale Tayllerand improvvisa una messa del culto patriottico davanti ad un altare della patria altrettanto improvvisato. Sul Campo di Marte gli sguardi sono attratti in particolare da un edificio, un gigantesco arco di trionfo fatto di cartone, legno e gesso, in cui si esprime in modo esplicito l’interesse che il patriottismo militante nutre per il simbolismo dei vincitori. A partire dall’osservazione di questo monumento in cartongesso, identità popolare e possibilità di successo iniziano un’inedita strada in comune, anticipando ciò che di lì a breve si sarebbe segnalato come un passaggio di consegne in materia di sovranità. Se ancora Lafayette pronuncia un giuramento a nome di tutti i federati che conferma l’unità della Francia e la fusione della popolazione col proprio re (che per parte sua giurerà contemporaneamente fedeltà alla nazione), le circostanze di quel giuramento, questa assemblea popolare diretta, valgono come una promessa che le persone lì riunite resteranno ancora insieme in forma immaginaria anche dopo la conclusione della riunione fisica. Nessuna situazione come quella che si consuma nella giornata celebrativa del 14 luglio 1790 illustra meglio la correttezza dell’equazione stabilita da Gabriel Tarde tra socialità e

sonnambulismo. Nello stesso tempo, essa permette di capire come l’assidua frequentazione di tali situazioni da parte dei francesi anche negli anni seguenti (feste analoghe si celebreranno in tutte le province, anche negli anni successivi) faranno trovare a Napoleone una “nazione” così straordinariamente pronta all’ipnosi, alla mobilitazione e all’entusiasmo.

A seguito di questa scena diventeranno evidenti i limiti di questo genere di riunioni celebrative: innanzitutto il carattere finzionale di un tipo d’inclusione che camuffa le esclusioni reali<sup>6</sup>. Diventerà, però, altrettanto evidente il fatto che la “massa”, la “nazione” o il “popolo” non possono esistere in quanto soggetto collettivo se non nella misura in cui la riunione fisica di queste entità diventa l’oggetto di una messa in scena finalizzata allo scopo. Solo come prodotto di un *design* tecnico e rituale, infatti, possono prendere una forma capace di essere valorizzata dal punto di vista politico (forma entro la quale ognuno dei partecipanti sperimenta allo stesso tempo il vantaggio di essere se stesso in una dimensione *trans*-individuale).

La Festa della Federazione del 14 luglio 1790 è così ricca d’informazioni perché segna il debutto della “politica di massa” (l’espressione, carica di accenti sospetti, va accolta in questo caso in modo neutro) come messa in scena di un avvenimento<sup>7</sup>. In essa il rapporto tra il pubblico, lo spettacolo e i contenitori dello spettacolo si presentano già in maniera paradigmatica. Le sfilate della guardia civile, la messa patriottica celebrata da un nuovo genere di politico “mediatico”, la forma del circo entro la quale queste manifestazioni si svolgono, esprimono in modo chiaro e netto il fatto che le liturgie collettive cui viene ricon-

dotta la partecipazione popolare prendono una forma rituale nuova: in essa il "nuovo sovrano", il pubblico presente, deve gioco forza – la sua numerosità non permette altro – contenersi nel ruolo di osservatore e di acclamatore. D'altro canto, gli organizzatori della grande assemblea devono essere consapevoli quanto dipenda dalla loro abilità la riuscita della sintesi affettiva che lì si compie, ovvero dell'entusiasmo collettivo. La celebrazione diventa un punto di focalizzazione politica e un collettore fascinogeno delle masse: una macchina di produzione del consenso il cui successo dipende in stretta misura dalla capacità degli organizzatori di presentare una messa in scena rituale il cui svolgimento deve rimanere di un'evidenza elementare. Come ha scritto con la consueta dose di sarcasmo Peter Sloterdijk – di cui seguio in queste pagine gli argomenti – la massima che guida questo genere d'invenzione politica è la seguente "Chi non comprende il testo deve poter seguire l'azione; colui al quale resta estranea l'azione, deve essere catturato dai colori dello spettacolo" (Sloterdijk 2004, p. 611; ma si veda pp. 607 ss.). Il resto è assicurato dagli effetti secondari di una fusione sonosferica generata dal plauso della folla. In questo genere di situazioni, infatti, il presunto sovrano non può mai prendere la parola in modo diretto. Può però applaudire l'ingresso in scena dei suoi rappresentanti e dare così vita, attraverso le grida di giubilo, alla fenomenologia di un "noi" acustico *sui generis*. L'approvazione per mezzo delle urla acquista così un significato pertinente dal punto di vista psicopolitico: il quasi-popolo riunito nel *circum* patriottico si auto-produce come plebiscito acustico, il cui risultato diretto è un grido giubilatorio al di sopra delle singole teste che provie-

ne dalle persone riunite per ritornare alle orecchie di ciascun individuo. L'autopoiesi del rumore "realizza" la *vox populi*: grazie al fenomeno della contaminazione mimetica (Tarde 1967), il rumore dell'uno diviene il rumore dell'altro, aprendo la strada ad una forma di unione musicale che crea lo spazio per la pratica politica dell'inno (e grazie al quale si assiste alla metamorfosi della folla in coro). Ed è proprio a partire da questo genere di corallità rivisitata che nel corso delle assemblee a cielo aperto il fantasma di un'assemblea centrale o generale della "società" trova esplicitazione nella realtà del mimetismo fonotipico. La finzione politica di una ripresa della sovranità da parte del popolo, in quanto successore del re, suggerisce la reincarnazione della funzione della testa – secondo il vecchio schema della guida del corpo politico – per mezzo di un *plenum* popolare capace di una volontà generale sonora. In questo fonotipo ondivago e ambivalente in cui centinaia di migliaia di teste rilasciano il proprio contributo sonoro nasce quel fantasma dell'unanimità che alimenterà, in molte fasi successive della storia europea, demagoghi e filosofi della società.

Convieni, per concludere, tornare ancora alla tesi di Gabriel Tarde secondo la quale la condizione sociale dell'uomo è una situazione d'ipnosi o di sonnambulismo: è proprio a fronte di queste situazioni che essa trova una legittimazione letterale. In esse l'unanimità si produce come plebiscito delle grida e degli inni; e il godimento dello spettacolo si trasforma in un'eccitazione mimetica in cui l'emozione produce un gesto sonoro la cui amplificazione, ottenuta grazie alla partecipazione della folla, ritorna nelle orecchie di chi è presente provocando un godimento che è molto vicino alla

convinzione<sup>8</sup>. Quando Canetti ha descritto la "massa come cerchio" (Canetti 1981, pp. 33 ss.) aveva senza dubbio l'intenzione di offrire un'immagine adeguata a questo genere di circostanze, non limitandosi a presentare i rapporti visuali e spaziali dei gruppi in fusione come un che di geometricizzabile, ma anche suggerendo l'idea di un accerchiamento acustico che, provenendo dalla massa, torna in seguito su di essa. Il rituale fascinogeno e l'autoipnosi collettiva sperimentata sul Campo di Marte a Parigi (e in numerosissime altre occasioni tra 1790 e il 1798) rende operativo un dispositivo di formazione del collettivo dotato di psicotechniche coerenti. A partire da questa data, l'arte della sintesi sociale, cui in epoca moderna, con sempre maggiore convinzione, si torna ad attribuire il nome di "politica", mette a disposizione della "società" un *medium* auto-persuasivo ad alto rendimento. Un genere di *medium* che, come si sarebbe potuto immaginare, non ha perduto le proprie capacità performative nell'epoca del *design* demo-tecnico di democrazie di nuovo orientate al successo, in cui la dimensione popolare della comunicazione persiste come un brusio di fondo.

### Bibliografia

- Alliez E.  
[1999] *Tarde e le problème de la constitution*, in G. Tarde, *Monadologie e sociologie*, Paris, Institut Synthelabo;
- Anderson B.  
[1996] *Comunità immaginate. Origine e diffusione dei nazionalismi*, Roma, Manifestolibri;
- Arendt H.  
[1999] *Sulla rivoluzione*, Torino, Einaudi;
- Assmann J.  
[1997] *La memoria culturale. Scrittura, ricordo e identità politica nelle grandi civiltà antiche*, Torino, Einaudi;
- Benichou P.  
[1997] *Il tempo dei profeti. Dottrine dell'età romantica*, Bologna, il Mulino;
- Blumenberg H.  
[2002] *Concetto di realtà e teoria dello stato*, in B. Accarino, *Daedalus. Le digressioni del male da Kant a Blumenberg*, Milano, Mimesis;
- Bonaiuti C.  
[2006] *Corpo sovrano. Studi sul concetto di popolo*, Roma, Meltemi;  
[2008] *Il dilemma del parassita. Uno studio sul concetto di "società"*, in «Fenomenologia e società», 3, XXXI, Milano, Rosenberg & Sellier;
- Canetti E.  
[1978] *La provincia dell'uomo. Quaderni di appunti 1942-1972*, Milano, Adelphi;  
[1981] *Massa e potere*, Milano, Adelphi;
- Crepon M.  
[1996] *Les géographies de l'esprit. Enquête sur la caractérisation des peuples de Leibniz à Hegel*, Paris, Payot;
- Deleuze G.  
[2005] *Differenza e ripetizione*, Milano, Raffaello Cortina;
- Detienne M.  
[2003] *Des pratiques d'assemblée aux formes du politique. Pour un comparatisme expérimental et constructif entre historiens et anthropologues*, in M. Detienne (a cura), *Qui veut prendre la parole?*, Paris, Seuil;
- Flusser V.  
[1994] *Von der Freiheit des Migranten. Einsprüche gegen den Nationalismus*, Bensheim;
- Forti S., Revelli M.  
[2007] *Paranoia e politica*, Torino, Bollati Boringhieri;
- Jaume L.  
[1989] *Le discours jacobin et la démocratie*, Paris, Fayard;
- Karsenti B.  
[2002] *L'imitation. Retour sur le débat entre Durkheim et Tarde*, in Chauviré C., Ogien A. (sous la direction de), *La régularité*, Paris, EHESS;
- Latour B.  
[2009] *Non siamo mai stati moderni. Saggio di antropologia simmetrica*, Milano, Eleuthera;  
[2000] *Politiche della natura*, Milano, Raffaello Cortina;

- [2002] *Gabriel Tarde and the End of the Social* in P. Joyce (edited by), *The Social in Question. New Bearings in History and the Social Sciences*, London, Routledge;
- Lévêque P.  
[1993] *Répartition et démocratie. A propos de la racine \*da-*, in «Esprit», 12, pp. 34-39;
- Moscovici S.  
[1981] *L'âge des foules*, Paris, Fayard;
- Mühlmann H.  
[1996] *Die Natur der Kulturen. Entwurf einer kulturgenetischen Theorie*, Wien-New York, Springer;  
[2005] *MSC. The Driving Force of Cultures*, Wien-New York, Springer;
- Mühlmann W.E.  
[1962] *Colluvies gentium. Volkesentstehung aus Asylen*, in *Homo creator. Abhandlungen zur Soziologie, Anthropologie und Ethnologie*, Harrassowitz, Wiesbaden.  
[1985] *Ethnogenie und Ethnogenese. Theoretisch-ethnologische und ideologiekritische Studie*, in *Studien zur Ethnogenese*, Oplanden;
- Procacci G., Szokolczai A.  
[2003] *La scoperta della società. Alle origini della sociologia*, Roma, Carocci;
- Rodeschini S.  
[2006] *Costituzione e popolo. Lo stato moderno nella filosofia della storia di Hegel (1818-1831)*, Macerata, Quodlibet;
- Rousseau J.-J.  
[1948] *Lettre à M. d'Alembert sur les spectacles*, Lille, Girad;
- Sloterdijk P.  
[2004] *Sphären III. Schäume*, Frankfurt am Main, Suhrkamp;
- Tarde G.  
[1898] *Les lois sociales. Esquisse d'un sociologie*, Paris, Alcan ;  
[1976] *Scritti sociologici*, Torino, UTET;  
[1999] *Monadologie e sociologie (1893)*, Paris, Institut Synthelabo;
- Tarizzo D.  
[2007] *Giochi di potere. Sulla paranoia politica*, Roma-Bari, Laterza.

<sup>1</sup> La qual cosa si esprime non solamente nel fascino discreto che ancora oggi esercita un termine antiquario come "democrazia", ma anche nel fatto che è come popoli che si hanno diritti, tutto mai smentiti, di autodeterminazione, di auto-emancipazione e perfino, entro certi limiti, diritti di distaccarsi da grandezze collettive percepite come opprimenti.

<sup>2</sup> Che tale genere d'interdizioni metta apertamente in crisi la massima politica dell'epoca moderna, quella per cui il successo nell'azione può venire solamente dallo sviluppo della "massa" in "soggetto", spiega bene perché l'abbandono di quei concetti sia nello stesso tempo interpretato come il segno di una crisi della politica *tout court*. In fondo, quella massima aveva trovato la sua più chiara espressione fi-

losofica nel programma logico hegeliano, quel programma che voleva lo sviluppo della sostanza in soggetto, ed è dunque anche a partire dall'abbandono di quel programma che potrebbero essere osservate le ricorrenti simbolizzazioni del popolo nel corso del XX secolo. Per un'accurata ricostruzione della produzione del popolo come *opera* in Hegel: cfr. Rodeschini 2006.

<sup>3</sup> Trovo, per questa ragione, stucchevoli, oltreché inutili, le condanne filosofiche contemporanee delle aporie della democrazia, nonostante la puntigliosità e la perspicuità delle analisi su cui poggiano. Per la stessa ragione, l'apertura di prospettive post-democratiche nella riflessione politica contemporanea segue ancora tracciati troppo soddisfatti dalle promesse non mantenute della democrazia:

mi pare questo il caso delle pur diversissime prese di congedo proposte da Alain Badiou, Colin Crouch e Luciano Canfora.

<sup>4</sup> Con rare eccezioni il modello psicanalitico continua a guidare le analisi psicopolitiche del collettivo anche quando propone accoppiamenti arrischiati dal punto di vista descrittivo come quelli tra paranoia e politica: cfr. Forti, Revelli 2007.

<sup>5</sup> È questo forse il significato più appropriato che andrebbe attribuito all'espressione, altrimenti enfatica, di "democrazia". Una genealogia di questa presa di coscienza, però, potrebbe risalire nel contesto della storia moderna fino a Machiavelli.

<sup>6</sup> Di lì a breve, e per almeno un secolo e mezzo, l'argomento secondo il quale le riunioni della nazione nella sua globalità costituiranno un inganno teso a

distrarre chi non ha alcun potere "reale" nella nuova società dalla propria condizione di sfruttamento, verrà posta, da un punto di vista politico e semantico, soprattutto all'interno della tradizione socialista. Debutta così l'argomento principale della critica che mette a nudo le false universalità attuali in nome di universalità a venire, che hanno la pretesa di verità.

<sup>7</sup> È chiaro, mi pare, quanto risultino inadeguati gli sforzi com-

piuti da Rousseau di qualificare la "festa" come alternativa allo "spettacolo": in entrambi i casi, per quanto nel caso della festa si accorci la distanza tra attore e spettatore, siamo davanti a forme di concentrazione passiva del soggetto. Cfr. Rousseau 1948.

<sup>8</sup> Un tipo di esperienza che l'uomo contemporaneo può ancora fare negli stadi sportivi, nelle grandi manifestazioni politiche, nei concerti di musica pop o nelle *sound parades*, e che l'uomo della

prima metà del ventesimo secolo aveva imparato a conoscere come forme di esibizionismo dei regimi "totalitari".

# Il popolo che abbiamo perduto.

## Note sul concetto di cultura popolare tra storia e antropologia

FRANCESCO BENIGNO

Nel 1980, introducendo l'edizione italiana del libro di sintesi dedicato da Peter Burke alla cultura popolare europea di età moderna, Carlo Ginzburg osservava come in Italia le mode culturali, mescole d'interessi accademici e di istanze civili, tendano a divampare improvvisamente, brucino rapidamente e si spengano poi senza lasciare traccia; è tuttavia facile prevedere – aggiungeva – «che gli studi (storici e non) sulla cultura popolare sopravviveranno alla moda che oggi li circonda» (Ginzburg 1980a, p. I). La previsione non si è avverata e la stessa nozione di cultura popolare, uscita ormai da qualche tempo dall'orizzonte delle scienze sociali, appare quasi come un relitto abbandonato, oggetto di interesse solo per archeologi culturali, curiosi collezionisti di idee fuori moda o nostalgici di un mondo perduto: interesse paragonabile in certo senso a quello che essa ha per lungo tempo suscitato nella tradizione intellettuale occidentale.

Allentatesi le passioni di una volta, si può allora forse provare a interrogarsi su un concetto che, a cavallo tra indagine storica e

ricerca demologica ha – nel secondo dopoguerra e almeno fino agli anni ottanta – influenzato l'orientamento degli studi storici, con risultati che allo sguardo odierno appaiono alquanto discutibili. In alcuni casi dal credo nel valore operativo della nozione di cultura popolare sono derivati lasciti intellettuali influenti e assai persistenti, che, in assenza di una vera discussione, galleggiano in un universo culturale senza tempo, e vengono talora inavvertitamente assunti come se fossero operativi. In altri casi, però, alcuni degli studiosi, soprattutto etnologi, che hanno lavorato sulle tradizioni folkloriche, sono recentemente tornati ad interrogarsi sulle radici di quella fascinazione per ciò che potremmo chiamare «il popolo che abbiamo perduto». Le loro riflessioni, anche di taglio autobiografico<sup>1</sup>, meritano di essere riprese: esse forniscono infatti talune chiavi di lettura di grande interesse sull'ascesa, il declino e poi la sparizione di una tematica a lungo decisiva.

### 1. *La vulgata storiografica della cultura popolare*

Tra la seconda metà degli anni settanta e l'inizio degli anni ottanta del Novecento alcuni saggi e libri di storici autorevoli propongono, al culmine di un ventennio di ricerche che hanno interessato l'intera storiografia europea, il tema della cultura popolare di antico regime come un terreno oramai acquisito di conoscenza e anzi quasi come un nuovo canone interpretativo. Si pensi per il medioevo ai lavori di Jacques Le Goff<sup>2</sup>, che ha definito per tempo come «un filo conduttore» la contrapposizione tra «cultura dei dotti» e «cultura popolare», a quelli del suo allievo Jean-Claude Schmitt<sup>3</sup>, al lavoro del più noto studioso sovietico di mentalità collettiva, Aron J. (Gurevič 1981); e per l'età moderna, alla succitata sintesi di Peter Burke, a quella di Robert Muchembled, parallela alla prima anche se dedicata esclusivamente alla Francia (Muchembled 1991), alle ricerche di Piero Camporesi (Camporesi 1981) e al lavoro di Yves Marie Bercé sul nesso tra festa e rivolta (Bercé 1976): pur nella diversità di prospettive, questi testi convergono su alcune nozioni comuni, che in quel torno di anni (ed in seguito per un tempo assai breve) hanno definito tra gli storici il concetto standard di cultura popolare.

Al centro della riflessione è un tessuto di costumi e credenze *populaires* ritenuto sostanzialmente autonomo e distinto dalla cultura dei *savants*, un tessuto diffuso su scala continentale che si suppone radicato in un sostrato culturale antichissimo, prospero nel medioevo e rimasto sostanzialmente integro nella primissima età moderna. Questo tessuto è denominato cultura popolare o anche, talvolta, cultura folklori-

ca. Descritta come nata da tradizioni remote, fondata su riti di passaggio e su credenze di stampo mitico, essa è in sostanza una cultura del tutto o prevalentemente orale, di stampo naturalistico e magico, prodotta da un mondo insicuro e dominato dalla malattia e dalla morte. Definendosi essenzialmente in contrapposizione alla cultura letteraria e libresca, patrimonio delle élite, la cultura popolare trova i suoi contorni attraverso un esercizio negativo, che conduce a disegnarla come una sorta di residuo, in sostanza coincidente con tutto ciò che non può essere ricondotto alla cultura dei dotti, dei ricchi, dei potenti. Circostrivendo l'oggetto del suo libro, ad esempio, Peter Burke ne identifica i tratti con quel che comunemente si definisce folklore, vale a dire un insieme composito di oggetti, credenze e riti: «canti e racconti popolari, immagini votive e cassepanche nuziali decorate, 'misteri' e farse, testi di ballate e libretti popolari, ma soprattutto feste, come quelle dei santi o le grandi festività stagionali come Natale Capodanno Carnevale Maggio e Solstizio d'Estate» (Burke 1980, p. 27; vedi anche Burke 1986). E tuttavia questo universo residuale, i cui contorni sono definiti dalla progressiva, contrastata, ma alla fine inarrestabile violenza conquistatrice della cultura «alta», nobiliare o borghese, è allo stesso tempo ambiguamente concepito come il relitto scomposto di un'unità culturale risaliente, un universo di credenze antichissime sparse nella notte dei tempi e di cui resterebbero solo frammenti.

Le due prospettive, che oggi potrebbero apparire contraddittorie, non erano pensate come tali allora, in un clima intellettuale dominato dall'idea della contrapposizione culturale tra mondo popolare e mondo delle élite delineata dalla straordinaria e assai

suggestiva lettura di Michail Bachtin con il suo libro su Rabelais del 1965, tradotto in francese nel 1970 (Bachtin 1970)<sup>4</sup>. Grazie a Bachtin la tradizionale tensione etica della storia sociale – quell'imperativo morale di scrivere una storia dal basso volta a ridar voce pubblica a coloro che non l'avevano avuta – sembrava aver trovato finalmente una possibilità di analisi delle forme intellettuali associate alle classi subalterne (Momigliano 1977), e per questa via procedere a una rilettura dell'intero antico regime, rispondendo – per così dire – alla famosa sollecitazione brechtiana di fare la storia non solo di Alessandro Magno, ma anche del suo cuoco. Bachtin, infatti, articolava in quel testo una contrapposizione tra mondo carnale e universo spirituale, il primo inteso come naturale, spontaneo, istintivo ridanciano e il secondo come artificiale, razionale, represso, serio. La tesi bachtiniana della lotta fra due diverse concezioni della vita e del corpo, espressa dalla contrapposizione tra due opposti canoni culturali (quello classicista e quello del realismo grottesco) sfociava nella tipizzazione di un corpo popolare collettivo e solidale da una parte e dell'individuo borghese isolato ed egoista dall'altro.

La teorizzazione di una cultura popolare relativamente autonoma serviva a enfatizzarne le capacità di resistenza e di opposizione, anche se certo inscritte nel generale schema del trionfo della modernizzazione borghese. Tentando una sintesi dei risultati della nuova storia sociale che indagava con Natalie Zemon Davis l'universo degli artigiani e dei contadini francesi del Cinquecento (Zemon Davis 1974; 1975) e con Christopher Hill il potenziale eversivo delle classi popolari inglesi del Seicento (Hill 1972), Muchembled forniva a questa pro-

spettiva una vulgata estremamente radicale e alquanto schematica: una rivoluzione culturale avrebbe nell'arco dei quattro secoli che separano il XV dal XIX, svalutato, represso e poi soffocato la visione del mondo propria delle classi popolari, la cui essenza consisteva in un sistema di credenze, riti e tabù volti a conciliare un universo ostile dominato dalla morte, dalla malattia e da forze soprannaturali malefiche<sup>5</sup>. Nel seicento e nel settecento questa opera di distruzione della cultura popolare orchestrata dalle classi dirigenti avrebbe assunto una portata sistematica, comportando una prolungata repressione non solo dei residui «pagani» nella religiosità popolare attraverso la caccia alle streghe<sup>6</sup> ma anche il disciplinamento dei costumi privati e sessuali<sup>7</sup>, nonché la normalizzazione o abolizione delle festività e dei rituali contadini. In pratica, una lunga guerra vittoriosa della chiesa controriformista e dello stato assolutista sulla cultura popolare veniva declinata come affermazione della città sulla campagna, della ragione e della scienza sulla magia e sulla superstizione, dell'educazione borghese sulla scostumatezza plebea.

Questo schema dicotomico e semplificato, descritto suggestivamente come il trionfo della Quaresima sul Carnevale<sup>8</sup> (prendendo spunto dal celeberrimo quadro di Peter Brueghel il vecchio del 1559, *La contesa di Carnevale e Quaresima*), offriva della cosiddetta cultura popolare un'immagine assai peculiare: essa veniva infatti rappresentata come portatrice di una capacità sovversiva di inversione dei ruoli e di contestazione delle gerarchie, una sorta di coscienza di classe in potenza che avrebbe trovato nei rituali le modalità, i tempi e il contesto valoriale necessario per esprimersi<sup>9</sup>. Questa idea del rituale come portatore

di valori antagonistici ha indotto a leggere, specie a seguito delle suggestioni proposte dalla contestazione giovanile e studentesca del '68<sup>10</sup>, la rivolta popolare d'antico regime come festa-rivolta<sup>11</sup> e i tumulti come una forma, sia pure eccezionale, di rito popolare (Burke 1980, p. 198). Il rovesciamento carnascialesco dei ruoli<sup>12</sup>, l'inversione dei rituali tradizionali, il mondo alla rovescia proprio di quell'unico giorno in cui è lecito impazzire, diviene così il serbatoio della protesta repressa che attende l'occasione per esprimersi: per alcuni storici promessa di un più vasto e duraturo ribaltamento dell'ordine sociale mentre per altri, come per Yves-Marie Bercé, polo di una dialettica fisiologica dell'antico regime (e non solo), valvola di sfogo senza intenti sovversivi e anzi con funzione restauratrice delle tensioni tra dominanti e dominati.

Nelle pagine di Bercé il legame postulato tra festa e rivolta diviene una vera e propria reinterpretazione dell'insurrezione popolare d'antico regime. La prima parte della sua lettura è in linea con le argomentazioni di Burke e Muchembled: la comunità contadina, aggredita nella sua cultura profonda dal sacro fuoco giansenista e da una non meno zelante modernità statale, resiste alla censura sulle feste e soprattutto sui balli: «il sedicesimo secolo è stato il momento di una rottura tra una pratica collettiva esuberante, insieme tradizionale e indisciplinata, e d'altra parte una religione della gente istruita, che si voleva purificata da ogni escrescenza idolatriva, che pretende ritornare all'essenza di una mitica chiesa primitiva. La pratica comune fu allora chiamata pagana...». In altre parole, mentre nel medioevo la chiesa affianca e sostiene la cultura popolare, con la Riforma e la Controriforma la vitalità della cultura delle

classi subalterne si impoverisce, soprattutto in ragione della perdita dei rituali che impersonavano, teatralizzandola, la morale comunitaria, con la conseguenza che il pubblico, prima protagonista attivo, viene ora ridotto al ruolo di semplice spettatore (Camporesi 1991, p. 61).

L'attacco alle feste paesane e il tentativo di rimpiazzarle con riti più intimi e raccolti, di stampo individualistico, incontra tuttavia la resistenza popolare che si manifesta proprio nelle feste contestate, nella forma di gioco. L'apparizione di scene comiche o caricaturali nei momenti di festa agli inizi di una rivolta, e l'uso frequente del travestimento, sono il segnale — osserva Bercé — che la rivolta è spesso concepita come gioco, una temporanea e legittima assenza di autorità cui manca qualunque intenzione autenticamente sovversiva<sup>13</sup>. Il presunto aggressore della comunità, sia esso un censore di feste o un collettore di nuovi balzelli, è deriso prima ancora di essere attaccato, in un rituale festivo che consente di esprimere le tensioni sociali: la rivolta-festa consente così il ripristino dell'ordine antico e sfocia in una festa bacchica che suggella l'espulsione/cacciata/morte del nemico comunitario (Bercé 1976, p. 55).

Convergenti nella tesi generale di una progressiva dispersione e frantumazione della cultura popolare a seguito dell'attacco portatole prima dalle chiese riformate e dalla chiesa controriformista e poi dallo stato assoluto, questi testi, che per così dire «fissano» all'inizio degli anni '80 l'opinione prevalente degli storici sulla cultura popolare, hanno diversi referenti teorici. Nel caso di Muchembled la categoria dominante è quella di acculturazione, usata originariamente per definire i processi di trasformazione culturale nei paesi colo-

niali e popolarizzata da Alphonse Dupront (cfr. Wachtel 1974; Dupront 1966). Nel caso di Burke, viceversa, si tratta della contrapposizione, usata dall'etnologo Robert Redfield, tra *little tradition* e *great tradition* (Redfield 1976). Due differenti tradizioni culturali dunque sarebbero coesistite nell'Europa preindustriale, due tradizioni cui corrispondevano da una parte la gente comune e dall'altra l'élite. I loro rapporti non erano tuttavia simmetrici: «Mentre l'élite, infatti, partecipava della piccola tradizione, la gente comune, invece, non partecipava alla grande tradizione» (Burke 1980, p. 31)<sup>14</sup>.

## 2. *Mille Menocchio*

La cultura storiografica italiana prendeva parte a questo momento storiografico con accenti e motivi suoi propri. All'indomani della guerra, Carlo Levi aveva proposto col celebre romanzo *Cristo si è fermato ad Eboli* (1945) insieme una visione del mondo contadino meridionale in chiave di irriducibile alterità ed una proposta espressiva realista che, letta in chiave di testimonianza, veicolasse la necessaria solidarietà verso un mondo di vinti che irrompeva fragorosamente nella storia<sup>15</sup>. Al culto fascista delle tradizioni popolari (sostenuto a partire dagli anni Trenta da riviste di folklore che come *Lares* e *Il folklore italiano* [cfr. Cipriani 1979]), si veniva sostituendo una nuova e diversa attenzione per i ceti subalterni, che si volevano ora non meri oggetti ma soggetti di cultura<sup>16</sup>. Il tema poi diveniva di gran momento sulla base delle suggestioni contenute nelle gramsciane *Osservazioni sul folklore*, pubblicate nel 1950 in *Letteratura e*

*vita nazionale* e di cui si faceva originale interprete Ernesto de Martino<sup>17</sup>. Ne deriverà un dibattito breve e intenso, tutto interno alla sinistra socialista e comunista (una parte importante degli articoli apparirà sulla rivista «Società») incentrato su come fuoriuscire dal mito romantico della cultura popolare, su come attingere a quello che allora si chiamava «folklore progressivo», e su come ripensarne la natura nei termini (almeno in potenza) di coscienza di classe<sup>18</sup>. Al cuore di questo dibattito stava l'ambivalenza di una posizione politico-culturale che da una parte intendeva valorizzare la capacità di espressione autonoma delle «classi strumentali» e dall'altra mettere in guardia contro gli elementi retrogradi e oppressivi che (si pensi al legame tra religiosità popolare e orientamenti politici) di quella cultura erano considerati parte integrante. Con l'eccezione di alcune voci critiche<sup>19</sup>, si trattava di una disputa tutta interna al marxismo italiano, con forti connotazioni ideologiche e filosofiche oltreché naturalmente politiche: essa coinvolgeva fortemente gli etnologi e gli studiosi di tradizioni popolari (oltre a de Martino, Alberto M. Cirese, Rocco Scotellaro, Gianni Bosio e altri), molto meno gli storici, che ne saranno influenzati solo marginalmente e in certo senso retrospettivamente<sup>20</sup>.

E tuttavia l'opera del più importante e noto storico italiano della sua generazione, Carlo Ginzburg, ne reca significative tracce. Come egli stesso racconta, in un affascinante saggio di taglio autobiografico recentemente riedito (Ginzburg 1993)<sup>21</sup>, all'inizio della ricerca la sua ipotesi di partenza era che la stregoneria potesse essere vista come una forma, sia pure rozza ed elementare, di lotta di classe. Questa prima ipotesi slitterà in seguito su un piano di confronto

intellettuale, trasformandosi nel contrasto tra due opposte culture. Nel *Postscriptum* (1972) del suo primo libro, *I Benandanti* (1966) Ginzburg spiega come l'interesse che lo spingeva a queste ricerche si fosse venuto precisando «attraverso la lettura delle note di Gramsci sul folklore e la storia delle classi subalterne, nonché delle ricerche di Bloch sulla mentalità medievale» (Ginzburg 1972b, p. XVII) e come l'oggetto polemico delle sue tesi fosse il concetto di mentalità collettiva, accusato non solo di genericità ma anche di interclassismo, al posto del quale va affermata, ribadisce, l'esistenza di due culture contrastanti, reciprocamente autonome, in comunicazione circolare ma anche in conflitto.

Gli archivi friulani dell'inquisizione consentono per Ginzburg l'accesso alle voci perdute dei contadini che «ci giungono direttamente, senza schermi, non affidate, come troppe volte avviene, a testimonianze frammentarie e indirette»; di più, essi rivelano che «lo scarto esistente tra l'immagine proposta dai giudici negli interrogatori e quella fornita dagli accusati permette di attingere uno strato di credenze genuinamente popolari, poi deformato, cancellato dal sovrapporsi dello schema colto» (Ibidem, pp. VII-VIII)<sup>22</sup>. In questa prospettiva un'importanza decisiva ha ora l'affermarsi dello strutturalismo, e la fiducia – diffusa da opere come quella di Vladimir Propp sulle fiabe russe (Propp 1966), sull'efficacia di un metodo combinatorio strutturale, una soluzione impersonale e destoricizzata che ridona forza all'aspirazione della storia sociale di attingere a motivi oggettivi, se non proprio a vere leggi della storia.

Se *I Benandanti* racconta la storia di un nucleo di credenze popolari che a poco a poco, a seguito della pressione inquisito-

riale, vennero via via deformate e assimilate alla stregoneria<sup>23</sup>, il saggio di sintesi su *Folklore, magia e religione* apparso nella *Storia d'Italia* Einaudi (Ginzburg 1972a), coevo al succitato *Postscriptum*, si apre ad una valutazione generale di quella che viene anche chiamata cultura folklorica, una cultura descritta come sradicata due volte: la prima attraverso lo snaturamento dei culti agrari popolari, trasformati in culti demoniaci e stregoneschi (mediante interrogatori e tortura la cultura del sabba verrebbe così a sovrainporsi ad uno strato molto più antico di credenze contadine imperniate su culti di fertilità) la seconda attraverso una duratura repressione. Ma la prospettiva si allarga ora ad inglobare, via Bachtin, i grandi miti popolari analizzati da Giuseppe Cocchiara e da Piero Camporesi, come *Il paese di Cuccagna* e *Il mondo alla rovescia*<sup>24</sup>, «grandiose fantasticherie» le cui tracce sarebbero rimaste ben visibili nella cultura del sabba. Soprattutto, l'impronta di Bachtin è evidente nella conclusione attualizzante in cui s'ipotizza che la spinta carnascalesca alla liberazione, la quale non può esprimersi né attraverso una chiesa tendente alla desacralizzazione né attraverso il «carnealesco coatto, il carnealesco spurio controllato dai detentori del potere (quello del pubblico delle partite di calcio, per intendersi)», finisce per alimentare nuove forme di espressione popolare, nell'arte o magari nella politica, come nel caso del Maggio francese (Ginzburg 1972a, p. 676).

Allo stesso modo, pochi anni dopo, nell'introduzione al celebre *Formaggio e i vermi*, Ginzburg definiva questa sua nuova ricerca come lo studio di un frammento di quella che, dopo Gramsci, si è soliti chiamare cultura delle classi subalterne. Al centro della scena è ora l'oscura figura di un mu-

gnaio friulano, Domenico Scandella detto Menocchio, sottoposto due volte (1585, 1599) a processo inquisitoriale, e infine condannato a morte a causa delle sue idee eterodosse. Si tratta, osserva Ginzburg, di un frammento giuntoci causalmente, i resti di una cultura distrutta da un'operazione di mutilazione di portata storica: «Anche se Menocchio entrò in contatto, in maniera più o meno mediata, con ambienti dotti, le sue affermazioni indifesa della libertà religiosa, il suo desiderio di un rinnovamento radicale della società hanno un timbro originale, e non appaiono il risultato di influssi esterni subiti passivamente. Le radici di queste affermazioni e di questi desideri affondavano lontano, in uno strato oscuro, quasi indecifrabile di remote tradizioni contadine» (Ginzburg 1976, p. 22).

Mentre utilizza, sia pure ambigualmente, la nozione ciresiana di «dislivelli di cultura»<sup>25</sup>, Ginzburg riprende nuovamente la polemica con la prospettiva della «storia delle mentalità», e in particolare con l'impostazione di Lucien Febvre, accusata di creare un'unità culturale fittizia e indifferenziata<sup>26</sup>. Ora però, nel tentativo di meglio definire la propria posizione, egli allarga la polemica, indirizzata da una parte contro Robert Mandrou e una visione della cultura popolare come ricezione passiva di temi elaborati dalle classi dirigenti e dall'altra contro la proposta, avanzata nel 1970 da Michel De Certeau (insieme a Dominique Julia e a Jacques Revel, nel saggio intitolato significativamente *La beauté du mort* [De Certeau, Julia, Revel 1970]) di considerare la creazione della cultura popolare come un prodotto della falsa coscienza borghese, un orizzonte mitico di originaria e incontaminata purezza inventato per esorcizzare la paura delle «classi pericolose», e in fondo

qualcosa che esiste veramente solo nell'atto della sua soppressione<sup>27</sup>. L'attacco a ciò che Ginzburg definisce «foucaultismo nichilistico», descrivendolo come caratterizzato da irrazionalismo estetizzante, da neopirronismo e da populismo a tinte fosche, non potrebbe essere più duro. La posta in gioco è, infatti, alta: una concezione della cultura popolare capace di salvaguardarne la relativa autonomia; e ciò nell'ottica della ipotesi bachtiniana, definita fruttuosa, di influsso reciproco tra cultura delle classi subalterne e cultura dominante<sup>28</sup>. Menocchio è presentato dunque come l'esempio eccezionale di una condizione generale: quella di chi si trova stretto tra due culture<sup>29</sup>.

Le difficoltà di definizione già riscontrate a proposito del concetto di cultura popolare<sup>30</sup> si estendono anche alla nozione, non meno accidentata, di religione popolare<sup>31</sup>. Anche in questo caso la soluzione di Ginzburg, alla fine degli anni '70, è coerente: «a un'analisi precisa, l'idea di una "religione popolare" storica ed immobile si rivela insostenibile. Ad essa andrà sostituita quella, più complessa, di una lotta tra religione delle classi egemoni e religione delle classi subalterne, fatta, come ogni lotta, di scontri in campo aperto, di compromessi, di paci forzate, di guerriglie» (Ginzburg 1979, p. 396). Lo stesso sabba, cui Ginzburg dedicherà la sua più ambiziosa opera, *Storia notturna* è definito un compromesso: «nello stereotipo del sabba ho ritenuto di poter riconoscere una «formazione culturale di compromesso», l'ibrido risultato di un conflitto tra cultura folklorica e cultura dotta» (Ginzburg 1989, p. XXV).

La cultura del sabba, nata nell'interazione dialogica tra imputati di stregoneria e inquisitori reca così le tracce di un'antichissima circolazione di miti e riti legati

all'estasi proveniente dalle steppe asiatiche e, insieme, i segni dalla trasposizione e della riformulazione operata dai giudici: «Essi traducevano o, per meglio dire trasponevano in un codice diverso e meno ambiguo, credenze sostanzialmente estranee alla loro cultura», in un modo non troppo dissimile, dal dialogo (nel senso bachtiniano di scontro irrisolto tra voci in conflitto) tra antropologo e nativo.

Questo insieme di tesi hanno suscitato grande attenzione, giudizi favorevoli, ma anche una serie di reazioni critiche piuttosto vigorose. Già nel 1967, in una recensione a *I benandanti* Alberto Tenenti denunciava in quel libro da un canto l'uso di termini generici e vaghi, sì da rendere disincarnato e astratto il processo storico, e dall'altro una scelta di *exempla* documentari tali da confermare immancabilmente le tesi avanzate (Tenenti 1967)<sup>32</sup>. Ma soprattutto Tenenti contesta la contrapposizione tra la cultura dei giudici inquisitoriali e quella dei supposti stregoni: «per quanto li si veda su banchi opposti, gli inquisitori ed i benandanti fanno parte di un unico vasto mondo di credenze. Ciascuno agisce e si esprime in modo conforme ai propri interessi concreti ed al proprio grado di cultura. Il conflitto che li oppone ha senso soltanto all'interno di coordinate e di credenze comuni, entro l'orizzonte di un patrimonio magico-religioso sufficientemente omogeneo. Non si deve immaginare che degli sparuti nuclei di *sorciers* abbiano la disavventura di comparire dinanzi a dei ferrati dottrinari che non li capiscono» (ibidem, p. 388). Stregoneria e teologia sono, aggiunge, vissute a lungo in simbiosi e hanno lottato per secoli sullo stesso terreno: sicché è un errore credere alla razionalità, omogeneità e compattezza degli schemi demonologici della cultura

ufficiale, e considerarli avulsi dalla demonologia, pratica radicata in ogni strato culturale della società. Quello che si riscontra è invece un fitto scambio di elementi liturgici, diabolici e magari pagani.

Anche la lettura dell'universo culturale di Menocchio come ruotante attorno a un riaffiorante sostrato folklorico suscita critiche: da parte di chi come Paola Zambelli vede nella ripresa del tema della generazione spontanea non il riemergere di una tradizione cosmogonica millenaria ma ben precisi influssi letterari che da autori classici o medievali come Ovidio e Onorino giungono a Menocchio attraverso la mediazione degli ambienti aristotelici eterodossi patavini (Zambelli 1979)<sup>33</sup>; o da chi, come Giorgio Spini, scorge nella visione del mondo naturalistica di Menocchio echi di un filone culturale che dall'averroismo conduce, attraverso Pietro Pomponazzi e Gerolamo Cardano, alle tesi dei libertini e a Giulio Cesare Vanini<sup>34</sup>. Menocchio, del resto, osserva Spini, viaggiava, insegnava l'alfabeto ai bambini, comprava o si faceva prestare libri e si definiva filosofo, astrologo e profeta. Mentre non vi sono prove che credesse in temi tipici della cultura contadina del suo tempo come incantesimi, vagabondaggi delle anime dei morti in terra, madonne miracolose e santi in lotta coi demoni, di certo le sue idee non erano condivise dalla maggioranza dei suoi conterranei<sup>35</sup>.

### 3. *L'irrompere della svolta ermeneutica*

Proprio in quello stesso periodo, l'inizio degli anni '80, in cui, come si è visto, sembra fissarsi una vulgata storiografica im-

perniata sul concetto di cultura popolare, una conferenza tenutasi a Cornell University nel 1982 e i cui atti appaiono nel 1984 (Kaplan 1984) inizia l'opera di decostruzione di una nozione che inizia ad apparire scarsamente meditata e «clouded by conceptual uncertainties». La breve prefazione di Steven Kaplan è una sorta di esposizione dei dubbi che vengono affiorando sul suo valore operativo: formule binarie del tipo alto/basso o cultura orale/cultura scritta permettono una rappresentazione adeguata del mondo di antico regime? È produttivo definire popolari quei repertori di oggetti o testi la cui «appartenenza» popolare è in sostanza predefinita? Non sarebbe meglio spostare l'attenzione dagli oggetti ai modi con cui essi sono percepiti usati e trasformati? Come si può tematizzare il rapporto tra cultura folklorica e cultura di massa? (Ibidem, pp. 1-3).

Se la conclusione di Kaplan (e di molti dei contributi raccolti) denuncia la *elusiveness* di una categoria tanto utilizzata quanto poco approfondita, sarà Stuart Clark, l'anno dopo, sulle pagine di *Past and present* a lanciare, dal punto di vista di una «linguistic view of agency and meaning» quella che può essere considerata una vera e propria requisitoria sull'uso corrente in Francia della nozione di cultura popolare, tacciata di anacronismo e di riduzionismo (Clark 1983; ma vedi anche Clark 1980). Prendendo ad esempio la ricostruzione di Muchembled, e rintracciandone le radici in una certa tradizione delle *Annales* debitrice al Fernand Braudel della *longue durée*, Stuart Clark attacca tutte quelle ricostruzioni delle comunità contadine descritte come vittime di una visione errata del mondo e di pratiche sbagliate ed inefficaci; quelle narrazioni che raccontano cioè il mondo

rurale indipendentemente dal modo con cui lo concepivano e lo vivevano i suoi attori. La domanda che egli pone – se sia legittimo attribuire ad un osservatore esterno, sociologicamente privilegiato, una capacità di comprensione dei modi di vita locali (ad esempio dei rituali) slegata dal significato che gli attori danno a quell'esperienza e invocando un'autorità «higher than discourse» – è naturalmente retorica, segno evidente del cambiamento di prospettiva in atto negli studi storici (Clark 1983, pp. 97-99)<sup>36</sup>.

Sulla stessa sintonia si muove la critica operata da Jean Wirth alla tesi della acculturazione, tesi che in sostanza presuppone, egli osserva, una credenza implicita nell'esistenza di due diverse strutture mentali, una delle quali definita come primitiva (Wirth 1984). La cosiddetta storia delle mentalità è viziata da questo preconcetto che si può far risalire a Lucien Lévy-Bruhl ed è stata poi riadattata dallo studio delle società extraeuropee a quello del passato europeo medievale e della prima età moderna. La teoria della acculturazione, egli argomenta, presuppone una contrapposizione tra una stragrande maggioranza della popolazione, descritta come arretrata, e un'élite colta, disegnata come letterata, dinamica e razionale; l'arretratezza si manifesterebbe nella mancanza d'iniziativa, in una ricorrente difficoltà ad adeguarsi al nuovo, e in un rifugiarsi in pratiche ancestrali resistenti al mutamento sociale. La tesi dell'acculturazione, presuppone perciò che i primitivi esistano e siano tra noi, quasi in attesa di qualcuno che li aiuti ad evolvere e a raggiungere quella agognata razionalità che, osserva, si può identificare più o meno con l'ideologia dello storico.

Un esempio clamoroso delle distorsioni prodotte da questa visione è identificata nel modo con cui Muchembled interpreta i movimenti iconoclasti della prima età moderna, indicandoli come l'inizio della distruzione da parte delle classi dirigenti del tessuto tradizionale della cultura popolare. Il commento di Wirth è che i soggetti del movimento iconoclasta non sono ascrivibili a questo schema. Se le folle che attentano a reliquie e immagini non sono composte da membri delle élite, a sua volta il registro retorico di predicatori largamente popolari, come ad esempio Thomas Conecte o Girolamo Savonarola, è spesso diretto contro i vizi morali delle classi dirigenti; lo schema che ne determina la comprensione (e magari anche la sorte fisica di coloro che lo propugnano) non è perciò quello che oppone cultura libresca e cultura del popolo, ma più realisticamente quello tra ortodossia ad eresia (ibidem, pp. 69-71).

Alle prese di posizioni di Stuart Clark e di Wirth fa seguito l'aspra critica a Ginzburg, ispirata anch'essa dalla svolta linguistica, di Dominick LaCapra, intitolata significativamente *The Cheese and the Worms: the Cosmos of a Twentieth Century Historian* (LaCapra 1985, pp. 45-69). LaCapra considera *Il formaggio e i vermi* uno dei più significativi contributi di un fiorente campo di studi, quello della cultura popolare, ma anche un testo esemplificativo non tanto del cosmo intellettuale di un mugnaio del cinquecento quanto di quello di uno storico del ventesimo secolo, e perciò emblematico delle premesse e dei rischi degli orientamenti storiografici in voga. LaCapra sottolinea la forza del coinvolgimento "bachtiniano" di Ginzburg in una concezione della cultura popolare che, se non del tutto autonoma, è considerata primordiale o fondamen-

tale: Ginzburg presenta infatti la cultura contadina o folklorica come un fenomeno essenzialmente pre-cristiano che i rivolgimenti della Riforma, rompendo la crosta dell'unitarietà del credo cristiano, portano alla luce, consentendo il riemergere di un sostrato di vecchi credi mentre la Contro-riforma, perseguendo il tentativo di restaurare l'unità spezzata, avrebbe teso a portarli alla luce per spazzarli via<sup>37</sup>. Il radicalismo di Menocchio si spiegherebbe quindi come espressione di un'autonoma corrente di radicalismo contadino, che le sollevazioni della riforma avrebbero aiutato a far emergere ma che sarebbe di molto risaliente.

Si tratta per LaCapra di un gruppo di tesi indimostrate; così, più delle metafore immaginifiche di Menocchio, sono quelle di Ginzburg, argomenta, che vanno spiegate, e capite: come ad esempio l'opposizione metafisica tra cultura orale (viva, gridata, gesticolata) e cultura scritta (atonica, cristallizzata, espressione del potere). Menocchio, infatti, da parte sua leggeva con passione e meditava soprattutto la Bibbia, un libro che non può essere considerato espressione di un sostrato culturale folklorico atavico. La cultura degli strati popolari poi, lungi dall'essere stata compatta ed omogenea, aveva (proprio come la cosiddetta cultura dominante) differenze interne e divisioni profonde. Il materialismo, l'egualitarismo, la tolleranza religiosa e l'utopismo, tutti elementi rintracciabili nella visione del mondo di Menocchio non erano egemoni nemmeno a Montereale, dato che molti suoi compaesani (per non dire del più vasto mondo circostante) avevano idee del tutto diverse.

Di diversa ispirazione, ma altrettanto recisa nel respingere l'ipotesi di una cultura popolare metastorica, è la lunga recensione

che Perry Anderson dedica a *Storia notturna* (Anderson 1991). Per Anderson, che sviluppa una disanima critica del modo con cui Ginzburg reinterpreta i metodi strutturalisti elaborati da Claude Lévi-Strauss e da Vladimir J. Propp, Ginzburg è vittima inconsapevole dell'ipotesi di una mitologia eurasiatica basata sullo sciamanesimo, una tesi popolare nell'emigrazione russa fra le due guerre, e che va considerata una versione orientalizzante della tradizione slavofila<sup>38</sup>. Ma soprattutto la persistenza di motivi di origine sciamanica non è, osserva Anderson, garanzia di continuità della loro significatività. In diversi contesti culturali, una stessa usanza o credenza, ad es. l'esperienza estatica, subisce un'erosione di significato, una desemantizzazione, mutando ruolo e poi magari acquistando nuovi sensi. Come per le parole, così anche per gli elementi di un mito la vetustà non è di per sé garanzia di significatività e spesso anzi qualche tema culturale sopravvive solo perché ha perduto la sua centralità e la sua banalizzazione gli conferisce una persistenza altrimenti impossibile.

La tenacia di Ginzburg, la sua insistenza, non dipendono per Anderson da ragioni scientifiche ma dai suoi convincimenti di fondo: come egli stesso ammette, un orientamento ideologico è spesso la precondizione del lavoro di uno storico anche se, certo, può poi viziare i risultati. Ginzburg si riferisce qui a Georges Dumézil, nelle cui opere di mitologia comparata si possono scorgere contatti con tutto un universo culturale proclive al nazismo, e a Mircea Eliade il cui *Mito dell'eterno ritorno* nasce in un clima segnato in Romania dalla sconfitta della *Guardia di ferro*. Ma anche per Ginzburg si può parlare, scrive Anderson, di un'ispirazione ideale originaria, in questo caso di

stampo populista, e peraltro mai ripudiata (Anderson 1991, p. 222)<sup>39</sup>.

#### 4. *Folklore e antropologia riflessiva*

Nel corso degli anni ottanta il concetto di cultura popolare viene messo radicalmente in discussione anche in campo demologico. Il testo con cui si può datare questo inizio di riflessione critica è in Italia la presa di distanze (1983) di Pietro Clemente dalla concezione bachtiniana del carnevale<sup>40</sup>. Prendendo spunto da un paginone apparso su *Lotta continua*, che tentava un recupero in senso politicamente antagonista di certi comportamenti giocosi e festivi tipici del carnevale<sup>41</sup>, Clemente passa al setaccio quello che va considerato, afferma, come «il più ideologizzato dei cicli festivi» e soprattutto la sua lettura prevalente, dominata dalla visione di Bachtin: «un carnevalesco non falso e neppure vero, come si può forse dire anche di un'opera d'arte e di un romanzo, ma non si usa dire del documento» (Clemente 1983, p. 16). A un carnevale letto attraverso le tesi di Bachtin o di James George Frazer, Clemente contrappone il carnevale degli antropologi, siano essi Arnold Van Gennep o Julio Caro Baroja, valorizzando la loro polemica contro il modello della continuità saturnalia-carnevale e più in generale del survivalismo evoluzionista (la cosiddetta «antropologia vegetale» alla Frazer)<sup>42</sup>. Ricollocato nella tradizione cristiana, piuttosto che in quella pagana, il carnevale appare allora non opposto ma intimamente legato alla Quaresima, non l'incarnazione di uno «spirito» particolare, quasi metafisico, ma un complesso di

atti festivi legati ad una precisa scadenza del calendario.

Lungo questa linea si fa strada lentamente negli studi antropologici, ma anche nel vasto e sfuggente mondo delle ricerche folkloriche, una lenta presa di distanza da un concetto, quello di cultura popolare, il cui uso appare ora sempre più problematico<sup>43</sup>, mentre si affaccia prepotentemente la penetrazione dell'antropologia interpretativa alla Clifford Geertz e della sua critica a quello che questi chiama il concetto divisionistico di cultura elaborato dall'antropologia e dall'etnologia novecentesche; vale a dire la preferenza per contesti isolati e compatti al loro interno, vere e proprie isole di cultura, cui vanno contrapposti viceversa più realistiche situazioni in cui tutto è variegato, permeabile, incrociato, disperso: un mondo, insomma, più simile a un bazar kuwaitiano che a un club di gentiluomini inglesi (Dei 2002, pp. 25-26)<sup>44</sup>.

A questo si aggiunga una diffusa sensibilità (mediata dal recupero statunitense, via Derrida, del pensiero di Foucault) per il contesto politico di produzione dei saperi. E la conseguente diffidenza per la presunta innocenza con cui antropologi (o storici) e inquisitori costruiscono i propri materiali documentari conferendo ad essi una falsa oggettività<sup>45</sup>. Una marcata venatura critica e riflessiva che, unita ad un'attenzione alla forma retorica e alla natura letteraria della produzione antropologica (o storica) costituiscono tratti propri del clima culturale cosiddetto post-moderno.

Sarà soprattutto Michael Herzfeld a proporre una completa rilettura del tema della cultura popolare, prima con una ricerca di vasta risonanza sul rapporto tra folklore e costruzione dello stato nazionale greco (Herzfeld 1983; 1987) e poi con una

serie di riflessioni volte a riconsiderare la pratica antropologica. In Italia sarà ancora Pietro Clemente ad animare la discussione e più tardi, in una raccolta di testi dedicata agli studi demologici e significativamente intitolata *Oltre il folklore* a tirarne le fila: concludendo che è ormai divenuto difficile, se non impossibile «continuare a ricercare i "soliti oggetti" nei "soliti" luoghi, con i metodi consueti». L'antologia fa il punto su quei temi e quegli scritti che negli anni '80 e '90 hanno visto gradualmente maturare nell'etnologia europea l'abbandono dell'orizzonte demologico tradizionale, disegnato in Italia dalla prospettiva ciresiana e dall'aspirazione a un folklore progressivo.

Il primo tra essi è il rapporto della tradizione folklorica con la coppia concettuale permanenza/variazione. Per Rudolf Schenda contrariamente alla vulgata tradizionale che vuole nella permanenza il tratto tipico di un elemento culturale popolare, è in realtà la sua capacità di adattamento, la sua malleabilità, che ne assicurano la sopravvivenza: con l'esito – solo apparentemente paradossale – che un fatto folklorico esiste nella misura della sua variabilità. L'accento si sposta così dalle «essenze» alle modificazioni, traduzioni, traslazioni: metamorfosi che disegnano un folklore «piegato nel tempo a qualsiasi fine, disponibile per tutte le ideologie e, come una *paysanne perversie*, condotto in città ormai sul punto di trasformarsi in una prostituta» (Schenda 2001, p. 78).

Il secondo tema, proposto da Richard Bauman, è quello del superamento del folklore inteso come materiale astratto e superorganico, regolato da leggi e processi impersonali, e dell'esigenza invece di guardare ad esso contestualmente, in relazione

agli individui e ai fattori culturali e sociali che gli danno forma, significato, esistenza: «Le forme simboliche ed espressive che richiamano folklore vivono in primo luogo nelle azioni delle persone e sono radicate nella loro vita sociale e culturale» (Bauman 2001, p. 99). È questo tra l'altro l'unico terreno nel quale si può recuperare un discorso comune con i metodi e le proposte di quell'area d'indagini detta dei *Cultural studies*, ivi inclusa la storia orale e lo studio dei ceti marginali e subalterni in epoca contemporanea<sup>46</sup>. Com'è stato osservato giustamente, il dibattito sulla cultura popolare si è arenato drammaticamente, dopo gli anni '60, sulle secche della cultura di massa (Dei 2002, p. 18).

Ma sono forse le tesi di Gérard Lenclud sulla tradizione quelle che sovvertono maggiormente la vulgata folklorica per cui la tradizione sarebbe il vecchio che persiste nel nuovo, impersonato dall'oggetto antico che scivola dal passato verso il presente. Compito dell'etnologia consisterebbe allora nel raccogliere gli elementi del passato ancora osservabili nel presente, tempo nel quale essi si definiscono come patrimonio. E tuttavia, per poco che si eserciti la critica, appare evidente che non tutto ciò che viene dal passato è comunemente giudicato parte di una tradizione (ma solo ciò che è ritenuto significativo); una tradizione, in altre parole, è sempre il frutto di una selezione e la si può definire anzi come un deposito culturale selezionato.

Questa prospettiva mette radicalmente in questione il concetto della tradizione come preservazione dalla trasformazione, assenza di cambiamento, processo quasi predestinato alla raccolta e alla conoscenza futura: quasi che gli uomini del presente ricevano passivamente dal passato una



Stampa anonima, Italia

verità in buona sostanza già registrata per poi ripeterla in modo stereotipato. E invece la tradizione, più che essere pensata come un'eredità del passato, va ripensata come un'interpretazione del tempo andato, un punto di vista che gli uomini del presente sviluppano su ciò che li ha preceduti; la tradizione è perciò una retroproiezione, una testimonianza, la retorica di ciò che si presume sia stato e che fornisce al presente una garanzia per ciò che esso è: «La tradizione costituisce una filiazione inversa. Non sono i padri a generare i figli ma sono i figli che generano i propri padri. Non è il passato a produrre il presente ma il presente che modella il suo passato. La tradizione è un processo di riconoscimento di paternità» (Lenclud 2001, p. 131)<sup>47</sup>.

Questo insieme di riflessioni si accompagna più recentemente a talune medita-

zioni di taglio autobiografico sul mestiere di antropologo che colpiscono per la schiettezza con cui sono proposte. Nel rievocare il clima pionieristico degli anni '50 e '60, e il lavoro demologico svolto intorno alla cultura dei mezzadri toscani (forme rituali devozionali, oralità scrittura popolare) Pietro Clemente è tornato di recente sui motivi che spingevano allora a sottrarre i gruppi sociali più moderni, e specialmente gli operai, all'indagine antropologica e a restringere la ricerca «all'arcaico che resisteva e che cercava di rileggere il suo destino, all'epica dei ceti contadini, a un mondo che però veniva travolto e si dileguava» di fronte a una contemporaneità letta come «inautentica, diabolica, consumista, persa, impura». Si trattava, afferma, della subordinazione ad un modello semplificatore che guidava il nesso politica-cultura-società, uno schema per cui la classe operaia era riservata ad una sorta di religione «che poteva solo essere interpretata e liturgizzata dal partito comunista (...). Fummo tutti devoti alla classe operaia, e quindi, chi più chi meno, al Partito che ne officiava il culto, fosse esso riconosciuto come legittimo o fosse considerato illegittimo e blasfemo (c'era chi lottava per un partito più puro)». Se la classe operaia apparteneva alla storia e alla politica essa tuttavia veniva proiettata in una dimensione escatologica: «Per cui se l'operaio amava l'auto, trascurava i figli, voleva più football e meno cultura, non era il vero operaio, ma il riflesso di un'egemonia estranea».

Le conseguenze sull'indagine antropologica, viste dall'oggi, spingono Clemente ad una valutazione autocritica delle proprie ricerche: «Personalmente ho svolto questo lavoro intorno alla cultura dei contadini mezzadri della Toscana, in particolare del

senese, e alle forme rituali e devozionali, alla oralità e alla scrittura popolare. Credo sia stato un lavoro non inutile, critico, filologico e contestuale ed insieme ricco di nuovi approcci antropologici. Ma ho perso di vista i mezzadri che si appassionavano al moderno, che fuggivano dalla terra, che acquistavano auto, trattori, mietitrebbie con cui un singolo fa quel che facevano quaranta persone, congelatori, decespugliatori, che organizzavano feste de l'Unità e sagre della porchetta, del fungo porcino o del "locio", i cui figli e nipoti venivano a studiare all'università e non sapevano nulla della storia dei padri e dei nonni».

In modo non troppo diverso si esprime Fabio Dei rievocando un periodo successivo, quello attorno alla metà degli anni '70: in quel tempo «Si studiavano Gramsci e il de Martino meridionalista, i dislivelli interni di cultura e il manuale di Cirese, il folklore progressivo, l'intellettuale rovesciato, il concetto di cultura, la dimensione antropologica del lavoro». L'attrazione per la cultura popolare non derivava allora solo dalla attrazione per la sua connotazione politica, una putativa coscienza di classe portatrice di valori rivoluzionari contrapposti all'ordine borghese, ma anche dalla ricerca di una verità antropologica pura e autentica, intimamente contraria all'artificialità della cultura di massa e all'invasione dei prodotti dell'industria culturale. Paradossalmente, quindi, l'adesione alla poetica della cultura popolare, impregnata com'era di cultura francofortese, era una scelta «altamente esclusiva ed elitista» e questo malgrado taluni ricercatori, figli di contadini, si fossero ritrovati nella condizione ambigua che oggi viene definita degli "antropologi nativi": «eravamo cresciuti in un tessuto sociale che aveva tentato faticosamente di liberarsi

di questa eredità, sostituendo le mezzine di rame con le tuniche di mopen, le fiabe con la televisione, gli scongiuri con gli antibiotici e il finocchio con i lucchetti Yale». Alla questione cruciale del perché della scelta per l'etnografia contadina, a scapito degli studi sul lavoro operaio, però, la risposta è ora diversa: «pensavamo che dietro gli operai non ci fosse una cultura da salvare, ma solo sfruttamento» (Dei 2002, p. 13).

Questo faticoso percorso di liberazione dalle ipoteche di schemi ideologici pervasivi avrebbe potuto essere diversamente (e più velocemente) compiuto se si fosse prestata attenzione alle tesi dello studioso che più ha fatto i conti con l'eredità del primitivismo culturale romantico nella forma in cui era venuto cristallizzandosi tra le due guerre: mi riferisco a Hermann Bausinger e al suo *Volkskultur in der Technischen Welt*: pubblicato nel 1961 il libro è un'indagine sull'idea di «naturalità» della cultura popolare, intesa come polo idealtipico contrapposto a quello, «artificiale», della cultura tecnica, simbolo a sua volta della modernità (Bausinger 2005). La ricostruzione che Bausinger ci offre del processo di «fissazione» della cultura popolare su forme e contenuti pre-moderni – e intimamente, antimoderni – può essere considerato come la critica più penetrante e distruttiva di un'intera tradizione intellettuale, che affondando le sue radici nella cultura romantica, aveva trovato durante il nazismo uno spazio culturale di grande rilievo, a sostegno della visione del mondo di stampo razzista del regime. Bausinger, dalla sua posizione di direttore di quello che era stato, dal 1937 in poi, l'*Institut für deutsche Volkskunde*, riflette criticamente (ed autocriticamente) sull'attrazione delle discipline folkloriche verso le tradizioni superstiti

e sulla interpretazione della cultura popolare come «terreno materno» della cultura nazionale, propugnando invece una nuova attenzione per le culture plebee in trasformazione e per la cultura di massa; un'attenzione che anticipa o prefigura tendenze tipiche dei più recenti *cultural studies*. Per Bausinger occorre, in altre parole, spostare l'ottica dalla rigida focalizzazione su tradizioni ataviche alla descrizione della loro trasformazione nel mondo moderno.

È possibile, schematizzando, riassumere la prospettiva di Bausinger in tre proposizioni apparentemente contro-intuitive, volte tutte e tre a contestare ipotesi di lettura di impianto dualistico. La prima punta a smontare la contrapposizione fra «popolare» e «tecnico», dove popolare sta per il luogo organico e storico in cui «regnano ancora l'ordine e il costume certo e tradizionale della vita, dove si percepisce ancora un collegamento tra i sentimenti umani e la natura circostante e dove non si strappa il passato dal presente»; mentre il mondo tecnico indica quel luogo organizzato e altamente storico in cui «l'avidità e le ruote stridenti delle macchine intorbidiscono ogni altro pensiero». Il risultato è una duplice problematizzazione del rapporto tra «popolare» e «moderno». Il recupero dell'aspetto storico popolare, è in realtà, in questa prospettiva, una «fossilizzazione di requisiti»<sup>48</sup>, un'immobilizzazione di forme e usanze di cui il moderno ha bisogno per pensare se stesso. L'uomo popolare istintivo e prelogico è funzione della razionalità tecnica da esaltare. Piuttosto che guardare alla tecnica come a una dimensione distruttrice della purezza culturale occorrerebbe studiare, osserva Bausinger, i cambiamenti culturali prodotti dall'assunzione e dalla fruizione della tecnica negli

strati popolari, indagando gli slittamenti di senso, le commistioni tra orizzonte magico-religioso e orizzonte tecnico, anche nei suoi aspetti mitici. Il carnevale, in altre parole, non è separabile e anzi fa tutt'uno con le sue «macchine».

La seconda proposizione è quella che dichiara falsa la contrapposizione tra cultura popolare e moda. La moda, proprio come la cultura popolare, è una creazione, spesso una reinvenzione del passato. Molte consuetudini, considerate salde e ben strutturate, sono solo un prodotto dell'illusione ottica creata dallo sguardo retrospettivo. Nel concetto di tradizione, nel «volgersi al buon tempo antico», è sospeso l'aspetto storico, mentre a ben vedere, il passato è – proprio come il presente – un luogo sedimentato di recuperi e di abbandoni, di riprese e reinvenzioni. Contrastare l'immagine dell'«antico paese» come immagine reale significa ad esempio enfatizzare l'importanza dell'esotico, degli oggetti, dei modi di dire, delle ricette e insomma dell'orizzonte del «molto lontano» nella cultura dei ceti popolari.

Infine, Bausinger invita ad abbandonare una prospettiva che separi i discorsi degli osservatori (il discorso folklorico) dai discorsi degli osservati (i materiali folklorici), parlando a questo proposito di una sorta di «effetto Heisenberg» nelle scienze sociali (ibidem, p. 147, n. 39). La concezione per la quale ciò che è storicamente anteriore costituirebbe l'astorico, vale a dire la natura, è divenuta nel corso dei secoli patrimonio anche dei gruppi sociali meno colti, sicché la cultura degli strati popolari dell'epoca moderna (vale a dire dell'800 e del '900) è indubbiamente determinata anche dallo studio «scientifico» del popolo e della sua cultura.

## 5. *L'invenzione del popolo*

Queste tesi di Bausinger offrono ancora oggi agli storici, malgrado i quasi cinquant'anni passati dalla loro formulazione, spunti di riflessione di grande attualità: il ripensamento operato da Bausinger stimola infatti non solo una doverosa messa in evidenza degli schemi ideologici e dei preconcetti che hanno a lungo orientato la ricerca sul tema<sup>49</sup>, ma anche una nuova (diversa) attenzione alla molteplicità culturale, alla differenziazione sia «per luoghi» (come evidenzia la proposta di sostituzione del termine "religione popolare" con quello di "religione locale" [Christian 1991]) sia «per segmenti» delle culture; oltre che al loro continuo mescolarsi e innestarsi una sull'altra.

Su questa linea è stato di recente sostenuto che categorie come quella di "superstizione" che hanno avuto una grande importanza nel fondare il concetto di tradizione folklorica (e nella nascita stessa della parola *folk-lore* coniata da William John Thorns nel 1846<sup>50</sup>: prima di allora si usava l'espressione *popular antiquities* [cfr. Brand 1977]) affondano le loro radici nella polemica riformata antipapista critica della tradizione orale cattolica e delle supposte radici pagane dei suoi culti, un terreno di controversia fondamentale (insieme all'antiquaria) nel preservare alla posterità credi e pratiche intimamente disapprovate (Walsham 2008). Erede della polemica anticattolica, il paradigma distorto del *survivalism* – inteso come pagano e papista – ha definito a lungo *relics* (resti, ma anche reliquie) e quindi «superstizioni» quelle nozioni che la Riforma prima e la libera stampa poi hanno teso ad eliminare. Se gli storici sono stati piuttosto restii o quanto-

meno lenti nello scartare queste definizioni è forse perché troppo eredi, è stato notato, della stessa tradizione discorsiva che le ha fondate. Questo ritardo nel riconoscere e nel mettere a nudo il vincolo di ingombranti lessici, e delle loro implicazioni, obbliga così a porre il problema della dipendenza da una tradizione culturale di *costruzione* o *invenzione* del popolo su cui è necessario brevemente soffermarsi.

Come si è già ricordato, già nel 1970 Michel de Certeau, Dominique Julia e Jacques Revel avevano indicato nell'analisi della costituzione del discorso sulla cultura popolare un presupposto ineliminabile dell'avvicinamento al tema. All'origine vi è dunque in Francia quello che essi chiamano un *engouement* per il popolare, soprattutto per il popolare contadino, una sorta di rusticofilia. Il contadino francese, questo *sauvage de l'intérieur*, diviene simbolo delle virtù che meglio si conservano nei luoghi più inaccessibili, nella purezza originaria e incontaminata delle campagne. E tuttavia a questo atteggiamento di attrazione e di idealizzazione si accompagna un bisogno di controllo e di riduzione: come dimostra la famosa inchiesta promossa dall'abate Grégoire nel 1790: *Sur la nécessité et le moyens d'anéantir les patois et d'universaliser l'usage de la langue française*. L'abolizione dei dialetti è vista infatti da Grégoire come un passaggio necessario per la più generale contrazione dei particolarismi, residui dell'abominevole mondo feudale. Allo stesso modo, il primo volume francese di storia della letteratura popolare, quello di Charles Nisard (*Histoire des livres populaires*, 1854) nasce dalla partecipazione dell'autore alla commissione di censura messa in piedi dalle autorità di polizia dopo il 1848 per reprimere l'agitazione di stampo sin-

dacale e proto-socialista; una sorta di culto castratore, commentano gli autori di *La beauté du mort*, viene così reso ad un popolo che si costituisce come oggetto di scienza.

A sua volta Burke aveva sviluppato nel primo capitolo del suo libro sulla cultura popolare un'attenta disanima del processo che conduce alla fondazione, nella cultura europea tra Sette e Ottocento, della categoria di soggetto-popolo: una tematica famosa è ripensata dallo storico di Cambridge in un modo che avrebbe invero consentito, se sviluppata conseguentemente, una diversa impostazione della tesi centrale dell'opera, quella della presenza nell'Europa di antico regime di una cultura popolare via via minacciata e poi disintegrata dall'emergere della cultura moderna. Scrive infatti Burke che tra Sette e Ottocento il «popolo» e il «folklore» divennero materia di interesse tra gli intellettuali europei (soprattutto a seguito dell'influenza de *La Nouvelle Héloïse* di Rousseau, 1761) e «fu senza dubbio con meraviglia che artigiani e contadini videro le proprie case invase da uomini e donne in abiti e con accento borghese, venuti a chieder loro con insistenza di esibirsi nei propri canti o racconti tradizionali» Burke 1980, p. 8).

Come si sa, è principalmente attraverso il canto e la poesia che la nascente cultura romantica voleva si manifestasse intimamente il sentire del popolo. Nella visione di Herder la poesia aveva nel passato un'efficacia poi perduta, essendo la migliore espressione di quella che sarà poi chiamata la comunità organica, e cioè la sintesi dei valori di popoli chiamati selvaggi (ma da lui invece considerati più morali dei contemporanei); sicché Mosè, Omero e gli autori del Minnesangerano tutti, allo stesso modo, «cantori del popolo». Per i fratelli Grimm,

a loro volta, il carattere orale, diffuso, non autoriale, della tradizione è la migliore garanzia che quest'ultima corrisponda a una creazione collettiva, quella della nazione<sup>51</sup>; per Jakob Grimm, in particolare, è normale che un poema nazionale, come ad esempio la saga dei Nibelunghi, sia di autore ignoto, «perché essi appartengono al popolo intero»: è il popolo che crea, *das Volk dichtet*. Era nata così la distinzione basilare tra cultura popolare e cultura dei dotti, tra *Kultur des Volkes* e *Kultur der Gelehrten* (Burke 1980, p. 12). E insieme ad essa l'idea di Achim von Arnim che i canti popolari raccogliessero l'anima di un popolo diviso, quel che il celeberrimo coro dell'Adelchi chiamerà il «volgo disperso che nome non ha».

Burke riassume brillantemente quel torrente di pubblicazioni di poemi, ballate, saghe e fiabe popolari prodotto dall'affermarsi dell'Ossianismo e dedica pagine particolarmente gustose a episodi come quello, emblematico, di Samuel Johnson e James Boswell che si recano nelle lontane isole Ebridi, ad ovest della Scozia, a ricercarvi i costumi primitivi di gente che non parlasse inglese e indossasse il *plaid*, un viaggio raccontato nel famoso *A tour to Hebrides*: giunti ad Anchanasheal Boswell notava che gli abitanti del villaggio «avevano un aspetto scuro e selvaggio del tutto simile a quello degli indiani d'America», mentre a Glenmorison lo stesso atteggiamento dei due viaggiatori produsse sconcerto e forse offesa nell'ospite, il cui orgoglio «apparve alquanto ferito dal fatto che fossimo sorpresi di scoprirlo in possesso di libri» (ibidem, pp. 21-22).

Questo primitivismo culturale<sup>52</sup>, nel quale l'antico, il remoto e il popolare finivano per identificarsi e in certa misura confondersi, era ovviamente anche il

terreno di coltura del nazionalismo romantico: nazionalismo tedesco e spagnolo antifrancese, nazionalismo italiano austriaco, nazionalismo greco antiturco e così via. Perché questo processo di focalizzazione di un concetto astratto come quello di popolo-nazione in strati popolari ritenuti depositari del «cuore» della tradizione nazionale si compisse era necessario però tenere conto di un doppio processo che si veniva affermando, un processo che potremmo chiamare «di immedesimazione e di distanziamento».

L'immedesimazione avveniva essenzialmente attraverso un meccanismo di «avvicinamento» mediante il quale testi antichi, di difficile lettura e sostanzialmente ostici venivano «familiarizzati»: i fratelli Grimm raccolsero le loro fiabe dello Hesse in dialetto e ne fecero un capolavoro della letteratura tedesca, purgando alcuni racconti, omogeneizzandone altri, inserendo espressioni come *es war einmal*, *c'era una volta*, oppure *Und sie lebten glücklich bis an ihr Ende*, resa in italiano con *e vissero felici e contenti*. Questi aggiustamenti non erano all'epoca considerati propriamente illeciti. Elias Lönnrot, l'inventore dell'epica finlandese Kalevala giustificava così il proprio *modus operandi*: «Infine, quando non vi erano più cantori di rune che potessero confrontarsi con me nella loro conoscenza dei canti, partivo dall'idea di avere anch'io lo stesso diritto, che a mio parere la maggioranza degli altri cantori riservava tranquillamente a se stessa e cioè il diritto ad adattare i canti nel modo che mi sembrava migliore» (ibidem, p. 21). La differenza tra un falso conclamato come l'Ossian di James Macpherson<sup>53</sup> e quello della maggioranza di editori di ballate e di poemi antichi, da Percy a Scott ai fratelli Grimm, finiva così per

essere più di grado che di sostanza, un'operazione simile ai restauri di chiese gotiche condotte negli stessi anni e in cui non è più possibile distinguere ciò che è originale da ciò che ha introdotto il restauratore.

Abbellimenti significativi si riscontrano anche in campo musicale, dove la riscoperta della musica popolare antica avveniva con inserti di accordi, aggiunte di accompagnamenti armonici e modificazioni di linee melodiche volte a incontrare il gusto contemporaneo. Insieme alla musica, attraverso un processo di reinvenzione della tradizione, venivano «risuscitate» antiche feste cadute in disuso: come il carnevale di Colonia, nel 1823, quello di Norimberga, nel 1843 e quello di Nizza, poco dopo; l'Eisteddfod, il famoso festival gallesese di musica, danza e letteratura, fu fatto rinascere nel tardo settecento nel solco del revival druidico, e formalizzato nel 1819 a Camarthen, mentre i costumi vennero disegnati più tardi, nel corso dell'Ottocento (ibidem, pp. 23-25).

Se attraverso questo processo di «avvicinamento» e di «familiarizzazione» era possibile la costruzione di un'immagine del popolo altamente tipizzata e idealizzata, quella di un essere organico collettivo, coeso, naturale, semplice, illetterato, istintivo, radicato in una tradizione e nella propria terra (Mondon 2007), non meno importante è il processo di «distanziamento» in atto nei confronti delle manifestazioni concrete dell'agire popolare, che l'apertura di quella sorta di spaventoso vaso di Pandora costituito dalla mobilitazione delle folle a seguito della rivoluzione francese aveva rovesciato sull'Europa intera: se già Lessing distingueva tra canti popolari e canti del volgo, per Herder il popolo va identificato in quella *couche* inferiore della società che

include le donne, i fanciulli e i contadini, esseri cioè rimasti ai margini della *civilisation* corruttrice e ben distinti dalla plebaglia (*Pöbel*) della strada, quella *populace* che non canta e non crea, ma grida e distrugge. Il popolo sano della tradizione è dunque distinto dal popolo corrotto e per così dire contaminato dalla *civilisation*.

Questa prospettiva herderiana e roussoiana si ritrova nello storico che, ammiratore di entrambi, ha più di tutti contribuito all'idealizzazione del popolo, e che viene invece trascurato tanto da Burke quanto dagli autori de *La beauté du mort*, vale a dire Jules Michelet: è Michelet che guida il transito dalla concezione del popolo-nazione a quella del popolo portatore della rivoluzione sociale; concezioni entrambe derivate dalla dicotomia tra oppressi e oppressori che il tema della conquista sviluppato da Augustine Thierry (e riproposto in modo diverso da François Guizot) aveva imposto sulla scena culturale europea. In Michelet, herderianamente, gli esclusi, i posti a margine, i semplici, sono i portatori esemplari delle virtù popolari, e non è un caso che sia l'elogio dei contadini ad occupare le pagine del primo capitolo di *Le peuple* (1846) (vedi Michelet 1989).

Mentre il popolo urbano, descritto dalla letteratura romantica e dai *feuilletons*, è vittima incolpevole della degenerazione fisica e talora morale<sup>54</sup> impostagli da un ambiente e da stili di vita insalubri, i valori e gli esempi da seguire – quelli che meglio esprimo no l'unità del popolo, (un'unità irriducibile alle differenze e alle gerarchie sociali) – vanno cercati in campagna. Oppure anche tra le donne e i fanciulli, più al riparo dalla fascinazione perversa dei *beaux esprits* borghesi, dai vizi del *cabaret*, dalla tentazione usuraia ed ebraica del denaro come fine. Vi

è in Michelet un ideale di semplicità e di purezza, un'esaltazione della forza e della bellezza dell'anima popolare, rivelato non solo dalla sua diffidenza verso la razionalizzazione astratta della vita lavorativa (il macchinismo) e politica (*la philosophie de l'Etat*) ma soprattutto dalla sua avversione per i *melanges*, i mescolamenti, per quegli spiriti popolari «misti e semicoltivati» che partecipano delle qualità e dei difetti delle classi borghesi, esseri imbastarditi cui difetta l'avvenire. Perché, definitivamente, *le mulet est sterile*<sup>55</sup>.

### Conclusione

La cultura popolare è stato il concetto che ha consentito di caratterizzare la figura del popolo nel passaggio decisivo in cui essa viene a porsi come fondamento mitico dell'identità nazionale e della soggettività rivoluzionaria. Pensare il popolo significa infatti identificarne i tratti e le tendenze, riscoprirne le tradizioni e i costumi, in breve scandagliarne l'essenza. Intesa in questo senso l'indagine sulla cultura popolare, lungi dall'essere un epifenomeno, un'attività curiosa e magari dilettevole ma sostanzialmente secondaria, si rivela consustanziale al suo oggetto e perciò strettamente collegata al nucleo mitopoietico delle grandi narrazioni sulla nazione e sulla classe. Attraverso processi di avvicinamento e di repulsione o, come si è cercato di dire, di immedesimazione e di distanziamento, il discorso sulla cultura popolare ha consentito di articolare affermazioni sull'identità e sulla differenza, su quello che è proprio di noi, e su quello che è tipico di loro, gli «altri da noi». Essa è sta-

ta anche lo scenario idealizzato, il fondale su cui si è potuto più nettamente delineare il dramma travagliato della modernità. In un tempo, come il nostro, in cui si discute dell'annullamento postmoderno della distinzione tra cultura «popolare» e cultura «alta» (ma anche tra cultura «commerciale» e cultura «autentica» o tra cultura della «creazione» e cultura della «citazione») e di quello che è stato chiamato il processo di «culturalizzazione» o di «estetizzazione» della vita quotidiana (Storey 2006, p. 24), è forse possibile affrontare la questione della cultura popolare fuoriuscendo dagli schemi, dalle visioni del mondo che essa ha contribuito a impostare e di cui siamo spesso inconsapevoli eredi. Per gli storici ciò significa inevitabilmente riconoscere il debito nei confronti di un lascito intellettuale tanto più invasivo e persistente quanto più implicito e naturalizzato, e – seguendo l'esempio dell'antropologia – accentuare la propria inclinazione riflessiva e critica.

### Bibliografia

Alessi G.

[1996] *Discipline. I nuovi orizzonti del disciplinamento sociale*, in «Storica», II, n. 4, pp. 7-38;

Anderson P.

[1991] *Il mito della natura umana*, in «MicroMega», n. 3, pp. 205-225;

Angelini P.

[1977] (a cura di), *Dibattito sulla cultura delle classi subalterne (1945-50)*, Roma, Savelli;

Bachtin M.

[1970] *L'oeuvre de François Rabelais et la culture populaire au Moyen Age et sous la Renaissance*, Paris, Gallimard; tr. it. *L'opera di Rabelais e la cultura popolare: riso carnevale e festa nella tradizione medievale e rinascimentale*, Torino, Einaudi, 1979;

## Benigno

Banfi A.

[1948] *Il problema etico-sociale della cultura popolare in Italia*, in *Atti del primo congresso nazionale della cultura popolare*, Milano, Vallardi;

Bauman R.

[2001] *La ricerca sul campo in ambito folklorico, nelle sue relazioni contestuali*, in P. Clemente, F. Mugnaini, *Oltre il folklore. Tradizioni popolari e antropologia nella società contemporanea*, Roma, Carocci;

Bausinger H.

[2005] *Cultura popolare e mondo tecnologico*, Napoli, Guida;

Benigno F.

[2005] *Gli affanni della memoria. Un momento di riflessione nella storiografia italiana?*, in «Storica», XI, n. 33, pp. 95-117;

Bercé Y.-M.

[1976] *Fête et révolte. Des mentalités populaires du XVI<sup>e</sup> au XVIII<sup>e</sup> siècle. Essai*, Paris, Hachette;

Brand J.

[1777] *Observations on popular antiquities*, London, T Saint;

Burke P.

[1978] *Popular Culture in Early Modern Europe*, London, Temple Smith; tr. it. *Cultura popolare nell'Europa moderna*, Milano, Mondadori, 1980;

[1986] *Il mondo alla rovescia: la cultura popolare*, in *La Storia. I grandi problemi dal Medioevo all'età contemporanea*, a cura di N. Tranfaglia, M. Firpo, vol. IV, *L'età moderna*, tomo II, *La vita religiosa e la cultura*, Torino, Utet;

Camporesi P.

[1981] *Cultura popolare e cultura d'élite fra medioevo ed età moderna*, in C. Vivanti (a cura di), *Intelletuali e potere*, vol. IV degli *Annali della Storia d'Italia*, Torino, Einaudi, pp. 81-157;

[1991] *Rustici e buffoni. Cultura popolare e cultura d'élite tra Medioevo ed età moderna*, Torino, Einaudi;

Caro Baroja J.

[1991] *Las falsificaciones de la historia (en relación con la de España)*, *Circulo de lectores*, Barcelona, Seix Barral;

Chartier R.

[1979] *Recensione di R. Muchembled, Culture populaire et culture des élites dans la France moderne, XV<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècles: essai*, in «Revue d'histoire moderne et contemporaine», XXVII, aprile-giugno, pp. 298-300;

[1987] *Culture populaire et culture politique dans l'Ancien régime: quelques réflexions*, in K.M. Baker (edited by), *The Political Culture of the Old Regime*, vol. I di K.M. Baker, F. Furet, C. Lucas (edited by), *The French Revolution and*

*the Creation of the Modern political Culture*, Oxford, Pergamon Press, 1987, pp. 243-260;

Christian W.A.

[1991] *Local Religion in Sixteenth Century Spain*, Princeton, Princeton University Press;

Cipriani R.

[1979] *Cultura popolare e orientamenti ideologici*, in Id. (a cura di), *Sociologia della cultura popolare in Italia*, Napoli, Liguori;

Cirese A.M.

[1971] *Cultura egemonica e culture subalterne. Rassegna degli studi sul mondo popolare tradizionale*, Palermo, Palumbo;

Clark S.

[1980] *Inversion, Misrule and the Meaning of Witchcraft*, in «Past and Present», n. 87, maggio, pp. 98-127;

[1983] *French Historians and Early Modern Popular Culture*, in «Past and Present», n. 100, august, pp. 62-99;

Clemente P.

[1976] *Movimento operaio, cultura di sinistra e folklore*, in P. Clemente, M.L. Meoni, M. Squillacciotti, *Il dibattito sul folklore in Italia*, Milano, Edizioni di cultura popolare;

[1983] *Idee del carnevale*, in P. Clemente, P. Solinas et Al., *Il linguaggio, il corpo, la festa. Per un ripensamento della tematica di Mikhail Bachtin*, Milano, Franco Angeli;

[1994] *Epifanie di perdenti*, in S. Bertelli, P. Clemente, *Tracce dei vinti*, Firenze, Ponte alle Grazie;

Cocchiara G.

[1963] *Il mondo alla rovescia*, Torino, Bollati Boringhieri;

[1981] *Storia del folklore in Italia*, Palermo, Sellerio;

De Certeau M., Julia D., Revel J.

[1970] *La beauté du mort: le concept de culture populaire*, in «Politique aujourd'hui», fasc. 12, pp. 3-23;

Dei F.

[2002] *Beethoven e le mondine. Ripensare la cultura popolare*, Roma, Meltemi;

Del Col A.

[1990] *Domenico Scandella detto Menocchio. I processi dell'Inquisizione (1583-99)*, Pordenone, Biblioteca dell'immagine;

Di Donato R.

[1999] *I greci selvaggi: antropologia storica di Ernesto de Martino*, Roma, Manifestolibri;

Dorson R.M.

[1968] *The British Folklorists: a History*, London, Routledge and Kegan Paul;

- Dupront A.  
[1966] *L'acculturazione: storia e scienze umane*, Torino, Einaudi;
- Ellis J.M.  
[1983] *One Fairy Story Too Many: The Brothers Grimm and Their Tales*, Chicago, University of Chicago Press;
- Fabietti U.  
[1980] (a cura di). *Alle origini dell'antropologia*, Torino, Boringhieri;
- Fabre D.  
[1976] *Le monde du Carnaval*, in «Annales E.S.C.», 31, n. 2, pp. 389-406;
- Filoramo C.  
[1991] *Una storia infinita: la «storia notturna» di Carlo Ginzburg*, in «Rivista di storia e letteratura religiosa», XXVII, n. 2, pp. 283-296;
- Gallini C.  
[2005] (a cura di). *Ernesto de Martino e la formazione del suo pensiero: note di metodo*, Napoli, Liguori;
- Geertz C.  
[1987] *Interpretazione di culture*, Bologna, il Mulino, (ed. or. 1973);  
[1988] *Antropologia interpretativa*, Bologna, il Mulino, (ed. or. 1983);  
[1995] *Mondo globale, mondi locali. Cultura e politica alla fine del XX secolo*, Bologna, il Mulino;
- Gellner E.  
[1999] *James Frazer e l'antropologia di Cambridge*, in *Antropologia e politica*, Roma, Editori riuniti;
- Giarrizzo G.  
[1964] *Moralità scientifica e folklore*, in «Lo spettatore italiano», VII, n. 4, pp. 180-184;
- Ginzburg C.  
[1970] *Il nicodemismo. Simulazione e dissimulazione religiosa nell'Europa del '500*, Torino, Einaudi;  
[1972] *Folklore, magia, religione*, in *Storia d'Italia*, vol. II, I caratteri originali, Torino, Einaudi, pp. 603-676;  
[1972] *I Benandanti*, Torino, Einaudi (1 ed. 1966);  
[1976] *Il formaggio e i vermi. Il cosmo di un mugnaio del '500*, Torino, Einaudi;  
[1977] *Stregoneria, magia e religione in Europa tra medioevo ed età moderna*, in «Ricerche di storia sociale e religiosa», VI, n. 11, pp. 119-133;  
[1979] *Premessa giustificativa*, in «Quaderni storici», XIV, 2: *Religioni delle classi popolari*;  
[1980] *Introduzione* in P. Burke, *Cultura popolare nell'Europa moderna*, Milano, Mondadori (ed. or. *Popular Culture in Early Modern Europe*, London, Temple Smith, 1978);  
[1980] *The cheese and the worms. The cosmos of a sixteenth century miller*, London, Routledge and Kegan Paul;  
[1988] *Momigliano e De Martino*, in «Rivista Storica Italiana», C, fasc. 2, pp. 400-413;  
[1989] *Storia notturna. Una decifrazione del sabba*, Torino, Einaudi;  
[1993] *Witches and Shamans*, in «New Left Review», 200, pp. 75-85; riedito in traduzione italiana come *Streghe e Sciamani*, in *Il filo e le tracce. Vero falso, finto*, Milano, Feltrinelli, 2006, pp. 281-293;  
[2003] *Tu di dove sei?* In A. Colonnello, A. Del Col, *Uno storico, un mugnaio, un libro*, Trieste, Università di Trieste;  
[2006] *Il filo e le tracce. Vero falso, finto*, Milano, Feltrinelli;
- Grado Merlo G.  
[1990] *Recensione a C. Ginzburg, Storia Notturna. Una decifrazione del sabba*, in «Rivista Storica Italiana», CII, fasc. I, pp. 212-228;
- Grafton A.  
[1990] *Falsari e critici. Creatività e finzione nella tradizione letteraria occidentale*, Torino, Einaudi;
- Gurevič A.J.  
[1981] *Contadini e santi. Problemi della cultura popolare nel Medioevo*, Einaudi, Torino;
- Haywood I.  
[1986] *The Making of History. A Study of the Literary Forgeries of James Macpherson and Thomas Chatterton in relation to Eighteenth Century Ideas of History and Fiction*, London, Farleigh Dickinson University Press;
- Herzfeld M.  
[1986] *Ours once more: Folklore, Ideology and the Making of Modern Greece*, New York, Pella;  
[1987] *Anthropology through the looking-glass. Critical ethnology in the margins of Europe*, Cambridge, Cambridge University Press;
- Hill C.  
[1972] *The World Turned Upside Down: Radical Ideas during the English Revolution*, London, Temple Smith; tr. it. *Il mondo alla rovescia: idee e movimenti rivoluzionari nell'Inghilterra del Seicento*, Torino, Einaudi, 1981;
- Hobsbawm E.J.  
[1960] *Per lo studio delle classi popolari subalterne*, in «Società», n. 3, pp. 436-449;
- Kaplan S.  
[1984] (hrsg. von), *Understanding Popular Culture. Europe from the Middle Ages to the 19th Century*, Berlin, Mouton, 1984;
- LaCapra D.  
[1985] *History and Criticism*, Ithaca, Cornell University Press;

## Benigno

Lafond J., Redondo A.

[1979] *L'immagine del mondo rovesciato e le sue rappresentazioni letterarie e para-letterarie de la fin du XVI<sup>e</sup> siècle au milieu du XVII<sup>e</sup>*, Paris, J. Vrin;

Le Goff J.

[1977] *Tempo della Chiesa tempo del mercante. E altri saggi sul lavoro e la cultura nel Medioevo*, Torino, Einaudi;

Le Goff J., Schmitt J.-C.

[1981] (sous la direction de), *Le charivari*, Paris, EHESS;

Lenclud G.

[2001] *La tradizione non è più quella di un tempo*, in P. Clemente, F. Mugnaini, *Oltre il folklore. Tradizioni popolari e antropologia nella società contemporanea*, Roma, Carocci;

Le Roy Ladurie E.

[1981] *Il carnevale di Romans*, Milano, Rizzoli (ed. or. 1979);

Lombardi Satriani L.

[1968] *Antropologia culturale e analisi della cultura subalterna*, Messina, Peloritana;

Manselli R.

[1974] *La religione popolare nel Medioevo*, Torino, Giappichelli;

Michelet J.

[1989] *Il popolo*, con introduzione di P. Viallaneix, Milano, Rizzoli;

Momigliano A.

[1977] *Linee per una valutazione della storiografia nel quindicennio 1961-1976*, in «Rivista Storica Italiana», LXX-XIX, fasc. III-IV, pp. 596-608;

Mondon C.

[2007] *Le mythe du peuple: de Herder aux romantiques de Heidelberg*, in J.-M. Paul (sous la direction de), *Le peuple. Mythe et réalité*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, pp. 17-27;

Muchembled R.

[1978] *Culture populaire et culture des élites dans la France moderne, XV<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècles: essai*, Paris, Flammarion; tr. it. *Cultura popolare e cultura delle élites nella Francia moderna*, Bologna, il Mulino, 1991;

Nardon F.

[1999] *Benandanti e inquisitori nel Friuli del Seicento*, Trieste, Università di Trieste;

Pasquinelli C.

[1977] *Antropologia culturale e questione meridionale: Ernesto De Martino e il dibattito sul mondo popolare subalterno negli anni 1948-55*, Firenze, La Nuova Italia;

Patlagean E.

[1978] *Histoire de l'imaginaire*, in J. Le Goff, R. Chartier, J. Revel, *La nouvelle histoire*, Paris, CEPL;

Paul J.-M.

[2007] *Sur le peuple et la France chez Michelet*, in J.-M. Paul (sous la direction de), *Le peuple, mythe et réalité*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, pp. 89-104;

[2004] *La foule. Mythes et figures. De la révolution à aujourd'hui*, Rennes, Université d'Angers;

Pianta B.

[1982] *Cultura popolare*, Milano, Garzanti;

Procter J.

[2007] *Stuart Hall e gli studi culturali*, Milano, Raffaello Cortina editore;

Propp V.J.

[1966] *Morfologia della fiaba*, Torino, Einaudi, (ed. or. 1928);

Rauty R.

[1976] (a cura di), *Cultura popolare e marxismo*, Roma, Editori riuniti;

Redfield R.

[1976] *La piccola comunità, la società e la cultura contadina*, Rosenberg e Sellier, Torino (ed. or. 1960);

Rosaldo R.

[1987] *Guardando fuori dalla tenda: l'etnografo e l'inquisitore*, in J. Clifford, G. Marcus, *Scrivere le culture. Poetiche e politiche in etnografia*, Roma, Meltemi (ed. or. 1986), pp. 111-134;

Sasso G.

[2001] *Ernesto de Martino tra religione e filosofia*, Napoli, Bibliopolis;

Schenda R.

[2001] *Folklore e cultura di massa*, in P. Clemente, F. Mugnaini, *Oltre il folklore. Tradizioni popolari e antropologia nella società contemporanea*, Roma, Carocci;

Schmitt J.-C.

[1976] «Religion populaire» et culture folklorique in «Annales E.S.C.», 31, n. 5, pp. 941-953;

[1988] *Religione, folklore e società nell'Occidente medievale*, Roma-Bari, Laterza;

Scribner B.

[1978] *Reformation, carnival and the world upside-down*, in «Social History», n. 3, pp. 303-329;

Spini G.

[1976] *Noterelle libertine*, in «Rivista Storica Italiana», LXXXVIII, fasc. 1;

- Storey J.  
[2005] *Inventing Popular Culture. From Folklore to Globalization*. Oxford, Blackwell;
- [2006], *Teoria culturale e cultura popolare. Un'introduzione*. Roma, Armando;
- Tenenti A.  
[1967] *Una nuova ricerca sulla stregoneria*, in «Studi storici», VIII, n. 2, pp. 385-390;
- Thompson E.P.  
[1978] *Folklore, Anthropology and Social History*, in «Indian Historical Review», 3, n. 2, fasc. 1, pp. 247-266;
- Todorov T.  
[1990] *Michail Bachtin. Il metodo dialogico*, Torino, Einaudi (ed. or. 1981);
- Wachtel N.  
[1974] *L'acculturation*, in J. Le Goff e P. Nora, *Faire de l'histoire*, 3 voll., Paris, Gallimard, I, pp. 124-146 (tr. it. 1981);
- Walsham A.  
[2008] *Recording Superstition in Early Modern Britain: the Origins of Folklore*, in S.A. Smith, A. Knight (edited by), *The Religion of Fools? Superstition Past and Present*. Oxford-New York, Oxford University Press, pp. 178-206;
- Wirth J.  
[1984] *Against the Acculturation Thesis*, in K.von Greyerz (edited by), *Religion and Society in Early Modern Europe*, London-Boston-Sidney, George Allen and Unwin, pp. 66-88;
- Wittgenstein L.  
[1975] *Note sul "Ramo d'oro" di Frazer*, Milano, Adelphi;
- Zambelli P.  
[1979] «Uno, due, tre, mille Menocchio». *Della generazione spontanea (o della cosmogonia 'autonoma') di un mugnaio cinquecentesco*, in «Archivio Storico Italiano», CXXXVII, 1, pp. 51-90;
- Zemon Davis N.  
[1974] *Some Tasks and Themes in the Study of Popular Religion*, in C. Trinkaus, H.A. Oberman (edited by), *The Pursuit of Holiness in Late Medieval and Renaissance Religion*, Leiden, Brill;
- [1975] *Society and Culture in Early Modern France: Eight Essays*, London, Duckworth; tr. it *Le culture del popolo: sapere rituali e resistenze nella Francia del Cinquecento*, Torino, Einaudi, 1980.

<sup>1</sup> Un'attitudine riflessiva di taglio autobiografico affine forse a quella presente tra gli storici italiani negli ultimi anni e che ho cercato di mettere in evidenza in Benigno [2005].

<sup>2</sup> Le Goff ha a lungo insistito sulla produttività scientifica della prospettiva di due culture a confronto: «tutta una serie di fenomeni è in grado di disporsi in una certa luce sotto questa etichetta: il grande dialogo fra lo scritto e l'orale riesce a delinear-si, la grande assente della storia fatta dagli storici, la parola, si lascia captare almeno come eco, come rumore o mormorio, e le lotte fra le classi sociali si manifestano anche nel campo della cultura mentre la complessità dei prestiti, degli scambi, porta ad affinare l'analisi delle strutture e dei conflitti. Perciò, valendomi

dei testi dotti – i soli ch'io sappia un po' capire – mi sono lanciato nella scoperta del folklore storico» (Le Goff 1977, p. XII). Ma cfr. Patlagean [1978]: «Jacques Le Goff s'est attaché dans toute son oeuvre à l'alternative entre culture savante et culture populaire, à la dialectique culturelle des clercs et du peuple durant le très haut Moyen Age comme filtre d'un héritage immémorial», p. 255.

<sup>3</sup> Di Jean-Claude Schmitt vedi soprattutto (Schmitt 1988) in cui, cercando di difendersi dall'idea di aver sostenuto l'esistenza di due diverse culture, ripropone l'idea di un carattere bidirezionale degli influssi e recupera il concetto ciresiano di «divario interno».

<sup>4</sup> Vedi anche l'influente interpretazione dell'opera di Bachtin da parte di Tzvetan Todorov (Todo-

rov 1990).

<sup>5</sup> Ma vedi la recensione di Roger Chartier al libro di Muchembled (Chartier 1979).

<sup>6</sup> Muchembled pare cosciente in questo caso di forzare la periodizzazione in quanto l'epoca di maggiore attività di lotta alle pratiche stregonesche coincide con la supposta età dell'oro della cultura popolare, dagli inizi del Quattrocento alla metà del Cinquecento.

<sup>7</sup> Questo orientamento avrà qualche importanza anche come retroterra per il recupero postumo di Norbert Elias, e la formulazione della categoria di «disciplinamento». Cfr. Alessi [1996].

<sup>8</sup> A conclusione di un itinerario di ricerca condotto in quegli anni a cavallo tra antropologia e storia Piero Camporesi scriverà che «La vittoria di Quaresima e la

sconfitta definitiva di Carnevale, l'affermarsi dell'etica capitalistica e di un nuovo rapporto col denaro, il fatale emergere di nuove ideologie e di una diversa organizzazione del lavoro, hanno modificato e ristretto gli spazi culturali ed esistenziali dell'uomo. Ma hanno anche contribuito ad acuire il senso doloroso del rapporto fra l'uomo contemporaneo e l'antico, fondato sopra la consapevolezza d'un tempo concluso e irripetibile, sopra un amaro sentimento dell'irreparabile e irreversibile entropia fra passato e presente» (Camporesi 1991, p. 55).

<sup>9</sup> Di questa tendenza è sintomatica l'attenzione al *charivari*: la bibliografia sul tema è nutrita, ma vedi almeno Le Goff, Schmitt [1981], atti di una tavola rotonda tenutasi nell'aprile 1977 presso il Museo nazionale di arti e tradizioni popolari e a cui avevano partecipato una sessantina tra storici etnologi e sociologi.

<sup>10</sup> Nella postfazione all'edizione italiana (1991) del suo libro *Muchembled* nega di essere stato influenzato dal marxismo, cui all'epoca (1978) non aderiva, e men che meno da Gramsci, che non conosceva, e afferma che il libro reca piuttosto l'afflato di un'attualità intellettuale propria degli anni di disillusione che seguirono gli eventi del maggio '68: «La scossa del 1968, lo confesso, ha lasciato un'impronta sul mio metodo e ha orientato i miei interessi durevolmente» (Muchembled 1991, p. 9); sotto la cappa di piombo del gollismo ribolliva osserva, uno spirito di insubordinazione che si coniugava con la nostalgia per il mondo rurale perduto «quando allevare capre lontano dalla città poteva sembrare un mezzo per ritrovare la purezza perduta». Il libro andrebbe in parte riscritto, sfumando la teoria dell'acculturazione, afferma, ma la tesi generale che lo informa va mantenuta: «Una rivoluzione culturale lenta

ma brutale ha sradicato la visione del mondo popolare nell'età moderna» (Ibidem, p. 15).

<sup>11</sup> Y.-M. Bercé, nell'introduzione a *Fête et révolte* osserva come l'ambiguità di festa e rivolta figura a buon diritto tra la mitologie del nostro tempo. L'ultimo decennio, osserva, ha visto l'irruzione sulla scena pubblica della vasta platea dei ragazzi nati al tempo della pace ritrovata animati da un set di valori e miti giovanilistici. E così anche il progetto rivoluzionario ha dovuto presentarsi come legato alle esplosioni di *gaieté* e ai *débordements hereux* dei giorni di festa (Bercé 1976). È interessante come Emmanuel Le Roy Ladurie nel suo celebre *Il carnevale di Romans* costruisca anch'egli un parallelismo con le manifestazioni studentesche e operaie del '68: dopo aver notato il carattere eminentemente conservatrice dei rituali di inversione (Le Roy Ladurie 1981, p. 309) egli mette in evidenza l'assenza del tema dell'inversione in avvenimenti come quelli di Romans che definisce un «modello quasi puro di lotta di classe (Ibidem, p. 297). Da qui la considerazione che «gli studenti della Sorbona (collegati, lo vogliono o no alla classe dirigente, malgrado la loro volontà di rimetterne in questione la struttura) sfrutteranno i temi carnevaleschi del mondo alla rovescia e dei "katanghesi" al potere. Gli operai in sciopero invece si arrocceranno in un tipo di azione che non è folklorica, ma che, dal loro punto di vista, è razionale. Con mezzi classici di lotta sindacale otterranno un fortissimo aumento di stipendio» (Ibidem, p. 309).

<sup>12</sup> Ma v. Fabre [1976]; Lafond e Redondo [1979].

<sup>13</sup> Ma vedi la messa in evidenza, da parte di Roger Chartier, della complessità del nesso tra cultura popolare e azione politica popolare (Chartier 1987).

<sup>14</sup> Ma si noti la reazione a questa impostazione di Piero Camporesi

per il quale il libro di Burke «riflette nella sua asettica imparzialità insulare più che un'ideologia di classe una solida tradizione britannica grande-borghese» a cui egli preferisce «le intuizioni e le ipotesi rinnovatrici della cultura slava, espressioni di un mondo in cui il populismo agrario è una presenza fisiologica prima ancora che una tradizione culturale» (Camporesi 1991, p. 6).

<sup>15</sup> Come è stato osservato, in Carlo Levi «la critica della vanità della grande cultura europea (madre del nazismo) sfocia nell'adesione appassionata ad una civiltà umile e dimessa, quella che egli chiama la "civiltà contadina meridionale". L'esigenza di far parlare ciò che era muto, dare rilievo a ciò che era ignorato, far emergere ciò che era oppresso, si traduce in Levi in una sorta di contrapposizione tra civiltà contadina e l'insieme della civiltà "colta". Il metodo con cui questa contrapposizione è condotta è prevalentemente basato su intuizioni poetiche e finisce per dare alla umanità dei contadini un'aurea di intangibile mistero. Quasi che nessuno strumento conoscitivo "colto" potesse dar conto di una dimensione culturale estranea alla dimensione di tempo, di storia, di cambiamento. Quasi che l'intero apparato di strumenti razionali messo in atto dall'altra cultura (quella dominante) si rivelasse marcio al confronto con una diversità assoluta, attingibile quindi con l'allusivo linguaggio della poesia e del mito» (Clemente 1976, p. 33).

<sup>16</sup> Cfr. la relazione di Antonio Banfi, dal titolo *il problema etico-sociale della cultura popolare in Italia*, in occasione del *Primo congresso nazionale della cultura popolare* tenutosi a Firenze dal 15 al 18 ottobre 1947 (Banfi 1948).

<sup>17</sup> Per alcuni tra i più recenti studi sulla posizione di de Martino cfr. Di Donato [1999]; Sasso [2001]; Gallini [2005].

- <sup>18</sup> Una selezione parziale del dibattito si trova in Rauty [1976]. Ma v. anche le osservazioni di C. Cocchiara, nella riedizione con integrazioni della sua opera del 1947, *Storia egli studi delle tradizioni popolari in Italia* (Cocchiara 1981, pp. 254-259). In generale anche Angelini [1977]; Pasquini [1977].
- <sup>19</sup> Vedi Giarrizzo [1964].
- <sup>20</sup> Ma cfr. la riflessione di E.J. Hobsbawm, segnata da un lato dagli studi di storia sociale delle classe popolari alla Richard Cobb o alla Georges Rudé e dall'altra dall'influenza dell'antropologia culturale di Max Gluckman e Victor Turner, il tutto in un momento in cui si affermava con forza la prospettiva terzomondista (Hobsbawm 1960).
- <sup>21</sup> Riedito in traduzione italiana come *Streghe e Sciamani*, in Ginzburg [2006], pp. 281-293. Ma sulla lettura di Ginzburg di de Martino cfr. Ginzburg [1988].
- <sup>22</sup> Ma cfr. la presa di distanze di Andrea Del Col dalla concezione di Ginzburg per cui i verbali dell'inquisizione permettono di farci pervenire direttamente le parole dei benandanti senza approfondire il punto di vista degli inquisitori: di conseguenza Ginzburg «scartò come inutili gli inquisitori, senza curarsi di valutarne attività e opinioni, giungendo così senza accorgersene a una lettura distorta delle fonti». cfr. la prefazione a Nardol [1999], p. 10. Nel suo studio Nardon da un lato sottolinea, a differenza di Ginzburg, la persistenza delle attività terapeutico-magica, furbesca e contro-stregonesca dei benandanti e dall'altro mette in evidenza l'importanza del filtro costituito dagli interessi degli inquisitori, interessi mutevoli nel tempo.
- <sup>23</sup> I benandanti sono definiti come «un culto dalle caratteristiche nettamente popolari» poi modificato dalle pressioni inquisitoriali «per assumere infine i lineamenti della stregoneria tradizionale» (Ginzburg 1972b, p. XII).
- <sup>24</sup> Il testo di Cocchiara, *Il mondo alla rovescia*, del 1963, viene ristampato da Bollati Boringhieri nel 1981 con una presentazione (che in realtà è un libero commento) di Piero Camporesi (Cocchiara 1963).
- <sup>25</sup> Cirese definisce "connotazione" il rapporto tra un fatto culturale e un gruppo sociale e per lui gli studi demologici si occupano dei prodotti culturali popolarmente connotati: ma i comportamenti e le concezioni di cui è portatore il popolo non sono per lui necessariamente inventati dal popolo stesso (Cirese 1971).
- <sup>26</sup> Nel definire insoddisfacente il concetto di mentalità collettiva, Ginzburg sostiene di preferirgli quello, a sua volta poco soddisfacente di cultura popolare, col commento che «il classismo generico è pur sempre un grosso passo avanti rispetto all'interclassismo» (Ginzburg 1976, p. XXIII).
- <sup>27</sup> Per gli autori de *La beauté du mort* la costruzione della cultura popolare «repose toute entière sur ce qu'elle prétend prouver. Elle suppose que le populaire est le commencement de la littérature et l'enfance de la culture; que la pureté d'une origine sociale est enfouie dans l'histoire; qu'une génialité primitive est sans cesse compromise par la littérature, et sans cesse à préserver ou à retrouver; qu'enfin la tradition populaire aricule les profondeurs de la nature (les «aspirations profonde») et les perfections de l'art (sobriété, vivacité, efficacité du récit). Avec un peu de psychanalyse, on expliquera aisément le refoulement de cette origine et le retour du refoulé dans le langage même de la répression» (De Certau, Julia, Revel 1970, p. 12).
- <sup>28</sup> «Anche se Menocchio entrò in contatto, in maniera più o meno mediata, con ambienti dotti, le sue affermazioni indifesa della libertà religiosa, il suo desiderio di un rinnovamento radicale della società hanno un timbro originale, e non appaiono il risultato di influssi esterni subiti passivamente. Le radici di queste affermazioni e di questi desideri affondavano lontano, in uno strato oscuro, quasi indecifrabile di remote tradizioni contadine» (Ginzburg 1976, p. XXII).
- <sup>29</sup> Ginzburg ha di recente ribadito che «Menocchio è un individuo che si è trovato stretto tra due culture. Si è trovato di fronte alla stampa, ai libri, ma si è accostato ai libri attraverso una cultura in cui i libri non avevano parte alcuna: una cultura orale. Questo incontro si è verificato non molto tempo fa e si verifica tuttora in una larga parte del mondo» (Ginzburg, 2003, p. 156).
- <sup>30</sup> Cfr. Ginzburg [1977]. In questo testo Ginzburg dichiara possibile «ricostruire l'intreccio dei rapporti di classe in una società determinata anche sul piano dell'ideologia: un intreccio complicato, fatto di scontri e di assimilazioni forzate, di contrapposizioni implicite ed esplicite» (ibidem, p. 125). Cfr. Schmitt [1976]; Lomberdi Satriani [1968], in cui (p. 135) si definisce la folklore come una «specifica cultura elaborata dalla classe subalterna con funzione contestativa nei confronti della classe egemone». La cultura folklorica è quindi «contestativa – esplicitamente e implicitamente, e a diversi livelli – della cultura al potere, ma quest'ultima tenta continuamente e riesce quasi sempre a disinnescare e a rendere praticamente inoperante la funzione contestativa, potenziando invece quella narcotizzante, per cui una cultura nata essenzialmente contro il potere finisce per divenire cultura funzionale al potere» (ibidem, p. 211).
- <sup>31</sup> Vedi ad esempio Manselli [1974].
- <sup>32</sup> «Sorge il dubbio che il modello di spiegazione proposto non possa non risultare confermato se si incasellano unicamente nel

- suo schema le testimonianze scoperte e se, per giunta, il materiale disponibile è proprio di quel tipo per spiegare il quale il modello è stato in precedenza escogitato» (Tenenti 1967, p. 386).
- <sup>33</sup> Ginzburg replicherà, respingendo l'affermazione di avere postulato un'assoluta autonomia della cultura contadina, in una nota dell'edizione inglese; cfr. Ginzburg [1980b], pp. 154-155.
- <sup>34</sup> Si tratta in buona sostanza della stessa cultura che si ritrova anche in Giordano Bruno il quale, confessa «è difficile ammettere che appartenga a uno strato di oscure mitologie contadine» (Spini 1976, p. 800).
- <sup>35</sup> Più recentemente Andrea Del Col ha visto nella visione dualistica del mondo di Menocchio (e nella soteriologia che la accompagna) echi soprattutto dello gnosticismo cataro; cfr. Del Col [1990].
- <sup>36</sup> Stuart Clark utilizza qui le note di Ludwig Wittgenstein a Frazer (cfr. Wittgenstein 1975). È famosa in quelle pagine la demolizione della presunzione culturale dell'analista antropologo: «Frazer è molto più selvaggio della maggioranza dei suoi selvaggi, perché essi non potranno essere così distanti dalla comprensione di un fatto spirituale quanto lo è un inglese del XX secolo. Le sue spiegazioni delle usanze primitive sono molto più rozze del senso di quelle usanze stesse» (ibidem, p. 28). Per una lettura assai diversa di Frazer e della sua eredità intellettuale cfr. Gellner [1999], pp. 120-135.
- <sup>37</sup> Per Ginzburg anche il Nicodemismo «appare la risposta al fallimento della rivolta dei contadini, cioè dell'ala più avanzata della riforma. Da qui la separazione, così estranea allo spirito della prima Riforma, tra la religione dei semplici, delle masse, e la religione dei pochi eletti, consapevoli della vanità delle cerimonie e delle apparenze» (Ginzburg 1970, p. XVI).
- <sup>38</sup> Già E.P. Thompson aveva osser-
- vato come l'eredità primitivista e l'ipotesi indoeuropea avessero spinto a lungo a cercare nel folklore indizi della storia primigenia dell'umanità e come il forte interesse per la classificazione di costumi e miti fosse in linea con le tendenze tassonomiche sviluppatesi nella scienza del XIX secolo: una comparazione sulla base di attributi formali veniva così condotta attraverso «immensi oceani temporali e culturali»: cfr. Thompson [1978].
- <sup>39</sup> Ma cfr. anche la nota fortemente critica di Giovanni Filoramo in Filoramo [1991]; e la recensione di G. Grado Merlo (Grado Merlo 1990).
- <sup>40</sup> Ma vedi già in questo senso Scribner [1978].
- <sup>41</sup> Quel servizio, confessa Clemente, gli aveva suscitato una reazione critica, una riaffermazione di «doverosa rivisitazione teorica e documentaria di quel carnevale immaginato, desiderato e riprodotto legittimamente, ma con idee e forme diverse da quanto l'esperienza di ricerca e la letteratura demologica mi aveva presentato» (Clemente 1983, p. 13).
- <sup>42</sup> Clemente richiama la diffidenza di Caro Baroja nel «cercare la radice di tutto ciò in un "culto preistorico", in una cultura antichissima, ricostruita e adattata in funzione di una certa idea del primitivismo, si viene a togliere all'uomo ogni capacità e ci si atteggia a giudici, se non del Santo Uffizio, almeno del Santo Progresso». Ne deriva una ostilità a mettere il carnevale «nella stessa pentola di Attis, Adonis, Osiris e di tutta una serie di dei o di esseri antichi e medievali per estrarre infine "il puro spirito della vegetazione", un brodo vegetale senza miscele d'altro, veritiero, autentico e soprattutto primitivo. Che le anime di questi studiosi riposino in pace» (ibidem, p. 24).
- <sup>43</sup> In un manuale di ricerca demologica dei primi anni '80 la tesi tradizionale sulla cultura popolare viene così stigmatizzata: «Le classi popolari creano cultura autonomamente in opposizione, implicita o esplicita, conscia o inconscia, alla classe dominante. Compito dello studioso è di studiare quindi, quanto di «autonomo» cioè di «autenticamente popolare» vi è nella cultura orale. In questo modo si avrà il filo culturale della costante «opposizione» che le classi popolari hanno espresso nei confronti delle classi dominanti. È una posizione populista che quasi mai nessuno ha il coraggio di esplicitare chiaramente, ma che sembra stare dietro l'atteggiamento di alcuni studiosi italiani contemporanei» (Pianta 1982, p. 54).
- <sup>44</sup> Dei si riferisce qui a Geertz [1987]; [1988]; [1995].
- <sup>45</sup> Si veda ad esempio la tagliente lettura parallela dei *Nuer* di E.E. Evans-Pritchard e del *Montaillou* di E. Le Roy Ladurie da parte di Renato Rosaldo (Rosaldo 1987). Sull'analogia tra inquisitore e storico aveva insistito, con diversa sensibilità, Carlo Ginzburg (*L'inquisitore come antropologo*, un saggio del 1989, poi in Ginzburg [2006], pp. 270-280, suscitando la reazione critica di A. Del Col (Del Col 1990, pp. LII-LIIL).
- <sup>46</sup> Cfr. il panorama delineato recentemente in Procter [2007].
- <sup>47</sup> Lenclud racconta poco dopo di una lavanderia parigina la cui insegna recita *Parfait, apprendista di Pouyanne*: nessuno probabilmente sa, osserva Lenclud, chi sia stato Pouyanne e in cosa consistesse la sua abilità trasmessa: «Ma con poche parole si suggerisce qui l'essenza di una tradizione: un'origine prestigiosa e un po' antica, un sapere misterioso, una conoscenza preservata, un'eredità esclusiva, una diversità proclamata, un'autorità affermata: Quello che si dice una tradizione» (Lenclud 2001, p. 133).
- <sup>48</sup> Scrive Bausinger: «Oggigiorno ci si attende dalle fiabe quasi sempre requisiti arcaicizzanti: vestiario del tipo che si portava

in passato, strumenti suonati un tempo, per arrivare alle convenzioni sociali del tipo in vigore nel tempo passato. Proprio perché la fiaba grimmiana va incontro a questa esigenza di forme e requisiti arcaicizzanti essa è rimasta per oltre un secolo fino a d'oggi la forma rappresentativa della fiaba. Le regole dello spostamento dei requisiti è nel frattempo stata sostituita da quella della "fossilizzazione dei requisiti"» (Bausinger 2005, p. 158).

<sup>49</sup> Cfr. le osservazioni di P. Clemente: «Ho dedicato un pezzo importante della mia vita a conoscere, organizzare, sostenere il bisogno di eguaglianza delle classi popolari, l'idea di una loro possibile egemonia. Oggi il mondo è mutato [...] Ciò che ancora mi fa esprimere disagio, non è la funzione dei gruppi sociali, bensì

la consapevolezza autocritica sul passato dei miei pensieri: che anche un intellettuale di professione, e per giunta diffidente e scettico come credo di essere, può ripetere nella sua vita paradigmi consumati e credenze logore pensando in buona fede di essere nel giusto. La mia passione per la auto-riflessività diventa consapevolezza dei limiti del suo esercizio, e dell'operare sempre di meccanismi di rimozione. Occorre diffidare di noi stessi» (Clemente 1994, p. 15).

<sup>50</sup> Sulla tradizione degli studi folklorici britannici cfr. Dorson [1968].

<sup>51</sup> Sui fratelli Grimm la bibliografia è ovviamente molto vasta: qui si fa riferimento al dibattito aperto da Ellis [1983].

<sup>52</sup> Ma su Edward Burnett Tylor e il concetto di cultura primitiva cfr.

ora Storey [2005].

<sup>53</sup> Su Macpherson vedi Haywood [1986]. Per i riferimenti alla sensibilità odierna sul rapporto tra storia e fiction cfr. Grafton [1996], che si può mettere utilmente a confronto con la più tradizionale impostazione di un maestro quale J. Caro Baroja (Caro Baroja 1991).

<sup>54</sup> Tutto da approfondire rimane il concetto di degenerazione in Michelet rispetto alle tesi degenerazioniste di un William Cooke Taylor o di un Richard Whately, poi battute in breccia nella seconda metà del secolo dalla polemica evolucionista e progressista; cfr. Fabietti [1980], soprattutto pp. 37-45.

<sup>55</sup> Paul [2007], p. 95. Ma vedi anche Paul [2004].





# Lo storico alla sbarra.

## La perizia storica nel processo penale<sup>1</sup>

ISABELLA ROSONI

### 1. *Che cos'è la Verità*

La Verità con la V maiuscola, la verità assoluta, che non appartiene al mondo delle cose umane, è, come sappiamo, inattingibile. La cesura, la scissione tra ciò che è accaduto e ciò che si può sapere, ricostruire; la sconcertante impossibilità di accertare la verità di un evento ormai concluso, rimandano a un antico problema filosofico e ad un moderno problema epistemologico. La loro soluzione supera i limiti di questo lavoro e le competenze di chi scrive<sup>2</sup>.

Se la verità assoluta è inattingibile non per questo occorre cadere nello scetticismo. La conoscenza della verità è possibile relativamente al contesto in cui essa viene realizzata, al metodo con cui si svolge la ricerca e alla qualità e quantità di informazioni di cui si dispone e sulle quali tale conoscenza si fonda. Questa asserzione non comporta necessariamente un relativismo assoluto, la verità non dipende dalle opzioni individuali dei soggetti che se ne occupa-

no. Il grado di certezza raggiunto attraverso le griglie gnoseologiche sopra descritte, ne fa una conoscenza di tipo probabilistico. Se si tratta di provare che x ha commesso y, il risultato della operazione prevederà sempre una sia pur minima, infinitesimale, possibilità di errore: la verità stabilita, per quanto verificata e provata, apparterrà sempre all'ordine della probabilità e mai a quello della certezza (Rosoni 1995, p. 302).

La *verità processuale* che il giudice può giungere a definire è, dicevamo, una *verità approssimativa*. Si avvicina a quella assoluta senza poterla mai di fatto toccare, essendo la prima una congettura costruita a posteriori e la seconda un fatto già avvenuto e concluso, e quindi, di per sé, inconoscibile. E tuttavia il dibattito sulla verità processuale ha sempre, come punto di riferimento alto, il ragionamento circa la verità certa, quella verità che, se non arriva alla certezza, perlomeno si attesta ai gradi più alti della scala della probabilità (Ivi, p. 303).

## 2. *La verità tra storia e processo*

Questo tipo di approssimazione, che abbiamo definito probabilistico, riguarda sia la verità *processuale*, detta anche *formale*, sia la verità storica, i cui confini di indagine sono determinati non dalle regole processuali ma da quelle del metodo storico.

Il tema della verità nel processo e del suo rapporto con la verità nella storia è un tema di lunga tradizione. Nel periodo più recente le riflessioni si aprono con gli scritti di Calamandrei (Calamandrei 1939) e Calogero (Calogero 1937) negli anni Trenta del Novecento, passano attraverso il lavoro di Carlo Ginzburg (Ginzburg 1991) e arrivano fino al recentissimo libro di Taruffo (Taruffo 2009). Motivo ricorrente a questo livello di riflessioni è la affinità che passa tra storici e giudici, tra ricerca storica e istruttoria processuale. Oggi il raffronto tra l'attività del giudice e quella dello storico è un tema di numerose discussioni perché rientra nell'ideale di una utilizzazione dialettica della storia e dell'indagine giudiziaria; ideale che ha conosciuto, nella seconda metà del XX secolo un rinnovato successo a causa dello sviluppo e della scienza storiografica e di quella processuale<sup>3</sup>.

La comparazione tra la metodologia di ricerca del giudice e quella dello storico, avviata da Calamandrei, viene brillantemente conclusa da Ginzburg che ne descrive le discrepanze con una dimostrazione pratica. L'esempio, come sappiamo, è l'omicidio di Luigi Calabresi, provato sul piano processuale attraverso un'unica testimonianza di un pentito. Per uno storico tale prova non sarebbe ritenuta sufficiente, proprio perché resa da un unico teste perlopiù fortemente interessato ad accusare la persona coinvolta. Gli esempi potrebbero essere

molti, ma questo illustra perfettamente la distanza che separa le verifiche giudiziarie-penali da quelle storiche.

Storia e diritto sono due discipline che hanno in comune la formulazione di ipotesi fattuali che vengono considerate vere attraverso delle prove che le confermano. Tuttavia, nonostante questa affinità di approccio gnoseologico, esse si distinguono in maniera profonda. Innanzitutto perseguono obiettivi diversi, hanno funzioni e oggetti di indagine differenti, non comparabili per estensione e per il modo in cui vengono fissati, e, soprattutto sono incomparabili le modalità attraverso le quali un fatto si ritiene provato (Pastor 2009, pp. 99-173, pp. 132-133). Il lavoro del giudice è sempre limitato da una scadenza, da una decisione (l'emanazione di una sentenza). Lo storico al contrario gode della possibilità di fare ricerca per un tempo illimitato, aggiornando di continuo, sulla base di nuove acquisizioni, la sua ricerca. In realtà non decide nulla.

Il processo penale non è interessato alla individuazione della verità reale ed assoluta dei fatti, intende soprattutto verificare l'ipotesi accusatoria, conformemente ad un metodo preciso, attraverso lo strumento della discussione critica e del contraddittorio. La verità così ottenuta assomiglia più a una verità politica che ad una verità storica. È una verità che serve a giustificare politicamente il gesto violento del punire.

La verità formale o processuale che emerge dal processo, si costruisce attraverso un percorso conoscitivo irto di regole che riguardano l'ammissione, l'assunzione e la valutazione delle prove che fatalmente ne condizionano la ricerca. A ben guardare i limiti che regolano l'ammissibilità delle prove nel processo rappresentano, a

livello epistemologico, un ostacolo alla conoscenza della verità (Pastor 2009, p. 139; di diverso avviso Taruffo 2009, pp. 83 ss.). Inoltre la regola processuale dell'autorità della cosa giudicata pone fine alla ricerca della verità processuale e le attribuisce la qualità di verità "assoluta". Viceversa la verità storica non può avere l'autorità della cosa giudicata. La ricerca storica infatti è necessariamente improntata ad uno spirito di autentica revisione. Quando emergono nuove fonti o acquisizioni lo storico deve rimettere in discussione quello che in un dato momento è parso lo stato "definitivo" della questione, perché la revisione è il motore primo dell'avanzamento della conoscenza, nella storia e in tutti i campi del sapere umano (Pezzino 2008, p. 128).

### 3. Quando gli storici utilizzano il processo

La relazione tra verità storica e verità processuale, e cioè tra i due esiti non sempre coincidenti cui pervengono rispettivamente l'attività dello storico e quella del giudice, viene in generale circoscritta – perlomeno nell'ambito dei nostri studi di settore – all'uso che gli storici fanno delle fonti processuali.

Per uno storico le fonti giudiziarie sono un documento di primaria importanza, ma per essere interpretate hanno bisogno di una adeguata capacità di discernimento. La fonte giudiziaria dà informazioni sul passato, sulle relazioni, sulle vicende personali dei suoi protagonisti, fornisce spesso notizie sulla mentalità, sul mondo dei valori e, finalmente, illumina anche, certamente, sui fatti. Ma questi ultimi, proprio per la caratteristica della fonte, il suo essere un

punto di vista parziale, offrono un minore affidamento.

Penso all'utilizzo delle testimonianze e delle confessioni rese all'interno del processo inquisitorio di antico regime, alla loro affidabilità, alla versione dei fatti che va presa con le molle perché, come tutti sappiamo, dal processo emergono più le voci e le convinzioni degli inquisitori che quelle degli inquisiti.

Lo storico alle prese con le fonti processuali deve usare il buon senso, un ingrediente difficile da dosare. Le verità che emergeranno saranno sempre incerte perché la verità storica è una verità "scientifica" che si costruisce per approssimazioni successive ed è sempre suscettibile di revisione.

### 4. Quando i giudici utilizzano la storia: la "tribunalizzazione della storia"

Che cosa succede alla relazione tra verità storica e verità processuale quando la storia entra nel processo? La "tribunalizzazione della storia" – così viene definito questo fenomeno – venne inaugurata a Norimberga. Quel processo legittimò per la prima volta la sovrapposizione tra giudizio penale e giudizio storico, tra verità processuale e verità storica.

La documentazione cinematografica, entrata in aula come prova e documento, giocò nel processo un ruolo decisivo. Da allora Norimberga è diventato il paradigma del tribunale che, con una fortissima valenza simbolica, utilizza la storia per arrivare ad un verdetto politico, legando in un nodo indissolubile gli assunti della giustizia, della storia e della politica.



Caricatura anonima contro Pio IX, dal "Don Pirlone"

Dopo di allora l'idea che il tribunale sia il luogo in cui è possibile rendere giustizia a un evento storico atroce, passa in Israele dove il processo ad Eichmann inaugura una nuova stagione del processo pubblico cine-televisivo, e dove lo spettatore partecipa quasi in diretta al giudizio storiografico (Melloni 2008, p. 17). Gli esempi successivi sono molti. Il processo di Auschwitz, celebrato a Francoforte nel 1965 contro il comandante del campo di concentramento di Auschwitz-Birkenau, che vide alcuni importanti storici tedeschi nella veste di periti<sup>4</sup>. Ma anche, più recentemente, i processi celebrati davanti al Tribunale Penale Internazionale per la ricostruzione dei conflitti e dei massacri dei Tutsi in Rwanda e dei musulmani in Bosnia-Erzegovina. In tutti questi casi – quando il processo penale è chiamato a far emergere una verità spesso politica, sulla base della quale dirimere l'intreccio dei torti e delle ragioni e assicurare alle collettività una memoria condivisa cui far riferimento per ricostruire un tessuto sociale lacerato – le agenzie della giustizia si sono rivolte agli storici perché

definissero una volta per tutte quale fosse la verità da condividere.

È di tutta evidenza quanto risulti particolarmente grave e rischiosa l'affermazione che la verità storica è stata definitivamente appurata dalla sentenza di un tribunale, proprio perché quella verità assume una fortissima connotazione simbolica e politica.

D'altro canto scrivere storia è sempre un atto di rilevanza politica, poiché significa selezionare tra gli eventi trascorsi ciò che è degno di essere ricordato. Non c'è da scandalizzarsi quindi dell'uso che il potere fa della storiografia ma, se mai, avere l'avvertenza di individuarne gli scopi e quindi di porre dei limiti.

##### 5. Due esempi di processi italiani

Anche in Italia, recentemente, ci si è avvalsi della figura dello storico come consulente di parte nei processi per crimini nazisti realizzati nel nostro territorio.

Prenderò in esame due processi esemplari nel corso dei quali lo storico, entrato nel processo in qualità di consulente, ne ha determinato fortemente l'esito.

Tra la primavera e l'estate del 1994, a seguito di una richiesta di documentazione presentata dal magistrato Antonino Inteli-sano, procuratore militare titolare dell'inchiesta a carico di Priebeke, venivano ritrovati negli scantinati di Palazzo Cesi (locali della Procura generale militare di Roma) dentro un armadio protetto da un cancello di ferro (Armadio della Vergogna), ben 695 fascicoli nei quali erano inventariati crimini mai perseguiti, commessi dai nazifascisti a danno dei cittadini italiani. 280 furono

rubricati a carico di ignoti nazisti e fascisti. Gli altri 415, invece, a carico di militari tedeschi e italiani identificati.

Il ritrovamento suscitò grandi polemiche e diede avvio a due indagini parlamentari. Molti dei fascicoli, inviati alle varie Magistrature competenti, furono archiviati. Da altri presero avvio nuove indagini.

È il caso dei due procedimenti della procura militare di La Spezia per i fatti di Sant'Anna di Stazzema e di Monte Sole-Marzabotto contro degli ufficiali tedeschi ex appartenenti alle SS, ritenuti responsabili della strage della popolazione civile, processi che si conclusero entrambi con la condanna a dieci ergastoli.

L'eccidio di Sant'Anna di Stazzema fu commesso da soldati tedeschi del II battaglione del 35° reggimento della *XVI SS Panzer-Grenadier Division*, comandata dal generale Max Simon, il 12 agosto 1944. Ai primi di agosto Sant'Anna di Stazzema era stata qualificata dal comando tedesco "zona bianca", ossia una località adatta ad accogliere sfollati e per questo la popolazione in quell'estate aveva superato le mille unità. Inoltre, sempre in quei giorni, i partigiani avevano abbandonato la zona senza aver svolto operazioni militari di particolare entità contro i tedeschi. Nonostante questo, all'alba del 12 agosto 1944, tre reparti di SS salirono a Sant'Anna, mentre un quarto chiudeva ogni via di fuga a valle. Alle sette il paese era circondato. Quando le SS giunsero a Sant'Anna, accompagnate da fascisti collaborazionisti che fecero da guide, gli uomini del paese si rifugiarono nei boschi per non essere deportati, mentre donne, vecchi e bambini, sicuri che nulla sarebbe capitato loro in quanto civili inermi, restarono nelle loro case. Ma i nazisti li rastrellarono, li chiusero nelle stalle e li uccisero con colpi di mitra e bombe a mano. Infine i morti furono dati alle fiamme per distruggere e cancellare tutto. In poco più di tre ore vennero massacrati 560 civili, in gran parte bambini, donne e anziani. Il processo del Tribunale militare di La Spezia si è concluso il 22 giugno 2005 con la condanna all'ergastolo per dieci ex SS colpevoli del massa-

cro; sentenza confermata in Appello nel 2006 e ratificata in Cassazione nel 2007.

Dopo il massacro di Sant'Anna di Stazzema, gli eccidi nazifascisti contro i civili sembravano essersi momentaneamente fermati. Ma il feldmaresciallo Albert Kesserling aveva scoperto che a Marzabotto agiva con successo la brigata Stella Rossa, e voleva dare un duro colpo a questa organizzazione e ai civili che la appoggiavano. Già in precedenza Marzabotto aveva subito rappresaglie, ma mai così gravi come quella dell'autunno 1944. Capo dell'operazione fu nominato il maggiore Walter Reeder, comandante del 16° battaglione corazzato ricognitori della *XVI SS Panzer-Grenadier Division*. La mattina del 29 settembre, prima di muovere all'attacco dei partigiani, quattro reparti delle truppe naziste, comprendenti sia SS che soldati della Wehrmacht, accerchiarono e rastrellarono una vasta area di territorio compresa tra le valli del Setta e del Reno, utilizzando anche armamenti pesanti. Da qui le truppe si mossero all'assalto delle abitazioni, delle cascine, delle scuole. Nella frazione di Casaglia di Monte Sole, la popolazione atterrita si rifugiò nella chiesa di Santa Maria Assunta, raccogliendosi in preghiera. Irruppero i tedeschi, uccidendo con una raffica di mitragliatrice il sacerdote, don Ubaldo Marchioni, e tre anziani. Le altre persone, raccolte nel cimitero, furono mitragliate: 195 vittime tra le quali 50 bambini. Fu l'inizio della strage. Ogni località, ogni frazione, ogni casolare fu setacciato dai soldati nazisti e non fu risparmiato nessuno. Il processo del Tribunale militare di La Spezia si è concluso il 13 gennaio 2007 con la condanna all'ergastolo per dieci ex SS colpevoli del massacro; sentenza confermata in Appello nel 2008.

Dalle indagini della Procura Militare di La Spezia emerse che in entrambi i casi non si trattò di una rappresaglia scatenata contro la popolazione civile a seguito di azioni partigiane ma di un atto terroristico, di una azione premeditata e curata in ogni minimo dettaglio. L'obiettivo era quello di distruggere i paesi, sterminare gli abitanti e rompere ogni collegamento dei civili con le formazioni partigiane presenti nella zona.

In entrambi i processi vennero nominati, in qualità di consulenti dell'accusa, il prof. Paolo Pezzino e il dott. Carlo Gentile, due storici accreditati, le cui tesi interpretative dei fatti erano già pienamente condivise dal mondo accademico (Baldissara-Pezzino 2004, Pezzino 2008; Baldissara-Pezzino 2009, Gentile 2003a e b; Gentile 2004). Ad essi venne conferito l'incarico sia di ricercare dati ed informazioni attraverso il reperimento di documenti contenuti negli archivi e di valutarne l'attendibilità, sia di fornire al tribunale il contributo della loro esperienza professionale. La ricostruzione degli avvenimenti, l'attribuzione delle responsabilità e le motivazioni che hanno originato l'eccidio furono ottenute grazie a un imponente lavoro investigativo, cui sono seguite le testimonianze in aula di superstiti, di alcune SS appartenute al battaglione, e dei due periti storici nella qualità di consulenti. Infatti, da molti passaggi della sentenza, emerge che i giudici, nella descrizione del quadro storico, fanno quasi esclusivo riferimento ai dati forniti dai consulenti.

Nel corso del processo di Sant'Anna di Stazzema il tribunale rigettò l'istanza della difesa di nominare, come consulente di parte, lo storico revisionista Paolo Paoletti, molto popolare negli ambienti della Destra, autore anch'esso di un libro sulla strage di S. Anna di Stazzema (Paoletti 1998) nel quale sostiene che l'eccidio non fosse stato pianificato e che Reder ne fosse estraneo. Le motivazioni dell'esclusione sono chiare:

non si possono nutrire dubbi sull'esistenza di un piano preciso, volto ad un massacro indiscriminato. Per tale ragione non si è ritenuto di aderire alla richiesta della difesa [...] di procedere all'escussione dello storico Paolo Paoletti, autore di una pubblicazione sulla strage di Sant'Anna

nella quale si perviene a diverse conclusioni, che la palese dissonanza con quanto comprovato con tutte le risultanze sin qui esposte, avrebbe reso del tutto prive di pregio<sup>5</sup>.

Paoletti quindi sembra venire escluso non perché non accreditato dal mondo accademico, ma a motivo delle sue tesi revisioniste. La sua verità storica confligge con quella del consulente dell'accusa che, in questo modo, sembra essere acriticamente fatta propria dal tribunale.

Il suo contributo all'interno del contraddittorio avrebbe ostacolato il perseguimento della piena coincidenza tra le due verità: quella storica e quella processuale; il raggiungimento cioè di quella che potremmo definire una verità politica la cui esigenza si mostrava in quella circostanza, particolarmente avvertita. Operazione che lascia perplessi quantomeno per la compressione del diritto di difesa.

La perizia storica di Pezzino e Gentile si è rivelata particolarmente significativa per la ricostruzione del contesto storico, per la individuazione dei militari presenti in loco, e, infine, per la determinazione delle posizioni individuali dei militari che rivestivano funzioni gerarchicamente intermedie tra i comandanti delle divisioni e i soldati semplici.

Ma i giudici non hanno chiesto agli storici soltanto informazioni sui fatti. Da un più attento esame del procedere argomentativo delle sentenze si ricava che questi ultimi hanno fornito anche una loro interpretazione dei fatti, offrendo in questo modo ai giudici alcune massime d'esperienza<sup>6</sup> relative, per esempio al *modus operandi* dei reparti responsabili della strage, che si riveleranno utili per le attribuzioni delle responsabilità.

Nel contestare agli imputati in prevalenza il concorso morale nel reato, per aver trasmesso l'ordine di compiere la strage, e nel valutare se avessero agito in stato di necessità o nell'adempimento del dovere, i giudici applicano gli articoli 40 c.p.m.p., e 54 c.p. In base all'art. 40 c.p.m.p. arrivano ad escludere l'operatività della giustificazione perché l'articolo prevede che nell'adempimento del dovere, che esclude la punibilità, non possono rientrare gli ordini la cui esecuzione costituisca manifestamente reato<sup>7</sup>. Invece, per escludere l'operatività dello stato di necessità, disciplinato dall'art. 54 c.p.<sup>8</sup>, i giudici fanno propria la massima d'esperienza che Pezzino e Gentile forniscono loro, secondo la quale non risulta provato neppure un caso di uccisione di soldati nazisti che si fossero rifiutati di eseguire gli ordini:

In proposito costituisce un dato che può senz'altro essere definito ormai notorio la circostanza che nei numerosi processi nei confronti di criminali nazisti, a partire da quello di Norimberga, sia stata sempre invocata tale esimente senza che, però, sia stato comprovato un solo caso di esecuzioni sommarie di militari disobbedienti, in specie in quelli celebrati nel primo dopoguerra, quando vi era la possibilità di sentire numerosissime SS ancora in mano alleata. Sul punto, nel corso del dibattimento è stato ascoltato il consulente del p.m., prof. Pezzino, il quale ha dichiarato di non essere a conoscenza di casi di fucilazione per disobbedienza ad ordini illegittimi nelle Forze armate tedesche; dichiarava anzi che certamente non ve ne erano stati in Italia, dove l'unico caso di esplicito rifiuto di eseguire tali ordini, da parte del comandante del reparto di polizia che aveva subito l'attentato di Via Rasella a Roma, non diede luogo a sanzioni di sorta; il consulente era addirittura a conoscenza di un caso, verificatosi nella Polonia occupata, in cui una parte degli uomini di un battaglione di Polizia, il 101°, ottennero di non partecipare ad azioni di sterminio di ebrei senza alcuna conseguenza disciplinare. Anzi fu proprio il comandante di

battaglione a invitare chi, fra i suoi uomini, non se la sentisse di partecipare a quelle operazioni, a farlo presente per essere destinato ad altri incarichi<sup>9</sup>.

Quasi le stesse parole avevano giustificato la sentenza espressa dallo stesso tribunale in merito alla strage di Sant'Anna di Stazzema:

In proposito costruisce un dato che può senz'altro essere definito ormai notorio la circostanza che nei numerosi processi nei confronti di criminali nazisti, a partire da quello di Norimberga, sia stata sempre invocata tale esimente senza che, però, sia stato comprovato un solo caso di esecuzioni sommarie di militari disobbedienti, in specie in quelli celebrati nel primo dopoguerra, quando vi era la possibilità di sentire numerosissime SS ancora in mano alleata.

In tal senso sono le informazioni fornite dal Prof. Pezzino, il quale ha ricordato, in particolare, che non risulta traccia di processi a carico di militari tedeschi rifiutatisi di dare esecuzione agli ordini più scellerati, tant'è vero che anche in relazione all'attentato di via Rasella, per il quale il comandante del reparto tedesco cui appartenevano le vittime si era rifiutato di dar corso alla rappresaglia (e per la quale furono poi impiegate le SS di Kappler), non subì alcuna conseguenza.

Agli stessi sostanziali risultati pervenne anche l'Ufficio centrale delle Amministrazioni giudiziarie regionali per l'accertamento dei crimini nazisti di *Ludwigsburg*, che dal 1958 esaminò centinaia di casi in cui era stato affermato che la mancata esecuzione avrebbe causato un pericolo mortale, senza però individuarne nemmeno uno. E difatti, alla luce di quelle "deludenti" ricerche, a partire dai processi celebrati dagli anni '70, anche le difese degli imputati hanno, quasi sempre, rinunciato a battere una strada rivelatasi impercorribile<sup>10</sup>.

Segni evidenti questi che, nel ragionamento dei giudici, è avvenuto un salto qualitativo: non solo non hanno ammesso la versione dei fatti proposta dal consulente della difesa, ma non hanno neppure sottoposto al vaglio critico le massime d'esper-

rienza formulate dai consulenti. Hanno accolto le risultanze delle ricerche storiche senza sottoporle ad alcun procedimento di verifica e di riscontro con elementi che ne attestassero l'attendibilità, assegnando loro, in sede processuale, il valore di leggi "scientifiche".

## 6. Per concludere

Il ricorso alla perizia storica ha aperto la porta ad un nuovo aspetto del rapporto tra giudici e storici, tra verità storica e verità processuale. In questo caso la consulenza degli storici ha offerto alla giustizia militare un supporto storico-critico solidissimo, capace di documentare la cornice del *modus operandi* nazista entro il quale avvennero le stragi, ma ha anche fatto sostanzialmente convergere due elementi che avrebbero dovuto restare distinti: la ricerca di una decisione giusta da parte del tribunale e quella d'una verità da parte della storia (Melloni 2008, pp. 30 ss.).

Dai motivi delle decisioni dei giudici di La Spezia emerge chiaramente l'intento di giungere, più che a una verità processuale, a una verità storica che, in sede processuale, assumesse tutti i contorni di una verità politica.

A seguito delle due sentenze la questione dei crimini di guerra, della loro punibilità, della dialettica tra dimensione politica e giuridica della punizione è stata discussa in dibattiti, documenti televisivi, pubblicazioni. Storici e magistrati sono stati i principali protagonisti di questa stagione di esemplare e spettacolare politica della punizione. La ricerca storica è stata in qualche modo sollecitata ad assumere come terreno

d'indagine i processi e le culture giuridiche e non pochi storici sono transitati, come consulenti ed esperti, nelle aule di giustizia e nelle procure militari, mentre i magistrati hanno prestato crescente attenzione ai risultati raccolti dalla storiografia.

Io penso che giustizia, memoria e storia non dovrebbero essere legate assieme, proprio perché da questo nodo nascerebbe un *unicum* inestricabile con una fortissima valenza ideologica. Ed è questo fenomeno che ha portato molti paesi ad introdurre la fattispecie di negazionismo, e quindi alla tutela, in sede penale, della verità e della memoria storica intese come bene giuridico. Se le leggi in materia di negazionismo hanno aperto la strada all'ingerenza politica nel campo della libertà storica, il revisionismo storico invece ha avuto, nell'ultimo quarto di secolo, quantomeno il merito di scardinare antiche certezze perlopiù di natura ideologica. Di porre gli storici di fronte alla crisi dei propri modelli storiografici, e di costringerli ad un approfondimento della metodologia, all'uso della comparatistica, alla applicazione della categoria di complessità alle scienze storiche<sup>11</sup>.

Ancora una considerazione sulle conseguenze di questo processo: il tema della *memoria/storia condivisa* da un lato, se vuole essere privo di elementi di conflitto, deve assecondare reciproche reticenze politiche<sup>12</sup>, dall'altro finisce per assomigliare sempre più ad un potente esercizio pedagogico utile forse per rafforzare i legami interni di una comunità, ma sicuramente nefasto dal punto di vista dell'onesto mestiere di noi storici.

Sarebbe anche interessante soffermarci sulle "retoriche" che fondano tali argomenti: se la storia è una scienza (e nella vulgata popolare al sostantivo si applica automati-

camente l'aggettivo di esatta), la memoria è un dovere (Melloni 2008, p. 37). E così si chiude il cerchio: la verità storica è unica, tutelata dalla legge e obbligatoriamente ricordata<sup>13</sup>.

Un'ultima osservazione di natura deontologica: è accettabile il coinvolgimento dello storico in un'udienza penale, il suo prender parte attivamente alla formazione del giudizio come consulente delle parti o del tribunale? Il quadro del processo penale non si addice allo storico che si troverebbe necessariamente coinvolto nella decisione sulla libertà di un uomo, fatto questo che potrebbe fortemente influenzare l'autonomia della sua ricerca.

Lo storico dovrebbe sapere fin troppo bene che la ricerca della verità attraverso gli strumenti del processo penale ha sempre giustificato piccoli e grandi abusi. Che l'indagine penale è sempre, profondamente contaminata da ideali inquisitori e autoritari, come autoritaria è l'idea che esista una unica verità condivisibile (Pastor 2009, pp. 155 ss.).

Per concludere potremmo dire che amministrare la giustizia non spetta agli storici, che scrivere libri di storia non spetta né ai giudici né ai politici, e che sarebbe meglio che ognuno si limitasse a fare bene il proprio mestiere

## Bibliografia

Baldissara L., Pezzino P.

[2004] (a cura di), *Crimini e memorie di guerra*, Napoli, L'ancora del mediterraneo;

[2009] *Il massacro. Guerra ai civili a Monte Sole*, Bologna, il Mulino;

Calamandrei P.

[1939] *Il giudice e lo storico*, in «Rivista di diritto processuale

civile», I, pp. 105-128.

Calogero G.

[1937] *La logica del giudice e il suo controllo in cassazione*, Padova, CEDAM;

Gentile C.

[2003a] *Le SS di Sant'Anna di Stazzema: azioni, motivazioni e profilo di una unità nazista*, in M. Palla (a cura di), *Tra storia e memoria. 12 agosto 1944: la strage di Sant'Anna di Stazzema*, Roma, Carocci, pp. 86-117;

[2003b] *Marzabotto*, in C.R. Ueberschär (hrsg. von), *Orte des Grauens. Verbrechen im Zweiten Weltkrieg*, Darmstadt, Primus, pp. 136-146;

[2004] *Walter Reder – ein politischer Soldat im „Bandenkampf“*, in K.-M. Mallmann, G. Paul (Hg.), *Karrieren der Gewalt. Nationalsozialistische Täterbiographien* (Veröffentlichungen der Forschungsstelle Ludwigsburg der Universität Stuttgart, vol. 2), Darmstadt, Primus, pp. 188-195;

Giannuli A.

[2009] *L'abuso pubblico della storia. Come e perché il potere politico falsifica il passato*, Parma, Guanda;

Ginzburg C.

[1991] *Il giudice e lo storico. Considerazioni in margine al processo Sofri*, Torino, Einaudi;

Melloni A.

[2008] *Per una storia della tribunalizzazione della storia*, in O. Marquard, A. Melloni, *La storia che giudica, la storia che assolve*, Roma-Bari, Laterza;

Paoletti P.

[1998] *Sant'Anna di Stazzema: 1944, la strage impunita*, Milano, Mursia;

Pastor D.

[2009] *Processi penali solo per conoscere la verità? L'esperienza argentina*, in E. Fronza, G. Fornasari (a cura di), *Il superamento del passato. Il superamento del presente. La punizione delle violazioni sistematiche dei diritti umani nell'esperienza argentina e colombiana*, Trento, Univ. degli Studi di Trento, pp. 99-173;

Pezzino P.

[2008] *Sant'Anna di Stazzema. Storia di una strage*, Bologna, il Mulino;

Rosoni I.

[1995] *Quae Singula non prosunt collecta iuvant. La teoria della prova indiziaria nell'età medievale e moderna*, Milano, Giuffrè;

Taruffo M.

[2009] *La semplice verità. Il giudice e la costruzione dei fatti*, Roma-Bari, Laterza;

Trib. Mil. La Spezia, 13 gennaio 2007, *Svolgimento del processo e motivi della decisione* (Processo Monte Sole-Marzabotto);

Trib. Mil. La Spezia, 22 giugno 2005, *Sentenza* (processo Sant'Anna di Stazzema).

<sup>1</sup> Questa relazione è stata presentata al convegno scientifico internazionale *Testimoni e testimonianze del passato*, tenuto a Capodistria il 24-26 settembre 2009. Il testo verrà pubblicato negli atti del convegno curati dalla rivista «Acta Histriae».

<sup>2</sup> Tuttavia, per un'analisi del problema vedi Rosoni 1995, pp. 299 ss.

<sup>3</sup> Cfr. la breve storia dell'idea tracciata in Ginzburg 1991, pp. 8 ss.

<sup>4</sup> Utilizzo che ha illustri precedenti: si pensi al caso Dreyfus e al processo Zola (metà '800) e ai processi Barbie, Touvier, Papon (seconda metà del '900) in Francia.

<sup>5</sup> Trib. Mil. La Spezia, 22 giugno 2005, *Sentenza, I fatti come risultanti dall'istruzione processuale*, (processo Sant'Anna di Stazzema), p. 123.

<sup>6</sup> Le massime d'esperienza sono delle definizioni o giudizi ipotetici, di contenuto generale, ottenute mediante l'esperienza ma indipendenti dal caso concreto da decidersi nel processo. Si tratta in breve di quello che nel vecchio sistema di prova veniva definito *id quod plerumque accidit*. Da questo punto di vista possiamo dire che mentre i fatti corrispondono al notorio e non possono essere confutati, le massime d'esperienza corrispondono all'*id quod plerumque accidit* e possono essere confutate da un'altra massima d'esperienza di segno contrario o da elementi di novità presenti nel caso specifico.

<sup>7</sup> Art. 40 c.p.m.p. «Per i reati militari, in luogo dell'art. 51 del codice penale, si applicano le dispo-

sizioni dei commi seguenti:

L'adempimento di un dovere, imposto da una norma giuridica o da un ordine di un superiore o di altra Autorità competente, esclude la punibilità.

Se un fatto costituente reato è commesso per ordine del superiore o di altra Autorità, del reato risponde sempre chi ha dato l'ordine.

Nel caso preveduto dal comma precedente, risponde del fatto anche il militare che ha eseguito l'ordine, quando l'esecuzione di questo costituisce manifestamente reato».

<sup>8</sup> Art. 54 c.p.: «Non è punibile chi ha commesso il fatto per esservi stato costretto dalla necessità di salvare sé od altri dal pericolo attuale di un danno grave alla persona, pericolo da lui non volontariamente causato, né altrimenti evitabile, sempre che il fatto sia proporzionato al pericolo.

Questa disposizione non si applica a chi ha un particolare dovere giuridico di esporsi al pericolo.

La disposizione della prima parte di questo articolo si applica anche se lo stato di necessità è determinato dall'altrui minaccia; ma in tal caso, del fatto commesso dalla persona minacciata risponde chi l'ha costretta a commetterlo».

<sup>9</sup> Trib. Mil. La Spezia, 13 gennaio 2007, *Svolgimento del processo e motivi della decisione* (Processo Monte Sole-Marzabotto), p. 24

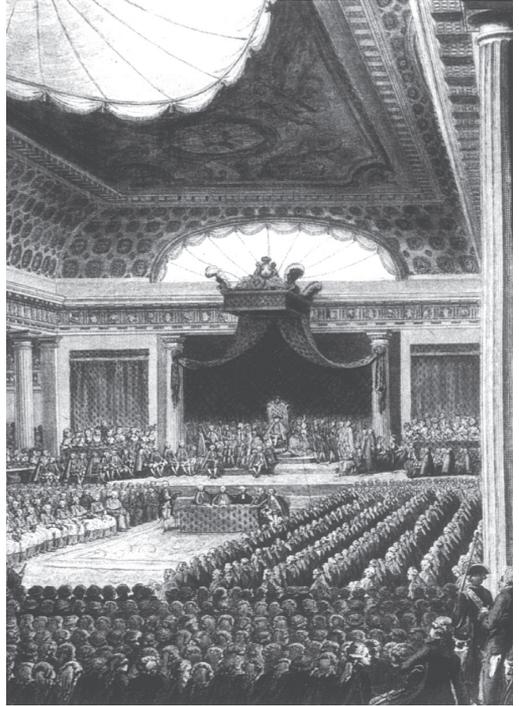
<sup>10</sup> Trib. Mil. La Spezia, 22 giugno 2005, *Sentenza, Le cause della giustificazione*, (processo Sant'Anna di Stazzema), pp. 189-190.

<sup>11</sup> Giannuli 2009, pp. 352-354: «Se la legislazione antinegazionista

e affine è stata il ferro di lancia dell'ingerenza del potere politico nella storiografia, il revisionismo storico ne è stato lo scudo ideologico e fra le due cose vi è una obiettiva convergenza».

<sup>12</sup> Giannuli 2009, p. 312: «...e questo illustra abbastanza bene il senso attribuito dal ceto politico all'«operazione storia condivisa»: una specie di mercato delle vacche nel quale ciascuno fa uno sconto all'altro».

<sup>13</sup> Aldo Giannuli stende un elenco delle giornate della memoria istituite dal nostro ceto politico nella «sfrenata voglia di fare storia»: 7 gennaio: giornata della bandiera; 27 gennaio: giornata dell'Olocausto; 11 febbraio: giornata del ricordo delle vittime delle foibe; 15 marzo: giorno del ricordo delle vittime della Mafia; 3 maggio: giornata del ricordo dei giornalisti vittime della Mafia e del terrorismo; 9 maggio: giorno della memoria delle vittime del terrorismo; seconda domenica di ottobre: giornata del ricordo delle vittime del lavoro; 6 dicembre: giornata nazionale del ricordo e dell'azione sulla violenza contro le donne. Cfr. Giannuli 2009, p. 313.





# La genesi imperfetta del costituzionalismo. Hume nella storiografia sul XVIII secolo. II. Filosofia, diritti, disciplinamento

LUCA COBBE

## 1. *I Court Whigs e lo spettro di Cicerone*

L'ampia letteratura su Hume e sul dibattito politico costituzionale inglese presa in considerazione nella prima parte di questo articolo, in particolare la corrente storiografica che fa riferimento agli studi di Pocock (Cobbe 2009, in particolare pp. 104-115), ha messo in evidenza la difficoltà di ricondurre gli scontri politici del XVIII secolo all'interno dei campi ideologici *Whig* e *Tory*. La transizione verso un regime politico che sempre più accorda un ruolo centrale al governo ministeriale, le modificazioni strutturali che si generano a ridosso della rivoluzione finanziaria e della politica del debito pubblico, l'eredità, difficilmente gestibile, della *Glorious Revolution* comportano anche il ridisegnarsi costante dei discorsi e di conseguenza delle parti politiche.

Quasi tutti gli storici sono concordi nel considerare il XVIII secolo come segnato dal conflitto politico tra partito al governo

(*Whig*) e opposizione (*Old Whig* e *Tory*, o *Commonwealthmen*); meno chiaro è se questi due fronti definiscano anche differenti articolazioni ideologico-discorsive o se si tratti semplicemente di semplici schieramenti prodotti da interessi per lo più personali, secondo la nota tesi di Namier.

Pur sostenendo l'esistenza di un fronte comune tra gli oppositori del regime, Pocock è tuttavia cauto nel rappresentare questo fronte nei termini di una ideologia coerente (Pocock 1985, p. 129). Certamente, a impedirne una stabilizzazione ideologica è prima di tutto l'assenza di una figura sociale, o di un sistema di produzione immaginati come egemonici:

se è vero che gli autori che sostenevano la causa del paese reale e quelli tory, da Fletcher a Bolingbroke, esaltarono la terra come fondamento di una virtù indipendente e armata (ossia il possesso della terra faceva dei proprietari terrieri dei cittadini indipendenti e dei soldati della milizia) e se è vero che il partito tory Harley-St. John poté con ragione dichiararsi un partito sostenitore dei proprietari terrieri, è anche vero che nessun autore fautore della corte o di parte whig,

neanche un Defoe o un Addison, si sognò mai di negare che la terra fosse quello che in definitiva dicevano che fosse i suoi esaltatori [Pocock 1975, p. 756].

L'assenza di una «contrapposizione antitetica» (Pocock 1975, p. 761) tra partito e opposizione, il fatto che, per usare le parole di Pocock, anche il nascente campo discorsivo *repubblicano* si presenti come fortemente *irrequieto*, non ha impedito ad alcuni storici di affermare successivamente che, nel periodo che va dal 1715 al 1760, proprio nello scontro tra un *Court party* e un *Country party*, deve essere rintracciata la genesi del processo di involuzione politico costituzionale del *whiggism* verso esiti sempre più conservatori.

Se J.P. Kenyon arriva persino a considerare il XVIII secolo come un momento di vera e propria stasi politica (Kenyon 1977)<sup>1</sup>, alcuni studi successivi sottolineano che, nonostante le etichette di *Tory* e *Whig* non rappresentino più degli indicatori fondamentali di analisi, è possibile arrivare a definire due campi ideologici specifici, due concezioni costituzionali, che fanno riferimento proprio alla dicotomia *Court* e *Country*. H.T. Dickinson, ad esempio, legge lo sviluppo di questa polarizzazione come effetto di un processo di epurazione dell'ideologia *Whig* dalle sue componenti teoriche più radicali, un processo che se da un lato dà vita a una nuova concezione della costituzione inglese e del potere politico, dall'altro provoca un riallineamento dello scontro su direttrici diverse, generando un vero e proprio esodo di alcuni *Old Whigs* sul fronte dell'opposizione e provocando una trasformazione della sua stessa ideologia (Dickinson 1977).

Dickinson recupera tutto l'insieme delle problematiche sollevate dalla storiografia

precedente, ma la novità del suo approccio sta soprattutto nella rivalutazione di una tematica, quella relativa alla relazione tra *property* e *liberty*, che la storiografia precedente ha relegato negli scaffali della scuola storica marxista, considerata ormai sorpassata.

Infatti, se con Pocock il XVIII secolo può essere letto nella tensione emergente dal confronto tra due immaginari di proprietà, di potere e di soggettività, per Dickinson la questione principale è rappresentata dal rapporto politico che in questo periodo si instaura tra proprietari e non proprietari. Non si tratta di una questione di "sociologia storica", poiché al contrario la dimensione istituzionale risulta centrale nel momento in cui il problema della *Court* o dell'*estabishment Whig* è quello di «sustain a social system in which a small minority possessed wealth and status and a political system which represented property rather than people» (Dickinson 1977, p. 125). Sotto questa lente deve essere letto anche il processo di epurazione degli elementi radicali dell'ideologia *Whig*, un processo che ha come imputato principale la teoria dell'origine del governo di Locke. Il problema dei *Two Treatise of Government*, a detta dei *Court Whigs*, risiede nella ambivalente relazione, ivi delineata, tra proprietà, potere politico e sovranità popolare. Se infatti può essere apprezzata la giustificazione lockeana della proprietà privata e dell'ineguale distribuzione della ricchezza, la teoria politica di Locke mostra la sua pericolosità nel momento in cui pare offrirsi come giustificazione del potere sovrano del popolo e legittimare il diritto di resistenza al governo.

All'interno del processo di riformulazione ideologica di parte *Whig*, ma anche della parte dei proprietari, acquista sem-

pre più legittimità l'idea che «the rights of property could be securely protected only when men of substance exercised authority and governed the country» (Dickinson 1977, p. 127). Tuttavia, nonostante la massima harringtoniana, secondo la quale *il potere segue la proprietà*, si costituisca come *common sense* all'interno dell'*establishment*, la teoria lockiana del contratto continua a rappresentare un problema, anche per l'incapacità da parte dei *Whigs* di formulare una contrapposta e coerente teoria dell'origine del governo (Ivi, p. 132).

Dickinson colloca in questo quadro il contributo di Hume, orientato alla «defence of the Wigh establishment». Secondo questa interpretazione, pur non essendo un *partisan Court Whig*, Hume «was particularly anxious to refurbish the ideology of the establishment so that all moderate men would accept the *status quo*» attraverso la definizione di una «conservative ideology which limited the authority of arbitrary governments without endorsing the sovereignty of the people» (Dickinson, 1977, p. 133). Animato da uno spirito di imparzialità, nel tentativo di contrastare le implicazioni reazionarie della teoria del diritto divino e quelle radicali della teoria del contratto, Hume elabora una dottrina dell'autorità e dell'obbedienza che non si fonda più sulla *law of nature* o su una razionalità ricevuta da Dio e forgiata a sua immagine, ma assume come punto di partenza l'esperienza. Quest'ultima rende evidente che la costruzione della società deve essere imputata a un gioco di forze e di necessità di cui sono protagonisti gli individui mossi dal *self-interest*. Tuttavia, secondo Dickinson, il più importante contributo humeano al mantenimento dello *status quo* risiede nella convinzione che «society arose not

from a desire for liberty of justice, but from man's most powerful and well observed desire: to protect and augment his possessions [...] [and that] in the last resort the preservation of liberty must give way to the protection of property». In effetti, gli uomini devono accordarsi per stabilire la proprietà e il suo scambio, ma un simile accordo non consiste tanto in una convenzione volontaria, poiché si basa piuttosto sulla «common-sense recognition of the mutual benefit to be derived from abstaining from seizing each other's property by force» (Ivi, p. 134), lo stesso *common-sense* che autorizzerebbe il magistrato a imprigionare chi andasse predicando per il mondo che i «rapporti politici sono completamente fondati sul consenso volontario o su una reciproca promessa» (Hume 1971a, p. 869), per citare la critica al contratto originale di Hume.

Agli occhi di Dickinson l'analisi di Hume non sembra costituire un momento della legittimazione del *Whig order*, almeno all'altezza della sua trattazione del diritto di resistenza. La mossa di legittimare la fondazione dell'ordine politico e sociale attraverso il *self-interest* mostra infatti un carattere ambivalente nel momento in cui sempre su quella base sarebbe possibile giustificare la dissoluzione. Tuttavia, questo rimane un problema confinato nell'ipe-ruranio della teoria. Secondo Dickinson, infatti, per Hume «in the ordinary course of affaire nothing could be more pernicious and criminal, tending as it did to the subversion of all governments» (Dickinson 1977, p. 136).

In conclusione il contributo humeano alla definizione di una nuova ideologia *Whig* passa per l'elaborazione di una teoria del governo che non poggia né sulla nozione

di contratto né su quella dell'*Ancient constitution*. Questo approdo viene raggiunto solo dopo gli anni '60, momento nel quale i *Whigs* riescono ad organizzare una coerente lettura politica costruita sulla centralità dell'azione legislativa del parlamento, luogo principale del bilanciamento dei poteri e nel quale affinare quella progressiva *civilization* del *government* individuata nell'*administration by rule of law*. Così diviene possibile legittimare l'attività di *patronage* del governo e del re, ma soprattutto in questa maniera i *Whigs* riescono a rispondere in maniera puntuale al problema di fissare in maniera stabile quel nesso tra *property* e *government* considerato da Dickinson come il cuore dell'azione e del dibattito politico del Settecento (Ivi, p. 147).

Sottolineare la centralità che assume l'azione legislativa come espressione privilegiata della sovranità del *King-in-Parliament*, non significa per Dickinson tralasciare le tensioni che proprio in quegli anni attraversano il concetto stesso di rappresentanza:

most of the political nation and especially the establishment Whigs opposed the radical claim that the legislature must directly represent every individual man in the kingdom. They developed instead the more conservative notion that the legislature represented the most powerful and influential interests in the nation [Dickinson 1977, p. 149].

Lo stesso Hume accenna alla possibilità che all'interno della *political nation* siano presenti diversi interessi che il parlamento ha il compito di rappresentare, la terra e il commercio, ma nello scontro che si produce su questa problematica tra *Court* e *Country* nulla si muove a favore della progressiva inclusione delle masse lavoratrici nella sfera politica (Dickinson 1977, p. 151). Di

fronte al risorgere del problema delle fazioni e delle insurrezioni giacobite, la tenuta della costituzione, anche a detta di Hume, non è più garantita automaticamente. Il *patronage* regale viene individuato, da parte *Whig*, come l'unica soluzione al problema del bilanciamento, una soluzione parziale che, tuttavia, ha quantomeno il merito di allontanare lo spettro delle masse, unico e ultimo appello di giustizia in base alla teoria del contratto.

Dickinson ha il merito di collocare Hume all'interno dei dibattiti politico-costituzionali settecenteschi, ma soprattutto definisce gli elementi portanti di un'ideologia *Court Whig* richiamando autori molto differenti tra loro – Hume, Ferguson, Smith, ma anche Squire e Blackstone. Tuttavia, egli propone un'immagine forse eccessivamente coerente del fronte *Court*, sacrificando così il portato specifico di ogni singolo autore preso in analisi e presentando un'immagine di Hume troppo schiacciata sulla soluzione dei problemi teorici e politici dell'*establishment Whig*.

In uno studio successivo, *Political and Constitutional Ideas of the Court Whigs*, Browning, ha il merito di proseguire sull'innovativa strada aperta da Dickinson presentando però un'immagine meno omogenea delle articolazioni ideologiche presenti all'interno dell'ideologia *Court*.

La tesi di Browning, che spiega la presenza di una differenziazione interna al discorso *Court Whig*, è che il dibattito politico e costituzionale del XVIII secolo, almeno nel periodo dell'oligarchia *Whig*, sarebbe stato informato non dall'*establishment* al potere, ma dai costanti attacchi dell'opposizione dei *Patriots*:

It was the Patriot opposition that chose the precise topics that were discussed in the political

forums during the Court Whig era, and it was therefore the opposition that set the agenda for the public debate (Browning 1982, p. 256).

Secondo Browning, nonostante le svariate tradizioni politiche presenti al suo interno – *Old Whigs, Republican, Country, Tory* –, l'opposizione *Patriots* «viewed Court Whig politics in startlingly similar fashions» (Ivi, p. 21). Li accomunano quattro principali punti di partenza teorici: un'antropologia fortemente pessimista, attenta a rilevare la depravazione dell'umanità; un'idea del potere come costante pericolo per la libertà; una concezione, a volte ciclica a volte organicistica, della comunità politica che prevede un'inevitabile corruzione per tutti i regimi politici; e, infine, una terapia per la salute della costituzione che si fonda sui principi del *balance* e sulla indipendenza dei poteri (Ivi, pp. 21-26).

Agli occhi di Browning, Dickinson avrebbe presentato un quadro dei *Court Whigs*, incapace di cogliere, nella molteplicità degli autori trattati, gli elementi contraddittori, comunque non immediatamente riducibili al fronte politico dell'*establishment Whig*. La sua ricerca passa perciò in rassegna le *risposte* che vari personaggi politici e intellettuali *Whigs*, fornirono per legittimare l'azione governativa contro gli attacchi dei *Patriots*<sup>2</sup>. In questo modo, Browning fornisce una particolare chiave interpretativa del dibattito ideologico tra *Court* e *Country*, considerando quest'ultimo come lo scontro tra una visione *ciceroniana* e una *catoniana* della politica.

Divenuto un vero e proprio baluardo per la classe dirigente, dei seguaci di Sir Robert Walpole e dei *Court Whigs*, Cicerone fornisce all'*establishment Whig* un punto di riferimento per l'articolazione di una strategia discorsiva meno contraddittoria di quelle

precedentemente formulate, che assume nella sua concezione della *natural law* un fondamento decisamente più stabile.

All'interno dell'opera ciceroniana i *courtiers* individuano infatti la possibilità di contrastare quello spirito "catoniano"<sup>3</sup> che informava il *Country party* e che consiste essenzialmente nella trasposizione sul piano politico di una cultura del sospetto, solo elemento, a detta dei *Patriots*, capace di garantire un concreto sistema di controllo costituzionale. Cicerone – o *Tully*, come viene chiamato amichevolmente dagli intellettuali inglesi a cavallo tra il XVII e il XVIII secolo – diviene un "contemporaneo" in quanto contemporanea è considerata la sua esperienza politica, volta al preservare «the old and balanced constitution from what he believed to be the demagoguery of the *populares*» (Browning, 1982, p. 213). Quello che i *Court Whigs* trovano nella dottrina ciceroniana è la possibilità di rispondere al richiamo ai "principi" dell'*Ancient Constitution* del *Country party* attraverso il ripensamento del legame tra comportamento morale e decisione politica che egli analizza attraverso le due categorie dell'*honestum* (il comportamento morale) e dell'*utilitas* (l'utilità). Come afferma Browning: «the basis for Tully's rejection of moral absolutism was his insistence on the legitimacy of consulting expediency – *utilitas* – when choosing actions» (Ivi, p. 216). Ma il richiamo all'utile, lungi dall'incarnare una visione della politica volta all'affermazione del *self-interest*, serve al politico romano semplicemente per indicare le costrizioni della realtà all'interno della quale si deve orientare la decisione. Cicerone incarna quindi l'esempio migliore di realistica flessibilità, una rinuncia alle posizioni utopistiche ispirate a principi astratti e la presa d'atto

che l'equilibrio costituzionale può essere garantito solo attraverso una flessibilità istituzionale, l'unica vera risposta con la quale il governo può far fronte al cambiamento delle condizioni esterne, delle condizioni sociali.

Il 1741, con la pubblicazione di *The History of the Life of Marcus Tullius Cicero* a opera di Conyers Middleton, è il momento di consacrazione massima della figura del re del foro romano. È anche il momento, secondo Browning, nel quale l'opzione ciceroniana riesce a prevalere su altre ipotesi ideologiche presenti all'interno dello stesso campo ministeriale. Queste ultime sono rappresentate da un "primitivo utilitarismo" che approda alla giustificazione dell'esistente assetto politico in nome dell'attuale maggiore ricchezza, tranquillità, e benessere della nazione; e dalla vecchia teoria dei diritti naturali che ha il suo richiamo principale in Locke e che lascia aperta, grazie all'enfasi che pone sul consenso dei governati, la possibilità della *mobocracy* e della critica del potere.

I tentativi di mettere a punto teorie del governo più resistenti e coerenti, tentativi che producono degli interessanti *mélanges* teorici tra *ancient constitutionalism* e proto-utilitarismo, raggiungono il proprio obiettivo all'interno di una rielaborazione della versione ciceroniana della *natural law*. Quest'ultima afferma l'esistenza di una legge naturale posta a guida dell'ordine politico e morale, accessibile razionalmente e non arbitrariamente modificabile. In questa legge il fronte ministeriale individua la possibilità di articolare un discorso sulla costituzione che si dipana da una chiara definizione dei limiti reciproci tra autorità e libertà, contrastando in questo modo il fantasma di *Catone*.

Il merito di Cicerone è anche quello di aver articolato una concezione della politica e della costituzione che non prescinde dall'elemento, divenuto oramai fondamentale per gli inglesi del XVIII secolo, dell'individualità. La sua filosofia si basa, infatti, sulla convinzione che l'autosufficienza e un certo grado di autonomia individuale siano necessarie alle fasi di aggiustamento istituzionale, soprattutto nei casi di cambiamenti turbolenti. Situazioni di questo tipo, tuttavia, lungi dal presentare lo spettro della dissoluzione della comunità politica o del governo, rappresentano proprio i momenti nei quali gli individui, mai abbandonati al loro destino, possono, anzi *devono* "fidarsi", del loro governo senza fermarsi a considerare le alterazioni nella politica di quest'ultimo, alterazioni rese necessarie da mutate circostanze.

Più recentemente altre analisi hanno rivalutato il ruolo che le argomentazioni ciceroniane hanno assunto all'interno dell'evoluzione del pensiero politico europeo, e in particolare di quello inglese. Peter N. Miller, ad esempio, ha valorizzato tutta una gamma di dibattiti che, a partire dalla definizione ciceroniana di *common good*, hanno informato, già a partire dal 1500, la discussione politica inglese relativa al problema del rapporto tra comportamento morale giusto, interesse del sovrano e interesse della nazione. Il pensiero politico e morale di Cicerone costituisce un interessante strumento argomentativo anche a causa della forte ambiguità, o ambivalenza, presente all'interno della sua opera, in particolare il *De Officiis*, proprio in rapporto alla relazione, richiamata in precedenza, tra *honestum* e *utilitas*.

Se nell'immediata post-riforma questo tema diviene centrale a causa della fram-

mentazione ermeneutica del *common good* che segue la rottura della *comunità cristiana* (Miller, 1994, p. 22), successivamente, nella rielaborazione che di questa relazione fanno i teorici della Ragion di Stato, è la soluzione del problema della coincidenza tra interesse del sovrano e *salus publica* che ridefinisce le coordinate del dibattito<sup>4</sup>. Mentre nel pensiero della vecchia Stoa la relazione tra *honestum* e *utilitas* era inserita all'interno di una rigida polarità che escludeva qualsiasi conciliazione tra i due elementi, all'interno della dottrina del *De Officiis*, la suddetta relazione, nonostante continui a rappresentare un rapporto tra due elementi differenti, apre spiragli di conciliazione. Questo, a detta di Miller, diviene possibile in quanto «in this account, honesty and utility are recognized as distinct ethical principles, with the latter as the measure of the former. The *honestum* is itself redefined as 'the intermediate duty of the public man, which can be achieved in the real world and which pertains to the *usus vitae*, the need of daily life'» (Ivi, p. 25). Attraverso questa operazione, che consiste nell'inserire all'interno del concetto stesso di *honestum* un «significant amount of social utility» (Ivi, p. 26), Cicerone innova profondamente la definizione di sommo bene della Stoa giungendo all'elaborazione di una concezione dell'azione politica che prevede un accordo con le circostanze.

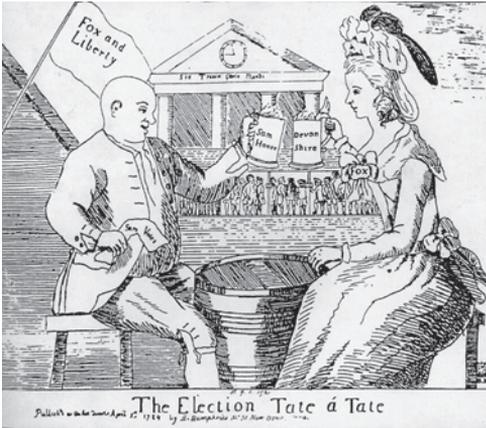
Tuttavia, Miller sottolinea che questo stratagemma di riconciliazione mediata tra *honestum* e *utilitas*, è caratterizzato da una «powerful ambiguity» in quanto apre alla possibilità di una plurisignificazione proprio del concetto di *salus rei publicae*, il perno sul quale si regge la possibilità stessa di una giustificazione dell'azione sovrana. Infatti «while this *salus rei publicae* could

be defined in terms closely compatible with justice and equity, namely the 'peace, security and tranquillity' of citizens, it could also mean the 'interest of the State in the most exclusive and brutal sense, such as power, dominion and imperialism'» (Ivi, p. 27).

Il pericolo del possibile sconfinare in tirannia da parte del governo costituisce, nel dibattito politico del XVIII secolo, l'argomento principale dell'opposizione alle politiche governative *Whig*. Il rapporto tra *honestum* e *utile* di conseguenza viene traslato all'interno del rapporto tra interessi individuali e *publick good*, ma soprattutto lo spazio di definizione del problema tende a fuoriuscire dai rigidi confini dell'«ancient republic» per intrecciarsi con quello del commercio e della trasformazione sociale che questa nuova pratica ha determinato. Hume trova un posto centrale in questa analisi, dal momento che il suo sforzo di definizione di una *science of politics* viene letto da Miller come un tentativo di elaborazione di una «prudent politics» ciceroniana (Miller 1994, p. 124; Cfr. Whelan 2004, pp. 11-39) volta al calcolo della *public utility*:

Hume's discussion of utility and good in the *Enquiry Concerning the Principles of Morals* is part of a distinct philosophical, rather than political account, though his conclusion certainly emphasized the public dimension of utility. Hume's ideal law-giver would legislate according to what 'would the best promote public interest, and establish peace and security among mankind'. The nature of this calculation of the public utility explicitly invoked Cicero's example of the shipwreck in the *De Officiis* [Miller 1994, p. 124].

Tuttavia, l'influenza di Cicerone sul pensiero politico di Hume andrebbe oltre. Secondo Peter Jones (Jones 1982) la riflessione ciceroniana opera soprattutto nella definizione di un ampio e complesso statuto di *moderazione*. Intensamente legato alla



Caricatura delle "Elezioni di Garrat"

definizione di cosa sia una *law of nature*, il problema filosofico e politico della moderazione è immediatamente ricondotto al significato dell'affermazione in base alla quale l'uomo deve vivere in armonia con la natura. Su questo versante l'insegnamento di Cicerone risiede, agli occhi di Hume, nell'individuare la plurisemanticità del concetto stesso di natura: come causa non razionale di moto, come forza razionale, come insieme dell'esistente, come ordine o disegno intrinseco nella materia organica. Tuttavia è soprattutto in riferimento a un ulteriore significato di natura individuabile nell'opera di Cicerone che Hume intravede la possibilità di innovare il dibattito relativo alla relazione tra morale, utilità e artificio: «moreover, the view that all animals have the common end of living according to nature, although their own nature differ, reveals a further sense of 'nature', synonymous with 'essence'» (Ivi, p. 149). Riconoscendo un ruolo importante all'effetto del *custom* sui comportamenti umani, Cicerone rivela a Hume la possibilità di pensare un concetto di natura strettamente legato alla natura dell'uomo, estremamente

plastico, e all'interno del quale è contemplata anche l'azione umana: «the nature of men, in brief, requires that nature, in some aspects, be improved, and this view is nowhere more apparent than in Hume's observations on moderation» (Ivi, pp. 153-154). Cicerone costituisce una legittimazione intellettuale e politica per una delle principali mosse filosofiche humeane: quella di ripensare completamente il rapporto tra natura e artificio, facendo dell'invenzione umana nient'altro che un'espressione della potenza della natura. All'interno di questo tema, in base al quale non è più impossibile pensare in maniera conflittuale l'azione dell'uomo in rapporto alla *law of nature*, il tema della moderazione assume un ruolo dirimente perché tramite la definizione di questa misura diviene possibile tracciare un discrimine tra ciò che è fatto in accordo con la natura e ciò che non lo è.

Quello di moderazione, in Hume, diviene allora un concetto complesso, il cui statuto si articola in differenti campi del sapere e della pratica umana. Moderazione quindi indica: una condizione dell'*understanding*, attraverso la dimensione costitutiva assunta dall'imparzialità e dalla *disinterestedness*; uno *strumento retorico* capace di assicurare la comunicazione e la convinzione degli individui; una dimensione *morale* volta alla ricerca di una norma (*modus* in Cicerone, *standard* in Hume) di comportamento sociale che si definisce grazie all'acquisizione di un punto di vista comune, in base al quale misurare le deviazioni particolari; e, infine, una pratica della *politica* volta a ridimensionare l'influenza dei principi nel dibattito politico e a neutralizzare il ruolo delle fazioni. All'interno soprattutto di quest'ultima dimensione della morale, Hume formulerebbe, a detta di Jones, una

definizione della costituzione nella quale le nozioni di equilibrio e di inerzia non indicano più una concezione statica della società, ma stabiliscono un modello dinamico di una complessa macchina che si può sempre rompere e che bisogna essere attenti a conservare e aggiustare (Jones 1982, p. 158). Un aggiustamento che deve agire sempre in accordo con la *natura* e che si affina sempre più anche grazie al ruolo che svolge l'educazione nell'infondere *l'appropriateness* (Ivi, p. 159) e a quello che, nella definizione della *science of politics*, gioca la conoscenza storica.

Il ruolo centrale di Cicerone nella definizione della relazione tra natura e artificio è rilevato anche da James Moore il quale afferma che proprio sul terreno del *De Officiis* si sia giocato lo scontro tra Hume e Hutcheson sulla definizione di cosa sia un'azione virtuosa (Moore 2000). Non è il caso qui di riportare in dettaglio l'analisi di Moore volta a sostenere la tesi per la quale l'obiettivo della prima stesura dell'*Enquiry concerning the Principle of Morals* del 1751, sarebbe stato quello di «riscrivere la filosofia morale di Cicerone in maniera significativa per i lettori della sua generazione» (Ivi, p. 206). Ciò risulta interessante sottolineare è la particolare articolazione che in questo saggio viene rilevata tra la rielaborazione della relazione tra *honestum* e *utilitas* e il tema della *giustizia* e della *proprietà*. Il *De Officiis* ciceroniano può essere considerato un'opera all'interno della quale viene offerta una riflessione su quelle virtù o qualità che qualificano un uomo per incarichi rilevanti, ma soprattutto per incarichi di *responsabilità* e ruoli *pubblici*; qualità che contribuirebbero a ispirare *fiducia* e *stima* in questi uomini. Tra queste qualità o virtù, un posto rilevante assumono la *giustizia* e il *decorum*. Se quest'ul-

tima incarna quel principio di *flessibilità* che è emerso precedentemente, indicando la capacità individuale di comportarsi in maniera *appropriata* in base alle situazioni nelle quali ci si trova, per quanto riguarda la giustizia il discorso si fa più complesso. Con tale virtù Cicerone indica, infatti, «il rispetto per la proprietà privata, che deriva da un lungo possesso o da un patto o dalle leggi civili»; una virtù, quella della giustizia, che si differenzia dalla benevolenza, o meglio dalla *beneficenza*, proprio in relazione al concetto di *utilitas*, sul quale si concentra il secondo libro dell'opera (Moore 2000, p. 209). Proprio in quelle pagine Cicerone scioglie l'ambiguità della relazione tra *honestum* e *utilitas* (Cfr. Scuccimarra 2006, pp. 60-67), sottolineando come «nulla potrebbe essere più dannoso o più incline a distogliere una persona dalla vita virtuosa di questa separazione della virtù dall'utilità» (Moore 2000, p. 210). E, tra le qualità utili alla vita in comune quella della giustizia è la principale. Anche la reputazione, la sua conquista o la sua perdita, viene strettamente legata al rispetto della giustizia, il cui ottemperamento discende dall'osservanza della regola della proprietà<sup>5</sup>.

Tuttavia, riconoscere la natura non contraddittoria della relazione tra *honestum* e *utilitas* non risolve il problema di cosa fondi il comportamento virtuoso, problema che all'interno della riflessione ciceroniana, per quanto complessa, non trova soluzione. «È più facile da concepire che da esprimere» dichiara infatti Cicerone. Come afferma Moore, «se l'*honestum* non fosse altro che piacere o amor di sé, allora ciò che è *utile* sarebbe davvero spesso in conflitto con ciò che è onorevole o degno di lode» (Moore 2000, p. 212).

Su questa difficoltà si concentrano i moralisti britannici del Settecento, cercando di dare un fondamento a questa qualità enigmatica che Cicerone aveva chiamato *honestum*. E su questo tema si indirizza anche l'analisi di Hume, sebbene all'interno della sua riflessione il problema venga ulteriormente complicato. Non è solo il fondamento della morale, cioè cosa stabilisca il metro del comportamento virtuoso, il problema da risolvere; se, come è possibile rilevare dalle pagine dell'*Enquiry*, l'utilità assume solo il ruolo di un mezzo, il problema si raddoppia e diviene anche quello di comprendere «quale fine può giustificare la stessa utilità». Moore sostiene che Hume individua questo fondamento nell'*umanità*, «un modo di sentire o un sentimento che unisce tutti gli uomini nell'avversione alla crudeltà» (Ivi, p. 217); questo sentimento dell'*umanità*, una sorta di sentimento di e per la *coesione*, sarebbe capace, per usare le parole dello stesso Hume, di formare «il partito degli uomini contro il vizio o il disordine, il loro nemico comune» (Hume 1971b, p. 292). L'elemento della *coesione*, della tenuta del *legame sociale*, è centrale nell'analisi della giustizia in Hume, come ha rilevato la storiografia fino a questo momento analizzata, ma soprattutto diviene ora possibile cogliere quel supplemento *sentimentale*, o morale, della giustizia, che viene incarnato dal concetto di *umanità*. Non è un caso che nelle riflessioni settecentesche questo elemento sia messo in stretta relazione con l'emergere della società commerciale. Di fronte alla mobilità impressa sulla società dalla nuova forma di proprietà e dalla velocità degli scambi, di fronte alla fuoriuscita dell'*economico* dalle mura domestiche, il semplice richiamo al rispetto della legge non risulta sufficien-

te alla regolazione ordinata delle relazioni umane: è necessario che la *giustizia*, nel suo incarnare regole artificiali, si faccia anche *sentimento*. Un sentimento capace di richiamare anche la virtù della *benevolence*, che nel *Treatise* Hume esclude dalla sua trattazione della giustizia, "meritando" perciò la condanna di ateismo. Sempre secondo Moore, sarebbe questa l'immagine della giustizia che Hume avrebbe voluto presentare nella sua *Enquiry*, se non fossero intervenuti nel 1753 Henry Home, David Darlymple e James Balfour, chiedendogli di articolare meglio la sua tesi sulla natura non istintiva della giustizia, e costringendolo a ritornare alle argomentazioni del *Treatise*. Rimane il fatto che, a prescindere dai successivi rimaneggiamenti, l'immagine di *giustizia* che emerge in quest'opera è fortemente costruita a partire dal concetto di proprietà e, anche in questo passaggio, sancisce la presenza di un'influenza fortemente ciceroniana.

L'interesse di tutte queste letture che mettono al centro della loro analisi il pensiero politico e filosofico di Cicerone sta nel fatto che a partire da questa matrice interpretativa diviene possibile isolare alcuni temi, tanto dell'analisi humeana quanto del dibattito settecentesco stesso, che altrimenti sarebbe difficile cogliere nella loro specificità. Se è vero, come sostiene Muldrew, che gli umanisti anglosassoni tra il XVII e il XVIII secolo rintracciano all'interno del pensiero ciceroniano un apparato concettuale definito a partire dall'orizzontalità del *legame sociale*, dall'incidenza della fiducia nella strutturazione della giustizia commutativa, dalla reputazione come nesso in grado di costruire catene di mutua responsabilità (Muldrew 1998, pp. 132-140) e se, al contempo, queste dimensioni "sen-

timentali” della relazione sociale trovano nel riferimento all’ *utilitas* – che è sempre più sinonimo di *profit*<sup>6</sup> – la propria misura, allora siamo in grado di apprezzare con maggiore profondità alcune discontinuità rinvenibili nell’opera di Hume. Tra queste, la principale è quella che riguarda il tema della *justice* poiché è esattamente su questo terreno che Hume presenta una nuova articolazione del legame sociale profondamente differente da quelle precedenti, come quella di Hutcheson, volte a valorizzare il ruolo fondativo della *benevolence*: il pensiero humeano costituisce una concezione della morale quale “cemento della società” che, se da una parte riconosce un ruolo politico e sociale ai sentimenti, dall’altra li inserisce all’interno di un contesto caratterizzato da un movimento di massimizzazione dell’utilità e del beneficio sociale, che definisce un’economia sentimentale dell’obbligazione reciproca. Nessuna virtù naturale può essere quindi assunta come il legame generale dell’*humanitas*.

L’opera di Cicerone, intesa come una riflessione su quelle virtù che ispirano fiducia o stima da parte della società, diviene quindi un campo discorsivo nel quale la riflessione humeana sull’*humanitas*, sulla *justice*, sui sentimenti morali, perde l’aspetto di una mera riproposizione “stilistica” e assume le sembianze di un’urgente analisi del problema di come e di cosa rende costante la fiducia, la stima e la reverenza in una società, come quella dei suoi giorni, in perpetua trasformazione e caratterizzata da una crisi dei tradizionali riferimenti dell’autorità politica e sociale.

## 2. La critica al contratto originale. La riflessione di Hume e la natural law tradition

Come anticipato (Cobbe 2009, p. 105), la ricerca di Martyn Thompson ha il merito di privare l’era di Locke del suo naturale centro, avanzando l’ipotesi che sebbene Hume indichi Locke come «il più illustre dei suoi partigiani» della teoria del contratto originale (Hume 1971b, p. 885), il vero obiettivo polemico del suo saggio *Of the Original Contract* sia un’altra versione del contratto originale caratteristica del campo ideologico inglese a cavallo tra Seicento e Ottocento, quella del *integrated contractualism* (Thompson 1987, p. 252). Questa versione, come abbiamo osservato, nasce dal tentativo di Algernon Sidney e di James Tyrrel, di fornire un’adeguata risposta agli argomenti patriarcalisti di Filmer integrando il giusnaturalismo lockiano all’interno del discorso storico dell’*Ancient Constitution*. Se fosse stato Locke il bersaglio dell’attacco humeano, argomenta Thompson, sarebbe stato un target mancato per due ordini di ragioni: da una parte, gli argomenti di natura storica adottati da Hume non minano il ragionamento lockiano, tanto che nel momento in cui la sua riflessione assume tratti più congetturali le distanze tra i due filosofi si riducono significativamente; dall’altra, la teoria dell’obbligazione politica di Locke non sarebbe riconducibile a una teoria del consenso, per cui la critica humeana dell’equazione tra dovere di obbedienza e dovere di fedeltà non sembra affatto mettere in discussione la logica interna (Ivi, pp. 170-171).

Stephen Buckle e Dario Castiglione, pur riconoscendo la ricchezza e l’innovazione della ricerca di Thompson, credono tuttavia che Locke continui a rappresentare

un problema per Hume, in particolare per la sua teoria della fondazione dell'ordine politico. I due autori sono concordi nel riconoscere nella versione integrata del contratto il principale obiettivo polemico contro il quale si scaglia Hume nella *History of England*. Tuttavia, essi ritengono che in *Of the Original Contract* sia proprio la versione filosofica del contratto originale, quella lockiana appunto, a essere presa d'assalto (Buckle, Castiglione 1991). Questa lettura sarebbe dimostrabile tanto storicamente – alla luce dell'influenza del pensiero politico di Locke nel corso del XVIII secolo (Cfr. Ashcraft, Goldsmith 1983) – quanto filosoficamente, attraverso le connessioni che possono essere tracciate tra il saggio humaneo e gli argomenti del *Second Treatise*. In particolare i due autori sostengono che, sebbene sia vero – come ha dimostrato John Dunn (Dunn 1980) – che la teoria lockiana dell'obbligazione politica non sia una teoria che fa del consenso la propria pietra angolare (poiché questo ruolo è svolto dal *trust*), non si possa considerare un errore di comprensione l'associazione compiuta da Hume tra la teoria del contratto originario sviluppata da Locke e il suo presunto fondamento consensuale. Infatti, una *svista* del genere non è commessa solo da Hume, e di conseguenza, deve essere piuttosto imputata a un problema più ampio che riguarda la traiettoria del pensiero lockiano in Scozia. Si tratta, di nuovo, di contestualizzare in maniera più precisa il pensiero humaneo per darne una comprensione più adeguata; una necessità sostenuta già da Forbes il quale, come abbiamo visto, individua all'interno della riflessione sulla *natural law* il campo discorsivo nel quale prende forma l'analisi humanea. In particolare, Forbes suggerisce la possibilità di

individuare una specifica variante scozzese della *natural law theory*, che si sarebbe consolidata attraverso la ricezione della dottrina di Grozio e Pufendorf da parte di autori come Carmichael e Hutcheson. Per Buckle e Castiglione, anche la ricezione di Locke in Scozia passerebbe attraverso l'insegnamento della *natural jurisprudence*:

Locke's theories of government, political power and natural liberty were often quoted by authors like Carmichael and Hutcheson to improve on their large Pufendorffian reading of natural law. This however implied that Locke's political theory was considered within a distinctive framework, dominated by the traditional categories of Roman and private law [Buckle, Castiglione 1991, p. 476].

La conseguenza di questa ricezione sarebbe stata proprio l'enfasi posta sul consenso all'interno della teoria del contratto, e non è un caso dunque che una simile enfasi emerga tanto dall'argomentazione di Hutcheson quanto da quella di Hume, in particolare riguardo alla figura del tacito consenso. Se Hume mostra nel suo *Treatise* i paradossi del tacito consenso, soprattutto riguardo al problema dell'obbedienza delle generazioni future, Hutcheson è costretto a ricorrere alla figura legale del *quasi-contract* (Hutcheson 1742, cap. XIV) per fondare la sua teoria del contratto sociale una volta venuta meno la funzionalità della figura del tacito consenso. La caratteristica centrale della categoria legale di *quasi-contract* è che, in presenza di una situazione nella quale le parti si incontrano in pratiche come la tutela e la restituzione, l'atto contrattuale è implicito e quindi non richiede l'espressione del consenso. Ciò che ci interessa sottolineare anche rispetto all'uso di questa figura giuridica è, in primo luogo, come Locke, ma soprattutto il problema relativo alla

fondazione dell'obbligazione politica da lui posto, continui a rappresentare per questi autori lo scoglio principale da superare e, in secondo luogo, che prestando attenzione alla trattazione di Carmichael e Hutcheson è possibile rilevare la presenza di una riflessione sulla fondazione dell'ordine politico e morale che recupera al suo interno concetti derivati dalla *natural jurisprudence*, da Locke e addirittura dall'antropologia politica di matrice harringtoniana.

Come hanno infatti dimostrato James Moore e Michael Silverthorne, «Carmichael's account of the origin of civil or legitimate societies took his point of departure from Pufendorf's theory of the original contract, amended, or so he claimed, by Locke's theory of consent» (Moore, Silverthorne 1983, p. 84). Di conseguenza, questi studiosi affermano che è lo specifico uso che Carmichael fa dei *Two Treatise* «which not only made Locke a political thinker of some importance in the Scottish Enlightenment, but also recast Locke's ideas in ways that would stimulate inquiry in new directions among later Scottish thinkers» (Moore, Silverthorne 1983, p. 81). Ma da dove nasce l'interesse di Carmichael per Locke, e, soprattutto, cosa individua di utile all'interno della sua teoria?

Nella teoria di Locke, Carmichael individua la possibilità di spiegare come gli individui hanno acquisito il diritto di possedere delle cose non ancora possedute da nessuno. Questo problema era sorto dal carattere paradossale della teoria pufendorfiana della proprietà e dello stato di natura. Secondo Pufendorf, la condizione degli individui nello stato di natura non sarebbe altro che una *negative community*, una condizione nella quale il possesso non può essere definito proprietà e che contrasta con

la condizione di una *positive community*, nella quale le cose sono divise tra gli uomini in accordo con il patto o il consenso di tutti i membri della comunità. Il problema di Carmichael è costituito dal fatto che, secondo Pufendorf, anche l'istituzione della proprietà viene ricondotta a quello stesso tipo di accordo o contratto necessario a fondare la comunità. Carmichael trova allora una migliore spiegazione dell'origine della proprietà in Locke, soprattutto nella sua teoria della proprietà-lavoro, letta nei termini di una teoria dell'occupazione. Sebbene sia stato più volte affermato che la teoria della proprietà di Locke non è una teoria dell'occupazione ma che piuttosto segnala un processo di individuazione, un processo che descrive «the way men mix their personalities with the things of the common» (Moore, Silverthorne 1983, p. 81), ciò non toglie che:

whatever Locke's intentions may have been in elaborating this theory of property, the labour theory of property was recognized in eighteenth-century Scotland by moral philosophers like Francis Hutcheson and George Turnbull, who adopted it, and by critics of the labour theory like David Hume, as a theory of occupation, as a theory of the way men may be supposed to occupy rightfully a previous unoccupied world [ivi, p. 82].

Per quanto riguarda invece la teoria della fondazione dell'ordine politico, per Carmichael Locke rappresenta semplicemente un'autorità tra le altre alla quale richiamarsi per dimostrare la veridicità del proprio sistema. L'operazione di Carmichael, infatti, consiste essenzialmente in un perfezionamento della teoria pufendorfiana, un perfezionamento resosi necessario a causa delle critiche alla quali quest'ultima viene sottoposta da parte di scettici del calibro di

Bayle, i quali avevano messo in discussione la fondazione consensuale della società. A questo proposito, Carmichael elabora una teoria del contratto originale che recupera la figura del *Landlord* il quale, attraverso un gioco di cessione di potere privato (*dominium*) a chi vive e lavora all'interno della sua terra cui corrisponde una proliferazione di doveri, si vede riconosciuto quell'*imperium soli* verso il quale tutti intrattengono un dovere di obbedienza. Il contratto originale corrisponde dunque per Carmichael a un accordo tra gli individui per il godimento del *natural power*, che vede susseguirsi prima la costituzione della società, poi quella del governo, e infine il trasferimento del potere di *imperium* al sovrano o ai sovrani attraverso un promessa di obbedienza. Carmichael pensa che questa concezione del contratto originale sia supportata proprio dall'autorità filosofica di Locke. E a dar vita a questa ambigua sovrapposizione contribuiscono anche quei suoi "discepoli", come Hutcheson, i quali continuano a sostenere il legame tra Carmichael e il filosofo inglese. Può sembrare fuorviante in questo momento rimarcare le differenze che Moore e Silverthorne rintracciano tra questa concezione dell'ordine politico e quella lockiana<sup>7</sup>, tuttavia alcune annotazioni sembrano necessarie. Prima fra tutte la diversa valorizzazione della dimensione storica. Carmichael, Hutcheson e i critici scozzesi di questa teoria credono infatti che il loro schema trovi conferma nella storia, laddove lo stesso Locke afferma invece che gli argomenti tratti dalla storia per definire "quello che deve essere da ciò che è stato" «have no great force» (Locke 1998, pp. 198-199). Inoltre, sembra che sia stato Carmichael ad elaborare la teoria della derivazione del potere civile dal potere mora-

le o naturale dei *landowners*; un argomento che potrebbe essergli stato suggerito, almeno in parte, proprio dai testi di Locke, ma anche da Grozio e da Pufendorf, e che viene ripreso da Hutcheson per sostenere che le parti contraenti del contratto originale siano *independent landowners*, individuando nel possesso della terra la migliore condizione per la fondazione del governo civile e per il mantenimento degli alti standard della virtù civica.

Hutcheson ha le sue ragioni per supporre che il possesso della terra costituisca il principale fondamento del governo civile. Egli è infatti fortemente influenzato dagli scritti di Harrington e della tradizione repubblicana. Tuttavia, come affermano Moore e Silverthorne,

Hutcheson's subscription to Carmichael's version of the theory of original contract, and his insistence, with Carmichael and Locke, on the natural independence of individuals and societies, identified for later Scottish jurists and political theorists a tradition in which liberty or independence was supposed to best secured by an original contract entered into by men who enjoyed independence as owners of land. It was a tradition which was soon challenged in eighteenth-century Scotland [Moore, Silverthorne 1983, p. 86].

In questa prospettiva è possibile riconoscere che la critica alla teoria del contratto originale di David Hume e di Adam Smith fa parte di una generale analisi volta a sostenere che le migliori condizioni per l'affermazione della libertà e dell'indipendenza sarebbero meglio garantite all'interno di società commerciali e non, come immaginavano i loro predecessori, all'interno di *landed society*. La ricostruzione di un percorso scozzese della teoria della fondazione dell'ordine politico ha così il merito di mettere in luce, in primo luogo,

alcune particolari figure senza le quali non sarebbe possibile spiegare alcune posizioni critiche assunte da Hume; in secondo luogo, permette di cogliere quel processo di sedimentazione attraverso il quale determinate teorie, come quelle pufendorfiane e lockiane, vengono tradotte e trasformate alla luce di specifici problemi storici, come la necessità di formulare una teoria della fondazione del potere politico che comprenda al suo interno il ruolo fondativo della proprietà terriera ma che sia capace al contempo di integrare altre figure della proprietà, come quella basata sul lavoro. La teoria della proprietà-lavoro e dell'occupazione, la centralità della figura dell'indipendente proprietario terriero e del consenso, come dinamica di riconoscimento dell'autorità di quel proprietario, divengono gli elementi centrali di quella particolare teoria della fondazione dell'ordine politico che si sviluppa in Scozia a cavallo tra Seicento e Settecento e che costituisce il *framework* all'interno del quale si sviluppa la teoria politica di Hume.

Rimanendo sempre all'interno del campo interpretativo inaugurato da Forbes, un importante contributo è venuto in questi ultimi anni dalle ricerche di Knud Haakonssen. Secondo questo studioso è possibile cogliere appieno la portata innovatrice del contributo scozzese, e humaneo in particolare, alla teorizzazione politica, solo se si considera il tipo di problematica che la riflessione sulla *natural law* lascia in eredità al Settecento. La grande questione che le ultime elaborazioni della *natural law theory* – in particolare quella di Pufendorf e di Locke – hanno sedimentato in maniera molto profonda nell'universo concettuale all'interno del quale si muove Hume, è quella relativa alla maniera in cui è possi-

bile fornire una spiegazione della morale come prodotto umano, senza scivolare nello "scetticismo", inteso come relativismo. Un problema che, come abbiamo potuto constatare, è fortemente presente in tutte le interpretazioni della sua filosofia. Secondo Haakonssen, la tradizione scozzese avrebbe affrontato un simile problema lungo due specifiche direttrici: da una parte, grazie a un'indagine volta a individuare i fondamenti della morale all'interno della natura umana, sia essa assunta nella forma di *moral sense*, di coscienza o di ragione; dall'altra, a partire da una riflessione sugli effetti collettivi di questo potere morale nelle istituzioni umane, dalla moneta alla famiglia, dalla *civil society* alla comunità internazionale. Per quanto riguarda questo secondo asse di analisi, il carattere universale di queste istituzioni viene assunto come prova della presenza di un potere morale che, una volta compreso attraverso il concetto di Provvidenza, permette di definire un *naturalismo provvidenziale e teleologico* che forma il *mainstream* della filosofia morale dell'Illuminismo e costituisce anche le basi dell'approccio scientifico alla morale e alle sue istituzioni (Haakonssen 1996, p. 61). Haakonssen ritiene che il nucleo teorico principale che anima la ricerca della *natural jurisprudence* non cessa di essere presente nelle loro dottrine, nonostante, nelle analisi di Hume e di Smith, il senso di questa proposta sia andato perso – dal momento che il provvidenzialismo si risolve in una *natural history of civil society* e la questione della veridicità delle facoltà morali si trasforma nella questione del minimo richiesto per l'esistenza della vita in società. Questo nucleo teorico, tuttavia, lungi dal essere definito in maniera stabile sarebbe attraversato da una tensione costitutiva che

spiega la compresenza all'interno di questa tradizione di proposte teoriche molto differenti tra loro. Haakonssen sostiene infatti che l'intera *natural jurisprudence* protestante è attraversata dalla tensione tra una tendenza soggettivista e una oggettivista della fondazione dell'ordine politico e morale (Ivi, p. 1).

Rispettivamente rappresentate dalle varianti *natural rights theories* e *natural law theories*, queste due tendenze nascono dal tentativo di fornire una teoria della fondazione dell'ordine morale e politico che sia al contempo a base individualista e secolarizzata, ossia che non preveda un ruolo decisivo di Dio all'interno del processo. Per pura utilità tassonomica Haakonssen attribuisce la paternità di queste due correnti a Grozio, la prima, e a Pufendorf, la seconda. Dal momento che l'obiettivo di Haakonssen è esattamente quello di individuare il contributo specifico dell'elaborazione scozzese, di conseguenza questo tipo di classificazione non deve essere assunta in maniera eccessivamente rigida. Egli mette in guardia il lettore dal considerare l'illuminismo scozzese come semplice evoluzione della *natural jurisprudence*. Questo campo discorsivo, o di elaborazione di idee, nasce dal tentativo di fornire una teoria politica e morale coerente capace di combinare «*jurisprudence, civic humanism, and practical ethics*» (Haakonssen 1996, p. 5). Tuttavia, solo nel momento in cui si presta attenzione alle differenze e ai fondamentali dibattiti interni alla *natural jurisprudence*, secondo Haakonssen, è possibile apprezzare il modo in cui differenti versioni della *natural law* si siano combinate con idee apparentemente esterne alla tradizione della *natural jurisprudence*, come possono essere i concetti di virtù, *charac-*

*ter*, o quello delle qualità personali, temi centrali nell'umanesimo dei neorepubblicani e sviluppatisi poi nella cultura della *politeness*. Lo stesso contributo di Hume è indice di un percorso di questo tipo, dal momento che la sua speculazione rispetto alla *justice*, pur procedendo all'interno del solco tracciato dalla *natural jurisprudence* pone le basi per la rifondazione di questa stessa tradizione, rifondazione che, a detta di Haakonssen, è destinata a compiersi in particolare nell'opera di Smith.

Il problema di partenza di Hume prende forma a partire dalla questione della fondazione della morale e della giustizia, un problema relativo alla tensione, segnalata precedentemente, tra soggettivismo e oggettività: spiegare come «*a common world is created out of private and subjective elements*» (Haakonssen 1981, p. 4). Da un lato, infatti, il processo di secolarizzazione che si accompagna alla sua analisi della giustizia – in particolare il venir meno dal ruolo costitutivo di essenze metafisiche e soprattutto meta-individuali quali il *moral sense*, la *Providence* – implica la sola possibilità di una fondazione soggettiva dell'ordine politico e morale. Ma, a partire da questo dato, come è possibile spiegare la produzione di un ordine oggettivo, che lo stesso Hume non nega, la cui presenza è necessaria ed evidente nell'esistenza concreta di un insieme definito società?

L'intera elaborazione humanea relativa alla *justice*, al *government* e alla *history* riflette, secondo Haakonssen il tentativo, mai concluso, di dare soluzione a questo problema. Il merito della sua ricerca risiede perciò proprio nel tentativo di fare luce sul portato "giuridico" della riflessione humanea e di correggere alcune delle tesi maturate all'interno della corrente dell'uma-

nesimo civico, soprattutto quella che propone una lettura del pensiero di Hume esclusivamente alla luce del conflitto tra *Court* e *Country*, ossia tra i sostenitori della nuova configurazione del potere, come potere economico e finanziario, e quelli del vecchio repubblicanesimo che assumeva come centrale il ruolo del proprietario terriero virtuoso. Questo portato giuridico del pensiero politico di Hume emerge nel momento in cui si assume come angolo prospettico il tema delle istituzioni. Anche su questo punto la ricerca di Haakonssen si inserisce nel solco tracciato dall'analisi di Forbes. Tuttavia, quest'ultimo si era limitato a considerare e valorizzare il ruolo delle istituzioni politiche, mentre per Haakonssen, il problema dell'istituzione diviene quello della normatività *tout court*. In questo senso, egli da un lato dilata al massimo i confini della *natural law tradition* al fine di comprendere in quest'ambito la genesi di un simile problema, e dall'altro isola un *minimum*, un nucleo problematico, quello delle istituzioni, della loro produzione e normatività, al fine di rilevarne la presenza anche all'interno di argomenti apparentemente estranei a questo orizzonte o addirittura appartenenti ad altri campi discorsivi, come possono essere i temi della *virtù* e dell'*opinione*.

La teoria dell'artificio sociale presente nel III libro del *Treatise*, il principale dei luoghi di formulazione di una teoria dell'istituzione in Hume, viene così letta da Haakonssen come il prodotto di una mediazione tra le due correnti filosofiche interne alla *natural law tradition*, quella soggettivista e quella oggettivista. Una mediazione che, tuttavia nel fornire una spiegazione della genesi artificiale e non contrattuale delle regole di giustizia forza

le categorie della stessa *natural jurisprudence*, dal momento che entrambe le correnti insite al suo interno avevano fornito delle risposte al problema della fondazione della *justice* e della morale attraverso il richiamo alla figura del contratto. Haakonssen mette in luce alcuni elementi che permettono a Hume di superare questo problema, elementi interessanti nella misura in cui alludono a temi strettamente legati all'immaginario costituzionale che si definisce all'interno della teoria humeana.

In primo luogo Haakonssen sviluppa alcune intuizioni di Forbes circa il funzionamento della *sympathy* in Hume e sostiene su questa base che la mossa metodologica decisiva del filosofo scozzese consista nel superare la falsa alternativa tra riduzione della moralità a meccanismo psicologico e analisi della moralità come fenomeno sociale:

the real methodological importance of Hume [...] would seem to be that he began to treat the theory of the human mind, including the psychology of the passions, as a part of a social science, the object of which is the individual in his social context [Haakonssen 1981, p. 6].

Ciò sarebbe possibile solo attraverso l'innovativa teoria della *sympathy*, una teoria che, oltre a incarnare una dinamica di comunicazione di sentimenti, a partire dalla costitutiva accettazione dell'uniformità della *human nature*, spiegherebbe anche la fondazione della capacità umana del giudizio oggettivo, intendendo quest'ultimo come un sinonimo di "intersoggettivo". È vero che, come in molti hanno oramai sottolineato, la teoria della *sympathy* humeana è una teoria della *parzialità*<sup>8</sup> dell'individuo, parzialità che si esprime nel fatto che gli individui sono *naturalmente* inclini a simpatizzare con chi hanno vicino. Tuttavia, come

sostiene Haakonssen, «under the pressure of the influence of actual spectators, everybody is thus forced to approach the standpoint of an independent spectator, or a general rule – and this even applies to our judgement of our own behaviour» (Haakonssen 1981, p. 6). All'interno della teoria humeana è possibile quindi rintracciare la presenza di una connessione tra istituzione delle regole morali e di giustizia e necessità di definire un *punto di vista esterno*, un angolo prospettico non coincidente con quello soggettivo, quella posizione dell'osservatore oggettivo che Thomas Nagel ha definito *view from nowhere* (Nagel 1986, pp. 3-27), una posizione che permetterebbe la materializzazione del *sociale* come struttura autonoma. Haakonssen è giustamente molto prudente nel fornire una spiegazione di questo tipo, non fosse altro per l'assenza di una concettualizzazione definita su questo punto nella filosofia di Hume<sup>9</sup>. Tuttavia, altri elementi della sua analisi vanno in questa direzione, soprattutto in riferimento all'interpretazione che fornisce della teoria humeana della *convenzione*. Nonostante sia possibile dare ragione della fondazione della *justice* alla luce della funzione retorica del *futuro anteriore*, Haakonssen è convinto che la migliore interpretazione sia quella che legge la fondazione della giustizia come un processo che coinvolge direttamente l'interazione tra gli individui all'interno di una sequenza temporale che stabilisce una dinamica *evolutiva*<sup>10</sup>. La *justice* quindi non incarnerebbe altro che un «system of conduct and behaviour», per utilizzare le parole di Hume, che attraverso l'istinto di emulazione, si istituzionalizza gradualmente assumendo la forma di *general rules*. Un processo che, tuttavia, non è arbitrario ma bensì prodotto *inintenzionalmente*<sup>11</sup>

dalla somma e dalle interazioni dei comportamenti umani. Attraverso questo processo Hume riesce a superare il problema della circolarità delle teorie precedenti sul fondamento della giustizia. Un problema la cui soluzione era stata proposta da Hobbes attraverso la formulazione del *patto*, ma che aveva lasciato aperta la questione di come gli individui, nello stato di natura, possano accedere a una soluzione di questo tipo. Attraverso questa teoria, Hume evidenzia due elementi in particolare: da una parte il fatto che pratiche come il rispetto della proprietà, il pagamento dei debiti e il rispetto delle promesse sono possibili in quanto inserite all'interno di una struttura sociale di significazione; dall'altra, che il fondamento di questa struttura significativa è il frutto stesso della sommatoria e del ripetersi delle stesse azioni individuali, azioni che, tuttavia, prese singolarmente non conterrebbero in sé il principio genetico della giustizia.

Ma, continua Haakonssen, questa teoria che fornisce una spiegazione della formazione delle regole di giustizia nulla dice della relazione che gli individui intrattengono con queste regole. In altre parole, Haakonssen individua una frattura all'interno della teoria humeana della *justice* tra momento della *fondazione* e momento della *conservazione*. L'idea che le istituzioni sono il frutto delle conseguenze inattese delle azioni umane è un motivo insufficiente a spiegare perché gli individui dovrebbero seguire le regole di giustizia, emanazione diretta della loro normatività.

Hume a questo proposito fornisce varie spiegazioni che la storiografia, come abbiamo potuto vedere, ha valorizzato in modi diversi, sottolineando ora il valore compositivo del sentimento dell'*umani-*

tà, ora il ruolo decisivo giocato dall'istituzione del governo, o la pretesa di fondare il rispetto delle regole di giustizia su una presunta coincidenza tra *public* e *private interests*. Haakonssen evidenzia i vari circoli argomentativi dell'analisi humeana, i continui scacchi che subisce nella ricerca di un fondamento stabile dell'obbligazione politica e morale (su questo punto Cfr. Buckle 1999, pp. 256-295). Tuttavia, analizzando questo problema da un punto di vista più politico che giuridico, tralasciando quindi il problema della *motivazione* ad agire in senso morale, Haakonssen individua la presenza di una connessione con la teoria dell'*opinione*, elemento questo già emerso all'interno della riflessione di Buckle e Castiglione. Egli afferma, infatti, che l'obbligazione a obbedire alle regole di giustizia dipenderebbe, nella teoria humeana, nient'altro che dalla personale percezione che ogni singolo ha dell'*opinione sociale* di queste regole (Haakonssen 1996, p. 110). Il tema dell'*opinione* è un tema che, come abbiamo potuto osservare, è divenuto sempre più centrale nella storiografia humeana. In questo senso, ci sembra che il contributo specifico di Haakonssen risieda nel legame che egli individua tra il tema dell'*opinione* a quello dell'istituzione, proponendo una lettura che fa della teoria humeana dell'*opinione* il cardine di una teoria dell'*autorità* e del suo fondamento. Nessuna delle tradizionali concezioni dell'*autorità*, sia *Tory* che *Whig*, può costituire un saldo riferimento per Hume, dal momento che:

The traditional Tory notion that authority is inherent in the social world in the form of a divine right has to be rejected because it invokes forces about which humans can know nothing. The traditional Whig notion that authority derives from contractual arrangements is, Hume argues, em-

pirically false and conceptual confused. It seems impossible to identify any contract by virtue of which any group living under a particular government owes allegiance to that government [Haakonssen 1996, p. 111].

L'autorità del governo deve quindi fondarsi su qualcosa che precede qualsiasi promessa di obbedienza, e che non può coincidere con un ordine naturale e sempre uguale a se stesso. Hume individua nell'*opinione* che i governati hanno dei propri governanti e del governo in genere il fondamento principale dell'obbligo di obbedienza. Di conseguenza, il principale oggetto della scienza humeana della politica diviene quello della formazione e della trasformazione di queste fondamentali opinioni. Anche in questo passaggio, che va dall'emersione del tema dell'*opinione* a quello della definizione di una "nuova" scienza della politica, è possibile tracciare il filo rosso della questione della normatività. Lo stesso movimento interno alla teoria humeana dall'*interesse* all'*opinione* (su questo tema vedi in particolare Castiglione, 1988 e 1992) non farebbe altro che sancire questa tensione progressiva alla ricerca del fondamento della giustizia. La preoccupazione di Hume è principalmente una e consiste nella comprensione che sebbene la formazione di un'*opinione* della necessità e utilità del governo sia una tendenza universale della vita umana, l'*opinione* è costitutivamente in perenne stato di fluttuazione. Secondo Haakonssen, sarebbero poi alcune opinioni specifiche a interessare e preoccupare Hume in maniera particolare, opinioni come quelle relative ai concetti di *libertà*, *schiavitù*, *uguaglianza*, opinioni che richiedono nella loro spiegazione un forte ancoraggio storico e che, se lasciate in balia dell'*immaginazione*, possono rivelarsi

potenzialmente pericolose. Il problema di opinioni di questo tipo non riguarda tanto il contenuto quanto la *forma* della loro produzione individuale, una produzione che risulterebbe priva di una mediazione sociale o istituzionale. Questo problema, che abbiamo già visto emergere sotto le spoglie della questione dell'*entusiasmo*, della necessità della mediazione politica, è, secondo Haakonssen, il problema dell'*autorità*:

The message of Hume's theory concerning the basic features of society is that such regularity cannot come from individual minds and wills alone; it depends upon something outside the individual, namely regular or rule-bound institutions that can guide our behaviour and consequently our expectations of each other. If such institutions, once acquired, are lightly given up, we lose habit and regularity, that is, the most important means of orienting ourselves to others [Haakonssen 1996, p. 115].

Quando si è incerti riguardo a chi possiede l'autorità e chi no, o a cosa sostenga l'autorità rispetto a un determinato comportamento, i tradizionali modi di pensare vengono rotti e le opinioni perdono le briglie istituzionali nelle quali erano costrette, aprendo lo spazio per la crisi della società. Anche le opinioni devono essere quindi istituzionalizzate, rese costanti. E, all'interno di questo processo di istituzionalizzazione delle opinioni e dei comportamenti individuali, è possibile, secondo Haakonssen, mettere in luce il ruolo giocato dai diritti.

Nonostante Hume non faccia un uso esplicito del concetto di *rights*, al punto che la letteratura tende a considerare il suo pensiero politico e morale in netta discontinuità con quello della *natural jurisprudence*, Haakonssen ritiene possibile individuare la presenza di una teoria dei diritti all'interno dell'elaborazione humeana. Una

presenza che deriverebbe da una sorta di *feedback* della derivazione artificiale delle regole di giustizia. Egli scrive infatti:

However, we can have no common notion of the justice of such division unless we already have agreed on it – in which case we have to have the notion before agreeing on it! In other words, while the objects of the natural virtues are natural persons, the objects of justice are human creations or artifices [Haakonssen 2003, pp. 210-211].

Ribaltando lo schema humeano, «justice is an 'artificial' virtue because its objects – typically property – must be brought into the world by human actions which do not have these objects as their intended objects» (Haakonssen 2003, p. 211). Poiché per tutti gli autori della *natural law tradition* la *property* costituisce un paradigma di definizione dell'individualità stessa, è possibile considerare anche gli individui, in quanto immersi nelle regole di giustizia e nei rapporti politici, e non dentro le loro relazioni naturali, come delle formazioni artificiali.

On this scheme, certain features were inherent in each person *qua* human being, whereas others were acquired and added to the person through his or her activity in life. The former were natural or innate rights and correspond roughly to Hume's natural virtues; the latter were adventitious or acquired rights and correspond roughly to Hume's artificial virtues [Haakonssen 1996, p. 118].

Haakonssen ritiene, quindi, che l'elaborazione humeana delle virtù ricalchi alcuni ragionamenti e recuperi alcune concettualità della *natural law theory*, soprattutto riguardo al discrimine tra *diritti imperfetti* e *diritti perfetti e avventizi*. Un discrimine del genere, che a detta di Haakonssen sarebbe insito alla distinzione

humeana tra virtù naturali e artificiali, permette a Hume di differenziare tra quelle rivendicazioni individuali che devono essere riconosciute e protette da parte della legge e quelle che non lo possono essere. Una distinzione che, come per l'opinione e per le regole di giustizia, fa emergere il ruolo di rimente giocato dalla *costanza e regolarità*<sup>12</sup> delle rivendicazioni e delle relazioni prese in questione. Il fatto che Hume non utilizzi direttamente questi concetti dipende, secondo Haakonssen, dal loro essere intrecciati all'interno di discorsi, come quello del contratto o quelli per i quali i diritti sono dei derivati dei doveri, che egli non condivide. Ma, soprattutto, i *diritti* rappresentano per Hume qualcosa di impalpabile, qualità morali che costituiscono qualcosa di *misterioso* e che, proprio a causa di questa deficienza definitoria possono essere trasformati dall'*immaginazione* e aprire le porte all'*entusiasmo*. In definitiva, conclude Haakonssen, se questi costituiscono dei buoni motivi per il rigetto humeano di una teoria esplicita dei diritti, ciò non conduce Hume al di fuori dell'approccio giurisprudenziale alla politica.

Non ci sono dubbi che un'interpretazione come quella fornita da Haakonssen, e più in generale dalle letture "giurisprudenziali" della dottrina di Hume, abbia il merito di mettere in luce la centralità acquisita dalla dimensione normativa nell'intera opera humeana. In particolare, il riferimento alla dinamica evolutiva della formazione delle regole di giustizia ci permette di arricchire e complicare ulteriormente il tema del processo di istituzionalizzazione delle relazioni individuali. Inserita in questo contesto, anche la ricostruzione genealogica del tema del contratto e del consenso all'interno della elaborazione morale e giu-

ridica scozzese apre la possibilità di individuare nei progressivi ripensamenti degli elementi costitutivi e generativi dell'ordine politico la presenza della questione, nello stesso tempo epistemologica e normativa, relativa alla possibilità di pensare sia una scienza della politica, sia un modello di *polity* che si possano fondare su standard di certezza, di regolarità e di prevedibilità, nonostante siano immerse nel quadro di concezioni contrastanti della morale e della politica. Sebbene la traiettoria ermeneutica come quella della *natural jurisprudence* sposti l'angolo visuale su una prospettiva più concettuale e filosofica e apparentemente lontana dalle problematiche prettamente costituzionali, si può affermare che essa costituisca un importante strumento per comprendere in che modo lo stesso spazio della costituzione, centrale nel pensiero di Hume, si ridefinisca nel tentativo di suturare quel vuoto generato dall'espulsione del dispositivo contrattuale dall'organizzazione costituzionale. Senza arrivare alla formulazione di un'ipotesi che legge Hume come un precursore di Hegel<sup>13</sup>, si può individuare anche nella sua filosofia politica il problema della legittimazione del potere politico come recupero e articolazione di una pluralità di obbligazioni non immediatamente afferenti allo spazio politico statale.

### 3. Un'ipotesi interpretativa: il contributo politico e costituzionale di Hume alla questione del disciplinamento sociale

La rassegna storiografica fin qui svolta ha messo in luce le complesse possibilità ermeneutiche offerte dal pensiero politico

humeano. Hume può, in altri termini, essere letto all'interno della tradizione del *conservativism* o realismo politico, della *natural law tradition*, o di un *civic humanism* di matrice ciceroniana. A sanzionare la varietà delle possibili interpretazioni sono i suoi molteplici registri di scrittura, così come le tematiche trattate e le diverse angolature del suo sguardo sulla situazione politica del proprio tempo.

L'ipotesi di lettura che avanziamo in questo paragrafo conclusivo prende le mosse esattamente dalla difficoltà di privilegiare una particolare griglia ermeneutica sulle altre, ma, per certi versi, va anche oltre. Dietro alla molteplicità dei registri narrativi, delle tradizioni filosofiche invocate, dei campi tematici affrontati (politica, diritto, morale, economia e storia) ciò che caratterizza la riflessione di Hume è il fatto che egli non si accontenta dei classici canoni moderni all'interno dei quali è stato immaginato il potere – come appannaggio esclusivo dell'istituzione di governo – ma tenta piuttosto di articolare una nuova riflessione sia sul nesso individuo-Stato sia sulla relazione inter-individuale. All'interno dell'intera dottrina humeana è presente, a nostro modo di vedere, il problema di ri-articolare la relazione sociale e politica *tout court* in un momento in cui i vecchi modelli dell'aristotelismo politico e del giusnaturalismo scontano una situazione completamente alterata, i primi, o non forniscono sufficienti garanzie di tenuta, i secondi.

Partendo da una riflessione sulla soggettività che si configura all'interno delle relazioni del suo tempo (nonostante questo tipo di riflessione venga automaticamente destoricizzata), Hume contribuisce a definire una modalità della relazione politica – e della relazione politica per eccellenza,

ossia quella espressa dal rapporto comando-obbedienza – all'interno della quale il vecchio rapporto sudditi-sovrano viene ripensato attraverso la mediazione necessaria della società.

Un'ipotesi di questo tipo, lungi dal rimanere esterna a una lettura di tipo storico-costituzionale, ne rappresenta forse l'unica possibilità di comprensione reale. Solo partendo dal riconoscimento dell'unitarietà della ricerca humeana è infatti possibile mettere in luce il fatto che tanto questo nucleo teorico quanto l'evoluzione dei registri narrativi (Trattato-Saggio-Storia) vanno di pari passo con lo sviluppo del problema suddetto.

Che il costituzionalismo, in particolare quello di matrice anglosassone, affondi le sue radici all'interno della dicotomia tra Stato e società non è una novità. Si può anzi affermare che questo costituisca un vero e proprio *luogo comune* per tutta la storiografia. Nuovo, o quanto meno inusuale, è il tentativo di leggere questa opposizione non come una semplice trasposizione della realtà, ma come una sua rappresentazione, funzionale anch'essa al governo e alla tenuta dell'aggregato umano. Un'impostazione di questo tipo può permettere di cogliere, all'interno del contributo humeano al costituzionalismo, quelle che, a nostro giudizio, costituiscono le due dimensioni di articolazione di questo tipo di esperienza politica, ovvero il suo essere tanto un «sistema di regolazione» quanto un «meccanismo di percezione» della convivenza organizzata (Schiera 2004b, p. 83).

Nella prima parte di questa rassegna storiografica (ci riferiamo a Cobbe 2009) è stata messa in luce l'egemonia, per tutto l'Ottocento e il Novecento, di una lettura della storia inglese che fa del costituziona-

lismo la griglia interpretativa della storia costituzionale. Con il termine "costituzionalismo" si è voluto indicare quel particolare assetto di potere, o regime di governo che, recuperando dall'orizzonte medievale le dimensioni del limite e della garanzia, ha permesso l'articolazione di un discorso sulla divisione e sull'equilibrio dei poteri con un altro relativo alla tutela dei diritti dei singoli. Si è cercato poi di sottolineare in che modo la più recente storiografia, anche attraverso la rinnovata attenzione nei confronti dell'opera di Hume e di altre opere rimaste sepolte sotto la *whig interpretation of history*, abbia messo in discussione questo schema interpretativo sottolineando che, almeno per quanto riguarda il XVIII secolo, la situazione politico-istituzionale si è svolta in un modo molto differente da quel quadro di tranquillità e di continuità tramandato dalla precedente storiografia, poiché si è piuttosto caratterizzata per la presenza di una conflittualità diffusa che ha trovato espressione sia in un'aperta critica alle politiche del governo sia in una profonda denuncia dei costumi e della morale commerciale. In questo quadro, è stato merito della letteratura più attenta a rilevare il ruolo centrale delle strutture linguistiche e discorsive nella "costituzione materiale" del periodo, l'aver rilevato che all'interno di quei tipi di conflittualità si esprime uno scontro ancora più profondo che verte su quale tipo di soggettività politica, su quale modello di individualità, viene chiamato in causa all'interno di quei discorsi e di quelle pratiche istituzionali.

Tutta la riflessione attorno alla *human nature* che si svolge nel XVIII secolo, e che vede Hume tra i maggiori protagonisti, può essere considerata come una delle tante modalità attraverso le quali si cerca di rispon-

dere a una crisi che attraversa sia il sistema di organizzazione sociale, sia il modello di individualità, sia il modello di forma politica definito a partire da quel modello di individualità. Nessun automatico salto paradigmatico da un modello medievale a uno borghese e proprietario di individuo sembra presente all'interno di questo dibattito. In questo senso la riflessione di Pocock, che è forse riuscita meglio di ogni altra a leggere il portato costituzionale di questo problema, risulta particolarmente utile, e pone alcune domande estremamente significative: come può e deve essere concettualizzata l'individualità moderna nel momento in cui il modello classico del cittadino virtuoso non può più essere applicato, e nel momento in cui i modelli sociali di comportamento e di relazione sociale che si generano in questo periodo corrispondono a quelli che il modello classico aristotelico definiva come comportamenti corrotti?

Altre ricerche hanno contribuito ad approfondire e a complicare ulteriormente questo problema. Gli studi di Michel Foucault sulla disciplina, in particolare, possono essere richiamati anche in virtù di un particolare spirito che li accomuna alla riflessione di Pocock, ovvero la presa di distanza dalle classiche tesi liberali che hanno letto la nascita dell'individualità proprietaria come un effetto inevitabile della nascente economia capitalistica o come espressione di un'anticipazione dell'ideologia della società borghese. Nei suoi studi più classici, come *Sorvegliare e punire* e *Bisogna difendere la società* (Foucault 1993 e 1998; vedi anche Foucault 1977), Foucault traccia un percorso di ricostruzione dell'organizzazione del potere profondamente distante dalla narrazione liberale che fa dell'emersione dell'individuo, nella

sua forma borghese giuridico-proprietaria, una fase necessaria dello sviluppo dell'antropologia politica e un effetto immediato dei nuovi rapporti sociali della produzione capitalistica. In questi studi emerge il rifiuto di considerare il potere in termini puramente repressivi e la necessità di mettere in primo piano i nessi che esso intrattiene col campo del *sapere*. Nei corsi al Collège de France tenuti nel 1977-1978, Foucault sviluppa queste intuizioni, teorizzando in modo più compiuto l'evoluzione della forma di organizzazione e di gestione del potere che egli definisce ricorrendo al concetto di *governamentalità*. Attraverso una ricostruzione genealogica che va dalla cultura di matrice ebraico-cristiana, presente nel canone veterotestamentario e nei classici della patristica, fino alla teorizzazione degli economisti politici di fine Settecento, Foucault racconta la formazione di una specifica *scienza della governamentalità* che assume a principio cardine una nozione di governo inteso come conduzione di qualcosa sulla base della sua conoscenza<sup>14</sup>.

In questa sede, quello che interessa sottolineare è il particolare modello di organizzazione del potere, la *governamentalità*, che Foucault rintraccia nella storia dell'Occidente e che trova proprio nel XVIII secolo un momento importante di elaborazione. Riassumendo, quello che vuole mettere in luce Foucault – contrariamente alla storia classica del pensiero politico e delle istituzioni che si è limitata a sottolineare il ruolo centrale del concetto di sovranità all'interno della modernità politica – è la particolare dinamica di governo degli individui che si sviluppa nel XVIII secolo che passa per l'immaginare e il concepire l'aggregato sociale come un'entità che deve essere lasciata libera di organizzarsi, una realtà che

semplicemente si deve "*laissez faire*" e che bisogna controllare dal di fuori intervenendo esclusivamente nei casi in cui viene messa in pericolo quel tipo di modalità di condotta umana.

D'ora in poi, è possibile governare bene solo a condizione di rispettare la libertà o un certo numero di forme di libertà. Non rispettare la libertà significa non solo esercitare un abuso del diritto nei riguardi della legge, ma soprattutto non saper governare come si deve. L'integrazione delle libertà e dei limiti di queste libertà all'interno del campo della pratica di governo è divenuto oramai un imperativo [Foucault 2005, p. 257].

Il sovrano rappresentativo hobbesiano lascia il posto al mercato – metafora ideale di questo tipo di concezione delle relazioni umane. Foucault è attento nel sottolineare che, nonostante la prima apparenza sia quella di una completa spoliticizzazione<sup>15</sup> e una *naturalizzazione* della relazione sociale, questo tipo di modalità incarna comunque una relazione di potere, dal momento che l'immagine di quell'insieme autonomo che è la società diventa il prodotto di una infinita serie di saperi, di tecniche e di tecnologie governamentali messe in campo da parte del potere e volte a imporre, o meglio a lasciar credere agli individui, determinate relazioni come assolutamente "naturali o spontanee"<sup>16</sup>.

Altri percorsi di lettura, più prettamente storico costituzionali, hanno attraversato il problema della definizione di questa diversa modalità di rappresentazione e organizzazione del potere a partire da una messa in discussione del paradigma costituzionalistico, dando vita a un vero e proprio percorso d'analisi che ha assunto la dinamica del *disciplinamento sociale* (Cfr. Alessi 1996) quale miglior chiave interpretativa della molteplicità dei piani – morale,

religioso, politico, giuridico e dei costumi – e dei dispositivi – giuridici, sociali, scientifici – che sono stati messi in campo nel lungo processo di evoluzione della «politicità» moderna occidentale. Questo insieme di studi – che fa riferimento in particolare alla ricerca storica di Gehrard Oestreich (vedi almeno Oestreich 1982 e 1989) e che in Italia ha visto un ulteriore approfondimento nei lavori di Pierangelo Schiera (Cfr. Schiera 1994, 1999 e 2004c) – è stato in grado di offrire una lettura unitaria dell'intima connessione tra i due aspetti centrali della storia europea, «che sono quelli dell'individuazione dell'uomo come centro dell'agire sociale, da una parte, e della costruzione a tale scopo di apparati istituzionali a fondamento normativo dall'altra» (Schiera 1999, p. 59).

Ma soprattutto, in assonanza con la ricerca foucaultiana, questa interpretazione ha messo in luce come il processo di regolamentazione del potere che si dispiega pienamente nel XVIII secolo deve essere inteso come il frutto di una crisi di quel modello che faceva coincidere immediatamente la sfera della *societas civilis* e quella dello Stato. In questo processo viene messa in discussione esattamente la dinamica di progressiva statualizzazione della politica, la possibilità di leggere simmetricamente la politicizzazione dell'individuo con l'organizzazione di un potere statale. A partire da questa crisi è nella progressiva autonomizzazione della sfera della *civil society* che l'aggregato degli individui trova una più adeguata strutturazione. E tuttavia, questo processo di messa in crisi dello Stato come spazio privilegiato dell'esperienza politica individuale non si traduce in un movimento di progressiva spolticizzazione dell'individuo e delle sue relazioni sociali, ma in

una vera e propria divaricazione della sfera politica:

La politica allarga le proprie frontiere dall'ambito circoscritto della pace e della sicurezza interna, della garanzia prestabilita nei confronti del conflitto sociale, a opera del potere monopolistico del principe, del rifugio dell'individuo nel suo "privato", a una terra tendenzialmente senza confini in cui si possa attuare l'esplicazione incondizionata delle energie individuali, nel loro reciproco incontro-scontro, secondo modalità e procedure non più garantite dalla volontà del principe ma dall'esistenza di leggi naturali di comportamento sociale, facilmente rintracciabili dalla ragione umana e quindi codificabili, ineccepibili, incontrastabili [Schiera 2004a, p. 74; Cfr. su questo tema Scuccimarra 2004].

È soprattutto nella capacità di interazione dialettica tra questi due poli che viene individuato il segreto del tipico disciplinamento sociale settecentesco. Il costituzionalismo inglese del Settecento assume così la forma di una modalità di organizzazione della condotta umana capace di porsi il problema del disciplinamento dell'aggregato umano, ossia dei limiti che il potere impone agli individui, e del disciplinamento del potere, i limiti che il potere si autoimpone, o che gli vengono imposti, leggendo nella complementarità di questi due movimenti il segreto della tenuta dell'organizzazione politica.

All'interno del campo della letteratura critica sul pensiero humeano una lettura di questo tipo non è mai stata effettuata unitariamente. Troviamo infatti alcune tracce di questo problema all'interno di tre differenti campi tematici, solitamente tenuti ai margini delle letture politico-costituzionali: quello dell'antropologia politica, quello della teoria della conoscenza e quello della teoria sociale. Quello che interessa mettere in luce è soprattutto il contenuto generico

che ognuna di queste "province" ha messo a tema:

— per quanto riguarda la particolare concezione antropologica che emerge dai testi humeani, la letteratura critica ha sottolineato in modo particolare la concezione "sociale" dell'individualità humeana, il ruolo che vi giocano le passioni rispetto alla ragione, il ruolo della *sympathy*, il tema della frantumazione del *self* (su questo cfr. Ranchetti 1976) e, soprattutto, il superamento dell'antropologia giuridica per una visione che fa dell'interesse uno dei motori del comportamento umano. Sul primo punto l'innovazione humeana è individuata nello scarto compiuto rispetto alla diatriba tra i sostenitori di un'antropologia egoistica e quelli di una naturale *benevolence*, attraverso una mediazione virtuosa tra questi due elementi. Come sostiene Deleuze — in uno dei più innovativi e, al contempo, trascurati studi sulla filosofia humeana —, la filosofia di Hume si installa su un doppio registro: *atomismo* e *associazionismo*, lungi dal costituire due alternative secche, vengono riconciliati attraverso un ripensamento complessivo del rapporto tra natura e artificio (Deleuze 2000). La figura della *sympathy*, come la letteratura critica ha messo in rilievo, è fondamentale nel processo di instaurazione di un piano artificiale che, frutto dei processi interpersonali dove un ruolo fondamentale è giocato dalle passioni, non costituisce un qualcosa di semplicemente "posticcio", ma agisce potenziando gli stessi legami naturali degli individui. Particolare importanza riveste allora, in questa sede, quell'interpretazione dell'antropologia humeana che ha insistito sul carattere *parziale* del modello di individualità configurato da Hume (in particolare Deleuze 2000; Baroncelli 1975, cap. II).

Come Haakonssen ha avuto il merito di segnalare, la *sympathy* humeana non incarna uno spirito di comunanza passionale che è capace di agire nei confronti di un modello astratto di individuo, così secondo Deleuze: «lorsque Hume dit que l'homme n'est pas naturellement égoïste, qu'il est naturellement partial, il ne faut pas voir une simple nuance dans les mots, il faut y voir un changement radical dans la position pratique du problème social» (Deleuze 1972, p. 73), un cambiamento per il quale la relazione sociale, nella sua duplice dimensione naturale/artificiale, viene assunta come intrinsecamente problematica in quanto espressione di una *sympathy* che «unisce in quanto divide»<sup>17</sup>.

— Per ciò che riguarda la particolare teoria della conoscenza sviluppata da Hume, la letteratura critica ha sottolineato di volta in volta la profonda critica scettica alla teoria della causalità, il ruolo costitutivo attribuito alle credenze (su questo tema vedi Baroncelli 1975; Brahami 2003; Gautier 2005) e, soprattutto, la teoria dell'immaginazione come spazio nel quale vengono rielaborati i dati dell'esperienza e nel quale si producono le associazioni, casuali o regolate delle idee, teoria che permetterebbe a Hume, di effettuare quel grande *déplacement* filosofico, che consiste nel «substituer au concept traditionnel d'erreur celui de délire ou illusion» (Deleuze 1972, p. 70). La concezione humeana dell'immaginazione è vista così come leva attraverso la quale Hume compie la saldatura tra logica ed etica, e che consente «addirittura di stabilire il netto predominio della seconda sulla prima» (Zanini 2006)<sup>18</sup>. Instabilità dell'immaginazione e dimensione *pratica* del *belief* costituiscono i due binari sui quali si fonda il progetto humeano di fondazione

scientifica della politica. Come ha sottolineato Wolin, un progetto come questo è centrale in tutto l'Illuminismo (Wolin 1954, p. 1004). Il problema sorto dalla critica alla causalità e dall'incertezza che deriva dal nuovo statuto accordato all'immaginazione non sconfina infatti in una deriva scettica radicale. Hume è convinto, come Hobbes, che la politica possa arrivare ad acquisire uno statuto scientifico (Oz-Salzburg 2003, p. 160), ma questa operazione richiede che la conoscenza politica sia agganciata a un metodo nuovo, il metodo sperimentale, piuttosto che al metodo della logica tradizionale. Un metodo che chiama in causa sia «l'esperienza sostenuta dalla ricerca storica e dall'analisi delle società esistenti» (Wolin 1954, p. 1005), sia la ricerca di una «*via media between Cartesianism and scepticism by laying down rules for deciding what is probable*» (Passmore 1952, p. 7), e che di conseguenza assume come oggetto della sua analisi il rapporto tra natura umana e istituzioni all'interno di una dimensione *temporale*, sia essa incarnata dall'esperienza passata o dalla dimensione futura.

— Infine, la teoria sociale di Hume è stata messa a fuoco soprattutto da una corrente di studi che si è sviluppata a partire dalla particolare interpretazione della sua dottrina sviluppata da Hayek. Secondo questa interpretazione, all'interno del pensiero di Hume si potrebbe rintracciare la genesi di una concezione dell'organizzazione politica come ordine spontaneo. Hayek considera infatti Hume come il teorico di un'immagine della libertà radicalmente alternativa a quella formulata dall'illuminismo francese, una tradizione che è stata definita come "antirazionalista". In questa tradizione, che si distingue tanto da quella reazionaria

quanto da quella democratica, sarebbe possibile secondo Hayek, rintracciare la genesi del più genuino liberalismo politico. Il nucleo principale di questa lettura è costituito dalla teoria della genesi delle istituzioni come processo storico e non intenzionale. Nonostante il punto di partenza sia la definizione dell'artificialità delle regole di giustizia, l'esito è una teoria della crescita delle istituzioni umane su base evuzionistica. In questo processo le istituzioni giuridiche giocano un ruolo di primo piano. I perni di questa teoria sono l'istituzione delle regole di giustizia (convenzione), la divisione del lavoro e un'antropologia economica che si fonda sull'egoismo e sulla scarsità dei beni. La dinamica degli interessi risulta dunque centrale e viene sancita una subalternità del governo alle regole di giustizia che assicurano l'instaurazione di un ordine non intenzionale. Al governo, quindi, sono solamente attribuiti compiti di sorveglianza. Questo ordine si genera infatti spontaneamente e le istituzioni che lo costituiscono sono da considerarsi come delle regolarità dei comportamenti che si basano sull'impossibilità di comprensione totale da parte degli individui dell'ordine sociale. Una teoria politica di questo tipo traccia, secondo Hayek, una sorta di tradizione sotterranea dell'evoluzionismo. La lotta per la sopravvivenza produce un processo capace di instaurare delle norme.

Tutti questi elementi concorrono alla definizione di un concetto di costituzionalismo che trova il suo baricentro in un'idea della libertà come autonomia, nel senso di autonormazione sociale degli individui.

A nostro giudizio, il dato interessante di questa lettura consiste non tanto nella celebrazione del carattere 'spontaneo' di questo genere di organizzazione sociale

(intelligenti critiche all'interpretazione hayekiana sono presenti in Le Jallé 2005<sup>19</sup>), quanto nella capacità di rilevare quel movimento processuale di separazione tra Stato e società, ossia di produzione di una nuova forma di ordine, che J.P. Dupuy traduce col termine di processo di autotrascendenza del sociale (Dupuy 1990 e 1992). Secondo questa teoria l'ordine collettivo è il risultato dell'azione degli uomini ma non dei loro progetti. Quest'ordine è un effetto di composizione, prodotto da azioni individuali che sono eseguite separatamente, indipendentemente l'una dalle altre, senza che in ognuna si possa individuare un principio ispiratore dell'ordine risultante. Il prodotto è il paradosso di un processo di liberazione e di autonomizzazione della società dagli individui che tuttavia continuano ad alimentarla con le loro azioni. Secondo una teoria di questo genere la società si tiene in piedi da sé e non manifesterebbe più, di conseguenza, la necessità di un riferimento esterno per la propria legittimazione e organizzazione.

Su questa falsariga, alcuni studi francesi sulla filosofia politica ed economica di Hume hanno sviluppato la tesi dell'autorganizzazione spontanea dell'ordine cercando di mettere in luce quegli elementi della filosofia humeana che contribuirebbero alla costituzione di una simile teoria. Per primo Didier Deleule, nel suo *Hume e la nascita del liberalismo economico*, ha dimostrato come alla base del pensiero economico humeano sia rintracciabile una filosofia dell'adattamento spontaneo che fa del corpo produttivo il suo oggetto privilegiato. La logica dell'adattamento si regge sulla produzione di istituzioni sociali, come la divisione del lavoro, che assumono come loro momento fondativo lo squilibrio che oppone la forza

dei bisogni umani alla debolezza dei mezzi capaci di soddisfarli. «Discorso di riparazione delle aberrazioni naturali, il discorso della divisione del lavoro è innanzitutto di ordine teratologico o, se si preferisce, la pratica che allo stesso tempo esso suscita e spiega è principalmente di *riadattamento*» (Deleule 1986a, p. 38; si veda anche Deleule 1986b; su un piano prettamente filosofico e gnoseologico alcuni contributi fondamentali su questo tema sono venuti negli ultimi anni da Brahami, 2001 e 2003; e da Le Jallé 2005).

Tutti questi studi sono estremamente rilevanti in quanto mostrano come all'interno dell'elaborazione humeana sia presente una nuova faccia della normatività: una normatività che si costituisce in maniera orizzontale, attraverso l'incontro e la ripetizione delle azioni degli individui, e non verticalmente come prodotto di decisioni sovrane. Questa normazione ha un suo volto socio-economico, nella dinamica spettatoriale e nel bilanciamento degli interessi, ma anche una sua faccia giuridica, se la si guarda come innovazione del discorso giuridico della *common law* o, come ha dimostrato Haakonssen, se si assume l'esposizione humeana sulle virtù naturali e artificiali come un contributo al percorso di giuridificazione dell'individualità.

Come già anticipato, una delle novità più interessanti della lettura di Hume proposta da questa corrente interpretativa è relativa all'immagine di ordine sociale: quest'ultimo non si sostituisce al disordine, la società non istituisce un ordine destinato a far scomparire il disordine dello stato naturale; come afferma Deleule, sarebbe «meglio dire, in effetti, che la società (la quale in un primo tempo non è altro che l'*organizzazione* della concorrenza) non eccede nella sua

funzione la limitazione del disordine generato dagli antagonismi passionali. L'artificio non si sostituisce completamente alla natura; esso si limita a correggerne gli effetti modificandone la direzione» (Deleuze 1986a, p. 41). La società non è altro che l'organizzazione di un disordine naturale che non può essere eliminato. Questa lettura manifesta alcuni punti di congiunzione con l'ipotesi foucaultiana che vede in un modello di questo tipo il paradigma dell'organizzazione del potere politico piuttosto che in quello della sovranità giuridica.

L'ipotesi interpretativa che stiamo avanzando in queste conclusioni è che non sarebbe possibile rilevare l'innovazione prodotta dal pensiero di Hume sul fronte della teoria costituzionale se non si assume il problema della "costituzione" in una triplice dimensione: antropologica, epistemologica e "sociologica". Tutte queste dimensioni non destituiscono le vecchie categorie di lettura istituzionale, piuttosto si integrano con essa e ne ricalibrano gli obiettivi e gli oggetti di analisi. Il pensiero di Hume cerca di comprendere, a nostro giudizio, quel *movimento della costituzione* che è contemporaneamente il movimento attraverso cui il soggetto si costituisce e costituisce il mondo all'interno del quale si trova ad agire. E che, nel compiere questa duplice operazione, trova nello spazio del sociale un importante strumento di mediazione.

Nel processo di autonomizzazione della *civil society* da quel modello della *societas civilis sive status* della prima modernità, un ruolo fondamentale ha giocato la costituzione di una sfera di autocomprensione dell'agire umano che assieme a Castoriadis e a Taylor possiamo definire la sfera dell'immaginario sociale (Castoriadis 1987,

p. 143; Taylor 2005).

La costituzione di questo spazio, e il *ruolo costituzionale* che questa sfera gioca all'interno del pensiero humeano come in tutto l'illuminismo scozzese<sup>20</sup>, è particolarmente importante perché all'interno dell'esperienza storica dell'Inghilterra del XVIII secolo esso non è il semplice frutto di una proiezione *dall'alto* di valori, di pratiche e di conoscenze verso un soggetto popolare che verrebbe integrato sempre di più all'interno della sfera politica. L'immaginario sociale che si costituisce a partire dal XVIII secolo è invece – come anche Pocock a suo modo ha sottolineato – il frutto di un duplice movimento di produzione di una conoscenza da parte dell'intellettualità del tempo e di un processo generativo da parte della gente comune, nella vita di tutti i giorni, attraverso l'uso del linguaggio, lo scambio di storie, la formazione di miti e di luoghi comuni.

Una dinamica di questo tipo è resa possibile, almeno in Inghilterra, perché a partire dalla metà del Seicento si produce un vuoto di immaginario a causa della distruzione della cultura di corte prodotta dalle guerre civili e dal *Commonwealth* cromwelliano (Brewer 1995) e della perdita di prestigio della Chiesa anglicana ufficiale. Queste sono le condizioni che permettono alla stampa nascente di giocare un ruolo così pesante nella costruzione di quella sfera del *public* che ha come sue regole principali quelle del *polite and rational discourse*. Questo processo – che fa del Settecento un laboratorio privilegiato per la costruzione, sia dal basso (con la *politeness*) che dall'alto (con il metodo scientifico humeano) di una nuova modalità di comprensione e di normazione della realtà dell'aggregato umano – ha molto a che fare con quella crisi di

legittimazione che i discorsi e le ideologie del tempo vivono. Se tanto l'aristotelismo politico quanto il giusnaturalismo non riescono più a fornire una soluzione al problema della legittimazione, è possibile affermare che il costituzionalismo, nel suo incarnare una nuova modalità di governo che prevede la mediazione di questo nuovo attore, la società, tra gli individui e il potere costituisca il terreno all'interno del quale è possibile valorizzare al meglio il contributo innovativo di David Hume.

Il sociale autonomizzato, o meglio in fase di autonomizzazione, si pone così come "controllore del politico", ma non nella figura catonica del censore, quanto in quella *polite* di Cicerone: suo compito non è tanto quello di sorvegliare, quanto quello di fornire al politico, alla sfera del governo, le proprie regole, di informare l'azione governativa sul modello della *civil conversation* e di filtrare, nello stesso tempo, sempre attraverso questo metodo, le istanze provenienti dagli individui. Non è un caso che il modello di *human nature* che emerge dalle trattazioni scientifiche sia quello del *gentleman*, appartenente al *middling rank of men*, che, grazie a questo discorso, diviene incarnazione, e mediazione, tra tradizione e scienza, tra scetticismo e *common sense*, tra il passato e il progresso. Incarnando le forze storiche del movimento costituzionale, il *gentleman*, il *middling rank of men* diviene il prototipo del soggetto costituzionale, il punto di riferimento culturale e scientifico, sociale e morale, della regolazione politica.

Un'ipotesi di questo tipo, infine, ci permette anche di integrare all'interno di questo processo generativo del costituzionalismo il ruolo giocato dalle narrazioni storiche. Come la letteratura più recente ha riconosciuto<sup>21</sup>, questo tipo di produzione

intellettuale costituisce una delle varie dimensioni attraverso le quali l'illuminismo scozzese ha dato il suo contributo al processo di definizione delle categorie politiche di autocomprensione della società anglosassone, ma anche di quella cosmopolita europea, del Settecento e dell'Ottocento. La costruzione di un piano di comprensione storica che permette di spiegare e legittimare le istituzioni e le pratiche sociali di quel periodo ha permesso, forse anche in maniera maggiore rispetto a elaborazioni più analitiche, di sviluppare una nuova teoria del governo e della costituzione nella quale la teologia dell'ordine provvidenziale viene superata da una concezione che pone la capacità inventiva della *human nature* a fondamento dell'ordine sociale.

Un'ultima precisazione è necessaria: la nostra ipotesi non vuole presentare il pensiero politico e costituzionale di David Hume solo nel suo aspetto compositivo, facendo emergere esclusivamente quei dati che permettono di immaginare il suo contributo come un tentativo di sistematizzazione all'interno di un nuovo linguaggio politico del problema della composizione sociale e degli apparati, giuridici, cognitivi e sociali (moralì) necessari a questo fine. La matrice empirica dell'analisi di Hume, nonostante sia innervata di aspetti normativi, conserva la possibilità di scoprire le falle, gli scarti e le contraddizioni di questo tentativo. Contraddizioni che ci mostrano esattamente il XVIII secolo come un periodo di transizione tanto nella struttura materiale delle relazioni sociali quanto nei modelli di ordine predisposti per la sua interpretazione e normazione. Esattamente per questo motivo il costituzionalismo humeano, e forse il costituzionalismo settecentesco *tout court*, può essere qualificato

come *imperfetto*: esso è imperfetto poiché è costitutivamente privo di un lessico preciso, non riesce cioè a farsi pienamente né dottrina della società né dottrina dello stato. L'impossibilità di proiettare un'immagine compiuta e definita di società, l'essere preso in una costante tensione tra passato (*ancient constitution*) e futuro (*progress of society*), costringe la riflessione humeana a dei continui salti tra antropologia, epistemologia, economia, scienza della politica e del diritto. Se è vero da un lato che l'uomo del XVIII secolo non accetta più il posto assegnatogli da un ordine concepito come naturale, dall'altro fatica a trovare una nuova semantica per orientarsi nel suo presente. Una prospettiva storiografica come quella proposta si pone, quindi, l'obiettivo di rintracciare, all'interno della macchina epistemologica e dell'apparato di strumenti interpretativi messi a punto da Hume, non solo la faccia *ordinativa* ma anche quella *contraddittoria* di quel processo di disciplinamento sociale storicamente determinato che ha assunto il nome di *costituzionalismo* e che, sulla scorta di quanto detto, può essere definito come quel movimento di *civilization* che incarna tanto i vantaggi che «l'obbligazione alla convivenza regolata comunque comporta» (Schiera 1999, p. 79), quanto gli elementi di esclusione e di radicalizzazione del controllo sociale che il processo di autonomizzazione della società ha sovente prodotto.

### Opere di Hume

[1971], *Opere*, edizione a cura di E. Lecaldano, E. Mistretta contenenti il I vol.: *Trattato sulla natura umana, Estratto del Trattato sulla natura umana, Storia naturale della religione, Dialoghi di religione naturale*; II vol.: *Ricerca*

*sull'intelletto umano, Ricerca sui principi della morale, Un dialogo, Dissertazione sulle passioni, Saggi morali, politici e letterari, Saggi ritirati, Saggi non pubblicati, La mia vita*, 2 voll., Roma-Bari, Laterza. Con le lettere a e b indichiamo il volume di riferimento;

- [1983], *The History of England from the Invasion of Julius Caesar to the Revolution in 1688* (1754-62), 6 voll., Indianapolis, Liberty Press. Segnato in questo articolo con la sigla HE. Con la numerazione romana successiva alla sigla indichiamo il volume di riferimento;
- [1932], *The Letters of David Hume*, 2 voll., edited by J.Y.T. Greig, Oxford, Clarendon Press.

### Testi citati

- Alessi G.  
[1996], *Discipline. I nuovi orizzonti del disciplinamento sociale*, in «Storica», Anno II, n. 4, pp. 7-37;
- Ashcraft R., Goldsmith M.M.  
[1983], *Locke, Revolution Principles, and the formation of Whig Ideology*, in «The Historical Journal», 26, pp. 773-800;
- Baroncelli F.  
[1975], *Un inquietante filosofo perbene. Saggio su David Hume*, Firenze, La Nuova Italia;
- Bernini L.  
[2008], *Le pecore e il pastore. Critica, politica, etica nel pensiero di Michel Foucault*, Napoli, Liguori;
- Berry C.J.  
[1977], *From Hume to Hegel: The Case of the Social Contract*, in «Journal of the History of Ideas», vol. 38, n. 4, Oct.-Dec., pp. 691-703;
- Brahami F.  
[2001], *Le travail du scepticisme. Montaigne, Bayle, Hume*, Paris, PUF;
- [2003], *Introduction au Traité de la nature humaine de David Hume*, Paris, PUF;
- Braudy L.  
[1970], *Narrative Form in History and Fiction. Hume, Fielding and Gibbon*, Princeton, Princeton University Press;
- Brewer J.  
[1995], "The most polite age and the most vicious": Attitudes towards culture as a commodity, 1660-1800, in A. Bermingham, J. Brewer, *The Consumption of Culture, 1600-1800: Image, Object, Text*, New York, Routledge;

- Browning R.  
[1982], *Political and Constitutional Ideas of the Court Whigs*, Baton Rouge-London, Louisiana State University Press;
- Buckle S.  
[1999], *Natural Law and the Theory of Property. Grotius to Hume*, Oxford, Clarendon Press;
- Bukle S., Castiglione D.  
[1991], *Hume's Critique of the Contract Theory*, in «History of Political Thought», vol. XII, n. 3, Autumn, pp. 457-480;
- Burchell G., Gordon C., Miller P.  
[1991], *The Foucault Effect. studies in governmentality*, Chicago, University of Chicago Press;
- Castiglione D.  
[1981], *Dell' Opinione. Riflessione ai margini della teoria politica di Hume*, Palermo, Ila-Palma;
- Castiglione D.  
[1992], *Variazioni scozzesi su contratto e opinione. Una teoria politica per non "rimescolarsi coi novatori"*, in AA.VV. *Passioni, interessi, convenzioni. Discussioni settecentesche su virtù e civiltà*, Milano, Franco Angeli;
- Castoriadis C.  
[1987], *The Imaginary Institution of Society*, Cambridge (Mass.), Mit;
- Cicerone M.T.  
[1974], *I Doveri*, in *Opere filosofiche e politiche*, vol. I, a cura di L. Ferrero, N. Zorzetti, Torino, UTET;
- Cobbe L.  
[2009], *La genesi imperfetta del costituzionalismo. Hume nella storiografia sul XVIII secolo. I. Storia costituzionale e linguistic turn*, in «Giornale di Storia Costituzionale», n. 17, I, pp. 81-118;
- Deleule D.  
[1986a], *Hume e la nascita del liberalismo economico*, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana Treccani;  
[1986b], *Hume, David*, in F. Chatelet, O. Duhamel, E. Pisier (sous la direction de), *Dictionnaire des oeuvres politiques*, Paris, Puf, pp. 503-510;
- Deleuze G.  
[1972], *Hume*, in F. Chatelet (sous la direction de), *Histoire de la philosophie. Les Lumieres. Le XVIII siecle*, vol. 4, Paris, Hachette;  
[2000], *Empirismo e soggettività. Saggio sulla natura umana secondo Hume*, Napoli, Cronopio;
- Dickinson H.T.  
[1977], *Liberty and Property. Political Ideology in Eighteenth-Century Britain*, London, Methuen;
- Dunn J.  
[1980], *Consent in the Political Theory of John Locke*, in Id., *Political Obligation in its Historical Context. Essays in Political Theory*, Cambridge, Cambridge University Press;
- Dupuy J.P.  
[1990], *Individualismo e autotrascendenza sociale*, in «Oikos», n. 2, Bergamo, Lubrina Editore, pp. 93-113;  
[1992], *Introduction aux sciences sociales. Logique des phénomènes collectifs*, Paris, Ellipses;
- Duso G.  
[1987], *La critica hegeliana del giusnaturalismo nel periodo di Jena*, in G. Duso (a cura di), *Il contratto sociale nella filosofia politica moderna*, Bologna, il Mulino;
- Foucault M.  
[1977], *Microfisica del potere*, Torino, Einaudi;  
[1993], *Sorvegliare e punire. Nascita della prigione*, Torino, Einaudi;  
[1998], *Bisogna difendere la società*, Milano, Feltrinelli;  
[2005], *Sicurezza, territorio, popolazione. Corso al Collège de France (1977-1978)*, Milano, Feltrinelli;
- Francesconi D.  
[2003], *L'età della storia: linguaggi storiografici dell'illuminismo scozzese*, Bologna, il Mulino;
- Gautier C.  
[2005], *Hume et les savoirs de l'histoire*, Paris, Vrin-EHESS;
- Haakonssen K.  
[1981], *The Science of a Legislator. The Natural Jurisprudence of David Hume and Adam Smith*, Cambridge, Cambridge University Press;  
[1996], *Natural Law and Moral Philosophy. From Grotius to the Scottish Enlightenment*, Cambridge, Cambridge University Press;  
[2003], *Natural jurisprudence and theory of justice*, in A. Broadie (edited by), *The Cambridge Companion to the Scottish Enlightenment*, Cambridge University Press, Cambridge;
- Hayek F.A. v.  
[1994], *Legge, legislazione, libertà*, Milano, il Saggiatore;  
[1998], *La filosofia del diritto e della politica di David Hume*, in Id., *Studi di filosofia, politica ed economia*, Soveria Mannelli, Rubettino, pp. 205-230;
- Hicks P.S.  
[1996], *Neoclassical History and English Culture. From Clarendon to Hume*, London, Macmillan;
- Hirschmann A.O.  
[1977], *Le passioni e gli interessi. Argomenti politici in favore del capitalismo prima del suo trionfo*, Milano, Feltrinelli;

- Hont I., Ignatieff M.  
[1983] (edited by), *Wealth and Virtue. The Shaping of Political Economy in the Scottish Enlightenment*, Cambridge, Cambridge University Press;
- Hutcheson F.  
[1742], *Philosophiae Moralis. Institutio Compendiaria. With a Short Introduction to Moral Philosophy*, Glasgow;
- Jones P.  
[1982], *Hume's Sentiments. Their Ciceronian and French Context*, Edinburgh, Edinburgh University Press;
- Kenyon J.P.  
[1977], *Revolution principles. The politics of party, 1689-1760*, Cambridge, Cambridge University Press;
- Le Jallé E.  
[2005], *L'autorégulation chez Hume*, Paris, PUF;
- Locke J.  
[1998], *Il secondo trattato sul governo*, Milano, Rizzoli;
- Miller P.N.  
[1994], *Defining Common Good. Empire, Religion and Philosophy in Eighteenth-Century Britain*, Cambridge, Cambridge University Press;
- Moore J.  
[2000], *Hume, Hutcheson e i Doveri di Cicerone. un contesto per la Enquiry Concerning the Principles of Morals*, in A. Santucci (a cura di), *Filosofia e cultura nel Settecento britannico*, vol. II, *Hume e Hutcheson Reid e la scuola del senso comune*, Bologna, il Mulino, pp. 205-231;
- Moore J., Silverthorne M.  
[1983], *Gershom Carmichael and the Natural Jurisprudence Tradition in Eighteenth-century Scotland*, in Hont I., Ignatieff M. (edited by), *Wealth and Virtue*, cit.;
- Muldrew C.  
[1998], *The Economy of Obligation. The Culture of Credit and Social Relations in Early Modern England*, London, Macmillan;
- Nagel T.  
[1986], *The View from Nowhere*, New York, Oxford University Press;
- Oestreich G.  
[1982], *Neostoicism and early modern state*, Cambridge, Cambridge University Press;  
[1989], *Filosofia e Costituzione dello Stato moderno*, a cura di P. Schiera, Napoli, Bibliopolis;
- Oz-Salzberg F.  
[2003], *The Political Theory of the Scottish Enlightenment*, in A. Broadie (edited by), *The Cambridge Companion to the Scottish Enlightenment*, Cambridge, Cambridge University Press;
- Passmore J.A.  
[1952], *Hume's Intentions*, Cambridge, Cambridge University Press;
- Pocock J.G.A.  
[1975], *Il momento machiavelliano. Il pensiero politico fiorentino e la tradizione repubblicana anglosassone*, Bologna, il Mulino;  
[1985], *Hume and the American Revolution: The dying thoughts of a North Briton*, in J.G.A. Pocock, *Virtue, Commerce and History. Essays on Political Thought and History, Chiefly in the Eighteenth Century*, Cambridge, Cambridge University Press;  
[1999], *Barbarism and Religion*, vol. II: *Narratives of Civil Government*, Cambridge, Cambridge University Press;
- Poovey M.  
[2002], *The Liberal Civil Subject and the Social in Eighteenth-Century British Moral Philosophy*, in «Public Culture», 14(1), pp. 125-145;
- Ranchetti E.  
[1976], *Hume e il problema dell'identità personale: filosofia rigorosa e senso comune*, in A. Santucci (a cura di), *Scienza e Filosofia Scozzese nell'età di Hume*, Bologna, il Mulino, pp. 129-167;
- Schiera P.  
[1994], *Legittimità, disciplina, istituzioni: tre presupposti per la nascita dello Stato moderno*, in G. Chittolini, A. Molho, P. Schiera (a cura di), *Origini dello Stato. Processi di formazione statale in Italia*, Bologna, il Mulino;  
[1999], *Specchi della politica. Disciplina, melanconia, socialità nell'Occidente moderno*, Bologna, il Mulino;  
[2004a], *Da un assolutismo all'altro*, in R. Gherardi, *La Politica e gli Stati. Problemi e figure del pensiero occidentale*, Roma, Carocci;  
[2004b], *Il costituzionalismo, fenomeno europeo, tra assolutismo e totalitarismo*, in «Storia Amministrazione Costituzione», Annale ISAP, 12;  
[2004c], *Lo Stato moderno. Origini e degenerazioni*, Bologna, Clueb;
- Scruton R.  
[1990], *Defence of the Nation*, in J.C.D. Clark (edited by), *Ideas and Politics in Modern Britain*, London, Macmillan;
- Suicimarra L.  
[2004], *Specchi della costituzione*, in «Scienza & Politica», n. 31, pp. 57-68;  
[2006], *I confini del mondo. Storia del cosmopolitismo dall'Antichità al Settecento*, Bologna, il Mulino;

- Smith A.  
[1991], *Teoria dei sentimenti morali*, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana;
- Taylor C.  
[2005], *Gli immaginari sociali moderni*, Roma, Meltemi;
- Thompson M.  
[1987], *Ideas of Contract in English political Thought in the Age of John Locke*, New York-London, Garland Publishing;
- Tomba M.  
[2000], *Potere e costituzione in Hegel*, in G. Duso (a cura di), *Il Potere. Per la storia della filosofia politica moderna*, Roma, Carocci;
- Whelan F.  
[2004], *Hume and Machiavelli. Political realism and liberal thought*, Lanham, Lexington books;
- Wolin S.  
[1954], *Hume and Conservatism*, in «The American Political Science Review», vol. 48, n. 4., Dec., pp. 999-1016;
- [1996], *Politica e visione. Continuità e innovazione nel pensiero politico occidentale*, Bologna, il Mulino;
- Zanini A.  
[2005], *Filosofia economica. Fondamenti economici e categorie politiche*, Torino, Bollati Boringhieri;
- [2006], *Immaginazione e prudenza: ancora su Adam Smith*, relazione al Seminario *Immaginazione e Politica*, Urbino, 27-28 Ottobre 2006.

<sup>1</sup> Questa tesi, tuttavia, non viene dimostrata attraverso il recupero della vecchia lettura *Whig*. Lo studio di Kenyon infatti ha integrato fortemente l'analisi delle ideologie politiche inglesi; suo principale merito è stato quello di aver sottolineato il carattere imbarazzante che la *Glorious Revolution* rappresenta tanto per i *Tories* quanto per i *Whigs*. La tenuta del potere da parte dei *Whigs* diviene allora possibile, secondo questo studioso, solo in quanto accompagnata da un processo di lenta epurazione dei caratteri sovversivi della *Glorious Revolution*. Processo che porta l'ideologia *Whig* a una trasformazione da un'ideologia di opposizione a una di *establishment*. Questo processo di rimozione ha un suo momento importante nei primi anni del Settecento col risorgere dell'ostilità *Tory* nei confronti dell'ideologia della tolleranza e del dissenso dei *Whigs*, e la riproposizione delle vecchie teorie dell'obbedienza passiva e della monarchia di diritto divino. Il processo a Henry Sacheverell, un uomo della Chiesa anglicana accusato di aver predicato il ritorno dell'ideologia dell'obbedienza

passiva, costituisce il momento nel quale i *Whigs* sono costretti, ancora una volta dopo il dibattito sull'*Exclusion*, a rinunciare alla teoria della resistenza e ad ammettere come, anche un evento come la *Glorious*, debba essere considerato come un'eccezione o come un fatto straordinario. Questo è un passaggio decisivo in quel processo di involuzione *conservative* dell'ideologia *Whig*, ed è un passaggio che solo riesce a permettere al regime Walpole di potere richiamare l'esperienza dell'88 per arroccarsi su posizioni di conservazione del potere senza incorrere in un'aperta sconfessione dei principi del suo partito. La «stasi politica» nel caso di Kenyon rappresenta, perciò, più la crescente separazione del sistema politico dal «paese reale», e quindi la sua progressiva corruzione, che non la semplice continuazione indisturbata dell'assetto politico e costituzionale emerso dalla rivoluzione del biennio '88-89.

<sup>2</sup> Da questo punto di vista Browning non fa che riformulare l'insieme di elementi che la storiografia precedente, compresa

quella di Dickinson, avevano già messo in evidenza. Volendo definire i confini del campo teorico *Court Whig* in base all'analisi di Browning, possiamo individuare queste principali linee direttrici: la ferma distinzione tra libertà e licenza; l'elogio della costituzione mista come la soluzione non-utopistica al problema del governo; un'antropologia politica meno pessimistica di quella dell'opposizione; l'insistenza sull'importanza dell'efficacia dell'azione governativa, e una concezione della fiducia al governo che enfatizzava le nozioni di obbedienza e di autorità (Browning 1982, pp. 175-209).

<sup>3</sup> È implicito un riferimento alle *Cato's Letters* di J. Trenchard e T. Gordon.

<sup>4</sup> È interessante notare come il pensiero ciceroniano si offre nel Seicento non solo come strumento teorico e retorico per la soluzione del conflitto religioso, ma si intreccia anche con il problema delle lotte interne agli Stati europei in relazione al processo di rafforzamento dell'autorità centrale. Il conflitto tra centro e periferia viene così tradotto nel

conflitto tra bene pubblico e bene privato, tra utilità pubblica e utilità privata: «in either case, the Ciceronian opposition [quella tra *honestum* e *utile*], originally framed in terms of an individual's relationship to a single community, was readily applied to dispute *between* communities», (Miller 1994, p. 29).

- <sup>5</sup> Rispetto alla definizione della giustizia in rapporto alla proprietà bisogna mettere in luce la torsione "privativistica" che fanno gli apologeti inglesi dell'originale formula ciceroniana di giustizia all'interno della quale è possibile rintracciare la presenza di una tensione quasi *republican* al bene comune. «Fra i restanti campi dell'onesto [*honestum*] un larghissimo campo interessa quello onde è tenuta connessa l'umana società e quasi la comunanza stessa della vita; due ne sono le specie: la giustizia, in cui brilla nel suo massimo splendore la virtù, e che dà il suo nome ai buoni, e quindi la beneficenza, ad essa connessa, che potremmo anche chiamare benevolenza o generosità. Primo ufficio della giustizia è che nessuno rechi danno ad altri se non provocato da offesa, e, secondariamente, che ci si serva dei beni comuni come comuni, e come propri soltanto dei privati» (Cicerone 1974, Libro I, cap. VII, pp. 589, 591).
- <sup>6</sup> Già nella traduzione inglese del *De Officiis* di Grimalde (1558), per esempio, il termine latino *utilitas* viene tradotto con la parola *profit* (Muldrew 1998, p. 140).
- <sup>7</sup> Una differenza fondamentale risiede nell'oblitterazione, da parte di Carmichael, della teoria lockiana del *trust*: «instead, Carmichael supposed, with Pufendorf, that governments derived their authority from and exchange of promises; and this version of the original contract theory was the version criticized by Hume, Adam Smith and others» (Moore, Silverthorne 1983, pp. 85-86).

<sup>8</sup> Con parzialità, in riferimento all'interpretazione di Haakonssen, intendiamo descrivere la capacità d'azione della *sympathy* riguardo a individui concreti e non astratti: «it is self-evident from Hume's description of the sympathy mechanism that we can only have sympathy with specific individuals. It may be virtually any man, however strange, but it has to be concrete, individual man» (Haakonssen 1981, p. 35).

<sup>9</sup> Haakonssen è infatti attento nel rilevare l'assenza di una teoria delle passioni all'interno dell'*Enquiry*, un'assenza che preclude la possibilità di uno sviluppo della teoria della *sympathy* che Hume aveva abbozzato nel *Treatise*. (Cfr. su questo punto Baroncelli 1975).

<sup>10</sup> In più passi Haakonssen riconosce il merito di Hayek nell'aver mostrato la presenza nella filosofia giuridica e politica di Hume di una dinamica temporale di questo tipo. (Cfr. Hayek 1998 e 1994, vol. I, cap. 1).

<sup>11</sup> «Justice, in the form of institutionalized general rules, is the effect of individual human actions, but they are not *intended* effects» (Haakonssen 1981, p. 19). Su questo punto è doveroso un riferimento alla ricerca innovativa di Hirschmann (Hirschmann 1977).

<sup>12</sup> «Kindness, benevolence, gratitude, and the like could be claimed as rights only imperfectly, because the qualities of the claimant that would justify the claim were too uncertain and variable to be the subject of law and the moral urgency of the claims was too limited to warrant the use of legal force to secure them. But the perfect natural rights – life, liberty, personal judgment – or bodily, behavioural, and mental integrity – and their adventitious or artificial extension of the person to property and contractual relations were sufficiently ascertainable to be regulated by law, and their protection by the force

of law was deemed so important that it provide the main justification for the institutions of government» (Buckle 1999, p. 118).

<sup>13</sup> Sul rapporto che intrattiene la critica al contrattualismo e il ripensamento del concetto di costituzione in Hegel vedi Duso 1987, pp. 311-362; Tomba 2000, pp. 297-316. Un interessante uso *conservative* della teoria hegeliana della "Sittlichkeit" come versione più raffinata di spiegazione del meccanismo dell'obbedienza, in connessione col pensiero politico inglese è fatto da Roger Scruton in *In Defence of the Nation* (Scruton 1990). Un'analisi del rapporto tra la critica al contratto di Hume e quella di Hegel è presente in Berry 1977.

<sup>14</sup> In particolare Foucault individua nella letteratura della Ragion di Stato l'elaborazione di un'arte del governo che fa della conoscenza dei mezzi di *conservazione* e di *sviluppo* dello Stato il principale dei suoi strumenti (Foucault 2005, pp. 184-204).

<sup>15</sup> Sull'effetto di spolticizzazione prodotto della filosofia politica liberale, interessanti sono le riflessioni di Sheldon Wolin che legge l'emergere della filosofia politica liberale, a partire da quella di Locke, come coincidente con un processo di erosione della specificità del politico (Wolin 1996, in part. pp. 413-509).

<sup>16</sup> «In breve, la nuova governamentalità, che nel XVII secolo aveva creduto di potersi investire interamente in un progetto di polizia completo e unitario, si trova ora nella situazione di doversi riferire a un campo di naturalità, che è l'economia». Foucault, 2005, p. 258. Sul concetto di *governamentalità* in Foucault vedi Burchell, Gordon, Miller 1991 (in particolare il contributo di G. Burchell, *Peculiar Interest: Civil Society and Governing of Natural Liberty*); e Bernini 2008.

<sup>17</sup> La ricerca di Flavio Baroncelli è su questo aspetto fondamentale: «In astratto dunque la simpatia

collega tutti gli uomini, ma in concreto non fa altro che coagulare dei gruppi di parenti, di amici, di simili; s'intende che, come abbiamo visto per l'esempio dei compatrioti all'estero e degli uomini sulla luna, anche la somiglianza e la contiguità, e possiamo dire anche la parentela, sono relative alla situazione specifica e al confronto che si stabilisce di volta in volta. A partire dal *self*, la simpatia perde forza man mano che l'oggetto che prendiamo in considerazione se ne allontana in termini, naturalmente, di distanza psicologica. È quindi chiaro che la simpatia unisce in quanto divide, si adatta alle divisioni che trova nei rapporti umani e le rafforza: non solo dunque essa vivifica qualsiasi passione e non solo

quelle amichevoli ma, perdendo forza man mano che si allontana dal *self*, divide l'umanità in "prossimo", "meno prossimo", "estraneo", "nemico"» (Baroncelli 1975, p. 115).

<sup>18</sup> In questa relazione Zanini legge la teoria dell'immaginazione humeana, centrale per le ricadute che avrà sul pensiero di Smith, alla luce dell'originale interpretazione di Gilles Deleuze. Questi temi sono sviluppati più a fondo nell'introduzione che Zanini ha curato dell'edizione italiana del '91 della *Teoria dei sentimenti morali* di A. Smith; e in Zanini 2005.

<sup>19</sup> Questo studio mostra come, contrariamente a quanto sostenuto da Hayek, nella filosofia humeana non sia presente nessuna teoria dell'ordine spontaneo – che lui

mette in contrapposizione al costruttivismo razionalista – ma si delinea una sorta di *costruttivismo autoregolato* capace di integrare anche la dimensione del *progetto*.

<sup>20</sup> Siamo sicuramente debitori della ricerca che in questi ultimi anni ha prodotto M. Poovey in relazione alle connessioni tra strutturazione del sociale e immagine della soggettività che ne deriva all'interno della riflessione inglese e scozzese del Settecento. Vedi Poovey 2002.

<sup>21</sup> Si fa riferimento a quei testi che hanno valorizzato il tratto stilistico e il registro narrativo della ricerca storica humeana: Braudy 1970; Hicks 1996; Pocock 1999; Francesconi 2003.

# Le carte ottriate. La teoria dell'*octroi* e le esperienze costituzionali nell'Europa post-rivoluzionaria\*

LUIGI LACCHÈ

Le mot octroyer et tous ses dérivés doivent être bannis à jamais de la science politique [Sieyès 1789, p. 47]

Nous avons volontairement, et par le libre exercice de notre autorité royale, accordé et accordons, fait concession et octroi à nos sujets, tant pour nous que pour nos successeurs, et à toujours, de la Charte constitutionnelle [*Charte constitutionnelle*, 1814, Preambolo]

M. Constant: Comme tous les pouvoirs, en France, émanent de la Charte...

(Voix à droite): Non, ils émanent du roi...

M. Josse de Beauvoir: Ce n'est pas la Charte qui a donné le roi, mais le roi lui-même qui a octroyé la Charte.

M. Constant: Tous les pouvoirs ne sont légitimes que par la Charte...

M. de Vogué: Non, par le pouvoir du roi...

M. Benoit: La Charte n'est légitime que parce que le roi l'a donnée...

M. Constant: Il me paraît que c'est faire au monarque la plus grande injure [...] de déclarer que ses pouvoirs ne viennent pas de la Charte [11 gennaio 1822, *Discours de M. Benjamin Constant à la Chambre des députés*, Paris, Dupont, 1828, II, pp. 3-4, cit. da Car 2006, pp. 75-76]

Una carta solo ottriate non è una Costituzione [Welcker 1841, pp. 751-752]

Il demande quelle est la ligne à suivre par le Ministère? Si S.M. juge inévitable une Constitution, ainsi que tout porte à le croire, il faudrait tout préparer pour la donner, avec le plus de dignité possible pour la Couronne, avec le moins de mal possible pour le pays. Il faut la donner, non se la laisser imposer; dicter les conditions, non les recevoir; il faut avoir le temps de choisir avec calme les moyens et l'opportunité, après avoir promis de les employer [conte G. Borelli, ministro dell'Interno, Conseil de Conférence, 3 febbraio 1848]

## 1. *La Charte e l'octroi: alle origini di un «modello»*

La categoria «costituzione ottriate» occupa una parte importante degli spazi e dei tempi del costituzionalismo nell'età della Restaurazione. Possiamo parlare del suo periodo vitale – per alcuni versi di un vero e proprio *âge d'or* – collocandola tra il 1814 e il 1848. In questo periodo le vicende politiche e i dibattiti costituzionali ruotano attorno al

problema della «concessione», alla forma costituzionale complessiva che ne deriva, e in particolare agli effetti concreti sulla forma di governo, la garanzia dei diritti, le regole e le procedure stabilite per il mutamento della stessa costituzione. Se il *tempo* principale è questo, anche la *mappatura* del fenomeno presenta contorni riconoscibili: potremmo dire infatti che questa vicenda si svolge all'interno di un ideale «triangolo» che, in via primaria (ma non certo esclusiva), ha come suoi «lati» la Francia del 1814 (e sino al 1830), l'area tedesca a partire dal Congresso di Vienna e dallo sviluppo del cd. *Frühkonstitutionalismus*, gli Stati italiani del 1848 e in particolare, in forza della sua vigenza, lo Statuto del Regno di Sardegna. Come è stato possibile che questa forma costituzionale abbia potuto riguardare contesti diversi suscitando riflessioni ed esperienze comuni? Quali sono stati gli elementi di identità e gli elementi di diversità che hanno contrassegnato l'età della costituzione ottriata? Qual è stato il modello o quali i modelli<sup>1</sup> che hanno offerto lo spunto per lo sviluppo di una politica costituzionale della Restaurazione?

Il presente saggio vuole offrire un primo contributo allo studio di tale fenomeno e proporre alcuni spunti di riflessione su un tema che, pur evidente a tutti, non ha stimolato trattazioni più sistematiche.

Alcune lingue (per es. lo spagnolo, il tedesco, l'italiano) hanno registrato l'uso della parola e del concetto (*otorgar/otorgado; oktroyren/oktroi; ottriare/ottriato*) derivati dall'*octroyer/octroi* del lessico politico costituzionale francese. Nel Preambolo della *Charte constitutionnelle* del 4 giugno 1814 concessa da Luigi XVIII si legge:

Nous avons volontairement, et par le libre exercice de notre autorité royale, accordé et accor-

dons, fait concession et octroi à nos sujets, tant pour nous que pour nos successeurs, et à toujours, de la Charte constitutionnelle.

«Faire concession et octroi» è dunque la formula che dà il «titolo» e il tono ad un'intera epoca. Già con la dichiarazione di Saint Ouen (2 maggio 1814)<sup>2</sup> il sovrano si era «ripreso» il potere di fare la costituzione. Le «basi» del progetto senatoriale approvato il 6 aprile 1814<sup>3</sup> benché dichiarate «buone», apparivano tuttavia redatte con eccessiva precipitazione, per usare un eufemismo. La realtà è che il re riavviava il processo costituente, «Resolu d'adopter une Constitution libérale...», nel senso che a tale espressione poteva darsi in quel frangente. I senatori volevano «*instaurer* – et non *restaurer* – la monarchie traditionnelle, extraordinaire paradoxique dans les termes. Ils se refusaient à la reconnaître ou à la déclarer: ils voulaient la constituer» (Rials 1987a, p. 130). Luigi XVIII, «par la grâce de Dieu, Roi de France et de Navarre», ribadiva, nel suo proclama del 2 giugno, che la costituzione era affar suo e riportava il discorso entro i confini dello schema concessorio. La possibilità di un patto giurato che facesse di Luigi (e dei suoi successori) il re dei Francesi era così definitivamente tramontata. Prima ancora che un problema di forma da dare alla monarchia (che pure aveva la sua evidente rilevanza), vi era una preliminare questione di legittimità da risolvere. I consiglieri del re si misero al lavoro e rapidamente si arrivò alla stesura del nuovo testo costituzionale presentato alle Camere riunite il 4 giugno<sup>4</sup>.

## 2. La teoria dell'octroi: il racconto del re-patriarca

L'*octroi* è lo strumento per affermare il protagonismo costituzionale dei sovrani «restaurati» o minacciati nella loro autorità politica. Attraverso questo strumento il monarca cerca di riportare nel suo raggio d'azione (Colombo 2003a, p. 37) un elemento fondamentale di quella «teologia politica» (Schmitt 1979a, pp. 33-86), ostile e pericolosa, sorta contro la monarchia, sintetizzata dall'idea della costituzione-atto. Cerca così di sterilizzare il più terribile dei poteri, il potere costituente del popolo. Nella seconda metà del XVIII secolo *We the People*, *Nous la Nation* definiscono – pur con esiti e forme ben diversi – un nuovo ordine concettuale destinato a segnare in maniera indelebile le moderne dottrine della costituzione. È il popolo che si auto-definisce e si auto-rappresenta come totalità, come unità politica consapevole di esistere e di avere una capacità politica di agire. Tutti i corpi «estranei» – ovvero «altri» rispetto alla nazione – non possono più esistere se non annullandosi nella sovranità popolare. La Rivoluzione francese è stata il più vasto teatro nel quale rappresentare questa straordinaria vicenda.

Nel concedere la *Charte* Luigi XVIII e il suo *entourage* intendono affermare la piena paternità dell'atto costituzionale. Il conte Beugnot – principale artefice del «progetto» – aveva osservato come ogni deliberazione delle due Camere volta a far dipendere il re dalla volontà della nazione fosse inammissibile, «surtout en ce qui concerne le pouvoir constituant» (cit. da Laquière 2002, p. 56). Il sovrano – che non vorrebbe concedere la Carta – si trova a fare della costituzione un'arma ideologica. Il monarca

dichiara di concedere la costituzione perché lo vuole e perché così riafferma la sua autorità contro ogni tentativo di pressione, di condizionamento. In realtà spesso la costituzione ottriata segue a promesse, riforme parziali, «basi» costituzionali. La costituzione concessa dalla sovranità regia non può sfuggire al paradosso di far proprio il volontarismo «artificiale» del costituzionalismo rivoluzionario (Dogliani 1994, p. 224). Dietro a ciò c'è anche una strategia pragmatica. Dal Congresso di Vienna emerge un'idea di sovrano «restaurato» che solo in parte risponde all'*identikit* del principio della legittimità dinastica (pur ampiamente sbandierata). Il monarca deve svolgere *funzioni*: reintegrare la nazione, pacificare, mediare, difendere interessi dei ceti, impedire evoluzioni sgradite nello Stato. Nasce così una figura di monarca *razionale* che in breve avrà il sopravvento sulle antiche forme della sacralità regia. Si potrà essere dunque «re per funzione», come nel caso delle monarchie scandinave o in alcune dell'est europeo, senza bisogno di accampare ragioni extra-politiche. Nello stesso tempo però – e qui sta ancora la capacità della monarchia di esprimere un *surplus* di dimensioni extra-giuridiche – anche il monarca che viene intronizzato, più o meno ambiguamente, col consenso esplicito della sovranità popolare (Luigi Filippo nel 1830, Leopoldo I nel 1831 per esempio), non vorrà rinunciare, specie in ordine a talune sfere del governare, ad *essere* il sovrano, con effetti tutt'altro che secondari sulla determinazione o almeno sulle pratiche di sviluppo della forma di governo.

Si tratta di profili che ritroviamo nel caso francese o in quello delle monarchie della Germania del Sud dove non appare possibile il ritorno all'antico regime,

ad un'età senza una costituzione-garanzia scritta e «perpetua». Nel caso italiano del 1848, invece, appare politicamente utile dare la costituzione prima di vedersela imporre. Il conte Borelli a Torino – nelle giornate costituenti del febbraio 1848 – dirà a Carlo Alberto, titubante ma consapevole della situazione: «bisogna darla [la costituzione], non lasciarsela imporre; dettare le condizioni, non riceverle; bisogna avere il tempo di scegliere con calma i modi e l'opportunità, dopo aver promesso di impiegarli»<sup>5</sup>. Solo così il re magnanimo potrà conservare il massimo della sua autorità e dei suoi poteri<sup>6</sup>.

Le Costituzioni ottriate vanno lette anzitutto dalla sponda dell'antico regime e della Rivoluzione. Ancora una volta il conte Beugnot<sup>7</sup> mostra la sua notevole capacità di analisi. Sollecitando Luigi XVIII a seguire la via «sovrana» per la promulgazione della *Charte* gli ricorda che «Le plan proposé par Monsieur le Chancelier a ce rare et très rare mérite d'absorber la Révolution dans la Monarchie; tout ce qu'on oppose à ce plan et qui tendrait à faire délibérer ou le Sénat ou le Corps législatif ou les collèges électoraux tend au contraire à absorber la Monarchie dans la Révolution»<sup>8</sup>. Assorbire la Rivoluzione nella Monarchia: è questo uno dei messaggi più forti incorporati nella categoria della costituzione ottriata. La Rivoluzione è sì quella francese, ma nel corso dell'Ottocento diventerà piuttosto quell'insieme di principi e di valori che fondano la nuova società borghese e reclamano lo Stato liberale di diritto<sup>9</sup>.

Le costituzioni ottriate sono spesso precedute da preamboli. Diversamente da quanto si potrebbe pensare, questi non sono «prologhi in cielo», orpelli, insomma un mero tributo all'apparenza (Bastid

1954, pp. 139 ss.). Gli aspetti cerimoniali e procedurali che accompagnano la promulgazione dei testi producono effetti simbolici non privi di «sostanza». La divina Provvidenza sorregge la mano dei sovrani che «concedono» la costituzione. Sono paterne le intenzioni che animano i monarchi. Il re continua ad essere per i suoi amatissimi e fedelissimi sudditi il buon padre. «Il ne veut être – dice il cancelliere Ferrand – que le chef suprême de la grande famille dont il est le père»<sup>10</sup>. È «Con lealtà di Re e con affetto di Padre» che Carlo Alberto concede nel 1848 il suo Statuto. Il re-patriarca è tornato sul trono, come nel caso francese, o si è messo, a malincuore, alla testa del movimento «costituzionale» per «soddisfare ai desideri dei nostri fedeli sudditi»<sup>11</sup> o per trovare «un mezzo il più sicuro di raddoppiare coi vincoli d'indissolubile affetto che stringono all'itala Nostra Corona un Popolo»<sup>12</sup>. La pace, la prosperità, il benessere dei sudditi e del Regno sono gli obiettivi che i monarchi dicono di voler perseguire. Il plurale maiestatico intende rafforzare la volontà, l'autonomia, la *puissance*: noi, noi, noi. «Perciò di Nostra certa scienza, Regia autorità, avuto il parere del Nostro Consiglio, abbiamo ordinato ed ordiniamo in forza di Statuto e Legge Fondamentale, perpetua ed irrevocabile della Monarchia»<sup>13</sup>. Nel preambolo della *Charte* il suo autore, il conte Beugnot<sup>14</sup>, sottolinea il fatto che la sovranità regia è la sola fonte della legittimità politica: benché tutta l'autorità risieda nella persona del monarca, questi ha deciso, per il bene della Francia, di concedere una costituzione «libre et monarchique» che interpreta le trasformazioni della società e conserva i diritti e le prerogative della Corona. L'autorità suprema «peut seule donner aux institutions

qu'elle établit, la force, la permanence et la majesté dont elle est elle même revêtue...». Riannodando la «chaîne des temps» Luigi XVIII ha ricercato i principi della Carta costituzionale nella tradizione francese per ridare pace e sicurezza ai popoli dopo gli anni dell'anarchia e della violenza.

### 3. Quante parole per dire costituzione

È possibile parlare di costituzione senza mai nominare questa parola? Tra il 1814 e il 1848 sembra proprio di sì. In questo, i testi ottriatati mostrano come l'uso delle parole non sia solo descrittivo, ma sia spesso, ancor prima, «performativo»<sup>15</sup>. Come è noto, la parola *Constitution* suona in Francia, alle orecchie degli *ultras* ma anche dei conservatori moderati, alla stregua di *Révolution* e di potere costituente della nazione. Non c'è solo Metternich a non voler sentirselo nominare. Questo tabù ha una valenza più generale. La *Charte constitutionnelle*, la *Lanständische Verfassung*, lo Statuto (fondamentale) sono una finzione linguistica per dire la cosa senza nominarla o, invece, rappresentano una «nuova» categoria del fenomeno costituzionale? La risposta non è scontata come sembrerebbe, qualora si volesse seguire la via più semplice, ovvero riconoscere il carattere puramente strumentale dell'uso di questa terminologia. Tuttavia, credo che questo vocabolario vada preso sul serio, poiché esso ha una chiara dimensione comunicativa ed ideologica (Lacchè 2000). È una operazione che «acquista già di per sé un significato di "raffreddamento" politico, di moderazione riformistica che esclude a priori il sovvertimento dell'ordine costituito»<sup>16</sup>.

È un lessico che sa di franchigie feudali, di organismi cetual-territoriali, di liberi Comuni medievali. È un lessico medievalizzante che richiama la diplomatica dell'epoca, stilemi e formule antichissime, concezioni di Antico Regime. È un lessico complesso che copre un'area semantica al cui interno troviamo l'idea di privilegio, i concetti di concessione, imposizione, ma anche di disposizione e di accordo. Accantonati termini come *acte constitutionnel*, *ordonnance de réformation o édit*, l'espressione *Charte* fu infine considerata – assieme all'aggettivazione *constitutionnelle* – la più adatta ad esprimere il carattere di libera concessione del sovrano e di atto di garanzia di libertà (individuali e non più cetuali): «...le nom anciennement utilisé, celui consacré par l'histoire de plusieurs peuples et par la nôtre est celui de Charte» (Beugnot 1866, p. 219). Luigi XVIII, conseguentemente, datava la concessione della Carta al diciannovesimo anno del suo regno, ovvero dal momento in cui era succeduto, nel 1796, a Luigi XVII. Il preambolo, dunque, esclude ogni possibile rinvio alla sovranità nazionale intesa come entità giuridica distinta dall'autorità suprema che si identifica con la persona del re. L'arcaismo<sup>17</sup> del testo deve essere quindi sottolineato come dato essenziale e non meramente accessorio. Può sembrare paradossale che un testo, destinato a diventare uno dei modelli più influenti del costituzionalismo europeo del XIX secolo, si iscriva più nella tradizione razionalizzata dell'antico regime che nel solco del costituzionalismo di matrice rivoluzionaria. In realtà, la Carta del 1814 conserva di quest'ultimo lo stretto indispensabile, a cominciare da alcune disposizioni sul *Droit public des Français* per chiudere con i *Droits particuliers garantits par l'Etat*.

Tutta la parte che riguarda l'organizzazione dei poteri è nel segno della monarchia limitata e della centralità costituzionale della *royauté*.

#### 4. *La costituzione «storica»*

Anche nel campo liberale sono chiaramente distinguibili echi «conservatori» e prospettive eclettiche, alla ricerca del compromesso tra antico e nuovo regime<sup>18</sup>: dalla *prescription* di Burke (Lucas 1968) alla concezione anti-costruttivista di de Maistre o di altri (cfr. Manent 1989, p. 53; Boffa 1989, pp. 82 ss.; Chignola 1993, pp. 141 ss.; Fontana 1996, pp. 64-65; Clement 1997, p. 13), sino al più vasto movimento della scuola storica.

Bisogna fare i conti con la costituzione atto, ma l'appello alla storia suggerisce la ricerca di un fattore di temperamento. Proprio dalla impossibilità di conciliare la storia con la Rivoluzione era seguito il disperato progetto di salvare la monarchia di antico regime impiantandola nello spazio ostile della sovranità popolare. Ora, nel 1814, si cerca di «correggere» la rigidità della costituzione artificiale, fondata sulla preminenza dell'indirizzo politico, rileggendola alla luce di una «razionalizzazione» storicistica. Il Sismondi delle *Recherches*<sup>19</sup> non concepisce la costituzione al di fuori della storia. La costituzione – come la libertà – è un prodotto della storia, ovvero dello sviluppo sociale in un determinato momento storico; non è né un risultato arbitrario né un prodotto casuale. Lo stesso Constant, pur restando in sostanza fedele ad una idea razionale di costituzione, cercherà di trovare un punto di equilibrio tra

la ragione e la storia. Già negli scritti direttoriali la dottrina della perfettibilità pone a livello generale il problema della aderenza tra idee e istituzioni, con il tempo a fare da bilanciare. Nei *Principes* del 1806 Constant mostra di condividere la riflessione sulla storia quale fondamento della teoria politica. «Le temps, dit Bacon, est le grand réformateur. Ne refusez pas son assistance. Laissez-le marcher devant vous, pour qu'il aplanisse la route. Si ce que vous instituez n'a pas été préparé par lui, vous commanderez vainement...» (Constant 1980, p. 412). Al principio della Restaurazione Constant tenderà a equilibrare il dato razionale («Les constitutions se font rarement par la volonté des hommes») con quello della storia («Le temps les fait»). «Fare» la costituzione è talvolta indispensabile, ma una volta costituiti i poteri è bene lasciare il giusto spazio alle «deux puissances réformatrices»<sup>20</sup>, il tempo e l'esperienza. Tale discorso non può essere ricondotto semplicemente alla concezione della costituzione storica. Il discorso viene spostato dalla mera contrapposizione costituzione razionale/costituzione storica, ad una prospettiva assai più complessa senza la quale è difficile immaginare il processo di razionalizzazione della monarchia costituzionale.

Il monarca del 1814 vuole riannodare la «catena dei tempi», riprendere il cammino interrotto, accordare la «forma» e i contenuti arcaici all'esperienza «moderna», prescritta dal tempo, a cominciare dall'imperante modello britannico riletto attraverso la lente della sua storicità, della sua capacità di svilupparsi come costituzione storica capace di produrre una felice condizione di combinazione/intreccio del potere legislativo e del potere esecutivo.

5. *La Landständische Verfassung*

Se il linguaggio della *Charte constitutionnelle* pone subito il problema dell'ambiguità (Car 2006, p. 41) terminologica, la formula usata, nel 1815, dall'art. 13 dell'Atto costitutivo della Confederazione tedesca (*Die deutsche Bundesakte*) è ancora più «aperta» a diversi livelli di lettura e di interpretazione. «In allen Bundesstaaten wird eine Landständische Verfassung statt finden», recita l'articolo 13. Gli Stati membri dovranno darsi una costituzione, ovvero, meglio, un regime<sup>21</sup> rappresentativo. Dalla formula, nel corso del dibattito, scompare sia il termine di un anno per ottemperare sia il carattere più fortemente prescrittivo («es soll»). Il «regime», in realtà, postula la necessità di una «qualche» forma di collaborazione degli stati all'esercizio del potere politico (Mager 1973; Wunder 1978). La disposizione sembrerebbe poter orientare il dibattito sia verso la sponda delle antiche rappresentanze in una costituzione per stati, sia verso assemblee politico-sociali riconducibili, anzitutto, al modello francese della *Charte*. L'ambiguità semantica del laconico art. 13 è rispecchiata dalle prime costituzioni che nascono nella Germania meridionale dopo il 1815. Le istanze e le dinamiche costituzionali sono difficilmente riducibili, tanto più in questa fase, alla dialettica tra il modello «liberal-rappresentativo» e quello «monarchico-costituzionale».

Il preambolo della costituzione bavarese del 1818 «racconta» una storia che non può che essere diversa da quella francese della *Charte*. In questo racconto percepiamo il riformismo monarchico che attraversa la seconda metà del Settecento e procede «dall'alto» e per via amministrativa. Scor-

riamo anche le promesse di *landständische Verfassungen* che le vicissitudini del primo Ottocento e poi talune scelte politiche hanno impedito di realizzare (Koselleck 1988). Sentiamo l'emergere della nazione tedesca e dei suoi «popoli» confederati che, come i bavaresi, si sono mostrati sublimi sia «nelle sventure che sul campo delle battaglie». Sentiamo una «continuità» (v. Kirsch, Schiera 1999, pp. 9-10) che non è stata irrimediabilmente spezzata, come nel caso francese, dalla Rivoluzione sociale e politica. Si tratta di «accordare», trasformandola, l'antica struttura cetuale con il «nuovo» ordine politico<sup>22</sup>. Se le costituzioni rappresentative della Germania hanno in comune con la *Charte* del 1814 la costellazione concettuale del costituzionalismo monarchico (Kirsch 1999) (la regalità limitata), nondimeno le condizioni di esistenza della monarchia costituzionale rinviano più in profondità alle radici della storia tedesca. Quella che in Francia è stata definita la «monarchia impossibile» (Rosanvallon 1994), una sorta di «momento» della storia francese destinato a trascorrere rapidamente<sup>23</sup>, in Germania diventa invece «possibile» e si ipostatizza in una struttura a dominanza monarchica destinata a durare un secolo e a trovare la propria «soluzione» nella «neutralizzazione» della sovranità assorbita nella teoria organica dello Stato (Böckenförde 2000, pp. 119-126).

Negli stessi anni, in Francia, la *Charte* (specie nella variante «nazionale» del 1830) diventava l'alfa e l'omega, la risorsa strategica che si pensò di poter utilizzare per fronteggiare due minacce convergenti, lo spettro del potere costituente incarnato dalla sovranità del popolo e quello, ormai depotenziato, della sovranità assoluta del monarca. Era stato Royer Collard dopo la

Restaurazione a ribadire che la sovranità del popolo altro non era che la «souveraineté de la force». Nel 1820 François Guizot affermava l'equivalenza tra ogni forma di sovranità che si pretendesse assoluta, derivata dal popolo o dal diritto divino, e l'usurpazione della forza, per aggiungere poi che la sovranità popolare era una forma di tirannia, ovvero il potere assoluto della maggioranza numerica sulla minoranza (Guizot 1985, pp. 309 ss., 374). «Je crois à la souveraineté de la raison, de la justice, du droit: c'est là le souverain légitime que cherche le monde et qu'il cherchera toujours; car la raison, la vérité, la justice ne résident nulle part complètes et infailibles»<sup>24</sup>. La costituzione diventava essa stessa un parametro di ragione e ad essa si assegnava l'attributo di entità sovrana per modo che né il principe né il popolo, né la monarchia né la democrazia potessero invocare una concezione monistica intrecciata con l'esercizio del minaccioso potere costituente<sup>25</sup>. Ne derivava un'idea di costituzione autopoietica, sovrana in sé e per sé, come caduta dal cielo. Al *tertium non datur* si contrapponeva una teoria che mettesse il silenziatore sul fragoroso «principio che aveva presieduto alla Rivoluzione». La teoria della sovranità della costituzione<sup>26</sup> e, nella declinazione tedesca, la progressiva costruzione della *Staatslehre* in chiave organicistica avevano, pur con esiti e con modalità differenti, l'obiettivo di neutralizzare il conflitto e ipostatizzare un'idea di compromesso costituzionale.

Se la *Charte* delimita bene – acquistando una valenza «categoriale» (v. la dissertazione di Kaufmann 1906) – l'ideologia dell'*octroi* e la teoria della monarchia limitata, l'esperienza delle costituzioni «ottriate» tedesche rivela fondamenti (Mei-

sner 1913) che solo in parte possono essere spiegati con il ricorso al modello transalpino. Una cosa è l'ispirazione (Oeschey 1914), un'altra cosa sono gli sviluppi concreti (cfr. Schiera 2001, pp. 16 ss.). Ancora diverso è il caso delle costituzioni ottriate del 1848. Esse nascono «vecchie» sotto il profilo della cultura politica (Rebuffa 2000, p. 47) e il loro arcaismo corrisponde all'esperienza di una monarchia «costituente» che cerca di raffreddare il problema della sovranità in un contesto contraddittorio di legittimità politica (Sellin 1997).

Il lessico della Restaurazione rinvia sia al principio monarchico (Stolleis 1992, pp. 102-105) che concede la «costituzione» (teoria del potere costituente del re) sia alla rappresentanza corporativo-cetuale, con schemi compatibili con la figura del patto e dell'accordo espresso nella forma della «collaborazione» legislativa<sup>27</sup>. La costituzione concessa da Maximilian Joseph in Baviera nel 1818 prevede una procedura «aggravata» per apportare cambiamenti o aggiunte al testo «con il consenso degli stati» (art. 7, tit. X, Della garanzia della costituzione). Anche la costituzione del Granducato di Assia-Darmstadt (1820) segue la stessa via. La costituzione prussiana del 1850 prevede la modifica del testo «per le vie legislative ordinarie» (art. 107)<sup>28</sup>.

6. *La monarchia limitata e il principio monarchico: la costituzione ottriate come contesto di legittimità.*

Il preambolo della *Charte* del 1814 disegna, come detto, una teoria «aggiornata» della monarchia di antico regime nel quadro di una «modernizzazione» della forma di

esercizio del potere incentrata sui caratteri del governo rappresentativo. La centralità e l'unità del potere regio contrassegnano il testo del 1814. Il monarca si riserva un ruolo preponderante: esercita in via esclusiva il potere esecutivo e mette una forte ipoteca sul potere di fare le leggi di cui controlla l'intero processo di formazione (iniziativa, sanzione<sup>29</sup>, promulgazione). L'autolimitazione del sovrano<sup>30</sup> consente di realizzare un compromesso tra le legittimità in conflitto che le rivoluzioni del Settecento hanno consegnato alla storia del costituzionalismo: da un lato la tradizionale *plenitudo potestatis* del sovrano, dall'altro il potere costituente del popolo<sup>31</sup>. L'uso, implicito o meno, della categoria di potere costituente da parte delle monarchie post-rivoluzionarie ne rivela non solo la forza ma anche il paradosso teorico che ne è alla base. Il paradosso della Carta del 1814 è evidente, anche se nel preambolo si cerca di sfumarne i toni: se da un lato si garantisce il catalogo dei diritti e delle libertà di matrice rivoluzionaria, a cominciare dal principio di uguaglianza, dall'altro troviamo come premessa un atto di concessione, ovvero la loro negazione in termini filosofici. Nel contesto francese, lo scarto tra la *prassi della Rivoluzione* e la *teoria della Restaurazione* è il più difficile nodo da sciogliere<sup>32</sup>. «Di fatto ciò non poteva riuscire. Il monarca, la cui posizione riposa su un'istituzione di conformazione giuridica, cioè sulla monarchia con una determinata legge di successione al trono, non può egli stesso essere concepito anche come fondamento e fonte, come l'informe formatore (*das Formlos-Formende*) dell'ordine politico sociale che si configura nella costituzione» (Böckenförde 1996, p. 236).

Attraverso la concessione il monarca vuole conservare e ridefinire la sostanza del suo potere originario. «Il re – si legge nell'art. 1, tit. II della costituzione bavarese del 1818 – è il capo supremo dello Stato: egli riunisce nella sua persona tutti i diritti del supremo potere, e li esercita dietro le determinazioni da lui medesimo stabilite con questo atto costituzionale. La sua persona è sacra e inviolabile». La costituzione ottriata è al tempo stesso, senza intaccare il principio dell'unità del potere statale, un «atto giuridico» e un «atto politico»: un atto unilaterale di determinazione costituzionale e un atto di opportunità politica di natura compromissoria (teoria dell'accordo) che media tra gli interessi della legittimità esecutivo-monarchica e i principi politici di segno liberale. La costituzione ottriata non è, si potrebbe dire utilizzando una formula derivabile dalla teologia politica, una *costituzione costituente*. Nella sua accezione «totale», la costituzione del monarca è il monarca stesso (come costituzione storica incarnata dalle leggi fondamentali). Non è la costituzione di carta a dare al sovrano la sua legittimità e i poteri di riserva sullo *Staatsgewalt* (Hummel 2002a, p. 55). La costituzione è un limite che non istituisce la monarchia (Hintze 1980b (1911)), ma essa fonda competenze e regole che il sovrano si impegna solennemente, anche attraverso specifiche procedure, a rispettare e garantire, come si può vedere nelle prime costituzioni della Germania meridionale. La monarchia, in questo senso, sta *prima* della costituzione (la sostanza), ma sta *dentro* la costituzione (l'esercizio) nel momento in cui assume l'*octroi* come strumento di «modernizzazione» di una continuità storica e di un riformismo monarchico (Böckenförde 1972, p. 149). «Le gouvernement établi

par la Charte est de tous les gouvernements à institutions représentatives, le seul où le pouvoir monarchique soit principe de l'organisation sociale et source de la vie politique» (His 1829, pp. 4-5). Con grande intelligenza nel 1824 Royer-Collard aveva osservato come non bastasse definire il sistema «une monarchie mixte, appelée Gouvernement représentatif, où la Chambre électorale concourt avec le monarque et une Chambre héréditaire à la formation de la loi et à la direction des affaires publiques...». Era il «potere regolatore» quello che imprimeva al governo uno specifico carattere. Nel caso francese il re della Carta conservava «une éclatante primauté entre les pouvoirs qui l'entourent. Seul il représente l'unité morale de la Société; seul il agit, seul il commande, seul il est l'auteur de la loi dont l'initiative lui est exclusivement réservée. Cette dernière circonstance exprime qu'à son égard, les autres pouvoirs ne sont proprement que des limites; mais ce sont des limites vivantes et capables de se mouvoir...»<sup>33</sup>.

Ma nel contesto dell'ordine statale secolarizzato, il monarca *ex gratia Dei* si ritrova nello spazio ostile della costituzione e all'interno di una «insormontabile difficoltà». Il *sacre* di Carlo X a Reims nel 1825 accompagnato dalla pratica di toccare e «guarire» gli scrofolosi nel nome di San Marcolfo fu un gesto goffo e di puro romanticismo politico<sup>35</sup>. La monarchia medievale di diritto divino aveva assorbito il «diritto» nello spazio della legittimità del sovrano taumaturgo rappresentante di Dio in terra. La Restaurazione tentò disperatamente di riunificare legittimità e legalità. Un'operazione destinata a fallire, ma – come sappiamo – la monarchia dell'*octroi* continuerà a svolgere un ruolo centrale nella storia delle organiz-

zazioni politico-sociali del XIX secolo.

Il monarca delle costituzioni ottriate è il sovrano, nel senso proprio del termine, ma al tempo stesso, attraverso la costituzione rappresentativa – intesa come strumento funzionale all'esercizio di singole e limitate sfere dello *Staatsgewalt* – è colui che stipula accordi con rappresentanze non unitarie del popolo. Il re capo supremo dello Stato è chi «fait les règlements et ordonnances nécessaires pour l'exécution de lois et la sûreté de l'Etat». L'art. 14 della *Charte* è stato considerato da Carl Schmitt come la fonte originaria del dispositivo di decisione sullo «stato di eccezione»<sup>36</sup>. Per nulla discusso durante il rapido processo di redazione della *Charte*, il problema del «potere di ordinanza» acquistò un rilievo notevole nel corso e sul finire del regno di Carlo X, allorché la «radicalizzazione» della lotta politica tra liberali e *ultras* fece dell'art. 14 l'emblema delle rispettive posizioni, toccando il problema del potere costituente. Carlo X ritenne che l'art. 14 fosse il suo *lit de justice* per superare l'opposizione della maggioranza parlamentare. Il monarca pensò di poter disporre del «diritto di ultima parola» come se dovesse fronteggiare uno stato di emergenza che altro non era se non la rivendicazione, da parte liberale, della regola fondamentale del governo rappresentativo. Promulgando le ordinanze Carlo X si rifiutava di accettare tale logica usando uno strumento legale (l'art. 14) per ottenere un risultato contrario, ormai, alla lettera e allo spirito della *Charte*<sup>37</sup>. Non a caso nel *Rapport au Roi* del 25 luglio 1830 Polignac dichiara il venir meno delle «conditions ordinaires du gouvernement représentatif». Il quadro fosco che traccia – tutto incentrato sull'uso eversivo della stampa – nega alla radice i caratteri essenziali di tale forma di governo.

[...] Nul gouvernement sur la terre ne resterait debout, s'il n'avait le droit de pouvoir à sa sûreté. Ce pouvoir est préexistant aux lois, parce qu'il est dans la nature des choses. Ce sont là, Sire, des maximes qui ont pour elles et la sanction du temps et l'aveu de tous les publicistes de l'Europe. Mais ces maximes ont une autre sanction plus positive encore, celle de la Charte elle-même. L'article 14 a investi Votre Majesté d'un pouvoir suffisant, non sans doute pour changer nos institutions, mais pour les consolider et les rendre plus immuables. D'impérieuses nécessités ne permettent plus de différer l'exercice de ce pouvoir suprême. Le moment est venu de recourir à des mesures qui rentrent dans l'esprit de la Charte, mais qui sont en dehors de l'ordre légal, dont toutes les ressources ont été inutilement épuisées [Rosanvallon 1994, p. 290].

### 7. Interpretare la costituzione ottriata

Le Giornate rivoluzionarie del luglio 1830 metteranno fine alla concezione dell'*octroi* e al tentativo di far vivere un *monarchische Prinzip* alla francese. Non risolveranno, però, il problema della forma di governo collegata alla permanenza del re come «capo supremo dello Stato».

Come abbiamo visto, sul testo della Carta borbonica non può essere proiettata l'immagine – costruita negli anni successivi dai liberali – di un testo a due dimensioni: quella formale della concessione e quella «vera» – destinata agli spiriti liberali della nazione – di un «trattato di pace» tra la monarchia e i Francesi. Come si è osservato, la teoria dell'*octroi* sviluppata dalla *Charte* non è un orpello, un fatto esteriore. Cose diverse, invece, sono l'idea di Restaurazione come epoca di «transizione» e il problema di come interpretare il testo ottriato. La seconda Restaurazione

aveva aperto in Francia una vicenda destinata a contrassegnare tutto il quindicennio successivo. Le forze liberali fecero subito leva sul Proclama di Cambrai del 28 giugno 1815, col quale Luigi XVIII avrebbe dato un'interpretazione «autentica» dello spirito «liberale» della Carta. Insieme al giuramento di fedeltà pronunciato dal re dinanzi ai deputati (16 marzo), mentre Napoleone stava marciando su Parigi, fu uno dei documenti più citati dai liberali per rafforzare l'interpretazione «pattizia» della Carta. D'altra parte la Camera dei deputati il 6 giugno 1814 aveva rivolto al monarca il suo *Adresse* per attribuire alla *Charte*, unilateralmente, un sigillo «nazionale». «Aussi avons nous, Sire, l'intime confiance que l'assentiment des Français donnera à cette Charte un caractère tout à fait national».

La cosiddetta ambiguità della Carta, spesso sottolineata, è piuttosto l'opera dell'apparato ermeneutico che si forma nel dibattito teorico e nella lotta politico-parlamentare. La Restaurazione è caratterizzata da una continua schermaglia tra due schieramenti, l'uno a ribadire il carattere unilaterale, concessorio della *Charte*, l'altro impegnato nell'insistere sulla sua intrinseca natura «contrattuale», pattizia. È chiaro che da queste due interpretazioni discendono tesi difficilmente conciliabili perché investono temi cruciali come la questione della legittimità, la forma della sovranità, la prefigurazione del regime politico. La progressiva radicalizzazione dello scontro, culminato nei fatti del 1830, ha finito – come spesso accade – per semplificare oltremodo i termini di una contesa ideologica che rischia di occultare le sfumature che pure sono distinguibili nei due «schieramenti». Certo è che la polemica viene portata sul terreno più favorevole: i *royali-*

*stes* – e non necessariamente gli *ultras* – si trincerano dietro il baluardo della *lettre* e della forma concessoria; i liberali insistono sul presunto carattere liberale dell'*esprit*. Gli uni possiedono quindi un forte argomento giuridico, gli altri pensano di poter far leva su un argomento politico che bisogna però coltivare e diffondere. L'uno è un argomento statico, difensivo, l'altro è dinamico, oppositivo.

L'equivoco di fondo nasce dalla duplice natura della Carta: atto giuridico concessorio e forma istitutiva di un certo grado di collaborazione tra il principio monarchico e il principio rappresentativo incarnato dalla Camera dei deputati. L'ambiguità dell'operazione stava nella inevitabile ed insuperabile confusione tra l'elemento giuridico – relativamente forte sotto il profilo della legittimità – e l'elemento politico, più fluido e dinamico. L'aspetto formale giuridico (la tradizionale prerogativa regia fonte della costituzione) fu contaminato e progressivamente aggredito dall'idea che l'atto costituzionale fosse la sanzione di un «compromesso», ovvero di un patto tra il sovrano e i sudditi. Su questo fronte si intrecciavano una pluralità di profili eterogenei, lo storico, il sociologico, il politico, capaci di svuotare la forza presunta dell'aspetto giuridico formale. Inoltre, lo schema pattizio poteva godere di due distinte teorie di riferimento: l'una propria del «costituzionalismo medievale» che riconosceva come legittimi modi e forme di obbligazione del sovrano verso i signori feudali e i ceti, l'altra insita nel «costituzionalismo moderno» che, nella sua declinazione britannica – la più in voga allora –, poteva essere letta come forma razionalizzata di equilibrio tra i poteri politici «condivisi» dal monarca e dai corpi rappresentativi<sup>38</sup>.

È Chateaubriand a parlare, tra i primi, della *Charte* come di un «*traité de paix signé entre les deux partis qui ont divisé les Français, traité où chacun abandonne quelque chose de ses prétentions pour concourir à la gloire de la patrie*» (Chateaubriand 1814, p. 70). Considerare la Carta quale opera di transazione<sup>39</sup> contribuisce a diffondere l'idea che essa rappresenti la sanzione di un accordo raggiunto tra i due «partiti» che hanno diviso la Francia. Ma il problema è che mentre i *royalistes* tendono a vedere il «compromesso» nell'ottica della contingenza storica, i liberali vi giustappongono il dato ulteriore del carattere «contrattuale» della Carta. Nel primo caso il riferimento non possiede contenuti giuridico-costituzionali, ovvero non implica un riverberarsi del «*traité de paix*» sulla natura concessoria della *Charte*, mentre nel secondo caso l'obiettivo sta nel prospettare una sorta di «costituzione immaginaria» che oltrepassi la *lettre* della Carta e rinvi, in ultima istanza, alla pratica del sistema politico, ovvero ai concreti rapporti di forza e al circuito dell'*opinion*.

L'interpretazione che Guizot offrirà nelle sue Memorie è esemplificativa dell'atteggiamento di parte liberale. La Carta «*se présente comme une pure concession royale, au lieu de se proclamer ce qu'elle était réellement, un traité de paix après une longue guerre, une série d'articles nouveaux ajoutés, d'un commun accord, au pacte d'ancienne union entre la nation et le roi*» (Guizot 1858, p. 34). La monarchia costituzionale riconfermava l'antica alleanza, il costituzionalismo moderno si ricongiungeva a quello medievale. La metafora dell'apparenza contribuiva a ridurre lo spazio dell'originaria reale coerenza della *Charte*. Il trattato di pace è, in

realtà, una tregua che a più riprese verrà violata. Il conte Beugnot che tanta parte ha avuto nel porre le basi della filosofia ispiratrice della *Charte* coglie bene il problema di fondo: «La Charte ne sera jamais pour nous un évangile politique où l'on s'efforcera d'un côté, de tuer l'esprit par la lettre et de l'autre, de la sauver de la lettre par les inductions tirées de l'esprit. Elle a été donnée de bonne foi, elle doit être entendue de même...» (Beugnot 1889, p. 653).

Se la *Charte constitutionnelle* del 1814 è senza dubbio il principale riferimento teorico/pratico del *Frühkonstitutionalismus* tedesco, è anche vero che le prime importanti esperienze costituzionali nel Bayern, Bade, Württemberg, Hesse Darmstadt (per citare le *landständische Verfassungen* del 1818-1820)<sup>40</sup> mostrano contesti e sviluppi che inevitabilmente – nella prima ondata costituzionale tedesca – presentano caratteri peculiari, benché riconducibili a categorie comuni. Dalla *Charte* queste prime costituzioni traggono principi ed istituti come la riserva dell'esecutivo monarchico sull'iniziativa legislativa, e più in generale sul processo di formazione degli atti legislativi, nonché sui meccanismi di convocazione, proroga e scioglimento dei «Parlamenti»; il principio di responsabilità (penale) dei ministri; il bicameralismo; la prerogativa regia nelle sfere della politica internazionale e militare. L'art. 13 dell'atto costitutivo della Confederazione tedesca istituzionalizza l'ambiguità semantica e politica che è tratto distintivo di questa fase della storia costituzionale europea. Di fronte all'ambiguità, alla vaghezza delle formule, l'interpretazione (e gli atti conseguenti) acquistano una indubbia rilevanza e una forte capacità «performativa».

Un ruolo fondamentale è giocato dal concetto di «rappresentanza». Di fronte ai rischi di una equiparazione tra *ständisch* e *repräsentativ*, Metternich corre ai ripari sollecitando il consigliere Friedrich von Gentz a scrivere il memoriale *Über den Unterschied zwischen den landständischen und Repräsentativenverfassungen* (cfr. in Brandt 1979), destinato, nel 1819, ai ministri degli Stati membri della Confederazione tedesca invitati alla Conferenza di Karlsbad. Lo scritto di Gentz vuole essere una sorta di interpretazione «autentica» dell'art. 13 dopo che in Germania sono apparse le prime costituzioni. Il «modello» tedesco, si dice, non è compatibile con la *Repräsentation* intesa come rappresentanza popolare parlamentare unitaria ma solo con la *landständische Verfassung* intesa come forma di *Vertretung* costruita su un concetto di ordine politico-sociale immanente alla particolaristica struttura cetuale<sup>41</sup>. L'anno successivo, nel 1820, il cancelliere austriaco riesce a far approvare nell'atto finale del Congresso di Vienna quell'art. 57<sup>42</sup> – posto sotto la tutela della Confederazione – che sancisce la centralità del principio monarchico nello scacchiere tedesco. «Tantôt dogme juridique, tantôt postulat historico-politique, le principe monarchique, élevé au rang de norme constitutionnelle fondamentale dans l'article 57 de l'Acte final du Congrès de Vienne du 15 mai 1820, consolide, jusqu'à la Constitution de Weimar, la distinction entre le constitutionnalisme allemand et le parlementarisme de l'Europe de l'Ouest. Condamné à un déclin rapide en France, son pays d'origine, le principe monarchique devient en Allemagne, pendant plus d'un siècle, le principe de légitimation du pouvoir politique. Alors que la Charte française de 1814 cherche à concilier le re-

tour au principe de légitimité royale avec les progrès sociaux nés de la Révolution, l'article 57 de l'Acte final du Congrès de Vienne constitue bien plus un instrument "prophylactique"...»<sup>43</sup>.

Questa teoria del principio monarchico pretende di assegnare al sovrano una presunzione generale di riserva costituzionale<sup>44</sup>. Secondo questa tesi, il monarca solo – e non la «rappresentanza» – può attingere a questo spazio limite «pre-costituzionale» che coincide con il ricordato paradosso concettuale del *das Formlos-Formende*. Alla lettura ideologica «restauratrice» dell'art. 13 e allo sviluppo del *monarchische Prinzip* che dà forza all'immagine della costituzione ottriata come «costituzione del sovrano», le forze liberali contrappongono un'interpretazione pattizia<sup>45</sup>. Johann Christoph von Aretin scrive nel 1824 che in fin dei conti anche una costituzione ottriata è pattuita «perché solo con l'accoglimento da parte del popolo diviene una Costituzione reale»<sup>46</sup>. Karl Theodor Welcker dirà, un decennio dopo, che le costituzioni ottriate non sono «vere» costituzioni. Esse, semmai, lo diventano quando il popolo le accoglie con favore: «...solo l'accettazione e la garanzia reciproca, su basi contrattuali, libera e sincera le rende una costituzione» (Welcker 1841, pp. 751-752). Nel momento in cui il sovrano concede, come rappresentante del potere costituente, la legge costituzionale, questa non potrà più essere revocata (Rotteck 1846).

Non è diverso il ragionamento dei liberali piemontesi subito dopo la concessione dello Statuto nel marzo 1848. Anche qui il recupero tardivo del modello della *Charte* del 1814 – la «più monarchica», come fu definita (Ullrich 1999, p. 137; Rotelli 2008, p. 114) – non impedì di respingere la teoria

del diritto di revoca da parte del sovrano. Lo Statuto come legge fondamentale «perpetua» e «irrevocabile» nasceva senza dubbio dalla volontà del sovrano, ma non impediva aperture al «dialogo» istituzionale. Attraverso il ricorso alla categoria dell'onnipotenza parlamentare il conte di Cavour, nel celebre articolo del 10 marzo apparso ne «Il Risorgimento», dirà che, una volta scelta la strada dell'«autolimitazione», il potere unilaterale «il Re non [lo] possiede più. Un ministro che gli consigliasse di farne uso, senza consultare la nazione, violerebbe i principî costituzionali, incorrerebbe nella più grave responsabilità»<sup>47</sup>. Il *King in Parliament*, nella lettura dualistica che fu da allora proposta, servì a delineare – all'interno di un testo come lo Statuto che veniva dopo il costituzionalismo orleanista e la carta belga – una struttura *rigida* – il patto – che avrebbe dovuto limitare e temperare le ragioni e gli interessi contrapposti offrendo garanzie reciproche (cfr. Pene Vidari 2001, p. 57; Soffietti 2004; Fioravanti, *Per una storia della legge fondamentale*, 2009, p. 7).

### 8. I destini della costituzione monarchica

Se il tipo<sup>48</sup> della costituzione ottriata è indissolubilmente legato al «costituzionalismo monarchico», il destino della monarchia «costituzionale» in ambito europeo non è univoco. Abbiamo visto, non a caso, quanto sia forte quello che potremmo chiamare l'«argomento dell'ambiguità». Tale carattere è un dato strutturale del costituzionalismo «ottriato». Non bisogna dimenticare che i testi di riferimento sono al tempo stesso arcaici e moderni,

con elementi di razionalizzazione dell'antico regime cetual-territoriale chiamati a «integrarsi», in misura assai diversa, col costituzionalismo liberale post-rivoluzionario: la *Verfassung* e la *Constitution* – per utilizzare il lessico tedesco – sono meno oppostive di quanto si potrebbe pensare e tendono anzi ad una reciproca contaminazione<sup>49</sup>. Il monarca esiste «prima» della costituzione e questo dato possiede radici troppo profonde per essere neutralizzate dal processo di costituzionalizzazione. Integrare costituzionalmente l'istituzione Corona: «Come inserire la sfuggente figura monarchica del Capo di Stato nel cerchio chiuso della costituzione scritta è dilemma che attraversa tutta la storia del costituzionalismo europeo a partire dalle sue origini rivoluzionarie francesi sino agli attuali regimi democratici e repubblicani» (Colombo 1999, p. 194). La storia costituzionale del XIX secolo è dunque caratterizzata da un lungo processo di *civilisation constitutionnelle* del *gubernaculum*, e con esso della prerogativa.

La monarchia costituzionale è una formula generale, una forma complessa di ordine politico, uno spazio concettuale che nel corso dell'Ottocento assume caratteri e condizioni diversi pur muovendo da ragioni e presupposti comuni. La costituzione ottrita ne è, sul Continente, il principale punto di partenza. Gli esiti però non sono scontati. Il dualismo tra principio monarchico e principio rappresentativo configura i termini generali di una forma di governo nella quale il monarca è il capo supremo dello Stato ed in cui almeno una parte del potere legislativo è esercitata da rappresentanti eletti. La storia costituzionale francese mostra uno sviluppo della forma monarchica che dalla «monarchia limitata» della

*Charte* del 1814 perviene, nel 1830, ad un atto di re-distribuzione dei poteri, atto che conserva al re il potere esecutivo (con il depotenziamento del potere regolamentare) ma in una logica di riequilibrio complessivo a vantaggio della Camera eletta. La stessa *Charte* del 1830, un testo di «revisione» costituzionale che nasce da una rivoluzione (poi abilmente addomesticata dai liberali moderati e conservatori), che rinvia ad alcuni presupposti politici ed ideologici di natura «democratica» (le «promesse» contenute nell'art. 69), non risolve il problema del governo e in particolare il rapporto tra monarchia, governo e rappresentanza parlamentare. Per capire la funzione monarchica nella sua lunga e faticosa trasformazione costituzionale è fondamentale il concetto di *influenza*, un concetto chiave, ancorché sfuggente. Basta leggere le riflessioni di un Prosper Duvergier de Hauranne (Lacchè 2004), di costituzionalisti come Pellegrino Rossi (Lacchè 2001a) o Charles Hello, del François Guizot degli anni '40 («Le trône n'est pas un fauteuil vide»), per rendersi conto di questo aspetto (Lacchè 2002b, pp. 188 ss.). Emerge in Francia un regime di bilanciamento dei poteri ad esecutivo monarchico (Laquière 2002) nella convinzione che lo stretto rapporto tra monarca e governo (affermato dal testo della Carta) debba contrastare – in funzione conservatrice – la pretesa della Camera elettiva di «assorbire» il potere esecutivo e di assumere una posizione di preponderanza in contraddizione col principio del «concorso» e del bilanciamento dei poteri. Lucidamente il «repubblicano» Benjamin Constant, al momento della Restaurazione, aveva rivalorizzato le potenzialità costituzionali della «condition monarchique»<sup>50</sup>. Nella sua complessa riflessione

sul «potere neutro» – non di rado malintesa (Lacchè 1999) – concepito sia come «pouvoir neutre et préservateur» che come «pouvoir neutre et intermédiaire», il sovrano è l'organo dell'unità nazionale e della continuità dello Stato, organo che, forte della sua «majesté» e «impartialité», incarna la «puissance publique». E il potere «intermédiaire» investe il monarca anche del compito, storicamente arduo, di «pacificare» un paese profondamente diviso tra visioni diverse del futuro (oltre che del passato). Il re potere neutro deve avere la capacità e la volontà – e qui sta il problema – di tenere in equilibrio l'opinione e il «pouvoir ministeriel», le Camere e la funzione di governo, individuando il punto variabile di compromesso.

Mediare tra queste due grandi forme di legittimità indipendenti, il sovrano e la «rappresentanza dei moderni», è dunque il compito storico del XIX secolo. Il fallimento dell'esperienza francese della monarchia limitata non archivia, come abbiamo visto, il problema della costituzione ottriata. Un errore di impostazione che ha a lungo influito sulla interpretazione dei sistemi costituzionali europei del XIX secolo è stato quello di considerarli attraverso la sola lente della «parlamentarizzazione» con una lettura lineare, progressiva, inesorabile di quei sistemi fatta, appunto, attraverso il paradigma parlamentare<sup>51</sup>. L'Ottocento non è il secolo del ritorno indietro dopo i grandi fuochi della *Révolution*. È semmai il secolo nel quale i due grandi problemi irrisolti della storia costituzionale – il problema del capo dello Stato nella persona di un monarca ereditario e il problema della forma e della struttura del governo – occupano uno spazio centrale.

La storiografia più recente ha avviato un'analisi più attenta a questa complessa costellazione costituzionale ibrida e fortemente contesa. Il governo rappresentativo è un campo di battaglia e gli esiti non sembrano mai definitivi, come nel caso del regime monarchico «limitato» sorto con lo Statuto albertino del 1848<sup>52</sup>.

In Germania la modernizzazione del *monarchische Prinzip*<sup>53</sup> proposta nel 1845 da Friedrich Julius Stahl postula il definitivo superamento del carattere cetual-territoriale<sup>54</sup> che pure aveva influito sulla vaghezza delle formule organizzatorie di quello che i liberali del *Vörmärz* bollarono come *Scheinkonstitutionalismus*. L'idea di Stato (*Rechtsstaat*) si doveva costruire attorno al monarca legittimo come principio e non più attorno ad una visione «patrimoniale-assolutistica». Il carattere politico ideologico che informa questa rilettura tende a operare, nei suoi sviluppi successivi, una sintesi monarchico-costituzionale<sup>55</sup> (sulla quale si innesterà la grande riflessione giuspubblicistica: Wihlelm 1974; Fioravanti 1979; Stolleis 1992; Hummel 2002b; Jouanjan 2005) riguardo allo Stato e al principio monarchico come forma e idea di Stato) in grado di disciplinare e governare – nella prassi – gli antagonismi e i conflitti determinati dalle dinamiche socio-economiche<sup>56</sup>. Il «parlamentarismo» – come temuta evoluzione politico-costituzionale capace di riflettere lo sviluppo «democratico» della società – determina apprensioni ed esitazioni anche nel campo dei liberali. «Una vera monarchia esiste – scrive Stahl nel 1848 – solo laddove il Principe possiede un potere, seppur limitato, ma autonomo, laddove la sua personalità e la sua volontà personale hanno un significato per l'ordine pubblico» (Stahl 1848, pp.

66-67, cit. da Car 2006, p. 91). L'unità dei poteri nella monarchia pura – per richiamare una formula cara a Donoso Cortès – è la via per depotenziare ciò che è molteplice e contraddittorio e postula inevitabilmente il tema del conflitto e del pluralismo costituzionale.

È significativo al riguardo, anche come controprova, il profilo costituzionale della monarchia belga. La costituzione del 1831, destinata a diventare un «modello» influente per le costituzioni successive (Lacchè 2001b), pone senza ambiguità il principio della sovranità nazionale. Il celebre articolo 25 stabilisce che «Tous les pouvoirs émanent de la nation. Ils sont exercés de la manière établie par la Constitution»<sup>57</sup>. La centralità politico-costituzionale del parlamento trova conferma nell'ampia competenza esclusiva del legislatore anche in materie che precedentemente rientravano nel campo dell'amministrazione<sup>58</sup>. La costituzione fissa in dettaglio i principi che fondano il sistema censitario, sia per la Camera dei rappresentanti che per il Senato<sup>59</sup>. Le norme comuni alle due sezioni del parlamento (Cap. I del Tit. III) si distinguono egualmente per la cura dei singoli «dettagli» (artt. 33, 34, 37, 38, 39, 40, 41, 42) e non poche regole del moderno diritto parlamentare vi trovano un esplicito riconoscimento. Una norma come quella che prescrive la decadenza dall'ufficio del parlamentare nominato dal governo ad un incarico retribuito o che ne tutela le libertà connesse alla funzione non si riscontrano, nella stessa misura, in altri testi<sup>60</sup>. La discussione più approfondita e più accesa in seno al Congresso riguardò senza dubbio la struttura del parlamento. La costituzione faceva nascere una «monarchie constitutionnelle représentative, sous un

chef héréditaire» assegnando al monarca il potere esecutivo, «tel qu'il est réglé par la Constitution» (art. 29). È stato osservato come la monarchia diventi, in Belgio, «un elemento organizzatorio nell'equilibrio dei poteri dello Stato di diritto liberale»<sup>61</sup>. La delimitazione del potere regio viene vista come una delle condizioni fondamentali della monarchia costituzionale belga, e in particolare come il profilo che le garantisce un carattere «essentiellement modérateur» (Juste 1880, p. 394). Il re può dunque esercitare le prerogative<sup>62</sup> formalmente attribuitegli dalla costituzione e da leggi particolari (art. 78).

Eppure, nonostante questi e altri caratteri istituzionali della monarchia belga, Oscar Orban può scrivere all'inizio del Novecento che «Dans la monarchie limitée, tout ce qui n'est pas prévu appartient au gouvernement; dans la monarchie constitutionnelle, tout ce qui n'est pas réglé appartient au législatif, mais ce qui est prévu comme dépendant de l'autorité exécutive est ou doit être suffisant pour faire d'elle encore une plénitude de puissance, une somme de pouvoirs déterminés sans doute, mais un ensemble, une généralité assez vaste pour être opposée aux pouvoirs spéciaux de juger et de légiférer» (Orban, II, pp. 245-246). E ciò in quanto i re belgi non hanno esitato a «piegare» in senso monarchico la logica del governo parlamentare: «À l'interprétation républicaine que le Parlement donnait à la constitution, il [Leopoldo] est arrivé à substituer son interprétation monarchique et, tout en respectant scrupuleusement le pacte fondamental qu'il avait juré d'observer, a réussi à doter le gouvernement des prérogatives indispensables au maintien de l'Etat» (Pirenne 1974, pp. 387-388). Il concetto di *influenza* della Corona

è alla base dell'interpretazione dominante. Neppure in Belgio l'evoluzione della forma di governo può essere raffigurata come un agevole percorso rettilineo di parlamentarizzazione del sistema. Se tale percorso rappresenta una linea tendenziale di sviluppo, la logica dell'equilibrio tra la «sfera di autonomia» del monarca e il «primato giuridico del potere legislativo» continuerà a produrre lungo il XIX secolo (e oltre) oscillazioni in un senso o nell'altro in virtù delle contingenze politiche e della personalità dei monarchi<sup>63</sup>.

La costituzione ottriata intesa come costituzione monarchica fu, per un secolo, il terreno comune di sviluppi e di applicazioni tutt'altro che scontati. La non casuale vaghezza e duttilità della formula costituzionale – strutturale nel costituzionalismo della Restaurazione – era in realtà un *programma*, da interpretare e riempire di contenuti<sup>64</sup>. La teologia politica elaborata dagli scrittori reazionari della Restaurazione fu senza dubbio un potente strumento di analisi della costituzione indecisa plasmata dalle contraddizioni di un costituzionalismo liberal-borghese che accettava l'*octroi* e l'idea di una volontà autonoma del monarca e al tempo stesso ne voleva limitare, se non annullare, la originaria dimensione personale (Schmitt 1979b, pp. 80-81). E la difficile separazione fra *régner* e *gouverner* sarà, non a caso, il più grande *enjeu* politico costituzionale del XIX secolo (Lacché 2008).

## Bibliografia

- Barante P. De  
[1863] *La vie politique de M. Royer-Collard. Ses discours et ses écrits*, Paris, Didier, II;
- Barthélemy J.  
[1904] *L'introduction du régime parlementaire en France sous Louis XVIII et Charles X*, Paris, Giard & Brière;
- Bastid P.  
[1954] *Les institutions politiques de la Monarchie parlementaire française (1814-1848)*, Paris, Sirey;
- Beugnot J.-C.  
[1866] *Mémoires du comte Beugnot*, Paris, Dentu, II;  
[1889] *Mémoires du comte Beugnot, ancien ministre (1783-1815)*, publiés par le comte Albert Beugnot, Paris, Dentu, 3 ed.;
- Bloch M.  
[1989] *I re taumaturghi. Studio sul carattere sovranaturale attribuito alla potenza del re particolarmente in Francia e in Inghilterra (1924)*, Torino, Einaudi;
- Böckenförde E.-W.  
[1972] *Der Verfassungstyp der deutschen konstitutionellen Monarchie im 19. Jahrhundert*, in *Moderne deutsche Verfassungsgeschichte (1815-1918)*, Köln, Kiepenheuer und Witsch;  
[1976] *Der deutsche Typ der konstitutionellen Monarchie im 19. Jahrhundert (1967)*, in *Staat, Gesellschaft, Freiheit. Studien zur Staatstheorie und zum Verfassungsrecht*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, pp. 112-145;  
[1996] *Il potere costituente del popolo. Un concetto limite del diritto costituzionale*, in *Il futuro della costituzione*, a cura di G. Zagrebelsky, P.P. Portinaro, J. Luther, Torino, Einaudi;
- [2000] *Le droit, l'Etat et la constitution démocratique*, sous la direction de O. Jouanjan, Paris, L.G.D.J., Bruxelles, Bruylant;
- [2006] *Stato, costituzione, democrazia. Studi di teoria della costituzione e di diritto costituzionale*, Milano, Giuffrè;
- Boffa M.  
[1989] *La Rivoluzione e la Controrivoluzione*, in *L'eredità della Rivoluzione francese*, a cura di F. Furet, Bari, Laterza, pp. 82 ss.;
- Bonacina G.  
[2003] *Storia e indirizzi del conservatorismo politico secondo la dottrina dei partiti di Stahl*, in «Rivista storica italiana», CXV, 2;
- Bonnefon J.  
[1905] *Le régime parlementaire sous la Restauration*, Paris,

## Lacchè

- Giard et Brière;
- Brandt H.  
[1968] *Landständische Repräsentation im deutschen Vormärz. Politisches Denken im Einflussfeld des monarchischen Prinzip*, Neuwied und Berlin, Luchterhand;
- [1979] *Restauration und Frühliberalismus 1814-1840*, Darmstadt, Wiss. Buchgesellschaft;
- [1998] *Der lange Weg in die demokratische Moderne Deutsche Verfassungsgeschichte von 1800 bis 1945*, Darmstadt, Wiss. Buchgesellschaft;
- [1999] *Von den Verfassungskämpfen der Stände zum modernen Konstitutionalismus. Das Beispiel Württemberg*, in *Denken und Umsetzung des Konstitutionalismus in Deutschland und andere europäischen Ländern in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts*, hrsg. von M. Kirsch, P. Schiera, Berlin, Duncker & Humblot, pp. 98-108;
- Boldt H.  
[1974] *Zwischen Patrimonialismus und Parlamentarismus. Zur Entwicklung vor-parlamentarischer Theorien in der deutschen Staatslehre des Vormärz*, in *Gesellschaft, Parlament und Regierung. Zur Geschichte des Parlamentarismus in Deutschland*, hrsg. von G.A. Ritter, Düsseldorf, Droste, pp. 77-100;
- [1975] *Deutsche Staatslehre im Vormärz*, Düsseldorf, Droste;
- Brunner O.  
[1970] *Dall'investitura per grazia divina al principio monarchico*, in Id., *Per una nuova storia costituzionale e sociale*, Milano, Vita e Pensiero;
- Car R.  
[2004] *Tra Pacta e Charte. Per una visione unitaria del costituzionalismo tedesco della Restaurazione*, in «Giornale di storia costituzionale», 7, 1;
- [2006] *La genesi del cancellierato. L'evoluzione del potere governativo in Prussia 1848-1853*, Macerata, eum;
- Casana P.  
[2001] *Le costituzioni italiane del 1848- '49*, Torino, Giappichelli;
- Chateaubriand F.-R. De  
[1814] *Réflexions politiques sur quelques écrits du jour et sur les intérêts de tous les Français*, Paris, Le Normant;
- Chignola S.  
[1993] *Società e costituzione. Teologia e politica nel sistema di Bonald*, Milano, Franco Angeli;
- Ciaurro L.  
[1996] (a cura di), *Lo Statuto albertino illustrato dai lavori preparatori*, Roma, Dipartimento per l'informazione e l'editoria;
- Clement J.-P.  
[1997] *Introduction: de Chateaubriand à Jules Ferry*, in *Liberté, libéraux et constitutions*, sous la direction de J.-P. Clément, L. Jaume, M. Verpeaux, Paris, Aix-en-Provence, Economica;
- Colombo P.  
[1999] *Il re d'Italia. Prerogative costituzionali e potere politico della Corona (1848-1922)*, Milano, Franco Angeli;
- [2001] *La «ben calcolata inazione»: Corona, Parlamento e ministri nella forma di governo statutaria*, in L. Violante (a cura di), *Il Parlamento*, Storia d'Italia, Annali 17, Torino, Einaudi;
- [2003a] *Con lealtà di Re e con affetto di padre. Torino, 4 marzo 1848: la concessione dello Statuto albertino*, Bologna, il Mulino;
- [2003b] *Una questione mal posta a proposito del regime statutario: le prerogative regie in campo legislativo*, in *Parlamento e Costituzione nei sistemi costituzionali europei ottocenteschi. Parlament und Verfassung in den konstitutionellen Verfassungssystemen Europas*, a cura di/hrsg. von A.G. Manca, L. Lacchè, Bologna, il Mulino, Berlin, Duncker & Humblot, pp. 237-254;
- Constant B.  
[1980] *Principes de politique*, ed. Hofmann, Genève, Droz;
- [1814] *Réflexions sur les constitutions, la distribution des pouvoirs et les garanties, dans une monarchie constitutionnelle*, Paris, H. Nicolle;
- [1957a] *Principes de politique applicables à tous les gouvernements représentatifs et particulièrement à la constitution actuelle de la France (1815)*, in *Oeuvres*, texte présenté et annoté par Alfred Roulin, Paris, Gallimard;
- [1957b] *Observations sur le discours prononcé par S.E. le ministre de l'Intérieur en faveur du projet de loi sur la liberté de la presse (1814)*, ivi;
- [1972] *De l'état constitutionnel de la France*, in «La Renommée», n. 1, mardi, 15 juin 1819, in *Recueil d'articles. Le Mercure, la Minerve et la Renommée*, tome II, Introduction, notes et commentaires par E. Harpaz, Genève, Droz;
- Conze W.  
[1967] (hrsg. von), *Beiträge zur deutschen und belgischen Verfassungsgeschichte im 19. Jahrhundert*, Stuttgart, Klett;
- Corciulo M.S.  
[1997] *La constitution sénatoriale française du 6 avril 1814*, in «Parliaments, Estates and Representation», 17;
- Craiu A.  
[2006] *Le Centre introuvable. La pensée politique des doctrinaires sous la Restauration*, Paris, Plon;
- Crosa E.  
[1936] *La concessione dello Statuto. Carlo Alberto e il Ministro Borelli "redattore" dello Statuto (con lettere inedite di Carlo Alberto)*, Torino, Istituto giuridico dell'Università;

- De Pascale C.  
[1954] *Sovranità e ceti in Friedrich Julius Stahl*, in «Quaderni fiorentini per la storia del pensiero giuridico», 13;
- De Soto J.  
[1953] *La Constitution sénatoriale du 6 avril 1814*, in «Revue internationale d'histoire politique et constitutionnelle», oct.-déc.;
- Diez Del Corral L.  
[1945] *El liberalismo doctrinario*, Madrid, Instituto de estudios políticos, 1945;
- Dogliani M.  
[1994] *Introduzione al diritto costituzionale*, Bologna, il Mulino;
- Falco C.  
[1945] (a cura di). *Lo Statuto albertino e la sua preparazione*, Roma, Capriotti;
- Ferrand A. -F. -C.  
[1897] *Mémoires du comte Ferrand, ministre d'Etat sous Louis XVIII*, Paris, Picard;
- Ferrari Zumbini R.  
[2008] *Tra idealità e ideologia. Il Rinnovamento costituzionale nel Regno di Sardegna fra la primavera 1847 e l'inverno 1848*, Torino, Giappichelli;
- Fioravanti Marco  
[2009] *Le potestà normative del governo. Dalla Francia d'ancien régime all'Italia liberale*, Milano, Giuffrè;
- Fioravanti Maurizio  
[1979] *Giuristi e costituzione politica nell'Ottocento tedesco*, Milano, Giuffrè;
- [1992] *Potere costituente e diritto pubblico. Il caso italiano, in particolare*, in *Potere costituente e riforme costituzionali*, a cura di P. Pombeni, Bologna, il Mulino, pp. 55-77;
- [2009] *Per una storia della legge fondamentale in Italia: dallo Statuto alla Costituzione*, in *Il valore della Costituzione. L'esperienza della democrazia repubblicana*, a cura di Id., Roma-Bari, Laterza;
- Fontana B.  
[1996] *Benjamin Constant e il pensiero post-rivoluzionario*, Milano, Baldini & Castoldi;
- Gall L.  
[1968] *Der Liberalismus als regierende Partei. Das Grossherzogtum Baden zwischen Restauration und Rechtsgrundung*, Wiesbaden, Steiner;
- Gilissen J.  
[1968] *La constitution belge de 1831: ses sources, son influence*, in «Res publica», X;
- Goderbauer G.  
[1989] *Theoretiker des deutschen Vormärz als Vordenker moderner Volksvertretungen*, München, Tuduv Verlag;
- Götschmann D.  
[2002] *Bayerischer Parlamentarismus im Vormärz. Die Ständeversammlung des Königreichs Bayern 1819-1848*, Düsseldorf, Droste;
- Grimm D., Mohnhaupt, H.  
[2008] *Verfassung: Zur Geschichte des Begriffs von der Antike bis zur Gegenwart. Zweite Studien*, Berlin, Duncker & Humblot, 2002; tr. it. *Costituzione. Storia di un concetto dall'Antichità ad oggi*, Roma, Carocci;
- Guizot F.  
[1820] *Du gouvernement de la France depuis la Restauration, et du ministère actuel*, Paris, Ladvocat;
- [1858-67] *Mémoires pour servir à l'histoire de mon temps*, Paris, Lévy frères, I;
- [1985] *Philosophie politique: de la souveraineté*, in Id., *Histoire de la civilisation en Europe depuis la chute de l'Empire romain jusqu'à la Révolution française*, sous la direction de P. Rosanvallon, Paris, Librairie générale française;
- Heller H.  
[1988] *Staatslehre*, hrsg. von G. Niemeyer, Leiden, Sijthoff, 1934; tr. it. *Dottrina dello Stato*, a cura di U. Pomarici, Napoli, Esi;
- Hintze O.  
[1980a] *Typologie der ständischen Verfassungen des Abendlandes*, in «Historische Zeitschrift», 141, 1930, pp. 229-248; tr. it. *Tipologia delle costituzioni per ceti in Occidente*, in *Stato e società*, a cura di P. Schiera, Bologna, Zanichelli;
- [1980b] *Das monarchische Prinzip und die konstitutionelle Verfassung* in «Preussische Jahrbücher», CXLIV, 1911, pp. 381-412; tr. it. *Il principio monarchico e il regime costituzionale*, in *Stato e società*, cit., pp. 27-49;
- His Ch.  
[1829] *De la monarchie représentative*, Paris, Heideloff;
- Hofmann H.  
[2006] *Souverän ist, wer über den Ausnahmezustand entscheidet*, in U. Müssig (hrsg. von), *Konstitutionalismus und Verfassungskonflikt*, Tübingen, Mohr Siebeck, pp. 270-284;
- [2007] *Rappresentanza-rappresentazione. Parola e concetto dall'Antichità all'Ottocento* (2003), Milano, Giuffrè;
- Huber, E.R.  
[1957-69], *Deutsche Verfassungsgeschichte*, Stuttgart, Verlag W. Kohlhammer;

## Lacchè

Hummel J.

[2002a] *Le constitutionnalisme allemand (1815-1918): le modèle allemand de la monarchie limitée*, Paris, Puf;

[2002b] *Etat et ordre juridique dans la doctrine publiciste allemande du XIXe siècle*, in *Droits*, 35, pp. 25-39;

Kaufmann E.

[1906] *Studien zur Staatslehre des monarchischen Prinzipes: Einleitung. Die historischen und philosophischen Grundlagen*, Leipzig, Brandstaater;

Kirsch M.

[1999] *Monarch und Parlament im 19. Jahrhundert. Der monarchische Konstitutionalismus als europäischer Verfassungstyp – Frankreich im Vergleich*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht;

[2006] *La trasformazione politica del monarca europeo nel XIX secolo*, in «*Scienza & Politica*», 34, pp. 21-35;

Kirsch M., Schiera P.

[1999] *Einleitung*, in *Denken und Umsetzung des Konstitutionalismus*, cit.;

Koselleck R.

[1988] *La Prussia tra riforma e rivoluzione (1791-1848)*, Bologna, il Mulino;

Jaume L.

[1992] *Il potere costituente in Francia dal 1789 a De Gaulle*, in *Potere costituente e riforme costituzionali*, cit., pp. 33-51;

Jouanjan O.

[2005] *Une histoire de la pensée juridique en Allemagne (1800-1918)*, Paris, Puf, II parte;

Juste Th.

[1880] *Le Congrès National de Belgique, 1830-1831 précédé de quelques considérations sur la constitution belge*, Bruxelles, C. Mucquardt;

Lacchè L.

[1999] *Coppet et la percée de l'Etat libéral constitutionnel*, in *Coppet, creuset de l'esprit libéral. Les idées politiques et constitutionnelles du groupe de Madame de Staël*, sous la dir. de L. Jaume, Paris, Economica, Aix-en-Provence, Pnam, pp. 135-155;

[2001] *Constitución, Monarquía, Parlamento: Francia y Bélgica ante los problemas y "modelos" del constitucionalismo europeo*, in «*Fundamentos*», 2, pp. 467-557;

[2001a] *Pellegrino Rossi e la Monarchia di Luglio*, in *Un liberale europeo: Pellegrino Rossi (1787-1848)*, a cura di Id., Milano, Giuffrè, pp. 69-108;

[2001b] *La Costituzione belga del 1831*, in *Storia Amministrazione Costituzione*, 9;

[2002a] *Una Convenzione per l'Europa*, in «*Giornale di storia costituzionale*», 3, I;

[2002b] *La Libertà che guida il Popolo. Le Tre Gloriose Giornate*

*del luglio 1830 e le «Chartes» nel costituzionalismo francese*, Bologna, il Mulino;

[2003] *La garanzia della Costituzione. Riflessioni sul caso francese*, in *Parlamento e Costituzione*, cit., pp. 49-94.

[2004] *Governo rappresentativo e principio parlamentare: le Chartes francesi del 1814 e 1830*, in «*Giornale di storia costituzionale*», 8, II, pp. 99-120;

[2008] «*Gouverner n'est point administrer. Régner est encore autre chose que gouverner*». *Le retour d'un vieillard: P.-L. Roederer et le problème du 'gouvernement' pendant la monarchie de Juillet*, in *Etudes à la mémoire de François Burdeau*, Paris, Litec, pp. 125-145;

[2009] *Responsabilità ministeriale*, in «*Scienza & Politica*», 40, pp. 13-23;

Laquière A.

[2002] *Les origines du régime parlementaire en France (1814-1848)*, Paris, Puf;

Lauvaux P.

[1996] *Les monarchies: inventaire des types*, in «*Pouvoirs*», 78;

Lucas P.

[1968] *On Edmund's Burke doctrine of prescription or an appeal from the new to the old whigs*, in «*The Historical Journal*», XI, pp. 33-63;

Mager W.

[1973] *Das Problem der landständischen Verfassungen auf dem Wiener Kongress 1814/1815*, in «*Historische Zeitschrift*», CCXXII, pp. 296-346;

Manca A.G.

[1995] *La sfida delle riforme. Costituzione e politica nel liberalismo prussiano (1850-1866)*, Bologna, il Mulino;

[2003a] *Introduzione*, in *Parlamento e Costituzione*, cit., pp. 8-19;

[2003b] *La Costituzione 'al di sopra' o 'a disposizione' del legislatore? Difesa, attuazione e revisione costituzionale in Prussia*, in *Parlamento e Costituzione*, cit.

[2004-5] *Il Sonderweg italiano al governo parlamentare (a proposito delle acquisizioni della più recente storiografia costituzionale italiana)*, in «*Quaderni fiorentini per la storia del pensiero giuridico*», 33-34, pp. 1286-1333;

Manent P.

[1989] *Il liberalismo francese e inglese*, in *L'eredità della Rivoluzione francese*, cit.;

Martucci R.

[2002] *Storia costituzionale italiana. Dallo Statuto albertino alla Repubblica (1848-2001)*, Roma, Carocci;

Meisner O.

[1913] *Die Lehre vom monarchischen Prinzip im Zeitalter der Restauration und des deutschen Bundes*, Breslau, Marcus;

- Meriggi M.  
[2001] *Verfassung/Constitution: la "confusione babilonese" del medio Ottocento*, in «Giornale di storia costituzionale», 1;
- Merlini S.  
[1995] *Il governo costituzionale*, in R. Romanelli (a cura di), *Storia dello Stato italiano dall'Unità a oggi*, Roma, Donzelli, pp. 3-72;
- Mestre J.-L.  
[1993] *Les juridictions judiciaires et l'inconstitutionnalité des ordonnances royales de la Restauration au Second Empire*, in «Revue française de droit constitutionnel», 15, pp. 451-461;  
[1995] *Données historiques*, in *La Cour de Cassation et la Constitution de la République*, Actes du Colloque des 9 et 10 décembre 1994, Aix-en-Provence, Puam, pp. 35-67;
- Morabito M., Bourmaud D.  
[1998] *Histoire constitutionnelle et politique de la France (1789-1958)*, Paris, Montchrestien, 5 ed.;
- Negri G., Simoni S.  
[1992] (a cura di), *Lo Statuto albertino e i lavori preparatori*, Torino, Fondazione San Paolo;
- Oeschey R.  
[1914] *Die bayerische Verfassungsurkunde vom 26. Mai 1818 und die Charte Ludwig 18. vom 4. Juni 1814: ein Beitrag zur Lehre vom monarchischen Prinzip*, München, Beck;
- Orban O.  
[1906-11] *Le droit constitutionnel de la Belgique*, Liège, Des-sain, Paris, Giard & Brière, II;
- Pace A.  
[2002] *La causa della rigidità costituzionale. Una rilettura di Bryce, dello Statuto albertino e di qualche altra costituzione*, in *Potere costituente, rigidità costituzionale, autovincoli legislativi*, Padova, Cedam, 2 ed.;
- Pasquino P.  
[1988] *La teoria costituzionale della 'Monarchia di Luglio'*, in «Materiali per una storia della cultura giuridica», 2;
- Pene Vidari C.S.  
[2001] *Parlamenti preunitari e Parlamento subalpino*, in L. Violante (a cura di), *Il Parlamento*, cit.;
- Pirenne H.  
[1974] *Histoire de Belgique des origines à nos jours*, s.l., IV;
- Rebuffa C.  
[2000] *Lo Statuto albertino*, Bologna, il Mulino;
- Remond G.  
[1933] *Royer-Collard. Son essai d'un système politique*, Paris,
- Sirey;  
Rémusat Ch. De  
[1860] *Politique libérale où fragments pour servir à la défense de la Révolution française*, Paris, M. Lévy;
- Rials S.  
[1987a] *Une grande étape du constitutionnalisme européen. La question constitutionnelle en 1814-1815: dispersion des légitimités et convergence des techniques*, in *Révolution et contre-révolution au XIXème siècle*, Paris, DUC Albatros;  
[1987b] *Monarchie et philosophie politique: un essai d'inventaire*, in *Révolution et contre-révolution au XIXe siècle*, cit.;;  
[1987c] *Essai sur le concept de monarchie limitée (autour de la charte de 1814)*, in *Révolution et contre-révolution*, cit.;;  
[1989] *Constitution sénatoriale*, in *Dictionnaire Napoléon*, sous la direction de J. Tulard, Paris, Fayard;  
[1990] *Une doctrine constitutionnelle française?*, in «Pouvoirs», 50, pp. 81-95;
- Robert H.  
[1993] *Louis-Philippe constitutionnaliste*, in «Commentaire», 63;
- Rohmer Ch.  
[1931] *Le droit d'ordonnance et l'esprit de la Charte de 1814*, Paris, Les Presses Modernes;
- Rosanvallon P.  
[1994] *La monarchie impossible. Le Chartes de 1814 et 1830*, Paris, Fayard;
- Rossi F.  
[2001] *Saggio sul sistema politico dell'Italia liberale. Procedure fiduciarie e sistema dei partiti fra Otto e Novecento*, Soveria Mannelli, Rubbettino;
- Rotelli E.  
[1972] *La presidenza del consiglio dei ministri. Il problema del coordinamento dell'amministrazione centrale in Italia (1848-1948)*, Milano, Giuffrè;  
[2008] *Le Costituzioni di democrazia. Testi 1689-1850*, Bologna, il Mulino;
- Rotteck K. Von  
[1846] *Charte, Verfassungs-Urkunde, Freiheits-Brief, insbesondere französische Charte*, *Ibidem*, 2 ed., Altona, Ham-merich, III, pp. 169-190;
- Schiera P.  
[1984] *Dahlmann e il primo costituzionalismo tedesco*, in «Quaderni fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno», 13, pp. 397-400;  
[1987] *Il laboratorio borghese. Scienza e politica nella Germania dell'Ottocento*, Bologna, il Mulino;  
[2001] *Konstitutionalismus und Vormärz in europäischer Perspektive: Politische Romantik, Integrationsbedarf und die*

## Lacchè

- Rolle des Liberalismus*, in *Verfassungswandel um 1848 im europäischen Vergleich*, hrsg. von M. Kirsch, P. Schiera, Berlin, Duncker & Humblot;
- [2003] *Nuovi elementi di statualità dall'Ottocento*, in A. de Benedictis (a cura di), *Costruire lo Stato costruire la storia*, Bologna, Clueb, pp. 11-29;
- Schmitt C.
- [1979a] *Politische Theologie*, München-Leipzig, Duncker & Humblot, 1934; tr. it. *Teologia politica. Quattro capitoli sulla dottrina della sovranità*, in Id., *Le categorie del politico*, Bologna, il Mulino;
- [1979b] *La filosofia dello Stato della Controrivoluzione (De Maistre, Bonald, Donoso Cortés)*, in *Le categorie del politico*, cit.;
- [1984] *Dottrina della costituzione* (1928), Milano, Giuffrè;
- Schnettger M.
- [2004] *Il viaggio a Reims oder die Restauration auf der Opernbühne*, in «Majestas», 12, pp. 161-194;
- Sellin V.
- [1996] "Heute ist die Revolution monarchisch?". *Legitimität und Legitimitierungspolitik im Zeitalter des Wiener Kongresses*, in «Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken», 76, pp. 335-361;
- Sieyès E.-J.
- [1789] *Vues sur les moyens d'exécution dont les représentants de la France pourront disposer en 1789*, s.l.;
- Simon P.
- [1906] *L'élaboration de la Charte constitutionnelle de 1814 (1<sup>er</sup> avril-4 juin 1814)*, Paris, E. Cornély;
- Sismondi J.C.L.
- [1821] *Histoire des Français*, Paris, Treuttel et Wurtz, t. I.;
- [1836] *Etudes sur les constitutions des peuples libres*, Bruxelles, H. Dumont;
- [1965] *Recherches sur les constitutions des peuples libres*, edizione e introduzione di M. Minerbi, Genève, Droz;
- Smend R.
- [1904] *Die Preussische Verfassungsurkunde im Vergleich mit der Belgischen*, Göttingen, Dieterich;
- Soddu F.
- [2003] *Lo Statuto albertino: una Costituzione «flessibile»?.* in *Parlamento e Costituzione*, cit., pp. 425-433;
- Soffietti I.
- [2004] *I tempi dello Statuto albertino. Studi e fonti*, Torino, Giappichelli, 2004;
- Stahl F.J.
- [1848] *Die Revolution und die constitutionnelle Monarchie, eine Reihe ineinandergreifender Abhandlungen*, Berlin, Hertz;
- Stolleis M.
- [1984] *Oktroi, oktroyierte Verfassung*, in *Handwörterbuch zur Deutschen Rechtsgeschichte*, hrsg. von A. Arler, E. Kaufmann, Berlin, E. Schmidt, III;
- [1992] *Geschichte des öffentlichen Rechts in Deutschland. Zweiter Band 1800-1914*, München, C.H. Beck;
- [2006] *Souveränität um 1814*, in U. Müssig (hrsg. von), *Konstitutionalismus und Verfassungskonflikt*, cit.;
- Stronati M.
- [2009] *Il governo della 'grazia' Giustizia sovrana e ordine giuridico nell'esperienza italiana (1848-1913)*, Milano, Giuffrè;
- Ullrich H.
- [1999] *The Statuto albertino*, in H. Dippel (edited by), *Executive and Legislative Powers in the Constitutions of 1848-49*, Berlin Duncker & Humblot;
- Varela Suanzes J.
- [1992], *El liberalismo frances despues de Napoleon (de la Anglofobia a la anglofilia)*, in «Revista de Estudios Políticos», 76, pp. 29-43;
- Velu J.
- [1966], *La dissolution du Parlement*, Bruxelles, Bruylant;
- Wahl R.
- [2003], *Die Bewegung im labilen Dualismus des Konstitutionalismus in Deutschland. Möglichkeiten und Grenzen einer Entwicklung zugunsten des Parlaments*, in *Parlamento e Costituzione*, cit., pp. 95-126;
- Weitzel J.
- [2006] "Von den Rechten der Krone trete ich keinen Zoll ab". *Das monarchische Prinzip und die Fortbildung der Verfassung in Bayern von 1818 bis 1848*, in U. Müssig (hrsg. von), *Konstitutionalismus und Verfassungskonflikt*, cit., pp. 117-126;
- Welcker C.T.
- [1841] *Octroyte und einsitig von der Volksrepräsentation entworfene und vertragmässig unterhandelte Verfassung*, in C. von Rotteck, C.T. Welcker, *Staats-Lexikon oder Encyclopädie der Staatswissenschaften*, Altona, Hammerich, XI;
- Wihlelm W.
- [1974] *Metodologia giuridica nel secolo XIX* (1958), Milano, Giuffrè;
- Wunder B.
- [1978] *Landstände und Rechtsstaat. Zur Entstehung und Wirklichkeit des Art. 13 DBA*, in «Zeitschrift für historische Forschung», V, pp. 139-185;
- Yvert B.
- [1994] *Aux origines de l'orléanisme. Les doctrinaires*, "Le Globe"

et les Bourbons, in «Revue de la société d'histoire de la Restauration et de la monarchie constitutionnelle», 7.

\* Questo saggio è destinato, in lingua spagnola, al numero 6 di *Fundamentos*, fascicolo dedicato a *Los conceptos de Constitución en la historia*, 2010.

<sup>1</sup> Sul problema dell'uso dei «modelli» nella storia costituzionale comparata, cfr. Lacchè 2001, pp. 74-76. In questa sede intendo per costituzionalismo monarchico e per monarchia soltanto ciò che attiene al potere dinastico-ereditario del re. Se è certo possibile (e per altri versi necessario) ampliare questa categoria nel senso di ricomprendere ogni forma di dominio esercitato da un singolo soggetto (ed è quanto propone Kirsch 2006; *amplius* Kirsch 1999), appare altrettanto necessario avere la consapevolezza della profonda diversità di forme e fonti della sovranità, di legittimità/legittimazione, organizzazione costituzionale, forme del potere ecc.

<sup>2</sup> Il testo è riportato in Rosanvallon 1994, pp. 209-210.

<sup>3</sup> Sulla costituzione senatoriale cfr. De Soto 1953, pp. 268 ss.; Rials 1989, pp. 504 ss.; Rosanvallon 1994, pp. 15 ss.; Morabito, Bourmaud 1998, pp. 165-169; Corciullo 1997, pp. 139 ss.

<sup>4</sup> Sul processo di redazione e sui vari progetti, v., in particolare, Simon 1906; Rosanvallon 1994, pp. 29 ss.; Laquière 2002, pp. 38 ss.

<sup>5</sup> Il testo in Falco 1945, p. 180. Cfr. anche Crosa 1936, pp. 68 ss. Su questo momento costituzionale è ora da vedere Ferrari Zumbini 2008.

<sup>6</sup> Il conte Borelli osserva «Qu'à son avis la Constitution est sans doute un malheur, mais qu'on est arrivé au point de choisir le moindre mal, pour en éviter de plus

grands» (Negri, Simoni 1992, p. 47). Già il conte Ferrand, uno dei redattori della *Charte*, aveva considerato la costituzione, che pur respingeva, come un «male minore». Cfr. Ferrand 1897, p. 73.

<sup>7</sup> Per un rapido profilo v. Laquière 2002, pp. 44-45.

<sup>8</sup> *Rapport de Beugnot au Roi sur la forme de promulgation de la Charte*, 2 giugno 1814, in Rosanvallon 1994, p. 241.

<sup>9</sup> Nella prospettiva tedesca v. Böckenförde 2000, pp. 127 ss. Per alcune stimolanti osservazioni Schiera 2003.

<sup>10</sup> *Discours du chancelier Ferrand précédant la lecture de la Charte* (4 juin 1814), in *Archives parlementaires*, 2<sup>e</sup> série, t. 12, pp. 32-33, cit. da Rosanvallon 1994, p. 248. Sulla dimensione patriarcale, nell'ambito delle tipologie di monarchia, cfr. Rials 1987b, p. 84.

<sup>11</sup> Costituzione del Granducato di Württemberg, 25 settembre 1819.

<sup>12</sup> Statuto del Regno di Sardegna, 4 marzo 1848.

<sup>13</sup> *Ibidem*. Sui termini utilizzati nel preambolo e sulla loro interpretazione cfr. Pace 2002; Soddu 2003. Sui preamboli dei testi costituzionali «ottriati» del '48, v. Casana 2001, pp. 25 ss.

<sup>14</sup> Sulla redazione del preambolo (nella prima versione scritto da Fontanes) si veda Rosanvallon 1994, pp. 46 ss., che utilizza alcuni documenti contenuti nei *Papiers Beugnot* (Archives Nationales). Ampia e puntuale è la ricostruzione in Rials 1987c, pp. 103-105.

<sup>15</sup> Sul «fare le cose con le parole» ho accennato in Lacchè 2002a, p. 6.

<sup>16</sup> Colombo 2003a, p. 95. Sul punto

Ciaurro 1996, p. 45.

<sup>17</sup> Questo profilo, già evidenziato da Bonnefon 1905 e da Rohmer 1931, è stato ampiamente sviluppato da Rials 1987c, pp. 88-125 e soprattutto da Laquière 2002. Non bisogna del resto dimenticare che già Luigi-Filippo d'Orléans aveva, nei suoi ricordi del 1814, posto l'accento sul carattere arcaico della Carta. Sul manoscritto v. Robert 1993, pp. 577-580.

<sup>18</sup> Sul punto, v. soprattutto Diez Del Corral 1945 e le notazioni di Varela Suanzes 1992, pp. 29-43.

<sup>19</sup> Sismondi 1965. La concezione storicistica sismondiana della costituzione materiale (sociale) e del legislatore conservatore è assai più accentuata in Sismondi 1836. Si veda, inoltre, *L'Introduction* a Sismondi 1821.

<sup>20</sup> Constant 1814. «Tant qu'on n'a pas essayé d'une constitution par la pratique, les formes sont une lettre morte: la pratique seule en démontre l'effet et en détermine le sens. Nous n'avons que trop abattu l'édifice sous prétexte de le reconstruire: profitons désormais des lumières qui ne s'acquiescent que par les faits, afin de pouvoir graduellement à tous les besoins partiels, avec mesure, avec lenteur, à l'aide du temps, le plus doux et le plus puissant des auxiliaires» (Constant 1957a, p. 1126).

<sup>21</sup> Hummel 2002a traduce il sintagma tedesco con «costituzione rappresentativa». Su questo aspetto v. le osservazioni di Car 2004, p. 115; Car 2006, p. 40.

<sup>22</sup> Otto Hintze vide nel sistema costituzionale per ceti una struttura socio-politica non completamente diversa né ostile rispetto all'idea moderna, in sintesi «uno stadio di sviluppo dello Stato

- moderno, uno stadio generale di transizione verso il costituzionalismo moderno» (Hintze 1980a (1930), p. 235). Sull'accettazione da parte dei liberali tedeschi del principio monarchico anche alla luce della difficoltà a far propria la dimensione volontaristica della sovranità popolare, v. Hofmann 2007, p. 517.
- <sup>23</sup> Già Hintze aveva parlato di una «breve fase di transizione» (Hintze 1980b (1911), p. 28).
- <sup>24</sup> Guizot 1820, p. 201. Sul dibattito francese rinvio a Lacchè 2003, pp. 49-94. Cfr. anche Hofmann 2007, pp. 535-542.
- <sup>25</sup> Si vedano al riguardo le osservazioni di Schmitt 1984, pp. 21, 80-83, 270. Cfr. inoltre Bastid 1954, p. 164; Jaume 1992, pp. 33-51 e Fioravanti 1992, pp. 55-77.
- <sup>26</sup> Non è casuale l'interesse e il giudizio complessivamente positivo di Friedrich Julius Stahl sull'indirizzo pragmatico e conservatore dato da Guizot attraverso la dottrina del *juste milieu*. Sul punto v. Bonacina 2003, pp. 617-618.
- <sup>27</sup> Schmitt 1984, pp. 77 ss. Sulla visione «borghese» della costituzione scritta come patto giurato e come legge cfr. *Ibidem*, p. 29. Sul tema della *konstitutionnelle Verfassung* come compromesso politico v. Böckenförde 2006, pp. 36 ss.
- <sup>28</sup> Sulla specifica procedura modificativa v. Pace 2002, pp. 9-10 e soprattutto Manca 2003b, pp. 273 ss.
- <sup>29</sup> La teoria della sanzione regia costituirà il tema-limite per la riflessione della giuspubblicistica tedesca (Laband, Jellinek) e francese (Carré de Malberg, Barthélemy) sulla monarchia limitata. Sul punto cfr. S. Rials 1987c, pp. 120 ss.
- <sup>30</sup> Sull'elaborazione teorica della nozione di «monarchia limitata» – come concetto distinto rispetto a quello più ampio ma troppo generico di «monarchia costituzionale» – si rinvia a S. Rials 1987b, p. 87; Rials 1987c, pp. 112 ss. Cfr. anche Rials 1990, pp. 81-95; Laquière 2002, pp. 66 ss. V. anche Lauvaux 1996, pp. 26 ss.
- <sup>31</sup> Sulle trasformazioni e sulla centralità del concetto di sovranità v. Stolleis 2006, pp. 102-115.
- <sup>32</sup> Nessuno meglio di Charles de Rémusat ha colto nel profondo la «mortale contraddizione» della Carta e della Restaurazione: Rémusat 1860, pp. 207 ss. Su questo profilo v. Craiutu 2006, pp. 75 ss. de Barante 1863, pp. 216-217.
- <sup>33</sup> Su questo passaggio v. Laquière 2002, p. 85 e Remond 1933, p. 47. Cfr. anche Yvert 1994, p. 41.
- <sup>34</sup> Heller 1988. Diez Del Corral 1945, p. 66, osserva: «La doctrina del poder constituyente no se podía trasladar a la Monarquía sin incurrir en contradicciones o vaguedades».
- <sup>35</sup> Bloch 1989, pp. 312-315. Sulla rappresentazione scenica di Gioacchino Rossini v. Schnetzger 2004, pp. 161-194.
- <sup>36</sup> Schmitt 1979, pp. 33-34. Sulla costruzione schmittiana del concetto di sovranità v. Hofmann 2006.
- <sup>37</sup> Sulla vicenda delle ordinanze di Carlo X e lo scoppio delle Giornate Gloriose del luglio 1830 rinvio, per ulteriori approfondimenti, a Lacchè 2002b, *passim*; Lacchè 2003, pp. 69 ss. Per il più generale profilo del controllo giurisdizionale e dell'«incostituzionalità» delle ordinanze regie, v. Mestre 1993, pp. 451-461; Mestre 1995, pp. 35-67. Apporta interessanti elementi di analisi, anche con riferimento al dibattito sul potere di ordinanza nella Francia degli anni Venti e Trenta, Fioravanti 2009, pp. 73 ss.
- <sup>38</sup> Per una ricostruzione del dibattito, v. Pasquino 1988, pp. 382 ss.
- <sup>39</sup> Questa tesi è affermata come «reale» da Barthélemy 1904, p. 12: «Les interprétations les plus opposées de la Charte étaient possibles parce qu'elle était avant tout une oeuvre de transaction. Le roi pouvait regretter certaines prérogatives existantes dans l'ancienne monarchie; les intérêts nouveaux pouvaient regretter certaines garanties que leur reconnaissaient les précédentes Constitutions. La Charte consacrait des sacrifices réciproques à la réconciliation commune».
- <sup>40</sup> Per questa fase del costituzionalismo tedesco della Restaurazione v., per l'essenziale, Huber 1957-1969; Gall 1968; Stolleis 1984, p. 1230; Stolleis 1992, pp. 187 ss.; Brandt 1999, pp. 98-108; Götschmann 2002; Hummel 2002a, pp. 47 ss.; Weitzel 1999, pp. 117-126.
- <sup>41</sup> Si veda al riguardo Hofmann 2007, pp. 507 ss.
- <sup>42</sup> «Da der deutsche Bund, mit Ausnahme der freien Städte, aus souverainen Fürsten besteht, so muß dem hierdurch gegebenen Grundbegriffe zufolge die Gesamte Staats-Gewalt in dem Oberhaupt des Staats vereinigt bleiben, und der Souverain kann durch eine landständische Verfassung nur in der Ausbildung bestimmter Rechte an die Mitwirkung der Stände gebunden werden».
- <sup>43</sup> Hummel 2002a, p. 71. Sul punto v. Schiera 1984, pp. 397-400; Goderbauer 1989.
- <sup>44</sup> «Con ciò la costituzione non giunge a "constituire" (konstituieren) il potere statale di dominio e di decisione, ma lo presuppone come preesistente a se stessa; [...] non è il monarca che deve dimostrare le proprie prerogative a partire dalla Costituzione – a suo favore parla il fatto che la sua competenza è presupposta –, ma lo devono fare al contrario coloro che partecipano altrimenti all'esercizio del potere statale, come in particolare i rappresentanti del popolo» (Böckenförde 2006, pp. 35-36). Come è noto, la costituzione prussiana del 1850 sarà considerata, tanto più alla luce degli sviluppi concreti, come il perno per questo tipo di interpretazione.
- <sup>45</sup> *Ibidem*, pp. 38 ss.
- <sup>46</sup> Cit. da Grimm 2008, p. 135.

- <sup>47</sup> Cit. da Colombo 2003a, p. 137. «La parola *irrevocabile*, come è impiegata nel preambolo dello Statuto, è solo applicabile letteralmente ai nuovi e grandi principi proclamati da esso, ed al gran fatto di un patto destinato a stringere in modo indissolubile il popolo e il Re. Ma ciò non vuol dire che le condizioni particolari del patto non siano suscettibili di progressivi miglioramenti operati di comune accordo tra le parti contraenti. Il Re, col concorso della nazione, potrà sempre nell'avvenire introdurre in esso tutti i cambiamenti, che saranno indicati dall'esperienza e dalla ragione dei tempi» (C.B. di Cavour, *Il Risorgimento*, 10 marzo 1848).
- <sup>48</sup> Sul *Verfassungstyp* e sul *Verfassungsproblem* nella storia e nella teoria costituzionale tedesca, con riferimento alle distinte posizioni di C. Schmitt, E.R. Huber e E.W. Böckenförde, v. Schiera 1987 e le acute osservazioni di Manca 1995, pp. 11 ss.
- <sup>49</sup> V. le osservazioni di Meriggi 2001, p. 63.
- <sup>50</sup> «N'oublions donc jamais cette grande vérité, cette vérité qui établit l'unique supériorité de la monarchie, mais de la monarchie constitutionnelle seulement, sur le gouvernement républicain, dans lequel il a été impossible jusqu'ici de séparer le pouvoir exécutif du pouvoir suprême, et de résister à l'un sans ébranler l'autre [...]» (B. Constant, *Observations*, 1957b (1814), pp. 1248-1249). «[...] ou sous le régime républicain dont le grand défaut est de ne placer nulle part l'inviolabilité, condition indispensable pour la liberté, pour le repos et pour la durée» (Constant 1819, p. 1233).
- <sup>51</sup> Su questo profilo, per una discussione più articolata, v. Lacchè 2004.
- <sup>52</sup> Per i principali riferimenti storici v. Rotelli 1972; Merlini 1995; Colombo 1999; Colombo 2001, pp. 67-90; Colombo 2003b, pp. 237-254; Rossi 2001; Martucci 2002; Manca 2004-2005, p. 1293; Stronati 2009.
- <sup>53</sup> Sugli elementi costitutivi v. De Pascale 1984, pp. 431 ss.
- <sup>54</sup> Sulla trasformazione dei ceti in *Reichsstände* cfr. *Ibidem*, p. 428.
- <sup>55</sup> Su questo concetto v. Hintze 1911; Brunner 1970.
- <sup>56</sup> Cfr. soprattutto Brandt 1968; Boldt 1974, pp. 77-100; Boldt 1975; Brandt 1998; Wahl 2003, pp. 95-126.
- <sup>57</sup> L'articolo 130 recita: «La Constitution ne peut être suspendue en tout ni en partie». Sull'art. 25 v. Gilissen 1968, pp. 126-127.
- <sup>58</sup> Cfr. per es. gli articoli 3, 17, 23, 66, 67, 108, 110.
- <sup>59</sup> Si vedano gli articoli 47-50 e 53, 55, 56.
- <sup>60</sup> È sufficiente la comparazione degli art. 44-45 con i «corrispondenti» articoli della Carta francese del 1830 e dello Statuto albertino.
- <sup>61</sup> Sulla scorta di F.J. Stahl, v. Schmitt 1984, p. 381. Sul tipo di monarchia costituzionale nata in Belgio nel 1831, in rapporto soprattutto al *monarchische Prinzip* della tradizione prussiana, cfr. la dissertazione di Smend; Hintze 1911, p. 29; Conze 1967; Böckenförde 1967; Lacchè 2000; Lacchè 2001b.
- <sup>62</sup> Sul concetto di potere e di prerogativa nel diritto pubblico belga, v. Velu 1966, pp. 54 ss.
- <sup>63</sup> Ancora nel 1848-49 «La contrapposizione fra le Costituzioni votate e quelle concesse – e tra queste ultime ancora il diverso grado di autolimitazione dell'esecutivo e di riconoscimento delle garanzie – rivela come nel movimento costituzionale italiano il punto di scontro ideologico non sia stato tanto intorno al regime di governo, se monarchico o repubblicano, ma piuttosto sul ruolo che la monarchia avrebbe dovuto avere all'interno dell'ordinamento costituzionale» (Casana 2001, p. 76).
- <sup>64</sup> Lacchè 2009. Sulla presenza della dimensione politico-programmatica nelle costituzioni ottocentesche, v. Manca 2003a.

# Le *constitutional conventions* per la *dissolution* della *House of Commons* nell'evoluzione della forma di governo britannica

CLAUDIO MARTINELLI

## 1. *Introduzione*

La titolarità del potere di scioglimento del Parlamento del Regno Unito è, da sempre, un tema oggetto di molteplici studi sia da parte della dottrina italiana ed internazionale che, ovviamente, di quella britannica. La scissione tra titolarità formale (spettante al Sovrano) e titolarità sostanziale (spettante al Primo Ministro) (Treves 1962; Rescigno 1972, pp. 27-31); il rapporto intercorrente tra tendenziale bipartitismo e capacità del *Premier* di decidere l'effettiva durata del Parlamento in carica; lo scioglimento anticipato non come atto traumatico spia di una crisi istituzionale bensì, soprattutto guardando alla prassi degli ultimi decenni, strumento utilizzabile dall'Esecutivo per capitalizzare un maggioritario sostegno alla propria politica presente nel Corpo elettorale. Tutti questi aspetti, che caratterizzano le dinamiche che stanno alla base delle decisioni prese dagli organi costituzionali britannici di sciogliere antici-

patamente le Camere, hanno trovato spesso puntuali e argomentate trattazioni.

Tuttavia, può forse essere di una qualche utilità focalizzare l'attenzione su taluni profili che talvolta vengono un po' trascurati nell'analisi di un tema particolarmente ampio e articolato. Mi riferisco innanzitutto al rapporto tra fonti scritte e fonti convenzionali, alla loro rispettiva forza nel sistema delle fonti e alla lettura che la dottrina britannica storicamente ha dato delle *constitutional conventions*. Tutto questo soprattutto per mettere in risalto le particolarità del sistema britannico rispetto a tutti gli altri sistemi costituzionali e anche per evitare, in un'ottica storico-comparatistica, di ricavare da questa esperienza indicazioni difficilmente trasferibili in altri contesti, almeno in modo meccanico e acritico.

Successivamente si tenterà una ricostruzione del contesto storico-politico che portò, nel corso di un arco di tempo non breve, ad attribuire al potere di scioglimento quei caratteri e quelle funzioni che

lo rendono così rilevante nell'economia del "modello Westminster".

Ma prima di entrare nel merito di queste analisi è tuttavia necessaria una rapida precisazione terminologica. Su di un piano meramente formale, subiscono la *dissolution* sia la *House of Commons* sia la *House of Lords*, ma è ovvio che per quest'ultima l'atto di scioglimento sarà privo di qualsiasi valenza politica, non intercorrendo con l'Esecutivo un rapporto fiduciario e non essendo determinato dalle proprie relazioni con gli altri organi costituzionali, oltre che, ovviamente, non comportando l'apertura della campagna elettorale per il rinnovo dei propri membri. Per questo ramo del Parlamento lo scioglimento è fondamentalmente solo un momento di passaggio tra due sessioni parlamentari, determinato da dinamiche che si sviluppano altrove. Perciò parleremo indifferentemente di scioglimento del Parlamento o di scioglimento della Camera dei Comuni, attribuendo alle due espressioni lo stesso significato sostanziale.

Tuttavia, come è noto, nel marzo del 2007 la Camera dei Comuni ha espresso un voto di indirizzo favorevole ad una riforma radicale della composizione della Camera dei Lord, nel senso cioè che in futuro tutti i componenti dovranno essere eletti direttamente dai cittadini (Doria 2007a e b). Naturalmente, se una riforma così profonda completasse il proprio *iter* non potrebbe non comportare anche una trasformazione dell'intera forma di governo, nel senso che la Camera Alta finirebbe per entrare a pieno titolo negli equilibri politico-costituzionali, con tutte le conseguenti implicazioni rispetto all'omogeneità del colore politico tra le due Camere e quindi anche rispetto alla decisione di scioglierle anticipatamente.

## 2. *Le fonti per la dissolution del Parlamento*

### 2.1 *Fonti scritte e conventions*

L'Articolo 7 del *Parliament Act 1911* prevede che «Five years shall be substituted for seven years as the time fixed for the maximum duration of Parliament under the Septennial act 1715». Pertanto, la norma del *Septennial Act 1715*, come emendata dall'art. 7 del *Parliament Act 1911* e tuttora in vigore nell'ordinamento britannico, dispone: «this present Parliament, and all Parliaments that shall at any time hereafter be called, assembled, or held, shall and may respectively have continuance for [five years,] and no longer, to be accounted from the day on which by writ of summons this present Parliament hath been, or any future Parliaments shall be, appointed to meet, unless this present or any such Parliament hereafter to be summoned shall be sooner dissolved by his Majesty, his heirs or successors».

Attualmente, dunque, l'unica fonte di diritto scritto che pone in essere una disciplina relativa alla scelta del momento per lo scioglimento della Camera dei Comuni è costituita dal combinato disposto di queste due norme, invero piuttosto risalenti.

Ciò, però, non significa che nell'ordinamento britannico queste siano le uniche norme scritte in tema di procedure per il rinnovo del Parlamento. Per esempio, la prerogativa che riconosce al Sovrano la titolarità del potere di scioglimento è stata sancita e ribadita più volte in diversi *Statutes*, come ad esempio, tra gli altri, il *Triennial Act* del 1664 e quello del 1694, il *Representation of the People Act* del 1867 e, da ultimo, il *Regency Act* del 1937 (Zincone 1972, p. 44, nota 3; Costanzo 1984, p. 199, nota 73).

Così come sono di matrice "statutaria" le norme che dettano la rigida tempistica che deve essere seguita dagli organi interessati per l'organizzazione delle elezioni generali: il cosiddetto *Election Timetable* è disciplinato dal *Representation of People Act 1983* e successive modificazioni.

Ma certamente gli aspetti più rilevanti e interessanti dello scioglimento della Camera dei Comuni sono da ricercare nelle convenzioni costituzionali. Nelle convenzioni, cioè, vi è la sostanza giuridico-politica della decisione di sciogliere: la sua concreta e reale titolarità, le circostanze in cui essa può essere presa, i limiti entro i quali gli organi costituzionali si debbono muovere e l'eventuale dialettica che tra essi si può instaurare, nonché la funzione che questo istituto svolge all'interno del sistema politico-costituzionale del Regno Unito.

Sembra quindi opportuno proporre qualche breve considerazione circa la natura ed il ruolo che giocano le *constitutional conventions* nell'ordinamento britannico, sia in una prospettiva storica che in una valutazione strettamente giuridica, naturalmente senza alcuna pretesa di esaurire un tema così vasto e articolato, ma solo per sottolineare appunto la specificità del ruolo giocato dalle convenzioni nel sistema delle fonti di quell'ordinamento (Pegoraro, Rinella 2000; Criscuoli 2000, Lanchester 2004).

Solo dopo sarà possibile capire fino in fondo la forza che le convenzioni in materia di scioglimenti sono in grado di dispiegare e quindi, per contro, quanto sarebbe problematico intervenire oggi per una loro modifica.

## 2.2 *Brevi considerazioni sul ruolo delle conventions nel sistema delle fonti del diritto del Regno Unito*

Ormai da più di un secolo si suole far risalire la sistematizzazione delle *constitutional conventions* all'opera più celebre di Albert Venn Dicey (Torre 2003 e 2007; Cervati 2005; Balboni 2005): *Introduction to the Study of the Law of the Constitution*.

Tuttavia, non vi è dubbio che anche prima di Dicey qualche autore avesse già affrontato il tema, tentando soprattutto di mettere in luce il ruolo estremamente rilevante giocato dalle convenzioni nella forma di governo. Del resto è lo stesso Dicey che si dichiara debitore dell'efficace descrizione dei caratteri peculiari e distintivi delle convenzioni rispetto alle leggi e alla *Common law* tracciata dallo storico delle istituzioni Edward Augustus Freeman (Pedilarco 2007, p. 102), al quale si deve anche l'enucleazione della fondamentale caratteristica delle *Conventions*, e cioè la loro non sanzionabilità (*unenforcement*) da parte dei giudici.

Ma volendo ulteriormente risalire nel pensiero politico inglese, troviamo che già Edmund Burke nelle sue *Riflessioni sulla rivoluzione francese* aveva colto l'importanza del fatto che nella Costituzione britannica i Poteri dello Stato sono limitati non solo dalle leggi, ma altresì dagli usi e costumi non sanciti in norme di diritto positivo.

Successivamente anche John Stuart Mill nelle sue *Considerazioni sul Governo Rappresentativo* si chiede che cosa garantisca che i Poteri che detengono e condividono l'indirizzo politico del Paese non esercitino le loro prerogative in modo reciprocamente oppressivo. Mill esemplifica citando, come ipotetico caso di cattivo utilizzo di preroga-

tive della Corona, il mancato consenso del Sovrano ad un provvedimento del Parlamento o il permanere in carica di un Ministero nonostante una manifestazione di esplicita ostilità da parte del Parlamento. La risposta che lo stesso autore si dà non può che identificare questo elemento nelle «massime non scritte della costituzione, vale a dire la morale politica positiva di una nazione».

Perfino Walter Bagehot, che pure non si occupa di fondare una teoria generale delle fonti alla base della Costituzione, parla della "virtù" come principio di condotta delle sue prerogative da parte della Regina. Quindi, anch'egli individua in un elemento esterno alle norme di diritto positivo il vero collante dell'architettura costituzionale.

È certo che tutte queste intuizioni e abbozzi di teorizzazioni sul tema dovesse trovare una sistemazione più organica e precisa e soprattutto con un profilo più prettamente giuridico rispetto a quelli storici e politologici che si erano susseguiti fino a quel momento (Munro 1985; Hood Phillips 1996). Una formulazione, cioè, che desse una certa sistematicità alle *conventions* che si erano andate consolidando nel corso del XIX secolo e che facesse chiarezza sulla loro natura (giuridica? storica? meramente sociale? o altro?) e sulle sanzioni che, in assenza di una loro azionabilità di fronte ad un giudice, conferiscono loro una forza determinante per gli equilibri del sistema costituzionale. Ed è proprio questa opera di valutazione organica che rende il pensiero di Dicey tuttora centrale rispetto a questi temi nonostante, come vedremo, le sue considerazioni siano state successivamente sottoposte a critiche, talvolta anche radicali.

Nella visione di Dicey, dunque, le *constitutional conventions* sono regole che formano quella che egli definisce la «corrente etica costituzionale», ma che, essendo *unenforceable*, «non si può in alcun modo pretendere che vengano considerate come aventi valore giuridico».

Nella seconda metà del '900 si è discusso molto su questo concetto. Alcuni autori hanno ritenuto di difendere la *perentorietà* con cui Dicey aveva definito *unenforceable* le *constitutional conventions* (Hood Phillips 1970); altri invece, anche in virtù di numerosi casi in cui alcune Corti di giustizia hanno ritenuto di poter prendere in considerazione qualche limitato aspetto di alcune *conventions*, hanno criticato la nettezza della distinzione tra leggi e *constitutional conventions*, sostenendo che, per queste ultime, bisognerebbe almeno distinguere tra giustiziabilità (*judicial enforcement*) e conoscibilità (*recognition*) da parte delle Corti (Keith 1967; Maley 1985).

Ma comunque, questa loro "non-giuridicità" (Treves 1962), determinata appunto dall'impossibilità ad essere ribadite in sede di giurisdizione da alcuna Corte di giustizia, le distingue dalle regole giuridiche sancite nelle leggi, siano queste ultime di tipo scritto o consuetudinario (Criscuoli 2000, pp. 473-492). Questa distinzione si riflette anche nella terminologia che Dicey adotta per denominare le convenzioni, definite con l'espressione *Maxims*: queste massime vengono menzionate in un lungo elenco che mette utilmente in luce come ad esse facciano capo alcuni tra gli snodi più importanti per la vita pubblica. Basti pensare, tra le altre, alle seguenti: «il Gabinetto è responsabile collettivamente di fronte al Parlamento per la conduzione complessiva della sua attività»; «il partito che detiene

la maggioranza nella Camera dei Comuni ha (generalmente) il diritto di porre al governo i propri leader»; «sorgendo una divergenza d'opinione tra la Camera dei Pari e la Camera dei Comuni, la Camera dei Pari dovrebbe, a un certo punto non precisamente stabilito della discussione, cedere; e se i Pari non dovessero cedere, e ove la Camera dei Comuni continuasse ad avere il sostegno del paese, è dovere della Corona, o dei suoi consiglieri, nominare o minacciare la nomina di nuovi Pari in numero sufficiente ad avere ragione dell'opposizione della Camera dei pari, in modo da ripristinare l'armonia tra le due branche del potere legislativo» (Dicey 2003, pp. 355-356); «il Sovrano deve accordare il suo assenso, o (come è impropriamente detto) non può opporre il suo veto, a qualsiasi progetto di legge che sia stato approvato da entrambe le Camere del parlamento» (Dicey 2003, pp. 22-23).

Come si vede, si tratta di regole semplici nella loro formulazione ma anche articolate e bilanciate, frutto appunto di una sedimentazione di comportamenti durata lungo tempo e giunta a maturazione nell'età Vittoriana, tanto che in qualche caso nei decenni successivi esse troveranno anche una cristallizzazione all'interno di atti legislativi. È il caso, per esempio, del sistema dei rapporti tra le due Camere, che il *Parliament Act* del 1911 provvederà a disegnare in senso definitivamente favorevole alla Camera bassa.

Dicey non nega una loro evidente eterogeneità testimoniata dal fatto che coinvolgono i diversi organi a vario titolo cooptati nel governo del Paese, tuttavia egli ritiene che le convenzioni possano essere tutte ricondotte ai concetti di "prerogativa" e "privilegio", laddove la prima va intesa come

l'espressione che storicamente assegna spazi di discrezionalità alla Corona, mentre il secondo designa il potere, anch'esso discrezionale, attribuito a ciascuna Camera del Parlamento. Tra queste categorie, le convenzioni più rilevanti per quantità e incidenza sono quelle relative al modo in cui la nazione si aspetta che debba essere esercitato il potere discrezionale dell'Esecutivo. E proprio questo elemento dell'aspettativa da parte del popolo è il concetto chiave per capire la concezione delle convenzioni proposta dal grande Autore: pur nella loro diversità esse sono «tutte volte verso un unico scopo finale. Loro obiettivo è assicurare che nel lungo termine il parlamento, o il Gabinetto che indirettamente è nominato dal parlamento, dia realizzazione alla volontà di quel potere che nell'Inghilterra moderna configura l'autentico sovrano politico dello stato: tale la maggioranza degli elettori o (per usare un linguaggio corrente anche se non del tutto accurato) la nazione» (Dicey 2003, pp. 361-362). Per capire fino in fondo il pensiero di Dicey non si può dimenticare la sua fondamentale distinzione tra "sovranità" giuridica spettante al Parlamento, supremo legislatore, e "sovranità" politica appannaggio del corpo elettorale, la cui espressione di volontà costituisce l'unica fonte di legittimazione per gli organi rappresentativi di governo, compresa la Corona (Dicey 2003, pp. 362-363). Nella sua complessa teoria costituzionale questa distinzione non ha lo scopo di scalfire o mettere in discussione la dottrina della *Sovereignty of Parliament*, ma più limitatamente di aprire qualche spiraglio per renderla meno monolitica, enfatizzando la fonte della legittimità del potere del Parlamento e quindi del ruolo che esso

gioca nell'ambito del sistema costituzionale (Torre 2004, pp. 155-156).

In ultima analisi, quindi, il "codice" di etica costituzionale costituito dalle convenzioni è finalizzato a garantire la "sovranità popolare". È questo un passaggio fondamentale non solo per comprendere la funzione esercitata dalle convenzioni nella Costituzione britannica ma, più in generale, anche per capire lo spirito della Costituzione stessa. Quel principio che nelle costituzioni scritte viene chiaramente sancito in una espressa disposizione, qui non può che essere il frutto di un generale consenso che accomuna tutti i protagonisti dell'indirizzo politico della nazione: corpo elettorale, organi della democrazia rappresentativa e Corona. Lo stesso Dicey riconosce che queste modalità di riconoscimento di un così fondamentale principio possano apparire tortuose, ciò nondimeno sono parte integrante della «natura evolutiva e sedimentaria dell'ordinamento costituzionale in terra britannica» (Torre 2005, p. 47). E forse da parte della cultura giuridica di "civil law" si dovrebbe concedere che questa storia "antipositivistica" presenta il vantaggio di garantire al sistema una grande capacità di adattamento in funzione del divenire degli eventi politici e sociali (Marshall 1985, pp. 36-37). Anche se sappiamo quanto questa distinzione tra modelli giuridici originariamente così diversi stia progressivamente perdendo importanza e quanto la più recente dottrina britannica, e non solo, insista sulla tesi di una progressiva erosione delle *conventions*, soprattutto nell'ultimo decennio, a favore del diritto scritto di fonte parlamentare (Johnson 1999, pp. 131-152; Torre 1997a, pp. 461-501).

Comunque, il rapporto tra le *conventions* e le norme di diritto positivo viene chiarito da Dicey quando riflette sulla necessità di individuare quale sia la ragione di fondo della forte vincolatività che le *conventions* esercitano nei confronti degli organi chiamati ad applicarle. Con parole più dirette: perché le *constitutional conventions* non vengono violate? Naturalmente egli riconosce, e anzi sostiene, il rilievo che a questo proposito assume la forza dell'opinione pubblica, proprio in virtù di questa loro origine "contrattualistica" e "consensualistica". Però non la ritiene sufficiente per spiegare il fenomeno. Secondo Dicey, infatti, il vero motivo va ricercato nel fatto che la violazione di una *convention* implicherebbe in ultima analisi anche la violazione di una legge: «...nel concreto la sanzione che costringe il più audace degli avventurieri politici a prestare obbedienza ai principi fondamentali della costituzione, nonché alle convenzioni nelle quali tali principi sono tradotti, è la circostanza per cui la violazione di principi e convenzioni porrebbe immediatamente il trasgressore in conflitto con le corti e con il diritto del paese» (Dicey 2003, p. 376). Nella sua visione, infatti, la Costituzione inglese è costituita dall'impasto di due differenti elementi: da una parte le regole giuridiche, che trovano sanzione nelle Corti, formano il "diritto costituzionale" e sono il vero fondamento del sistema di governo britannico, dall'altra le convenzioni, la cui efficacia è dovuta proprio allo stretto legame con le regole giuridiche del "diritto costituzionale".

Questa complessa e articolata lettura del ruolo delle *conventions* registrò nei decenni successivi, oltre a molti consensi, anche svariate critiche, sotto molteplici aspetti (Foley 1999, pp. 24-40). Tra gli altri, un

altro grande protagonista della dottrina costituzionalistica come Sir Ivor Jennings criticò l'idea della violazione di legge come reale sanzione delle *conventions*, ritenendo viceversa che essa andasse ricercata esclusivamente nel conflitto con l'opinione pubblica che verrebbe inevitabilmente generata dalla violazione di una convenzione (Jennings 1959). Questa diversa opinione è conseguente ad un'impostazione piuttosto divergente tra i due autori (Chand 1938; Marshall 1986, pp. 245-246; Marshall 2003, pp. 37-42) sulla considerazione complessiva di come le *conventions* si formano e sul perché vengono rispettate. Inoltre, secondo Jennings la ricostruzione proposta da Dicey non è sufficientemente esaustiva sia perché trascura i caratteri di molte convenzioni che pur non coinvolgendo principi fondamentali sono comunque riconosciute e rispettate alla stregua di tutte le altre, sia perché non prende in considerazione le convenzioni che stanno alla base delle relazioni tra il Governo di Londra e i *Dominions*.

A differenza di Dicey, Jennings analizza in profondità le dinamiche che portano alla formazione di una *convention* e conclude che la mera pratica o il mero precedente non sono sufficienti. L'elemento decisivo è che un certo comportamento venga generalmente valutato come prescrittivo. La sua prescrittività deriverà dalla cristallizzazione della pratica e dall'accordo dei soggetti che saranno chiamati in futuro ad applicarla. Tutto ciò, però, non può prescindere dal fatto che una volta che una convenzione è sorta, deve sempre conservare una buona ragione per continuare ad esistere, e come tale deve essere generalmente sentita. I precedenti della pratica, quindi, creano e mantengono le convenzioni nella misura in

cui permangono valide ragioni di carattere generale che le collegano alle condizioni politiche esistenti nel presente (Jennings 1937).

E un'opinione analoga, anche se più sfumata, era già stata espressa in precedenza da Sir William Anson, secondo il quale: «[...] we must not forget that the possible violation of the law is not the only reason why a Ministry should retire when it is shown to have lost the confidence of the House or of the country. Ministers are not only the servants of the King, they represent the public opinion of the United Kingdom. [...] We arrive, then, at this point that the King as represented by his Ministers must, by the conventions of the constitutions, work in harmony with public opinion as represented by the members of the House of Commons. The legal necessity lies only in the background: it forms an ultimate sanction, which is not often present to the minds of those who act upon it» (Anson 1922, pp. 405-406).

Di diverso avviso si mostra Owen Hood Phillips, secondo il quale le convenzioni costituzionali britanniche possono essere definite come «rules of political practice which are regarded as binding by those to whom they apply, but which are not laws as they are not enforced by the courts or by the Houses of Parliament» (Hood Phillips 2001, 136), e anche Kenneth Clainton Wheare, che le considera regole di comportamento «accepted as obligatory by those concerned in the working of the Constitution. [...] There may be an agreement among the people concerned to work in a particular way and to adopt a particular rule of conduct. This rule is immediately binding and it is a convention. It has not arisen from custom; it has had no previous his-

tory as a usage. It spring from agreement» (Wheare 1951, pp. 179-180).

Più recentemente, un altro importante autore come Geoffrey Marshall, che si è particolarmente distinto per il tentativo di costruire una sistematica delle *constitutional conventions*, ha fornito una definizione che appare abbastanza soddisfacente ed esaustiva: «It would seem better to define conventions as rules of behaviour that ought to be regarded as binding by those concerned in working the constitution when they have correctly interpreted the precedents and the relevant constitutional principles» (Marshall 1985, p. 39). Come si vede, si tratta di una definizione che cerca di tenere insieme tutti i vari elementi di cui è necessaria la compresenza per poter parlare di *constitutional convention*, anche per risolvere l'annoso problema di una loro distinzione rispetto ai meri *usages* (Marshall 1986, pp. 5-7; Wheare 1951, p. 179; Treves 1962, pp. 716-717).

Naturalmente egli non è l'unico ad essersi cimentato in tempi più recenti con queste complesse tematiche. Tra gli altri, una menzione particolare merita Andrew D. Heard il quale, convinto che le tradizionali visioni delle convenzioni costituzionali abbiano fallito il loro compito di fare luce sulla varietà che caratterizza questo importante gruppo di regole costituzionali, propone una loro riclassificazione, ordinandole su una scala gerarchica in relazione alla loro attitudine ad essere considerate *fundamental* per la Costituzione britannica (Heard 1989).

Ma comunque, al di là delle diverse concezioni o sfumature definitorie, di cui pure bisogna tenere conto, è presente, in tutti gli autori che prima o dopo Dicey hanno riflettuto sulle *constitutional conventions*, la

consapevolezza oltre che del fondamentale ruolo da esse ricoperto nel sistema costituzionale, del loro imprescindibile valore per capire i concreti meccanismi che muovono quel sistema. Tanto che non sembra azzardato ritenere che tutti potrebbero riconoscersi in questa celebre frase di S. A. De Smith: «It is obvious that some Constitutional Conventions are far more important than most of statutory and Common-law rules connected with the British system of Government» (De Smith 1979, p. 44).

### 2.3 *Le conventions in tema di scioglimento delle assemblee legislative nel pensiero di Dicey*

Ma qual è la visione di Dicey rispetto alle convenzioni costituzionali riguardanti il potere di scioglimento della Camera dei Comuni? Intanto va ricordato che egli cita espressamente due massime: «un Gabinetto, quando messo in minoranza su una questione di rilievo, può appellarsi per una volta alla nazione facendo ricorso allo scioglimento»; «se da un appello agli elettori deriva un orientamento contrario al governo, questo è obbligato a dimettersi e non ha alcun potere di sciogliere il Parlamento una seconda volta» (Dicey 2003, p. 355). A queste due massime egli poi aggiunge una considerazione sul fatto che in particolari circostanze la Corona avrebbe il potere di rimuovere dall'incarico un governo che goda della maggioranza parlamentare, e di sciogliere il Parlamento che appoggi questo Esecutivo. La perentorietà di tale affermazione potrebbe apparire ai nostri occhi piuttosto singolare se rapportata al *self-restraint* con cui i sovrani, almeno a partire dall'inizio del secolo scorso, hanno normalmente

interpretato il loro ruolo. Tuttavia bisogna considerare che si riferiscono ad un'epoca in cui la Corona interpretava le proprie attribuzioni con un piglio maggiormente interventista nella vita politica di quanto non faccia oggi, ma soprattutto che l'insieme di queste tre affermazioni servono a Dicey per dimostrare un punto di grande rilevanza sulla funzione esercitata dal potere di scioglimento nel sistema costituzionale, un punto che deve quindi essere tenuto in debita considerazione. Qui Dicey riprende la sua distinzione tra sovrano politico e sovrano giuridico per sostenere che «uno scioglimento è auspicabile, o necessario, ogni qualvolta la volontà del legislativo è, o tale si può legittimamente presumere, differente rispetto alla volontà della nazione» (Dicey 2003, p. 365). Lo scioglimento quindi è visto come strumento per limitare il Potere legislativo a favore del sovrano politico, il corpo elettorale, della cui volontà si devono fare interpreti, di volta in volta a seconda delle circostanze descritte nelle *Conventions*, il Governo o il Monarca.

Da questo punto di vista, è di particolare interesse la comparazione che egli propone con la Costituzione degli Stati Uniti. In quella forma di governo non opera, come invece in quella inglese, il principio della sovranità parlamentare, neanche sul piano meramente giuridico. I limiti all'esercizio dei Poteri sono garantiti dalla loro separatezza, che costruisce un complesso sistema di pesi e contrappesi; dalla rigidità (espressione che naturalmente Dicey non utilizza, ma che è lecito richiamare dato che egli fa riferimento al fatto che «la costituzione provvede a garantire che nessun mutamento di importanza vitale possa essere realizzato senza un appello al popolo»), che rende impossibile imporre un mutamento

costituzionale a chi detiene l'indirizzo politico contingente e infine dalla periodica rielezione, totale o parziale, degli organi legislativi che, rendendo più stretto il rapporto tra cittadini e rappresentanti, finisce per armonizzare l'orientamento politico del popolo e delle assemblee. L'inesistenza di un potere di scioglimento del Parlamento è quindi una logica conseguenza di questa impostazione costituzionale. Viceversa, laddove si è instaurata una supremazia del Parlamento è opportuno che gli altri organi costituzionali abbiano la possibilità di chiamare in causa il popolo per verificare se sovrano giuridico e sovrano politico si trovino tuttora in sintonia. Ecco dunque che in questa ottica il potere di scioglimento costituisce un fondamentale tassello per garantire l'armonia dell'architettura costituzionale (Bartole 1983).

È questo l'elemento davvero fondamentale attorno a cui si formano le convenzioni sulla titolarità del potere di scioglimento. Lo dimostrano le considerazioni proposte da Dicey a commento di due cruciali vicende politico-istituzionali della storia inglese. E paradossalmente queste considerazioni sono illuminanti anche quando sono viziate da un evidente errore di prospettiva. I due episodi sono ovviamente molto risulenti e sebbene siano piuttosto noti è forse utile rammentarne brevemente i momenti fondamentali per apprezzarne appieno il significato.

Il primo risale alla seconda metà del XVIII secolo (Lovell 1962, pp. 448-449; Adams 1949, pp. 406-409; Mackintosh 1977, pp. 67-68). Gli anni a cavallo del 1780 erano stati piuttosto tormentati sul piano della stabilità politica: diversi governi si erano succeduti nel breve volgere di pochi anni, alcuni a guida Tory e altri guidati da

esponenti *Whig*. Finché nel 1783 il quadro politico sembra stabilizzarsi grazie ad un accordo tra i maggiori esponenti delle due principali forze politiche, rispettivamente Lord North e Charles James Fox. Il nuovo Esecutivo scaturito da questo accordo di coalizione è presieduto da una figura di garanzia come il Duca di Portland, ma è sostanzialmente dominato dall'indirizzo impresso dai due *leader*. Il Sovrano dell'epoca, Giorgio III, avendo perduto la sintonia politica con il *leader* Tory e detestando da sempre quello *Whig*, non vede assolutamente di buon occhio la nuova coalizione, che considera innaturale e volta a confinare gli spazi di agibilità politica in capo alla Sua persona. Ciò nonostante è costretto in un primo tempo ad accettare la nuova situazione poiché l'Esecutivo gode di un'ampia maggioranza alla Camera dei Comuni, anche se in realtà non abbandona mai la speranza di poter intervenire per sovvertire questi nuovi equilibri che lo relegano un po' ai margini della vita politica.

L'occasione propizia, dal punto di vista di Giorgio III, arriva nel dicembre di quell'anno. C. J. Fox, in qualità di *Foreign secretary* del Governo in carica, aveva elaborato, in collaborazione con Edmund Burke, un progetto di radicale ristrutturazione dell'*East India Company*, il cui obiettivo era di trasferire il controllo politico della regione dalla Compagnia al Parlamento. Il progetto viene sottoposto all'esame della Camera dei Comuni che lo approva con una larga maggioranza. Il Re, che non aveva mai fatto mistero di essere fortemente contrario a quella riforma, compie un atto di grave scorrettezza costituzionale: rende noto ai componenti della *House of Lords*, che si apprestavano ad esaminare l'*East India Bill*, che coloro che avessero votato favo-

revolmente sarebbero stati considerati dei veri e propri nemici del Re. La Camera dei Comuni reagì immediatamente a questo tentativo di intimidazione del Parlamento votando con una maggioranza schiacciante un documento con cui si respingeva ogni tentativo di ingerenza del Sovrano nelle libere determinazioni parlamentari: «That is now necessary to declare, that to report any opinion, or pretended opinion, of his Majesty, upon any bill, or other proceeding, depending in either House of Parliament, with a view to influence devotes of the members, is a high crime and misdemeanour, derogatory to the honour of the crown, a breach of the fundamental privileges of parliament, and subversive of the constitution» (Adams 1949, p. 408).

Di lì a poco, però, la Camera Alta respinse il progetto e il Re costrinse il Governo alle dimissioni, nominando alla guida del nuovo Esecutivo un esponente Tory che egli riteneva più vicino alle posizioni della Corona: William Pitt (detto Pitt il Giovane in quanto figlio di Lord Chatham, detto Pitt il Vecchio, celebre uomo politico della metà del '700). Naturalmente si trattava di una compagine governativa che godeva dell'appoggio del Sovrano ma non certo di quello della Camera dei Comuni, visto che era il frutto proprio del conflitto tra Corona e Camera Bassa, come dimostrarono le iniziali sconfitte parlamentari cui però non fecero mai seguito le dimissioni dell'Esecutivo, né ovviamente lo scioglimento dal parte del Sovrano, poiché l'eventualità di una tornata elettorale veniva considerata ancora troppo rischiosa. Tuttavia, con il passare delle settimane l'abilità politica di Pitt riesce nell'impresa di ridurre moltissimo l'ostilità dei parlamentari (Guarino 1990, p. 60), soprattutto marcando una certa au-

tonomia nell'azione del proprio governo e della propria persona rispetto alla linea di Giorgio III, e dimostrando quindi di avere saputo fiaccare la resistenza dei fautori della precedente Coalizione (Galizia 1974, p. 2403). A questo punto, vinto sostanzialmente il braccio di ferro con il Parlamento, sia il Re che il Primo Ministro ritengono che sia giunto il momento più propizio per sciogliere il Parlamento e affrontare il giudizio del Corpo elettorale chiamato quindi a dire una parola definitiva su chi dovesse uscire vincitore e chi sconfitto tra i protagonisti dell'aspro conflitto politico dei mesi precedenti. Anche se comunque non si può mancare di sottolineare come questo giudizio in una certa misura fosse stato condizionato da manovre corruttive poste in essere da ambienti vicini alla Corona, pratica del resto non inusuale per l'epoca (Laprade 1916; Adams 1949, p. 408; Lovell 1962, p. 449).

Il risultato delle elezioni generali che si tennero nella primavera del 1784 fu inequivocabile: i candidati fedeli alla linea di Pitt ottennero una maggioranza schiacciante e il grande sconfitto fu proprio il più strenuo oppositore del Governo, nonché fiero assertore delle prerogative del Parlamento, C.J. Fox. Infatti, più di 160 deputati vicini al *leader Whig* (chiamati appunto *Fox's Martyrs*) persero il loro seggio (Keir 1961, p. 406).

In questo modo gli elettori compirono una scelta netta, mostrarono cioè di volersi schierare, premiando il comportamento di taluni poteri dello Stato e punendo quello di altri. Al di là dei giudizi di valore che con gli occhi della Storia è oggi possibile tracciare, appare evidente come la Coalizione era stata interpretata come un connubio innaturale tra forze diverse che miravano ad un

accordo di potere, mentre le manovre del Re, che al fondo erano certamente animate da una volontà "revanchista" per il ruolo politico della Corona, venivano vissute come maggiormente rispondenti agli interessi della nazione, interessi che in quella fase non erano ritenuti salvaguardati dagli indirizzi maturati all'interno della Camera dei Comuni.

Il secondo episodio risale invece alla prima metà del diciannovesimo secolo, e precisamente al 1834-1835 (Markesinis 1972, pp. 62-63). In quel periodo immediatamente successivo alla riforma del suffragio elettorale del 1832, il Ministero in carica si reggeva su una maggioranza *Whig* ai Comuni ed era guidato dal suo *leader* alla Camera Alta, Lord Melbourne. Quando questo Governo si era formato, nel luglio del 1834, Re Guglielmo IV aveva caldeggiato la formazione di una compagine governativa in cui fossero rappresentati anche i *Tories*. Operazione che si rivelò impraticabile, vista la cospicua presenza *Whig* ai Comuni, e che perciò determinò un notevole scontento nella Corona.

Qualche tempo dopo, nel mese di novembre, accadde che il *leader Whig* alla Camera Bassa, nonché Cancelliere dello Scacchiere in carica, J.C. Spencer Althorp, alla morte del padre ereditasse il suo titolo di Conte, entrando così a far parte della Camera dei Lord, lasciando però sguarnita la rappresentanza *Whig* in quella bassa. Quando Lord Melbourne si recò dal Re per comunicargli la sostituzione del nuovo Lord con un altro *leader Whig* ai Comuni, Guglielmo IV ritenne di cogliere l'occasione per imporre un cambio dell'Esecutivo. Fece dimettere Lord Melbourne, nonostante continuasse a godere di un'ampia maggioranza ai Comuni, e nominò Primo

Ministro il *leader* Tory alla Camera Bassa, Robert Peel. Quest'ultimo, però, essendo alla testa di un Governo voluto dal Re contro la volontà della Camera dei Comuni, dovette subire diverse sconfitte parlamentari, tanto che dopo poche settimane non gli rimase altro da fare che ricorrere alle elezioni anticipate, che si tennero nel gennaio del 1835 e dalle quali uscì confermata proprio la forte maggioranza *Whig*. Di conseguenza Guglielmo IV, il principale sconfitto, fu costretto a richiamare Lord Melbourne a capo del nuovo Esecutivo. Per la verità questo avvicendamento non avvenne immediatamente. R. Peel, infatti, all'indomani dello sfavorevole risultato elettorale non diede subito le dimissioni ma rimase in carica ancora qualche mese, fino ad aprile, nonostante le ulteriori sconfitte parlamentari che fu costretto a subire. Un comportamento ritenuto all'epoca sostanzialmente legittimo, in una fase ancora di transizione verso un compiuto ed esclusivo controllo del Governo da parte del Parlamento, ma che ovviamente al giorno d'oggi verrebbe considerato pesantemente lesivo della legalità costituzionale (Adams 1949, p. 456).

Quella appena descritta sarà l'ultima volta nella storia del costituzionalismo britannico in cui un governo verrà "dimissionato" dal Monarca, contro la volontà politica dell'Assemblea. La riforma elettorale, passaggio fondamentale per una definitiva affermazione del parlamentarismo, aveva già cominciato a dare i frutti sperati da chi vedeva nell'estensione del suffragio uno strumento imprescindibile per il radicamento delle prerogative della Camera Bassa a discapito di un ormai anacronistico protagonismo politico del Sovrano.

Qual è la chiave di lettura di questi due episodi offerta da Dicey? Egli propone il

seguito ragionamento tendente a sottolineare più la funzione teleologica che dovrebbe avere lo scioglimento piuttosto che discutere la legittimità delle modalità concrete con cui viene attuato. Fa rilevare che in ambedue i casi il Re si pone in antitesi alla Camera dei Comuni, sostenendo, in maniera alquanto discutibile, che con queste loro prese di posizione Giorgio III e Guglielmo IV volessero porsi come gli interpreti di un'autentica volontà della nazione contrapposta a quella di rappresentanti ormai non più in sintonia con i rappresentati. Questa impostazione mostra chiaramente la corda, soprattutto laddove si consideri che limitatamente al primo caso si può forse sostenere che i risultati elettorali dimostrarono una occasionale sintonia, nell'avversione alla maggioranza di Coalizione che si era strutturata in Parlamento, tra l'opinione del Corpo elettorale e gli interessi della Corona, ma nel secondo la sconfitta del Re fu talmente evidente da neutralizzare qualsiasi sofisma su una presunta fondatezza della convinzione manifestata dal Re che la Camera dei Comuni avesse perduto la propria legittimità nei confronti di una nazione che avrebbe dovuto rappresentare.

Ma allora, perché argomentazioni che soffrono di questi vizi sono comunque interessanti? Lo sono perché pongono l'accento, pur percorrendo una via sbagliata, sul punto fondamentale costituito dalla funzione equilibratrice dello scioglimento a favore della ricerca di una reale effettività della rappresentanza delle volontà della nazione. Il concetto chiave è che «nessun costituzionalista moderno porrebbe in dubbio che l'autorità della Camera dei Comuni derivi dal suo essere rappresentativa della volontà della nazione, e che il principale obiettivo dello scioglimento sia l'accertamento della

coincidenza tra volontà parlamentare e volontà della nazione» (Dicey 2003, p. 366). Da questo punto di vista la sua visione del potere di scioglimento non è affatto conservatrice poiché lo scioglimento che egli stesso definisce come "sanzionatorio" pur essendo innescato dal Monarca, è volto in ultima analisi a ricomporre il rapporto di rappresentanza attraverso l'applicazione del principio della sovranità popolare. Non a caso egli fa notare che il più accanito oppositore di questa funzione dello scioglimento fu proprio Edmund Burke, cioè uno dei più tenaci avversari della dottrina della sovranità popolare.

Detto questo, però, non si può negare che descrivendo il ruolo del Re come quello dell'autentico interprete della volontà della nazione egli rimane vittima di un'illusione ottica che gli impedisce di vedere la reale direzione che le convenzioni costituzionali stanno prendendo, sia rispetto al ruolo del *Cabinet* e segnatamente del Primo Ministro (Caravale 1993), un ruolo sempre più importante a scapito di una Corona che vede declinare inesorabilmente il proprio peso politico (Lauvaux 1983, p. 62), sia rispetto all'evoluzione della funzione che nel momento in cui egli scrive sembra avere già assunto l'istituto dello scioglimento anticipato del Parlamento. Egli, cioè, focalizzando eccessivamente l'attenzione sulla figura del Sovrano, non si avvede che proprio le due vicende che egli commenta costituiscono due tra i passaggi cruciali verso una autonomizzazione della compagine governativa rispetto alla Corona, una definitiva caratterizzazione della figura del *Premier* come capo dell'Esecutivo in quanto *leader* del partito politico maggioritario ai Comuni e di conseguenza verso una attribuzione al *Cabinet* ed al suo *leader* del potere di de-

cidere il momento di un eventuale scioglimento del Parlamento (Costanzo 1984, p. 120, secondo il quale la decisione di Pitt il Giovane di scegliere il momento politicamente migliore per interpellare il Corpo elettorale «sembra in effetti un'operazione che trascendeva la convenienza contingente per assumere un più ampio significato in ordine alla stessa posizione costituzionale del gabinetto che, nell'atto stesso di ricercare un avallo popolare al di là della fiducia regia e del mutato atteggiamento dei comuni, metteva in luce l'esigenza di un autonomo punto d'appoggio per convalidare la sua politica»).

In armonia con la forma di governo monarchico-parlamentare il baricentro del sistema politico passa, gradatamente ma decisamente, dal dualismo Sovrano-Parlamento, tipico della fase monarchico-costituzionale, al rapporto monista intercorrente tra Parlamento e Governo (Mortati 1973, pp. 111-120; Galizia 1972, p. 242, nota 145; Bognetti 2001, pp. 43 ss.).

Proprio a causa di questo errore di prospettiva egli non sembra cogliere il mutamento di ruolo degli attori costituzionali anche rispetto alle dinamiche dello scioglimento che si era già prodotto nel momento in cui scrive. Nell'era del rapporto fiduciario, e ancor più in quella che si appresta a diventare una democrazia di partiti (Caravale 1997, pp. 99-150), è inevitabile che, soprattutto quando la forma di governo funziona nella maniera più semplice e lineare, l'equilibrio del sistema politico si focalizzi sulla figura del Primo Ministro (Barbera 1999, pp. 18-20 e 2004b, pp. 39 ss.), in capo al quale quindi ricadrà anche la responsabilità di scegliere in quale momento sia più opportuno verificare la persistenza o meno di una contiguità tra volontà popola-

re e indirizzo del Parlamento. E infatti, un altro autorevole autore della seconda metà dell'Ottocento come Walter Bagehot aveva già provveduto a fotografare con brillante efficacia il cuore del parlamentarismo: «La teoria costituzionale dimostra che il potere di licenziare un governo gradito al parlamento e di sciogliere quel parlamento appellandosi al popolo, non è un potere che un qualunque monarca ereditario saprebbe esercitare a lungo in modo utile.

Di conseguenza questo potere è pressoché, anche se non proprio completamente, scomparso dalla realtà del nostro sistema politico. Niente, forse, stupirebbe di più il popolo inglese come il fatto che la Regina, all'improvviso, con una sorta di coup d'état, licenziasse un governo dotato di una solida e forte maggioranza parlamentare. Questo potere, in teoria, le appartiene indiscutibilmente, ma il fatto che lo possa esercitare è ormai così lontano dalla nostra mente, che se lo usasse ci terrorizzerebbe come un'eruzione vulcanica a Primerose Hill» (Bagehot 1995, pp. 222-223). E continua questo passo proprio con la descrizione della vicenda del 1835, qualificandolo come cattivo esempio di utilizzo dei poteri regi, auspicabilmente da non seguire per i Sovrani futuri. E del resto lo stesso Jennings ritiene che: «whether the case was good or bad, justifiable or unjustifiable, the conditions cannot be repeated today and it cannot be regarded as a precedent» (Jennings 1961, p. 405).

3. *L'evoluzione storica della funzione del potere di scioglimento nella forma di governo britannica*

3.1 *La stabilizzazione della periodicità della convocazione e della durata del Parlamento*

Le regole convenzionali che nell'epoca odierna governano lo scioglimento del Parlamento trovano ovviamente la loro formazione in un lungo processo storico durato decenni, se non secoli.

Per cogliere l'essenza dei meccanismi che oggi regolano il potere di scioglimento è quindi necessario ricostruire il contesto storico e concettuale, nonché gli avvenimenti fondamentali attraverso cui il sistema politico-costituzionale è andato formando e sedimentando quelle regole convenzionali.

A questo proposito può essere di qualche utilità ordinare questo lungo e complesso processo storico in diverse fasi, ciascuna delle quali rappresenti un passaggio significativo verso l'attuale assetto delle convenzioni costituzionali, oltre che ovviamente costituire anche momenti fondamentali nella più generale evoluzione della forma di governo britannica.

Dopo una prima fase che, a cavallo della *Glorious Revolution*, vede una tendenziale stabilizzazione della periodicità della convocazione del Parlamento e della sua durata in carica, ne segue un'altra, inaugurata dal *Septennial Act*, in cui i caratteri talvolta ambigui della forma di governo monarchico-costituzionale ricadono anche sui rapporti tra Esecutivo (Monarca) e Legislativo in tema di titolarità del potere di scioglimento. Successivamente, l'evoluzione della forma di governo in senso monarchico-parlamentare supererà progressivamente buona

parte di queste ambiguità facendo emergere il ruolo decisivo del Primo Ministro.

Un'analisi della funzione dello scioglimento del Parlamento inglese non può prescindere dall'individuazione del momento in cui questa istituzione assume un grado accettabile di stabilità giuridica sul piano della convocazione e della durata. Da questo punto di vista il passaggio fondamentale è costituito dal *Triennial Act* del 16 febbraio 1641. Ovviamente chiunque sa che questo non è l'atto di nascita del Parlamento inglese, risalendo la sua origine all'epoca medievale e vantando una storia tanto lunga e tormentata quanto affascinante e paradigmatica per lo sviluppo delle forme di Stato occidentali. E tuttavia non vi è dubbio che quella norma e quella data rappresentano un punto di svolta per la natura e le funzioni di questa istituzione.

Prima del *Triennial Act 1641*, infatti, ogni valutazione sull'opportunità della convocazione dell'Assemblea e sulla sua durata permanevano nella mani del Re, che convocava e scioglieva in ragione del vantaggio politico che egli ne poteva trarre (Costanzo 1984, p. 17). E ciò continuò ad essere vero, sia pur con accentuazioni diverse determinate dagli alterni rapporti di collaborazione o di conflitto tra Monarca e Camere, sia sotto la dinastia Tudor, sia successivamente con gli Stuart. Ma il punto più drammatico di soggiogamento del Parlamento rispetto al Monarca fu toccato nella prima metà del '600, prima con Giacomo I e poi con Carlo I, a causa della loro concezione accentratrice del potere che si manifestò in un pervicace tentativo di un antistorico ritorno ad una qualche forma di assolutismo (Moodie 1971, p. 7; Adams 1949, p. 287; Flemion 1972, pp. 784-790). In particolare negli anni tra il 1614 e il 1629 si susseguirono a breve di-

stanza convocazioni e scioglimenti tesi a piegare la resistenza dei Comuni, in disaccordo con il Re quasi sempre su questioni attinenti la materia finanziaria, nel pieno rispetto delle origini e della tradizione del costituzionalismo e del parlamentarismo inglesi, che nascono e si sviluppano soprattutto attorno alla limitazione del potere del Monarca di imporre tributi, o comunque di prendere provvedimenti di finanza pubblica senza il previo consenso del Parlamento. Poi, dopo lo scioglimento del 1629, Carlo I rifiutò per ben undici anni la convocazione di un nuovo Parlamento, portando all'apice il proprio tentativo di governare l'Inghilterra con metodi autocratici. Fu solo a causa della spinta di drammatici eventi, che poi sfociarono nella guerra civile, che nel 1640 Carlo I si convinse a cercare il consenso dei Comuni attraverso una nuova convocazione. Dopo un primo tentativo di normalizzazione dei rapporti Monarca-Parlamento andato a vuoto e concluso con un repentino scioglimento a poche settimane di distanza (*Short Parliament*, 16 aprile – 5 maggio 1640), finalmente viene convocato quello che passerà alla Storia come il *Long Parliament*, che permarrà in carica fino al 1653 (Worden 1971), quindi oltre la decapitazione del Re che lo aveva convocato (anche se, come è noto, dopo l'avvento al potere di Oliver Cromwell, viene talmente decimato nel numero dei suoi membri da essere definito come *Rump Parliament*). Ed è proprio durante i primi mesi di vita che il *Long Parliament* prende coscienza della necessità di dotarsi di uno *statute* che sancisca, oltre all'obbligatorietà della periodica convocazione, regole formali per il proprio scioglimento e procedure sostitutive in caso di inadempimento del Re rispetto alla convocazione. Evidentemente la lunga stagione

di contrasti istituzionali aveva determinato la consapevolezza nei membri del Legislativo che fossero maturi i tempi per un salto di qualità nella natura e nelle funzioni del Parlamento, costantemente minacciate dalla forza prevaricatrice del Sovrano, che in assenza di un preciso atto giuridico che ne condizionasse l'operato, si manifestava ogni qualvolta vi fosse un'occasione di seria diatriba. Come nota opportunamente Costanzo (1984, p. 25): «Ancora in occasione dello scioglimento del 1629, Carlo I aveva rivendicato alla corona la pienezza e la esclusività del potere in ordine ad ogni provvedimento concernente la convocazione, la durata (e la proroga) e lo scioglimento dei comuni. E in effetti, nonostante il ruolo politico ormai conquistato dal parlamento sotto i Tudor, sul piano formale la regola della competenza regia al riguardo era rimasta inalterata».

In sintesi, il *Triennial Act 1641* prevedeva che l'Assemblea si riunisse in sessione almeno una volta l'anno e restasse in carica tre anni. In realtà su questo punto permane un dubbio interpretativo nella dottrina d'oltremania. Se per taluni autori non vi è dubbio che il Parlamento non potesse restare in carica oltre i tre anni (Fletcher 2008), altri (Randall 1916, pp. 661-662 e nota 20) sostengono la tesi che il *Triennial Act* andasse inteso solo nel senso che non dovessero intercorrere più di tre anni tra la cessazione di un Parlamento e la convocazione di un altro. In ogni caso è lo stesso Randall a riconoscere che, sia pure a causa di un *misunderstanding*, gli stessi componenti del Parlamento intendevano che la durata dell'Assemblea di cui facevano parte non potesse eccedere il tempo di tre anni. Al termine di questo periodo, quindi, il Parlamento sarebbe stato sciolto, ma entro tre

anni dallo scioglimento il Sovrano avrebbe dovuto convocare un nuovo Parlamento. In caso di inerzia da parte del Re, se cioè il Re non avesse provveduto entro il 10 settembre del terzo anno successivo alla chiusura dell'attività della precedente Assemblea, si disponeva che il *Lord Chancellor* e il *Lord Keeper of the Great Seal* convocassero i necessari *writs of elections* automaticamente, cioè senza attendere alcun atto di indirizzo da parte del Sovrano. Un'eventuale violazione di questo atto dovuto avrebbe comportato una loro rimozione e altre punizioni che il Parlamento avesse ritenuto di infliggere. Quindi, come si vede, un meccanismo di surroga nell'eventualità di un conflitto con il Sovrano, volto a garantire la continuità dell'istituzione parlamentare e ad evitare quelle tentazioni assolutistiche che tanto avevano pesato nei decenni precedenti.

Quanto alla *dissolution* il *Triennial Act* prevedeva che nessun Parlamento potesse essere sciolto prima di cinquanta giorni dal suo insediamento e successivamente intervenne un'ulteriore *Act*, e cioè l'*Act to prevent inconveniences which may happen by the untimely adjourning, proroguing, or dissolving this present Parliament* del maggio del 1641, in virtù del quale il Parlamento in carica non avrebbe potuto essere sciolto senza il suo consenso, istituendo quindi una forma di autoscioglimento teso ad esautorare definitivamente qualsiasi potere della Corona sulla vita del Parlamento operante in quel momento.

La storia si incaricherà poi di depotenziare in larga misura l'operatività di queste norme. Le turbolenze rivoluzionarie degli anni '40 e '50, in particolare la decapitazione di Carlo I e il successivo Protettorato di Cromwell, radicalizzeranno a tal punto lo scontro politico da mettere in ombra la

portata dell'ingegneria costituzionale come soluzione al problema di un riequilibrio tra i poteri. Ciò nondimeno il *Triennial Act 1641* continuò a far parte dell'ordinamento inglese fino alla *Restoration*, rappresentando, anche se magari solo formalmente e simbolicamente, la praticabilità della limitazione dello *ius vitae ac necis* del Re nei confronti del Parlamento.

E del resto il suo carattere (potenzialmente) fortemente limitativo dei poteri del Sovrano è testimoniato dal fatto che Carlo II già nel 1662 caldeggerà inutilmente l'approvazione da parte del Parlamento di un *bill* abrogativo. E successivamente, da uno *Speech from the Throne* che tenne il 16 marzo del 1664, egli tornerà a formulare la medesima richiesta. In questo accorato appello pronunciò parole tese a mostrare una sua propensione "filoparlamentarista", come, per esempio: «I need not tell you how much I love parliaments; never king was so much beholden to parliaments as I have been; nor do I think the crown can ever be happy without frequent parliaments». Il risultato fu l'abrogazione parlamentare del vecchio *Triennial Act* con uno *statute*, il *Triennial Act 1664*, che, pur cancellando le diverse garanzie poste dal precedente atto in caso di inerzia del Re, sostanzialmente confermava la durata massima di tre anni del periodo di sospensione della vigenza di un Parlamento, a riprova che il rispetto di un'accettabile continuità dell'istituzione parlamentare si andava sempre più radicando.

Ovviamente la *Glorious Revolution* del 1688-89 contribuì a rafforzare questa consapevolezza. Anzi, l'essenza della *Revolution* travalicava il tema della continuità per coinvolgere direttamente quello della "Supremacy" del Legislativo rispetto agli altri Poteri. Una "supremazia" che non si dove-

va esercitare tanto attraverso una permanenza costante dell'istituzione, quanto con la sua facoltà di convocarsi a seconda delle necessità per dar vita alla funzione legislativa, come molto bene ebbe ad esprimere il massimo interprete dello spirito della *Revolution* inglese, John Locke, nel *Secondo trattato sul governo*: «Non è necessario, e neppure conveniente, che il legislativo sia sempre in atto. È invece necessario che lo sia sempre il potere esecutivo, perché, se non c'è un continuo bisogno di far nuove leggi, c'è però il continuo bisogno di rendere operanti le leggi fatte. Quando ha affidato l'esecuzione delle leggi in mano altrui, il legislativo conserva però il potere di revocarla, se trova motivo di ciò, e di punire ogni atto amministrativo non conforme alle leggi. [...] [Il legislativo] può convocarsi ed esercitare il potere di legiferare nei tempi prescritti dalla sua Costituzione originaria o dal suo aggiornamento; oppure quando vuole, se le date non sono stabilite in nessuno di questi due modi e non sia altrimenti prescritta una convocazione. Il supremo potere essendo riposto in esso dal popolo, ad esso resta, e può essere esercitato quando si ritiene opportuno, a meno che la Costituzione originaria non fissi determinati periodi, o un atto di quel potere supremo non abbia aggiornato la convocazione a una certa data, sicché, quando questa viene, essa ha il diritto di riunirsi e deliberare» (cap. XIII, par. n. 153).

La forza del Parlamento si manifestò poi con il vittorioso braccio di ferro che ingaggiò nei confronti di Guglielmo III per l'approvazione di un *Bill* che facesse chiarezza circa la convocazione e la durata del Parlamento. Così, con il *Triennial Act 1694*, cui il Re finì per acconsentire, si ribadiva l'obbligo di convocazione entro tre anni

dal termine della precedente Assemblea e si fissava come durata massima di ciascun Parlamento il periodo di tre anni, assicurando però al Sovrano la possibilità di sciogliere anzitempo la Camera Bassa nel caso in cui lo avesse ritenuto opportuno.

Ma l'importanza di questo atto va letta anche alla luce dei mutamenti costituzionali del 1689, in particolare del combinato disposto di *Bill of Rights* e *Mutiny Act*, cioè l'atto con cui il Parlamento autorizzava l'erogazione delle spese militari straordinarie. In sostanza, il Parlamento era ormai chiamato a prendere decisioni che non solo erano di grande rilievo, ma la cui necessità si presentava con una cadenza costante. Erano, cioè, deliberazioni che avevano necessariamente una durata limitata e quindi dovevano essere ribadite o riconsiderate con una cadenza piuttosto frequente. Logica conseguenza fu che, di fatto, il Sovrano cominciò a trovarsi nella condizione di dovere convocare le Camere con una cadenza almeno annuale, inaugurando quindi una sostanziale permanenza in attività del Potere Legislativo.

L'ultimo passaggio che caratterizza questo lungo periodo della storia inglese che porta alla stabilizzazione dell'attività e della vita del Parlamento è costituito dal *Septennial Act 1715*, del cui significato abbiamo già trattato in precedenza (Morgan 2007, p. 313; Rotelli 2005, pp. 52-54). Qui basterà ribadire che esso fu il frutto di comuni interessi politici del Sovrano Giorgio I e della fazione *Whig* (Goldsworthy 1999, pp. 149-158) in funzione antigiacobita (Blackburn 1995, p. 19). In particolare di quella aristocrazia *Whig* così ben rappresentata nel *Privy Council* e che, come il Re, temeva che il corpo elettorale potesse esprimersi in senso favorevole alla rivolta giacobita

(di impronta cattolica) in corso in Scozia. Questo elemento strettamente politico avrà delle ripercussioni anche sul piano costituzionale. Il *Septennial Act*, infatti, portava a sette gli anni di legislatura e prolungava di altri quattro quelli della legislatura in corso. Tuttavia rimane nelle mani del Re il potere di scioglimento anticipato. Ebbene, la saldatura politica tra Corona e *Whigs* fa sì che il Sovrano non abbia alcun interesse ad esercitare questa sua prerogativa e quindi quei termini di durata finiranno per essere interpretati, per molto tempo, non come lunghezza massima, bensì come lunghezza normale della vita parlamentare. Inoltre, le particolari caratteristiche personali di Giorgio I (origine straniera, scarsa dimestichezza con la lingua inglese), nonché l'entrata in vigore di alcune norme contenute nell'*Act of Settlement*, accrebbero notevolmente le attribuzioni e la forza politica del *Privy Council*. Questa accresciuta importanza si manifestò anche nel fatto che i futuri scioglimenti non verranno decisi sotto l'esclusiva responsabilità del monarca, bensì «on the advice of the Privy Council under the Great Seal». Risale quindi a queste circostanze l'embrione di quell'*Advice* del Primo Ministro che oggi costituisce il vero fulcro della decisione politica di sciogliere il Parlamento.

### 3.2 Il periodo monarchico-costituzionale

Con il *Septennial Act* si completa quindi quel complesso di istituti costituzionali che compongono le fondamenta della forma di governo monarchico-costituzionale. Non vi è dubbio che la prima fase dello Stato liberale inglese si sia retta su questa forma

di governo. Molto più discutibile è invece la portata temporale che essa copre. Nella storiografia costituzionale si sono manifestate diverse opinioni su quale debba essere considerato il suo momento finale (1784? 1832? altro?). E probabilmente questa incertezza è causata proprio dalle caratteristiche di questa forma di governo e soprattutto dalle vicende storiche che ne determinarono l'evoluzione già a partire dalla prima metà del '700. Il suo manifestarsi come assetto duale dei rapporti tra i poteri del Monarca e quelli del Parlamento; la progressiva emersione di un ruolo autonomo in capo al Gabinetto e al Primo Ministro; l'alternarsi per più di un secolo di momenti di quiete e di tensione, talvolta anche molto aspri, tra questi poteri. Tutti questi elementi delineano un quadro dai contorni molto sfumati e difficilmente decifrabili attraverso parametri troppo rigidi. Una categoria giuridica come la forma di governo monarchico-costituzionale non si presta mai ad una interpretazione rigida e formalistica dei confini dei rapporti tra gli organi. E questo vale a maggior ragione per una realtà come quella inglese, priva di una Carta da cui trarre organicamente norme scritte in grado di separare univocamente attribuzioni e sfere di influenza e che anzi faceva della flessibilità dei rapporti un alimento costante dell'evoluzione costituzionale. Di conseguenza, si può forse sostenere che, almeno ai limitati fini dell'analisi che stiamo compiendo sul potere di scioglimento, il punto più interessante sia proprio la costante, anche se non lineare e scontata, tendenza all'evoluzione dei rapporti tra gli organi costituzionali in senso parlamentaristico. E si può riflettere attorno a questo processo evolutivo solo a partire dal manifestarsi di quegli elementi

di stabilizzazione che dalla *Glorious Revolution* portano al *Septennial Act*. Solo con questa affermazione piena di stabilità, durata e autonomia del Parlamento è possibile descrivere l'istituto dello scioglimento come componente essenziale di una forma di governo all'interno di uno Stato liberale e non, come accadeva prima, una pratica con cui il Re faceva valere l'autorevolezza del proprio ruolo e la forza del proprio potere nei confronti di un'istituzione, certamente antica e prestigiosa, ma comunque non completamente autonoma e sempre in qualche modo tributaria alla figura del Monarca. Solo grazie allo "strappo" del 1688-89 e ai numerosi eventi che si susseguirono fino al 1716 vennero a crearsi le condizioni per una forma realmente duale di divisione del potere politico.

Ma quindi, quali caratteristiche aveva lo scioglimento e che ruolo giocava nel quadro della forma di governo nel lungo periodo che va dal 1716 al 1832? Credo che una visione complessiva di quella prima fase dello Stato liberale inglese porti a sostenere che la funzione dello scioglimento fu strettamente connessa all'evoluzione della forma di governo, nel senso che lo scioglimento subì e non determinò il cambiamento. Infatti, nei decenni che vanno dal 1716 alla fine degli anni '70 la relativa "tranquillità" istituzionale dei rapporti tra Legislativo ed Esecutivo si riflesse in una sostanziale tendenza al completamento del settennato parlamentare. Invece con l'avvicinarsi della fine del secolo e con i mutamenti che si delinearono, a cominciare dalla questione dell'indipendenza delle Colonie d'oltre Atlantico, si verificò una ripresa della conflittualità tra i poteri. Giorgio III, un po' per un'indole personale notevolmente diversa da quella dei suoi predecessori e un po' per

una visione politica contrastante con quella di alcuni grandi notabili della Camera dei Comuni, ripropose un interventismo regio che generò un contrasto difficilmente sanabile con la Camera Bassa. Questo conflitto deflagrò con la già ricordata vicenda del 1783-1784. Qui lo scioglimento intervenne certamente come momento determinante per chiudere questa diatriba e tuttavia l'analisi di quella complessa partita politica ci mostra come il vero momento traumatico attorno a cui ruota l'intera vicenda non fu lo scioglimento bensì il "dimissionamento" del Gabinetto Portland ad opera del Re. Lo scioglimento, infatti, intervenne solo quando il Governo Pitt era riuscito nel difficile intento di riconquistare una maggioranza parlamentare, a dimostrazione che né il Re né il Primo Ministro desideravano caricare lo scioglimento di significati oltremodo drammatici di contrapposizione con l'assemblea legislativa anche, ovviamente, per evitare il rischio di essere travolti da un eventuale esito delle elezioni per loro negativo. Una volta costruite con un sapiente lavoro di diplomazia parlamentare (anche se dai tratti non sempre limpidissimi) le condizioni per un quieto ritorno agli elettori, lo scioglimento anticipato e le successive elezioni assunsero le sembianze di un normale passaggio della dialettica istituzionale, con la prevalenza dell'indirizzo politico della Corona e del Governo su determinate, e ormai minoritarie, forze parlamentari.

Ma al di là delle molteplici considerazioni che si possono trarre da quella celebre vicenda, è forse più funzionale alla descrizione del ruolo dello scioglimento il rilievo che per tutto il periodo monarchico-costituzionale si assiste, pur con diversi momenti di freno, ad una tendenziale autonomizzazione del ruolo del Governo

rispetto al Monarca. È questo l'elemento che risulterà decisivo nel passaggio al parlamentarismo e che contribuirà a mutare la natura ed il ruolo dell'istituto dello scioglimento.

Da questo punto di vista, quindi, lo scioglimento più interessante in quest'ottica evolutiva sembra piuttosto quello intervenuto nel 1831 (Galizia 1974, pp. 2404-2405). Il gabinetto a guida *Whig* venne battuto in una votazione in commissione alla Camera dei Comuni dall'opposizione Tory sul progetto di riforma elettorale. Il Re, pur riluttante, sapendo che questo progetto godeva dell'appoggio dell'opinione pubblica, non si era opposto alla sua presentazione e quindi di fronte a quella sconfitta parlamentare acconsentì a sciogliere il Parlamento, anche proprio per verificare ufficialmente l'orientamento del Corpo elettorale ed impedire uno scollamento tra quest'ultimo e l'assemblea rappresentativa, a tutto vantaggio dell'indirizzo politico dell'Esecutivo, fermamente convinto della necessità di questa fondamentale riforma. Infatti la campagna elettorale si giocò interamente su questa *issue*; la politica del governo risultò vincente e così nella legislatura successiva si arrivò alla definizione di quella riforma elettorale del 1832 che rappresenta certamente il punto di non ritorno a favore dell'instaurazione della forma di governo parlamentare, caratterizzata da una saldatura di indirizzo politico tra Camera dei Comuni e Gabinetto, a scapito del ruolo direttamente politico del Re, e nella quale anche l'istituto dello scioglimento assumerà un carattere ed un ruolo sensibilmente diversi rispetto a quelli un po' incerti e ancillari mostrati finora.

### 3.3 *La prima fase monarchico-parlamentare*

Ai nostri fini è utile enucleare una prima fase del parlamentarismo nel periodo compreso tra le due grandi riforme elettorali ottocentesche (1832-1867). Gli anni compresi tra il 1832 e il 1835 sono decisivi per l'affermazione definitiva della forma di governo parlamentare nello Stato liberale britannico. L'instaurazione di un assetto dei rapporti tra poteri di tipo monista sarà fondamentale per la formazione di quelle *constitutional conventions* che poi si chiariranno e cristallizzeranno ulteriormente per tutto il corso del XIX secolo e, ancor di più, nel XX.

La riforma elettorale del 1832 assunse un ruolo determinante. L'estensione del suffragio non si risolse semplicemente in una modifica quantitativa ma finì per agire sulla stessa qualità della rappresentanza. Come ricordava Bagehot, l'aristocrazia e la *gentry*, i cui interessi avevano dominato per tutto il '700 la Camera dei Comuni grazie alla loro predominanza elettorale, venivano affiancate, se non sostituite, dalla forza della *middle-class*, la cui irruzione diede nuova linfa alla rappresentatività dei Comuni rispetto all'opinione pubblica. La Camera Bassa si affermava così come il luogo della mediazione tra interessi spesso divergenti e in quanto tale vero fulcro dell'elaborazione dell'indirizzo politico della nazione, superando definitivamente la tendenziale parità rispetto alla Camera dei Lord. I partiti politici divennero molto più di prima le strutture attraverso cui si andava organizzando questa nuova configurazione della rappresentanza: essi pertanto si ristrutturarono e si riorganizzarono, anche per rispondere meglio alle modificazioni imposte dalla ri-

visitazione dei collegi elettorali contenuta nella riforma (Hawkins 1989).

Queste innovazioni politico-istituzionali crearono le condizioni favorevoli ad un mutamento dei meccanismi che avevano caratterizzato lo Stato liberale fino a quel momento. Ora il Corpo elettorale decide con il voto l'indirizzo politico prevalente all'interno della Camera dei Comuni, la quale si avvale di un Governo per dare concretezza alla propria volontà espressa negli atti legislativi. Viene così a compimento anche quel processo di autonomizzazione del potere Esecutivo rispetto alla figura del Sovrano che inevitabilmente subisce una relativa emarginazione politica a tutto vantaggio del sempre più stretto rapporto intercorrente tra i Comuni e il *Cabinet*.

Naturalmente queste nuove tendenze non si manifestano in modo istantaneo ma si affermano attraverso un processo non privo di momenti di ambiguità. E tuttavia vi sono alcuni passaggi che contribuiscono in maniera decisiva a questa affermazione.

Uno di questi è certamente costituito dalle vicende che si susseguono in occasione dello scioglimento del 1834, già descritto in precedenza. Quell'episodio costituisce la dimostrazione più evidente del rilievo assunto dalla riforma elettorale per il rafforzamento della funzione rappresentativa della Camera Bassa e, di conseguenza, della diminuzione del ruolo politico del Re, in armonia con la saldatura del rapporto Camera-Cabinetto e il consolidamento delle strutture e del ruolo dei partiti come motori della vita politica.

In quella occasione Re Guglielmo IV tentò di forzare la mano all'Assemblea per restituire alla Corona, con una manovra simile a quelle proprie del suo predecessore Giorgio III, quella posizione di vertice

dell'Esecutivo e di contraltare del Legislativo in caso di contrasto politico tra i due poteri. Ma i tempi erano cambiati e questa operazione finì per rivelarsi un irrimediabile boomerang per le mire del Sovrano (Mackintosh 1977, p. 119). La vicenda rese infatti chiaro a tutti gli attori della vita politica come la riforma elettorale avesse spostato nelle mani del Corpo elettorale il potere di decidere a chi dovesse spettare la guida politica della nazione. La formazione di governi minoritari da imporre e far accettare ad assemblee riottose (come aveva fatto Giorgio III nel 1783), così come gli scioglimenti decisi ad opera del Sovrano per orientare il voto popolare con il proprio *patronage* a favore del Governo in carica, spesso adottato con metodi illegittimi, erano comportamenti sempre più difficili da assumere e sempre più negativamente sanzionati dall'opinione pubblica.

Questa progressiva e costante emarginazione politica della Corona si riverbera in particolare su due istituti: la fiducia e lo scioglimento. I due aspetti sono strettamente legati ed intrecciati. Il rapporto fiduciario su cui si regge l'Esecutivo è quello con l'Assemblea parlamentare e non più con il Sovrano. La linea politica del *Cabinet* è sempre più decisa dall'indirizzo del partito uscito vincitore dalle elezioni e pertanto il Sovrano non può più intervenire, né con la revoca del Ministero né con lo scioglimento del Parlamento, a turbare questi nuovi equilibri raggiunti dal sistema istituzionale.

Il potere di scioglimento diventa pertanto una questione interna al rapporto fiduciario, anche se con alcuni caratteri difformi rispetto alle modalità con cui si andrà configurando con il successivo consolidamento del parlamentarismo. In que-

sta prima fase, infatti, manca ancora una compiuta definizione delle attribuzioni del Primo Ministro in ordine alla decisione di sciogliere il Parlamento. Questa considerazione viene alla luce in particolare sotto due aspetti. Innanzitutto si ritiene che il Sovrano goda ancora della prerogativa di rifiutare al Primo Ministro lo scioglimento (*refusal of dissolution*) nel caso in cui non ritenga esservi la necessità o comunque non vi siano le condizioni (perché, per esempio, appare percorribile in Parlamento la strada di una scomposizione e ricomposizione delle forze politiche per la costituzione di una nuova maggioranza capace di esprimere la fiducia ad un nuovo Esecutivo). In questo modo il Re viene coerentemente a collocarsi in quella nuova posizione di garante delle istituzioni verso cui le dinamiche del parlamentarismo sembrano portarlo e lo scioglimento si presenta sotto una veste di *extrema ratio* a cui il sistema è costretto a fare ricorso in casi eccezionali. In secondo luogo l'analisi della prassi di quegli anni mostra come il Primo Ministro sconfitto in Parlamento non disponga dell'alternativa tra dimissioni e scioglimento (Costanzo 1984, pp. 191-194; *contra* Guarino 1990, p. 76), nel senso che di regola il Primo Ministro che si trovasse in questa disagiata situazione si dimetteva e passava la mano alle trattative tra i partiti per verificare la praticabilità di soluzioni che portassero all'instaurazione di un nuovo rapporto fiduciario.

Corollario necessario di queste due limitazioni era l'ulteriore limite per cui, almeno in quella prima fase del parlamentarismo, egli non aveva neanche la possibilità di minacciare lo scioglimento nei confronti di un Parlamento che si mostrasse riottoso verso la sua politica, come sottolineato da

un'autorevolissima dottrina (Mackintosh 1977, pp. 92-93).

Ed è evidente che queste modalità rispondono alle caratteristiche di una fase in cui la figura del Primo Ministro come vertice sostanziale dell'Esecutivo e come *leader* indiscusso del partito maggioritario ai Comuni è ancora discretamente acerba e non completamente consolidata. Pertanto egli, chiunque sia a ricoprire di volta in volta questa carica, non può ancora pretendere di essere il fulcro attorno a cui debba ruotare la vita delle istituzioni, anche perché il sistema Westminster non è ancora così sedimentato da trasporre meccanicamente la *Leadership in Premiership*: «Politicians usually considered that a government was responsible to Parliament and if defeated in the Commons, the correct procedure was for it to resign and permit the formation of another Cabinet. The idea that a ministry was the direct result of a general election and that defeat automatically entitled it to appeal once again to the people was the product of a later era» (Mackintosh 1977, p. 93).

### 3.4 La seconda fase monarchico-parlamentare

Nel periodo tra il 1867 e il 1911 buona parte delle *constitutional conventions* che caratterizzano l'attuale forma di governo britannica prendono una forma definitiva. Non vi è una cesura netta rispetto alla fase precedente ma anzi si assiste al proseguimento e al consolidamento di determinate linee evolutive della forma di governo.

Anche questa fase si apre con un'importante riforma elettorale (1867), seguita

poi da quella del 1884, i cui effetti si riverberano inevitabilmente sull'insieme dei rapporti tra gli organi costituzionali, coinvolgendo quindi anche il ruolo dello scioglimento del Parlamento.

Le due riforme elettorali, allargando sensibilmente il suffragio e ridefinendo la mappa dei collegi al fine di riequilibrare la rappresentanza parlamentare a favore delle aree urbane sempre più popolate (Fair 1973), accelerano in modo irreversibile il processo verso la definitiva democratizzazione dello Stato liberale e determinano le condizioni per l'ingresso nel gioco politico di forze, fino ad allora sostanzialmente escluse, rappresentative di interessi e bisogni diversi da quelli tradizionali. Si avverte quindi la necessità da parte di tutte le forze politiche, da quelle più antiche a quelle appena apparse sulla scena, di strutturarsi in modo ancor più organizzato per rispondere più efficacemente alle nuove istanze politico-istituzionali. Si assiste quindi, in quel periodo, ad un forte consolidamento del ruolo dei partiti e della loro capacità di rappresentare ideali, interessi, bisogni che assurgono a vere questioni nazionali. Inoltre emergono alcune significative figure di uomini politici particolarmente autorevoli che contribuiscono a conferire alla leadership di partito un lustro e un'importanza fondamentali. Basti pensare ad alcuni grandi Primi Ministri dell'era Vittoriana, come il Liberale Gladstone e il Conservatore Disraeli (Ramm 1984).

In virtù di questi mutamenti la forma di governo comincia ad avere i caratteri propri del moderno parlamentarismo britannico in una consolidata democrazia di massa: quello che in epoca recente verrà chiamato "modello Westminster" (Pasquino 2002). Il Corpo elettorale premia

un partito con la maggioranza assoluta dei seggi nella Camera dei Comuni; il partito, attraverso la disciplina ferrea del Gruppo parlamentare, esercita le funzioni spettanti alla maggioranza parlamentare; il suo *leader* viene chiamato dal Sovrano a costituire un Gabinetto la cui vita si regge sull'appoggio del Gruppo maggioritario e in binomio con questo determina l'indirizzo politico del Paese, contrastato da una opposizione la cui funzione è inquadrata e disciplinata a livello istituzionale (Mortati 1973, pp. 118-120).

Ovviamente questi sviluppi non potevano non avere delle notevoli conseguenze sul piano delle premesse, modalità, circostanze e conseguenze dell'esercizio del potere di scioglimento.

Abbiamo visto come nella prima fase del parlamentarismo il ricorso ad elezioni anticipate fosse ancora sostanzialmente considerato alla stregua di una *extrema ratio* da attivare solo nel caso di un irrimediabile stallo parlamentare a causa del quale non fosse possibile costruire in Parlamento maggioranze alternative in grado di sostenere un nuovo governo; ora invece, grazie anche a questa accentuazione del rapporto rappresentativo tra l'opinione pubblica e l'Assemblea parlamentare, un legame che scongiura manovre e pratiche eccessivamente bizantine, alle dimissioni di un Esecutivo consegue di regola lo scioglimento del Parlamento finalizzato ad individuare, attraverso l'espressione della volontà del popolo, la guida politica (indirizzo politico e *Premiership*) per la legislatura successiva. Questa prassi divenne quasi automatica (cfr. i casi del 1873 e del 1886), e laddove questo automatismo si rivelò difficilmente praticabile, vuoi per ragioni tecniche vuoi per motivi politici legati al timore dei *Premier* sconfitti di essere battuti nelle urne, il

governo subentrante si limitava ad alcuni adempimenti necessari e poi chiedeva lo scioglimento al Sovrano (cfr. i casi del 1885, 1895 e 1906, trattati da Costanzo 1984, pp. 272-273).

Inoltre si forma anche l'importante consuetudine che un governo la cui piattaforma politica portata in campagna elettorale abbia avuto un responso negativo nelle urne, a tutto vantaggio del partito avversario, si dimetta senza attendere un voto espresso di sfiducia da parte della Camera dei Comuni.

Più controverso è invece il discorso relativo al cosiddetto "scioglimento di maggioranza", cioè quello scioglimento determinato da una autonoma decisione dell'Esecutivo in assenza di una sconfitta parlamentare, volto a capitalizzare elettoralmente il vantaggio di un supposto appoggio dell'opinione pubblica, oppure ad anticipare il rischio insito in future decisioni politiche particolarmente delicate e magari impopolari. Intanto vi è una difficoltà oggettiva di cui tenere conto: in vigenza del *Septennial Act* nessun parlamento era mai giunto a completare interamente i sette anni. Tuttavia in molti casi si era trattato di un mero anticipo tecnico nell'imminenza della scadenza naturale del settennato. In altri casi, invece, risulta più difficile discernere tra anticipo tecnico e scioglimento politico, risultando molto labile il confine tra le due circostanze. Comunque, l'analisi del periodo a cavallo tra la fine del XIX e l'inizio del XX secolo non consente di individuare l'instaurazione di una prassi consolidata a favore dello scioglimento libero da vincoli parlamentari, a sostanziale discrezione del Gabinetto. Una prassi che invece diventerà dominante nella seconda metà del novecento.

Ma a proposito di novecento, nell'analisi di questa seconda fase della forma di governo parlamentare britannica qualche considerazione a parte merita il periodo che si colloca in prossimità del *Parliament Act 1911*. La collocazione temporale dei frequenti scioglimenti verificatisi in questo periodo impone di ricondurli all'interno del più generale conflitto politico-istituzionale che porta alla riforma del bicameralismo del 1911, sulla cui rilevanza è superfluo soffermarsi. Essi vanno quindi considerati e analizzati alla luce di questo particolare contesto.

I due scioglimenti anticipati del 1910 mostrano come l'istituto possa talvolta svolgere una funzione risolutiva rispetto a determinati nodi politico-istituzionali causati dall'incrinarsi di convenzioni sin lì seguite.

Nel caso di specie l'ostacolo era costituito dalla contrarietà della Camera dei Lord, manifestatasi sul finire del 1909, ad approvare il bilancio per il 1910 presentato dal Governo del Liberale Asquith (Hazlehurst 1970) che prevedeva un inasprimento fiscale per la proprietà terriera. Il Primo Ministro fece allora sciogliere il Parlamento non prima, però, di avere fatto approvare dalla sua maggioranza ai Comuni una mozione in cui si diceva che quel rifiuto costituiva un vero e proprio strappo costituzionale da parte dei *Lords*. In questo modo Asquith caricava le elezioni di un significato particolare, e cioè chiedeva al Corpo elettorale di pronunciarsi su quali dovessero essere i rapporti di forza tra le due Camere in merito al procedimento legislativo. Forte del favorevole risultato elettorale il *leader* liberale non si accontentò dell'approvazione del bilancio annuale, ma incardinò l'iter legislativo della riforma del Parlamento,

prospettando un nuovo ricorso ad elezioni anticipate in caso di opposizione della Camera Alta. Come era prevedibile, tutto ciò avvenne e anche le elezioni che si svolsero nel dicembre del 1910 confermarono l'appoggio popolare alla politica riformatrice del Gabinetto in carica. Grazie a questo reiterato consenso, governo e maggioranza si ritrovarono finalmente libera da ostacoli la strada verso l'approvazione del *Parliament Act*.

Con la riforma del 1911 il sistema costituzionale viene definitivamente adeguato all'affermazione del modello parlamentare, con l'abbandono o l'affievolimento di istituti incompatibili con esso, a cominciare dalla funzione legislativa dei *Lords* che viene fortemente ridimensionata a tutto vantaggio delle prerogative dei Comuni e quindi, in definitiva, del legame maggioranza parlamentare-Gabinetto.

Inoltre negli anni successivi si assiste ad un sempre maggiore ampliamento e consolidamento di elementi coerenti con la democrazia parlamentare, come la concessione del suffragio universale maschile e femminile (1918), la crescita del Partito Laburista e il rafforzamento della figura del Primo Ministro. Il *Premier* assume sempre più la veste di centro motore della politica britannica e con lo scioglimento del 1918, imposto dall'altro grande *leader* Liberale di quegli anni, Lloyd George (Morgan 1970), si inaugura anche la prassi del ricorso ad elezioni anticipate determinato da una sua decisione autonoma e non presa collegialmente dall'intero Gabinetto, come di regola era stato fino a quel momento (Marshall 1986, pp. 48-51; Massari 2005, pp. 117-120).

Ad una tale evoluzione non può che corrispondere anche una scomparsa del *right*

*of refusal of dissolution by the Crown*. Come risulterà ancor più evidente a partire dalla fine della seconda guerra mondiale, il Monarca è destinato a perdere anche quella residua funzione di arbitrato politico che in qualche modo aveva sostanzialmente conservato per tutta la prima fase del regime parlamentare, ma che ormai aveva perduto buona parte del suo significato, visto che il sistema costituzionale aveva cercato e trovato altrove i suoi necessari elementi equilibratori, non ultimo appunto l'interpello del popolo come giudice ultimo dei conflitti politici e istituzionali.

### 3.5 *L'evoluzione novecentesca*

La successiva evoluzione novecentesca presenta diversi elementi di interesse, anche per le modalità niente affatto semplici e lineari che portano le *constitutional conventions* in tema di scioglimento anticipato ad assumere le caratteristiche peculiari che noi oggi conosciamo nell'ambito del "modello Westminster". Come è noto, infatti, il periodo storico collocato tra le due guerre mondiali è ricordato come uno dei più delicati e complessi della recente storia britannica. Ancora una volta la data fondamentale (1918) coincide con una riforma elettorale, appunto quella con cui viene conseguita dalla democrazia inglese la conquista del suffragio universale. Questo evento, da una parte contribuisce ad accrescere la forza rappresentativa dei partiti, dall'altra provoca una crisi di crescita nel sistema bipartitico. Tra il 1918 e il 1923 si tengono ben tre tornate elettorali e tutte vedono un incremento esponenziale del Partito Laburista che passa da una trentina di seggi a quasi

duecento, giungendo perfino ad esprimere la *Premiership* con il Gabinetto MacDonald del 1924. Sono insomma gli anni in cui il sistema politico diventa tripartitico, nel senso che, per la prima volta, ben tre partiti sono in grado di esercitare un potere di coalizione o di interdizione, a differenza di quanto era accaduto nei lunghi decenni precedenti in cui, oltre ai due tradizionali raggruppamenti, anche altre formazioni erano rappresentate in Parlamento (soprattutto di impostazione localistica, carattere favorito dal sistema uninominale maggioritario a turno unico), ma nessuna aveva mai potuto assurgere al ruolo di perdurante e determinante ago della bilancia. Invece, l'irresistibile ascesa di un partito espressione di ceti ed interessi nuovi ed emergenti erodeva consensi a Liberali e Conservatori e non poteva che fare del *Labour* non tanto un ago della bilancia ma un vero e proprio protagonista della vita politica; perfino, in prospettiva, uno dei due attori del rinnovato bipartitismo che andrà ricostituendosi dopo la seconda Guerra Mondiale.

Questa fase di transizione non poteva non ripercuotersi anche su un istituto centrale della forma di governo come lo scioglimento del Parlamento. Il sistema dei partiti mostrava notevoli difficoltà ad affrontare il nuovo stato di cose. Spesso le forze politiche si trovarono nella necessità di stringere degli accordi di coalizione per formare una maggioranza in grado di sostenere un Gabinetto: una condizione, come abbiamo visto, tradizionalmente disagiata e vista di cattivo occhio da parte dell'opinione pubblica. Inoltre, la ricerca di questi difficili equilibri finì spesso per scatenare forti dissidi anche all'interno degli stessi partiti. Tutto ciò rese il sistema particolarmente instabile. In particolare negli anni tra il 1918 e il 1924

si susseguirono ben quattro scioglimenti anticipati, causati appunto da tensioni e rotture tra le forze politiche. Ma comunque è sostanzialmente tutto il periodo che arriva fino alle soglie dello scoppio del secondo conflitto mondiale ad essere caratterizzato da gravi incertezze sul quadro politico. La dottrina britannica si è interrogata a lungo su alcuni aspetti che quello stato di cose aveva comportato in merito ai meccanismi che presiedevano allo scioglimento anticipato. L'analisi della prassi di quegli anni ha posto i commentatori di fronte a notevoli difficoltà di inquadramento soprattutto relativamente a due punti cruciali: l'automaticità tra crisi di governo ed elezioni anticipate; le prerogative del Sovrano.

Circa il primo aspetto, la prassi mostra effettivamente in più occasioni un abbandono di questa automaticità (1922, 1931, 1935), nel senso che alla crisi fa seguito la formazione di un altro esecutivo, sostenuto da una maggioranza di indirizzo politico differente. E tuttavia in tutti quei casi il *Premier* subentrante sentì sempre l'esigenza di vedere confermate dal corpo elettorale le nuove linee programmatiche, decidendo pertanto di ricorrere ad elezioni anticipate per sentire la volontà degli elettori. Cosicché è difficile dire che in quegli anni la volontà del popolo avesse smarrito quella funzione centrale di determinazione delle scelte di indirizzo politico, pur nel mutato quadro che abbiamo descritto. Ormai non vi erano più le condizioni per tornare ad un parlamentarismo tutto giocato all'interno delle assemblee parlamentari come, in larga misura, era stato fino alla prima metà del XIX secolo.

Quanto alle prerogative del Sovrano, in particolare per quanto attiene ad una sua capacità di rifiuto dell'*Advice* del Primo Mi-

nistro, ci si è chiesti se, in presenza di un governo di coalizione o comunque di una maggioranza percorsa da forti tensioni interne, di fronte ad una richiesta del Primo Ministro di sciogliere la Camera dei Comuni e andare alle urne con molto anticipo (perfino solo dopo un anno di legislatura) il Re non avesse la possibilità di opporre rifiuto, facendo valere in modo sostanziale la sua prerogativa di decretare la *dissolution*. Qui il discorso è certamente più delicato anche se quasi puramente accademico, visto che non risulta dalla prassi di quegli anni che il Sovrano, nonostante in qualche caso fosse di diverso avviso, si sia mai spinto ad opporre un *Refusal* all'*Advice*. Ed effettivamente alcuni autorevoli commentatori, riflettendo sulle potenzialità di quel quadro politico così incerto, hanno nel tempo sostenuto che il Sovrano avrebbe avuto dei margini di manovra ed intervento maggiori di quanto normalmente abbia in condizioni di maggiore linearità politica, soprattutto qualora avesse ritenuto di non dover esporre il Paese ad un rischio di continuo ricorso ad elezioni generali (Anson 1922; Jennings 1959; Forsey 1968; De Smith 1979; *contra* cfr. per tutti Wang 1934 e Keith 1952). Nel 1924 il *Premier* MacDonald, alla guida di un governo di minoranza, venne battuto in un'importante votazione alla Camera dei Comuni. Prontamente chiese al Sovrano la sua *dissolution*. È noto che Giorgio V fosse contrariato dal fatto di dover sciogliere il Parlamento per l'ennesima volta nel breve volgere di pochi anni, e tuttavia non si spinse fino al rifiuto della richiesta, anche perché sapeva che i *leader* degli altri due partiti, il conservatore Baldwin e il liberale Asquith, non erano propensi ad accollarsi il difficile compito di Primo Ministro in quella difficile situazione (Blake 1999, p.

29). In sostanza, pur in presenza di tutti gli ipotetici rischi legati ad un ricorso troppo frequente ad elezioni anticipate, il Sovrano mantenne un sostanziale *self-restraint*, lasciando alle forze politiche la responsabilità di portare la nazione fuori dalle secche in cui era entrata; a dimostrazione del fatto che ormai, dopo decenni di progressivo consolidamento del sistema parlamentare e di rafforzamento rappresentativo delle forze politiche, anche il Monarca aveva inteso chiaramente come non fosse più possibile ripristinare in capo alla Corona un ruolo politico attivo capace di determinare alcune sostanziali eccezioni al dispiegamento delle convenzioni che presiedono ai rapporti tra gli organi costituzionali. Insomma, anche in queste circostanze la condotta del Sovrano doveva essere sempre improntata alla prudenza (Bogdanor 1995, pp. 161-162). La prerogativa regia persiste nelle convenzioni, ma ormai già dagli anni '20 anche il solo *Refusal* all'*Advice* era divenuta un'ipotesi molto remota.

Dopo la seconda guerra mondiale il quadro politico torna a farsi più chiaro e lineare. Il sistema torna ad essere sostanzialmente bipartitico. I Liberali, che tanta parte avevano avuto nello sviluppo della liberaldemocrazia inglese, vedono ridurre il loro consenso elettorale e vengono sostituiti nel gioco della democrazia competitiva dai Laburisti che fino ai giorni nostri contenderanno ai Conservatori la maggioranza ai Comuni e la *Premiership* del governo. Non vi è dubbio che le *constitutional conventions* in tema di scioglimento anticipato abbiano tratto da questo ritorno ad una competizione tra due partiti un enorme giovamento per il loro definitivo consolidamento. Anche se il dibattito teorico in questi ultimi decenni è sempre rimasto vivace e pro-

fondo, sia in una prospettiva storica che di analisi della prassi recente, è difficile negare che, in conseguenza e in coerenza con il lungo percorso che abbiamo esaminato, si siano andati formando alcuni punti fermi dai quali non si può prescindere.

Il vero *dominus* del potere di scioglimento è diventato il Primo Ministro. Questo assunto è fuori discussione quando egli si trova in una evidente posizione di forza (Marshall 1986, pp. 45 ss.). In che cosa consiste la forza di un Primo Ministro nel "modello Westminster"? Questa condizione viene raggiunta quando egli si trova a capo di un partito che ha ottenuto un apprezzabile vantaggio di seggi alla Camera dei Comuni, tale da godere di una discreta maggioranza in grado di consentire a lui e al suo governo una navigazione ragionevolmente tranquilla nel corso della legislatura, senza che l'autorevolezza della sua *leadership* in seno al partito e al Gabinetto non venga mai messa in discussione (Alderman and Cross 1974, pp. 399-402).

In queste circostanze praticamente nessuno mette più in discussione che il Primo Ministro possa legittimamente procedere ad uno scioglimento "libero", nel senso che egli possa decidere il momento in cui maggiormente conviene al suo governo ed al suo partito presentarsi davanti agli elettori, vuoi per fare tesoro di un consenso derivante da eventuali successi ottenuti negli anni precedenti, vuoi per evitare che il rischio che il consenso presente possa ridursi o svanire a seguito di passaggi politici delicati e controversi che si profilano all'orizzonte. L'attributo "libero" va quindi riferito all'assenza di votazioni parlamentari sfavorevoli o ad attriti con altri organi costituzionali. Questo è un punto particolarmente importante da sottolineare poi-

ché sappiamo che negli ultimi trent'anni tutti gli scioglimenti anticipati sono stati decisi personalmente dai Primi Ministri proprio sulla base di questa ormai consolidata convenzione (Pasquino 2003, p. 303). Margareth Thatcher negli anni ottanta e poi Tony Blair nel 2001 e nel 2005 hanno imposto lo scioglimento esclusivamente in virtù di un puro (e legittimo) calcolo di vantaggio politico a proprio favore. Ed è chiaro che, più lo scioglimento anticipato viene utilizzato in questo modo e per questi fini, più finisce per mutare le sue funzioni: da valvola di sfogo del sistema per restituire "lo scettro" al popolo in caso di conflitti politici o istituzionali a strumento nelle mani dell'Esecutivo per riprodurre la propria legittimazione alla guida del Paese. In sintesi si potrebbe dire che da istituto equilibratore si stia trasformando in un consueto e accettato (quando, non va mai dimenticato, ne ricorrono le condizioni) strumento di governo. In questo quadro non sembra fuori luogo sottolineare che probabilmente una delle ragioni per cui questa modalità si è fortemente affermata nel secondo novecento, oltre che ad evidenti ragioni di carattere politico-istituzionale, è anche legata al fatto che recentemente hanno avuto un grande sviluppo la pratica e l'affidabilità dei sondaggi demoscopici, e ciò ha consentito ai governi di avere in mano il polso dell'opinione pubblica sia nella corrente attività di governo sia nell'eventualità di cogliere il momento più propizio per andare al voto (Alderman and Cross 1974, pp. 394-395; Vassallo 2007).

A fronte di questi elementi di certezza non bisogna però mai dimenticare che la dottrina britannica, pur divisa su molteplici dettagli, è sostanzialmente concorde nel ritenere che il verificarsi di circostanze po-

litiche diverse da quelle, appena descritte, che oggi consentono alla figura del Primo Ministro una convenzionale "supremazia" nel sistema, imporrebbe considerazioni meno sicure e più problematiche.

Le circostanze politiche che si discostano da quelle "normali" astrattamente ipotizzabili sono molteplici (anche se, ovviamente, non così frequente è il loro verificarsi, pena l'implosione del sistema). Certamente non potrebbe chiedere lo scioglimento il Primo Ministro uscito sconfitto da un'elezione generale, e nel caso lo facesse il Sovrano avrebbe il dovere di opporre il rifiuto, trattandosi in questo caso di uno strappo costituzionale.

Più problematico sarebbe invece il caso di una richiesta di scioglimento proveniente da parte di un Primo Ministro che avesse perduto l'appoggio del proprio partito, pur non avendo subito una sconfitta su un voto parlamentare. Per esempio, nel 1990 sarebbe stato legittimo per M. Thatcher chiedere lo scioglimento della Camera dei Comuni, mentre il proprio Gruppo parlamentare stava decretando la sua sostituzione con John Major? La risposta della dottrina inglese sembra essere negativa. La ragione è spiegata molto bene da queste parole di Rodney Brazier: «The key question is not which body or group has the constitutional authority to remove a Prime Minister. The question is, rather, what is a politician's right to be Prime Minister? The uncontroversial constitutional rule is that a person is entitled to be appointed Prime Minister by the Queen if he is in the best position to command a stable majority in the House of Commons» (Brazier 1991, p. 478). Ecco, quindi, l'individuazione di un forte correttivo al potere del Primo Ministro: la sua legittimazione cessa con il venir

meno della sua *leadership* sul partito e sul Gruppo; pertanto egli viene privato anche della possibilità di chiedere lo scioglimento (Blackburn 2004, p. 557). Ed è interessante notare come la dottrina si divida in relazione al fatto che questa possibilità invece persista (in alternativa alle dimissioni) in capo al *Premier* colpito da una mozione di sfiducia (come nel caso del Laburista Callaghan nel 1979): secondo i favorevoli (Blackburn 2004, p. 557) la logica è che in questo secondo caso non vi sarebbe una perdita di legittimità derivante dal fatto di non essere più espressamente il capo del partito, ma solo un rovescio parlamentare di fronte al quale il *Premier* avrebbe il diritto di chiedere il decisivo pronunciamento popolare; mentre i contrari (Bogdanor 1995, p. 80) pensano addirittura che di fronte a tale richiesta: «Clearly the sovereign would have had not only the right but the duty to refuse such an illegitimate request».

Queste considerazioni coinvolgono anche il tema della funzione deterrente che nella Costituzione inglese giocherebbe la minaccia di ricorrere ad elezioni da parte del Primo Ministro (Andrews 1960, pp. 287 ss.; Markesinis 1972, pp. 121-123). Infatti, se quest'ultimo si trovasse in una posizione di forza sia nella Camera dei Comuni sia all'interno del proprio partito avrebbe la possibilità di utilizzare strumentalmente questa minaccia per far desistere settori della maggioranza, necessariamente minoritari, da comportamenti eccessivamente riottosi rispetto alla linea politica dell'Esecutivo. Viceversa, nel caso in cui, come nella vicenda Thatcher del 1990, il Capo del governo si trovasse in una posizione di debolezza tale da poter essere sostituito, o comunque dovesse fronteggiare un numero troppo elevato di deputati *backbenchers* "ri-

belli" (Jones 1985, pp. 204-205), ecco che la minaccia di elezioni anticipate perderebbe tutto il proprio potere di deterrenza, visto che presumibilmente il *Premier* in carica non verrebbe presentato alle successive elezioni come *leader* del partito (Barbera 2004a, pp. 381-382). Insomma, lo scioglimento non è mai deciso dal Primo Ministro contro la sua maggioranza, bensì a favore del futuro politico suo e del suo partito (Pasquino 2003, p. 303); e ciò è talmente vero che taluni sostengono che in questi casi il Primo Ministro non abbia proprio il diritto di richiedere lo scioglimento (Massari 2005, p. 116).

Ma la situazione più delicata e ambigua è certamente quella detta di *hung Parliament*, cioè una Camera dei Comuni in cui nessun partito ha ottenuto la maggioranza assoluta dei seggi e quindi il governo si trova nella disagiata condizione di chiedere l'appoggio esterno ad una delle altre forze presenti in Parlamento, o addirittura vi è la necessità di formare un governo di coalizione (Marshall 1984, pp. 220-222; Bogdanor 1986, pp. 16-22; Butler 1986, pp. 122-134; Rasmussen 1987, pp. 144-153) o, peggio ancora, si forma un governo di minoranza (Birch 1984, p. 98). Situazioni che abbiamo visto essersi verificate più volte nella storia britannica in alcune fasi di crisi del bipartitismo. Più recentemente ancora, tra il 1974 e il 1979, cioè in un periodo storico in cui le convenzioni proprie del bipartitismo si erano già ampiamente sedimentate.

Di fronte alla richiesta di scioglimento proveniente da un Primo Ministro alla guida di un Gabinetto di questo tipo, il Sovrano avrebbe l'obbligo di assecondarlo o assolverebbe meglio ai suoi obblighi costituzionali verificando la possibilità di trovare altri accordi tra le forze politiche

presenti in Parlamento, magari anche con l'emarginazione all'opposizione del partito di maggioranza relativa?

E ancora, nell'ipotesi di un governo di coalizione, una decisione come quella di proporre l'*Advice* per lo scioglimento potrebbe essere presa dal Primo Ministro in persona contro l'opinione del resto della compagine governativa?

Sono tutti interrogativi su cui la dottrina d'oltremarina si interroga e si divide da sempre. Risulta chiaramente come buona parte di questa diatriba si giochi su di un elemento fondamentale connaturato al sistema delle convenzioni costituzionali, è cioè la valutazione del significato e della coerenza dei precedenti (Heasman 1960). Le considerazioni dei costituzionalisti a commento delle vicende riguardanti il periodo compreso tra le due guerre mondiali o, a maggior ragione, quelle concernenti l'Età Vittoriana, tendenti spesso a sottolineare la praticabilità di un'iniziativa efficace da parte del Sovrano (Anson 1922; Jennings 1937), sarebbero valide ancora oggi, dopo un lungo periodo di stabilità politica? La profonda evoluzione non solo della forma di governo ma perfino della forma di Stato non dovrebbe far propendere per un forte ridimensionamento della forza di precedenti così lontani e fuori contesto? Oppure, al contrario, proprio il raro ripetersi di occasioni problematiche fa sorgere la necessità di trovare dei lumi nel passato, talvolta anche remoto? Questo dilemma ricompare puntualmente proprio nel 1974, quando dopo le elezioni di febbraio (Berrington and Bedeman 1974; Volpi 1983, pp. 287-288) si verificò una situazione di *hung Parliament* che creò dapprima forti imbarazzi istituzionali dal punto di vista della nomina del Premier e successivamente in relazione ad

un *Advice di dissolution* a breve distanza di pochi mesi. In quel frangente forze politiche e Corpo elettorale riuscirono a superare, pur con notevoli difficoltà, la delicatezza della situazione senza che fosse richiesto un eccessivo coinvolgimento della Regina, tuttavia i commentatori tornarono ad interrogarsi con preoccupazione sui possibili effetti di un ripetersi di condizioni di instabilità. L'essenza di quel dibattito fu che ancora una volta trattando di convenzioni costituzionali è praticamente impossibile tracciare una netta e definitiva linea di demarcazione tra ciò che un organo può o non può fare in astratto. A questo proposito sono illuminanti per sintesi queste parole di Robert Blake: «There the matter rest. It is very unlikely that the monarch would refuse the Prime Minister's request. It is also very unlikely that any Prime Minister would make it in circumstances that would justify such a refusal. But the monarch's prerogative remains» (Blake 1999, p. 30).

E sembra di poter dire che il dibattito stia tornando d'attualità nel Regno Unito proprio nei mesi conclusivi della legislatura in corso. Il vistoso calo di consensi di cui soffre da tempo il Partito Laburista potrebbe naturalmente portare ad una tradizionale alternanza alla guida del Paese a vantaggio dei Conservatori. Tuttavia se questi ultimi non riuscissero a raggiungere la maggioranza assoluta, vuoi per una rimonta del *Labour*, vuoi per un significativo incremento dei consensi da parte dei liberaldemocratici (Webb 2003), oppure per una forte attenuazione della cosiddetta *Cube Law* (Butler 2004, p. 736) (cioè dell'effetto moltiplicativo in termini di seggi conquistati assicurato dal sistema *first-past-the-post* ai due partiti più forti), ecco che la scomoda ipotesi dell'*hung Parliament* potrebbe riaf-

facciarsi sul palcoscenico della politica britannica, e con lei si riproporrebbero tutte le inevitabili incertezze del caso. Forse l'unico elemento ormai generalmente accettato è che crisi politiche generate da casi simili dovrebbero essere risolte dai partiti attraverso la dimostrazione di un grande senso di responsabilità istituzionale, e che un eventuale intervento politico del sovrano dovrebbe verificarsi solo nei remoti casi in cui le forze politiche non si rivelassero assolutamente in grado di assolvere a questo loro delicato compito (Brazier 2005, p. 45).

Naturalmente non spetta a noi sciogliere questi intricati nodi, e tuttavia questo dibattito è interessante per mettere in luce due elementi fondamentali relativi alle *constitutional conventions*.

Il primo è che queste si creano e si sedimentano grazie al fatto che le situazioni di "lineare normalità", come appunto l'esistenza di una maggioranza assoluta in capo ad un partito nella Camera dei Comuni, si verificano più frequentemente rispetto a quelle che renderebbero il sistema più complicato e meno intelleggibile. Il secondo è che però il loro consolidamento non preserva completamente il sistema da una loro messa in discussione nel caso in cui le circostanze politico-elettorali dovessero riproporre queste situazioni anomale, come appunto l'*hung Parliament*. E talvolta questa anomalia può essere talmente profonda da richiedere alle istituzioni e alle forze politiche uno sforzo particolare, anche in parziale antitesi rispetto ad alcuni meccanismi così ben collaudati.

Non è forse fuori luogo notare che anche in tutto questo risiede il fascino, e il limite, del parlamentarismo non razionalizzato, dominato dalle consuetudini, ma anche esposto più di altri all'incertezza derivante

da situazioni ambigue.

In conclusione, appare chiaro dall'evoluzione storica della forma di governo britannica, analizzata dal punto di vista della *dissolution* della *House of Commons*, che le convenzioni costituiscono un *puzzle* dove tutto si tiene nell'ambito di un quadro omogeneo: il sostanziale bipartitismo si è nutrito e consolidato grazie al sistema elettorale maggioritario a turno unico; quest'ultimo, reciprocamente, ha potuto contribuire a stabilizzare il sistema anche grazie alla storica propensione del Corpo elettorale a premiare alternativamente l'uno o l'altro dei maggiori partiti (sistema partitico "binario": Donovan 2007, p. 78); l'insieme di questi fattori ha fatto emergere con il tempo la decisiva importanza della correlazione tra *leadership* e *premiership*; questo elemento ha determinato la definitiva affermazione delle convenzioni riguardanti sia la nomina del Primo Ministro (Brazier 1982) sia il suo decisivo ruolo nella decisione di sciogliere anticipatamente il Parlamento.

E tuttavia appare con altrettanta chiarezza come il loro mantenimento sia condizionato dalla continuità nel sistema politico, cioè dal perpetuarsi nel modo più ripetitivo possibile delle condizioni che hanno determinato la formazione e l'affermazione di quelle consuetudini (Sainsbury 1961, p. 224; Bogdanor 2004), compresa la conservazione, per nulla scontata (Webb 2003), del *Two-Party System*, vera e propria pregiudiziale per il funzionamento del sistema (Cuppone, pp. 727-730). Come ha scritto Alessandro Torre: «In quanto regola politica strumentale assimilata alla dimensione della costituzionalità, il metodo elettorale maggioritario [...] aderisce intimamente alla natura storica dell'esperien-

za costituzionale anglo-britannica, con ciò configurando una fondamentale chiave interpretativa dell'intero sistema di governo del Regno Unito e nella percezione corrente ponendosi alle radici della stabilità delle sue istituzioni rappresentative e, come già asseriva Ostrogorski nel suo saggio del 1903 dedicato al rapporto tra sviluppo dei partiti e vitalità della partecipazione politica, a fondamento del modello democratico nell'intera area anglo-americana» (Torre 1997, pp. 443-444).

In quest'ottica si prospetta di difficile praticabilità qualsiasi ipotesi di riforma elettorale, nonostante questo tema sia divenuto spesso argomento di campagna elettorale, basti pensare all'uso strumentale che ne fecero i laburisti alla vigilia delle vittoriose elezioni del 1997, cui poi ovviamente non fece seguito alcun cambiamento concreto. Laburisti e Conservatori, infatti, sono perfettamente consci del fatto che un eventuale passaggio ad un sistema elettorale maggiormente rispettoso dei reali rapporti di forza presenti nel Paese, e quindi meno distorsivo della rappresentanza parlamentare (Dunleavy and Margetts 2005), finirebbe per minare la stabilità e soprattutto la linearità degli automatismi che presiedono alla forma di governo (Butler 1986, pp. 20-34; Blake 1999, p. 26), rischiando di far riemergere continuamente, e non solo eccezionalmente, tutte le problematiche e le tensioni tipiche dei periodi storici caratterizzati dalla crisi del bipartitismo (Bogdanor 1983; Marshall 1984, p. 220). E non si può escludere che eventualità di questo tipo potrebbero far sorgere la necessità anche per il Regno Unito di dotarsi di una Carta costituzionale scritta e di un parlamentarismo razionalizzato (Butler 1986, p. 144), non potendo trovare più nelle procedure

convenzionali le linee guida per i rapporti tra gli organi costituzionali: una prospettiva che, nonostante sia tornata ad essere materia di dibattito tra i commentatori soprattutto sugli organi di stampa (Garton Ash, 2009), appare forse troppo avanzata anche per un'epoca di grandi cambiamenti come quella che stiamo vivendo.

E del resto, che il "modello Westminster" pur con tutti i suoi limiti e i suoi difetti goda ancora di una notevole "spinta propulsiva" è testimoniato dalla tendenza di diverse democrazie eurocontinentali ad avvicinarsi al modello britannico di scioglimento del Parlamento. Alcune, come per esempio la Spagna, la Grecia o la Svezia (Martinelli 2004, pp. 98-103), in modo "naturale", grazie alle loro adeguate previsioni costituzionali; altre, come la Germania, incontrando maggiori difficoltà a causa di notevoli rigidità normative. Il parlamentarismo iper-razionalizzato che caratterizza il Cancellierato tedesco non contempla l'ipotesi dello scioglimento del *Bundestag* determinato da una scelta di opportunità politica da parte del Cancelliere. Come è noto, infatti, il *Grundgesetz* tipizza altri casi, avendo cura di riservare il centro della scena alle votazioni in seno allo stesso *Bundestag*. Da qui la necessità di trovare taluni espedienti in grado di raggiungere il risultato di conferire al Cancelliere la potestà di decidere, d'accordo con la propria coalizione, il momento più opportuno per un ritorno alla urne, come dimostrano gli scioglimenti del 1972, 1983 e 2005, con il relativo avallo del *BVG* circa la compatibilità costituzionale della "autosfiducia distruttiva" (Lanchester 1984; Luther 2005; Apel, Korber and Wihl 2005, Palermo 2006).

## Bibliografia

- Adams G.B.  
[1949] *Constitutional History of England*. London, Jonathan Cape;
- Alderman R.K., Cross J.  
[1974] *The Prime Minister and the decision to dissolve*, in «Parliamentary Affairs», n. 28, pp. 386-404;
- Andrews W.  
[1960] *Some thoughts on the power of dissolution*, in «Parliamentary Affairs», n. 13, pp. 286-296;
- Anson W.R.  
[1922] *The Law and the Custom of the Constitution*, Oxford, Oxford University Press, fifth edition;
- Apel S., Korber C., Wihl T.  
[2005] *The Decision of the German Federal Constitutional Court of 25th August 2005 – Dissolution of the National Parliament*, in «German Law Journal», n. 9, pp. 1-10;
- Bagehot W.  
[1995] *La Costituzione inglese*, Bologna, il Mulino;
- Balboni E.  
[2005] *Dear old Albert Venn Dicey: ovvero il gold standard del pensiero costituzionale occidentale*, in A. Torre, L. Volpe (a cura e con prefazione di) *The British Constitution: atti del Convegno dell'Associazione di diritto pubblico comparato ed europeo*, Bari, Università degli Studi, 29-30 maggio 2003, Torino, Giappichelli, pp. 609-616;
- Barbera A.  
[1999] *I Parlamenti*, Roma-Bari, Laterza;  
[2004a] *Postfazione*, in S. Ceccanti, S. Vassallo (a cura di), *Come chiudere la transizione*, Bologna, il Mulino, pp. 373-386;  
[2004b] *Tendenze nello scioglimento delle Assemblee parlamentari*, in T.E. Frosini (a cura di), *Il premierato nei governi parlamentari*, Torino, Giappichelli, pp. 39-63;
- Bartole S.  
[1983] *Le convenzioni della costituzione tra storia e scienza politica*, in «Il Politico», n. 2, pp. 251-269;
- Berrington H., Bedeman T.  
[1974] *The February election*, in «Parliamentary Affairs», n. 27, pp. 317-332;
- Birch A.H.  
[1984] *Britain's impending constitutional dilemmas*, in «Parliamentary Affairs», n. 37, pp. 97-101;
- Blackburn R.  
[1995] *The Electoral System in Britain*, New York, St. Martin's Press;
- [2004] *Monarchy and the Personal Prerogatives*, in «Public Law», Autunn 2004, pp. 546-563;
- Blake R.  
[1999] *Constitutional Monarchy: The Prerogative Powers*, in D. Butler, V. Bogdanor, R. Summers (edited by), *The Law Politics and the Constitution. Essays in Honour of Geoffrey Marshall*, Oxford, Oxford University Press, pp. 19-31;
- Bogdanor V.  
[1983] *Multi-party politics and the Constitution*, Cambridge, Cambridge University Press;  
[1986] *No overall majority. Forming a government in a multi-party parliament*, Constitutional Reform Centre;  
[1995] *The Monarchy and the Constitution*, Oxford, Clarendon Press;  
[2004] *The Constitution and the Party System in the Twentieth Century*, in «Parliamentary Affairs», n. 4, pp. 717-733;
- Bognetti G.  
[2001] *La divisione dei poteri*, Milano, Giuffrè, seconda edizione;
- Brazier R.  
[1982] *Choosing a Prime Minister*, in «Public Law», pp. 395-417;  
[1991] *The Downfall of Margaret Thatcher*, in «The Modern Law Review», n. 4, pp. 471-491;  
[2005] «*Monarchy and the Personal Prerogatives*»: *A personal response to Professor Blackburn*, in «Public Law», Spring 2005, pp. 45-47;
- Burke E.  
[1955] *Reflections on the Revolution in France*, London, 1790 ora anche in *Reflections on the french Revolution*, London, J.M. Dent & Sons Ltd;
- Butler D.  
[1986] *Governing without a majority. Dilemmas for Hung Parliaments in Britain*, London, Macmillan, second edition;  
[2004] *Electoral Reform*, in «Parliamentary Affairs», n. 4, 2004, pp. 734-743;
- Caravale G.  
[1993] *Il Primo Ministro nel recente dibattito della dottrina inglese*, in «Il Politico», n. 1-2, pp. 73-100;  
[1997] *Il governo del Premier nell'esperienza costituzionale del Regno Unito*, Milano, Giuffrè;
- Cervati A.A.  
[2005] *I principi del diritto costituzionale inglese e l'insegnamento del diritto costituzionale comparato*, in A. Torre, L. Volpe (a cura e con prefazione di) *The British Constitution: atti del Convegno dell'Associazione di diritto pubblico comparato ed europeo*, Bari, Università degli Studi, 29-30

## Martinelli

- maggio 2003, Torino, Giappichelli, pp. 577-607;
- Chand B.  
[1938] *Conventions of the Constitution*, in «Journal of Comparative Legislation and International Law», n. 4, pp. 222-229;
- Costanzo P.  
[1984] *Lo scioglimento delle assemblee parlamentari. I – Teoria e pratica dello scioglimento dalle origini al parlamentarismo razionalizzato*, Milano, Giuffrè;
- Criscuoli G.  
[2000] *Introduzione allo studio del diritto inglese. Le fonti*, Milano, Giuffrè, terza edizione;
- Cuppone F.  
[1988] *Crisi di governo in Gran Bretagna: 1945-1987*, in «Rivista Trimestrale di Diritto Pubblico», n. 3, pp. 726-753;
- De Smith S.A.  
[1979] *Constitutional and Administrative Law*, Harmondsworth, Penguin Books, third edition;
- Dicey A.V.  
[2003] *Introduction to the Study of the Law of the Constitution*, London, Macmillan, 1915 (ottava edizione); oggi disponibile nella traduzione italiana in *Introduzione allo studio del diritto costituzionale. Le basi del costituzionalismo inglese*, Bologna, il Mulino;
- Donovan M.  
[2007] *L'elezione del governo britannico nel 2005 e il cambiamento del sistema partito*, in «Rivista Italiana di Scienza Politica», n. 1, pp. 55-84;
- Doria G.  
[2007a] *House of Lords: un nuovo passo sulla via della riforma incompiuta*, in [www.federalismi.it](http://www.federalismi.it), n. 4;
- [2007b] *Regno Unito: verso una seconda Camera interamente elettiva? Voto dei Comuni e risposta dei Lords fra incertezze del Governo e sospetti di una scelta tattica*, in [www.federalismi.it](http://www.federalismi.it), n. 6;
- Dunleavy P., Margetts H.  
[2005] *The Impact of UK Electoral Systems*, in «Parliamentary Affairs», n. 4, pp. 854-870;
- Fair J.D.  
[1973] *Royal Mediation in 1884: A Reassessment*, in «The English Historical Review», n. 346, pp. 100-113;
- Flemion J.S.  
[1972] *The Dissolution of Parliament in 1626: a Reevaluation*, in «The English Historical Review», n. 345, pp. 784-790;
- Fletcher C.R.L.  
[2008] *An Introduction History of England – From the Restoration to the Beginning to the Great War*, Marcel Press;
- Foley M., *The politics of the British constitution*, Manchester, Manchester University Press, 1999;
- Forsey E.A.  
[1968] *The Royal Power of Dissolution of Parliament in the British Commonwealth*, Toronto, Oxford University Press;
- Freeman E.A.  
[1872] *Growth of the English Constitution*, London, first edition;
- Galizia M.  
[1972] *Studi sui rapporti fra Parlamento e Governo*, Milano, Giuffrè, vol. I;
- [1974] *Caratteri del regime parlamentare inglese del settecento*, in AA. VV., *Studi in memoria di Carlo Esposito*, Padova, Cedam, vol. IV, pp. 2371-2414;
- Garton Ash T.  
[2009] *Una Costituzione scritta per la Gran Bretagna*, in «La Repubblica», 29 maggio, p. 37;
- Goldsworthy J.  
[1999] *The Sovereignty of Parliament. History and Philosophy*, Oxford, Clarendon Press;
- Guarino G.  
[1990] *Lo scioglimento delle assemblee parlamentari*, Napoli, Jovene, ristampa dell'edizione del 1948;
- Hawkins A.  
[1989] "Parliamentary Government" and Victorian Political Parties, c. 1830-c. 1880, in «The English Historical Review», n. 412, pp. 638-669;
- Hazlehurst C.  
[1970] *Asquith as Prime Minister, 1908-1916*, in «The English Historical Review», n. 336, pp. 502-531;
- Heard A.D.  
[1989] *Recognizing the Variety Among Constitutional Conventions*, in «Canadian Journal of Political Science», n. 1, pp. 63-81;
- Heasman D.J.  
[1960] *The Monarch, the Prime Minister, and the dissolution of Parliament*, in «Parliamentary Affairs», n. 14, pp. 94-107;
- Hood Phillips O.  
[1970] *Conventions in the British Constitution*, in AA.VV., *Scritti in Onore di Gaspare Ambrosini*, Milano, Giuffrè, vol. III, pp. 1599-1615;
- [1996] *Constitutional Conventions: Dicey's Predecessors*, in

- «The Modern Law Review», n. 2, pp. 137-148;
- Hood Phillips O., Jackson P., Leopold P.  
[2001] *Constitutional and Administrative Law*, London, Sweet & Maxwell, eighth edition;
- Jennings I.  
[1937] *Cabinet Government*, Cambridge, Cambridge University Press, first edition;  
[1959] *The law and the Constitution*, London, University of London Press, fifth edition;  
[1961] *Cabinet Government*, Cambridge, Cambridge University Press, third edition;
- Johnson N.  
[1999] *Law, Convention, and Precedent in the British Constitution*, in D. Butler, V. Bogdanor, R. Summers (edited by), *The Law Politics and the Constitution. Essays in Honour of Geoffrey Marshall*, Oxford, Oxford University Press, pp. 131-152;
- Jones G.W.  
[1985] *The Prime Minister's Power*, in A. King (edited by), *The British Prime Minister*, London, Macmillan, second edition, pp. 195-220;
- Keir D.L.  
[1961] *The Constitutional History of Modern Britain since 1485*, London, Adam and Charles Black, sixth edition;
- Keith A.B.  
[1952] *The British Cabinet System*, London;
- Keith K.J.  
[1967] *The Courts and the Conventions of the Constitution*, in «The International and Comparative Law Quarterly», n. 2, pp. 542-549;
- Lanchester F.  
[1984] *Crisi di governo e crisi di legittimazione nella RFT: il ruolo del tribunale Costituzionale Federale*, in «Quaderni Costituzionali», n. 1, pp. 83-105;  
[2004] *Gli strumenti della Democrazia*, Milano, Giuffrè;
- Laprade W.T.  
[1916] *Public Opinion and the General Election of 1784*, in «The English Historical Review», pp. 224-237;
- Lauvaux P.  
[1983] *La dissolution des assemblées parlementaires*, Paris, Economica;
- Locke J.  
[2006] *Trattato sul governo*, Editori Riuniti, Roma;
- Lovell C.R.  
[1962] *English Constitutional and Legal History*, New York, Oxford University Press;
- Luther J.  
[2005] *Il debole della democrazia del cancelliere*, in «Quaderni costituzionali», n. 4, pp. 874-876;
- Mackintosh J.P.  
[1977] *The British Cabinet*, London, Stevens & Sons Limited, third edition;
- Maley W.  
[1985] *Laws and Conventions Revisited*, in «The Modern Law Review», n. 2, pp. 121-138;
- Markesinis B.S.  
[1972] *The theory and practice of dissolution of Parliament*, Cambridge, Cambridge University Press;
- Marshall G.  
[1985] *What are Constitutional Conventions*, in «Parliamentary Affairs», n. 38, pp. 33-39;  
[1986] *Constitutional Conventions. The Rules and Forms of Political Accountability*, Oxford, Clarendon Press;  
[2003] *The Constitution: Its Theory and Interpretation*, in V. Bogdanor (edited by), *The British Constitution in the twentieth century*, Oxford, Oxford University Press, pp. 37-42;
- Martinelli C.  
[2004] *Forme di governo e scioglimento anticipato del Parlamento*, in «Nomos», n. 3, pp. 87-111;
- Mill J.S.  
[1999] *Considerations on Representative Government*, London, 1861; tr. it. *Considerazioni sul governo rappresentativo*, Roma, Editori Riuniti, ;
- Moodie G.C.  
[1971] *The Government of Great Britain*, London, Methuen & co. ltd.;
- Morgan K.O.  
[1970] *Lloyd George's Premiership: A Study in "Prime Ministerial Government"*, in «The Historical Journal», n. 1, pp. 130-157;  
[2007] (a cura di), *Storia dell'Inghilterra. Da Cesare ai giorni nostri*, Milano, Bompiani, decima edizione;
- Mortati C.  
[1973] *Le forme di governo*, Padova, Cedam;
- Munro C.  
[1985] *Dicey on Constitutional Conventions*, in «Public Law», pp. 637-651;
- Palermo F.  
[2006] *La forma di governo tedesca tra miti e realtà: la sentenza del Tribunale costituzionale federale sullo scioglimento anticipato del Bundestag*, in «Diritto Pubblico Comparato ed Europeo», n. 1, pp. 213-220;

## Martinelli

- Pasquino G.  
[2002] *Il modello Westminster*, in «Rivista Italiana di Scienza Politica», n. 3, pp. 553-567;  
[2003] *Varianti dei modelli di governo parlamentare*, in «Rivista Italiana di Scienza Politica», n. 2, pp. 295-315;
- Passaniti G.  
[2007] *Le convenzioni costituzionali e la constitutional morality*, in «Giornale di Storia costituzionale», n. 13, pp. 155-160;
- Pedilcarco E.  
[2007] *Il ruolo dell'Esecutivo inglese nell'Introduction diceyana*, in «Giornale di Storia costituzionale», n. 13, pp. 101-108;
- Pegoraro L., Rinella A.  
[2000] *Le fonti nel diritto comparato*, Torino, Giappichelli;
- Ramm A.  
[1984] *The Parliamentary Context of Cabinet Government, 1868-1874*, in «The English Historical Review», n. 393, pp. 739-769;
- Randall J.G.  
[1916] *The Frequency and Duration of Parliaments*, in «The American Political Science Review», n. 4, pp. 654-682;
- Rasmussen J.  
[1987] *Constitutional aspects of government formation in a hung Parliament*, in «Parliamentary Affairs», n. 40, pp. 139-153;
- Rescigno G.U.  
[1972] *Le convenzioni costituzionali*, Padova, Cedam;
- Rotelli E.  
[2005] *Forme di governo delle democrazie nascenti. 1689-1799*, Bologna, il Mulino;
- Sainsbury K.  
[1961] *The Constitution – Some disputed points*, in «Parliamentary Affairs», n. 15, pp. 213-243;
- Torre A.  
[1997a] *Un modello parlamentare di razionalizzazione diffusa. Il caso britannico*, in S. Gambino (a cura di), *Democrazia e forma di governo. Modelli stranieri e riforma costituzionale*, Rimini, Maggioli, 461-501;  
[1997b] *Interpretare la costituzione britannica. Itinerari culturali a confronto*, Giappichelli, Torino, 1997;  
[2003] *Dicey, o della «constitutional morality»*. Introduzione a A.V. Dicey, *Introduzione allo studio del diritto costituzionale. Le basi del costituzionalismo inglese*, Bologna, il Mulino, pp. XV-XLI;  
[2004] *Il Cabinet system da Thatcher a Blair: leadership e costituzione*, in T.E. Frosini (a cura di), *Il premierato nei governi parlamentari*, Torino, Giappichelli, pp. 143-204;
- [2005] *Regno Unito*, Bologna, il Mulino;
- [2007] *Albert Venn Dicey: un constitutional lawyer al tramonto dell'età vittoriana*, in «Giornale di Storia costituzionale», n. 13, pp. 11-63;
- Treves G.  
[1962a] *Convenzioni costituzionali*, in *Enciclopedia del Diritto*, pp. 524-528;  
[1962b] *Correttezza costituzionale*, in *Enciclopedia del Diritto*, pp. 716-717;
- Vassallo S.  
[2007] *Brown e le elezioni. Il dietrofront ci insegna qualcosa*, in «Il Corriere della Sera», 9 ottobre, p. 42;
- Volpi M.  
[1983] *Lo scioglimento anticipato del Parlamento e la classificazione dei regimi contemporanei*, Rimini, Maggioli;
- Wang C.K.  
[1934] *Dissolution of the British Parliament 1832-1931*, New York;
- Webb P.  
[2003] *Parties and Party System: Prospects for Realignment*, in «Parliamentary Affairs», n. 2, pp. 283-296;
- Wheare K.C.  
[1951] *Modern Constitution*, Oxford, Oxford University Press;
- Worden B.  
[1971] *The Bill for a New Representative: The Dissolution of the Long Parliament, April 1653*, in «The English Historical Review», n. 340, pp. 473-496;
- Zincone G.  
[1972] *Lo scioglimento della Camera dei Comuni in Gran Bretagna*, in «Studi parlamentari e di politica costituzionale», n. 15, pp. 43-66.







Primo piano: S. Lagi

*Il pensiero politico di Hans Kelsen (1911-1920). Le origini di Essenza e valore della democrazia*

Genova, Name edizioni, 2007, pp. 266, ISBN 9788895960036, euro 28,00

FEDERICO LIJOI

L'intento principale del volume di Lagi è quello di dimostrare come la prima edizione di *Essenza e valore della democrazia*, pubblicata nel 1920 per l'editore Siebeck di Tubinga, possieda una consistenza autonoma rispetto alla seconda edizione del 1929 e, soprattutto, «rifletta il dibattito politico-dottrinale del decennio compreso tra il 1911 e il 1920» (p. 17). Il tratto di tempo che viene preso in considerazione è in effetti molto significativo: il passaggio dalla monarchia costituzionale austro-ungarica – sempre più solita ricorrere, in particolare dopo il 1907, all'assolutismo sussidiario del §14 della *Dezemberverfassung* (1867) – alla repubblica parlamentare e quindi alla *Verfassung* dell'Austria repubblicana del 1920 compone il retroterra storico-politico in cui Kelsen sviluppa la pro-

pria concezione *costituzionale* della democrazia. I momenti più significativi che innervano questo processo di formazione vengono individuati da Lagi, da un lato, nel confronto prebellico che Kelsen istituì con la concezione jellinekiana del ruolo del parlamento, dall'altro, in quel dibattito politico tra cristiano-sociali, socialdemocratici e nazionalisti che ebbe luogo nel biennio 1918-1920 per la stesura della costituzione e che l'Autrice ricostruisce minuziosamente a partire dagli *Stenographische Protokolle* dell'Assemblea nazionale provvisoria e costituente. I temi che emergono da quest'ultima ricostruzione (di cui è bene sottolineare che non v'è traccia nella letteratura «politica» su Kelsen), quali «la rappresentanza, il rapporto tra sistema elettorale e rappresentanza politica, il parla-

mento, la democrazia politica, la sovranità» (p. 18), consentono di far emergere anche lo stretto rapporto scientifico di Kelsen con il cancelliere social-democratico Karl Renner, in particolare con la sua concezione della minoranza e della rappresentanza politica nell'ordinamento democratico-parlamentare.

Ciò detto, conviene ora fissare lo specifico dilemma che Lagi pone come spartiacque tra il periodo imperiale e quello repubblicano della riflessione pubblicistica e politica di Kelsen: il parlamento come organo della società o come organo dello Stato. Cosa avviene fra i *Hauptprobleme*, in cui è la prima posizione ad essere sostenuta, e l'edizione del 1920 di *Vom Wesen und Wert der Demokratie*, in cui è invece la seconda ad essere assunta? Il punto è capire se Kelsen

stia nell'uno e nell'altro caso proponendo concezioni differenti, introducendo così una cesura all'interno del proprio pensiero, o se piuttosto la variabile sia da rinvenire unicamente nel mutato contesto storico, trattandosi quindi di posizioni semplicemente sinonime. In quest'ultimo caso, il compito ermeneutico consiste nel comprendere verso cosa si indirizzi la forza polemica che induce Kelsen da una parte a premere sulla rappresentanza popolare, dall'altra ad insistere sull'unità dello Stato.

Nella definizione del parlamento come organo della società, Lagi riconosce innanzitutto una esplicita polemica con Jellinek, il quale in *Legge e decreto* (1887) e nel *Sistema dei diritti pubblici soggettivi* (1892) definiva il parlamento prima come organo dello Stato, e poi nella *Dottrina generale dello Stato* (1900) ne precisava la fisionomia come «organo secondario», ovvero organo di un altro organo dello Stato, il popolo. Negli scritti politici emergeva poi con chiarezza il significato deteriore che Jellinek, col ricondurre il momento dell'elezione e della rappresentanza esclusivamente entro le maglie dello Stato, accordava al parlamento: «[Esso] veniva concepito come quel luogo in cui poteva prendere forma la "tirannia della maggioranza" e in cui i legislatori potevano minacciare i diritti di libertà e delle minoranze» (p. 65).

Quale liberale antidemocratico aveva in effetti molto più a cuore di preservare un nucleo di diritti indisponibile al legislatore che la partecipazione dei cittadini alla formazione della volontà statale. Soprattutto là dove non era possibile riscontrare l'esistenza di alcuna omogeneità culturale in seno al popolo e alla società civile – come in effetti accadeva nel multiethnico impero austro-ungarico – la soluzione da lui prospettata consisteva nel depoliticizzare il parlamento affidando alla Costituzione la protezione dei diritti delle minoranze. Secondo Lagi è proprio tale atteggiamento ostile verso il parlamento a costituire l'oggetto principale delle considerazioni kelseniane nei *Problemi fondamentali*: «[L]'imponente *Habilitationschrift* del 1911 rappresenta [...] una (polemica) risposta del giovane Kelsen a Jellinek proprio sul *significato* e sul *ruolo* del parlamento» (p. 78).

Ci permettiamo di segnalare, a questo proposito, come qui emerga un tratto tipico dell'argomentare kelseniano: individuare le contraddizioni logiche della teoria anorganica di Jellinek significa procedere ad una ricostruzione *scientificamente* corretta della teoria del diritto, a partire dalla quale è poi possibile criticare le posizioni *politiche* che da quella discendono. La critica alla concezione antidemocratica del parlamento di Jellinek

è precisamente il risultato di una decostruzione scientifica del concetto di volontà statale, di organo e di rappresentanza. Se il rapporto tra Stato e diritto, sulla base della netta separazione tra logica e psicologia, volontà giuridica e volontà umana, dovere ed essere, non può essere inteso in modo tale che sia lo Stato a «produrre» il diritto, ciò significa che per Kelsen «la produzione giuridica [cade] "al di fuori della sfera giuridica" e [rientra] nella sfera della società» (p. 86). Il risultato *politico* della critica *scientifica* alla concezione jellinekiana del rapporto tra *Staat* e *Recht*, dunque, si traduce nel contempo in un riorientamento del rapporto tra *Staat* e *Gesellschaft*, per cui la seconda emerge come grandezza politica autonoma, pluralistica e conflittuale, non più mistificata e resa irriconoscibile nell'identità organica di *Staat* e *Volk*. A tal proposito è interessante notare come la depoliticizzazione del parlamento cui Jellinek era ricorso al fine di evitare la tirannia della maggioranza parlamentare e quindi il rischio che il pluralismo di una società disomogenea venisse conculcato, finiva in tal modo per rinnegare ciò che aveva altrimenti posto a fondamento della propria critica, e cioè l'irriducibilità del popolo all'unità dello Stato. Non è un caso, come nota bene Lagi, che in riferimento a ciò Kelsen rimproveri Jellinek

di essersi ispirato, nella teoria pubblicistica, a quel Rousseau, democratico «totalitario», che altrimenti, in sede politica, Jellinek aveva aspramente criticato: «[I]n questo modo Jellinek, che nei suoi scritti di analisi politica aveva criticato la concezione politica di Rousseau in quanto "illiberale", finiva per essere accusato da Kelsen di aver costruito la sua idea di popolo, richiamandosi proprio all'opera del Ginevrino» (p. 89).

La seconda parte del volume si occupa di delineare la concezione costituzionale della democrazia (p. 41) così come Kelsen la sviluppa nel biennio 1918-1919, a stretto contatto con quel dibattito politico-costituzionale che sanciva la definitiva estinzione dell'Impero asburgico e la nascita della repubblica austriaca. Dei lavori dell'"Assemblea nazionale provvisoria dello stato indipendente austro-tedesco" Lagi evidenzia in particolare il contributo politico del cancelliere socialdemocratico Renner, la cui legge costituzionale sulla "sovranità" istituì per la prima volta il primato del potere legislativo e, quindi, la subordinazione del governo al parlamento.

È in particolare l'analogia tra la concezione di Renner sviluppata nei contributi apparsi tra la fine dell'Ottocento e il primo decennio del Novecento (*Staat und Nation* (1899) *Staat und Parlament* (1901),

*Mehrheits oder Volksvertretung?* (1904)) e quella di Kelsen testimoniata negli scritti elettorali postbellici (*Das Proportionalssystem* e *Ein einfaches Proportionalwahlsystem*, entrambi del 1918) a richiamare l'attenzione dell'Autrice: quella che entrambi ritennero l'unica soluzione per risolvere il conflitto delle nazionalità nell'impero asburgico, ovvero la giuridicizzazione dei rapporti di forza tramite la democratizzazione delle sue istituzioni, dimostrava ora il suo valore anche per il nuovo stato repubblicano: «L'"unione organica" cui si stava riferendo Renner non era altro che un grande stato federale, costituito dalle varie nazioni che, proprio come gli individui in uno stato democratico, dovevano essere portatrici di uguali "diritti"» (p. 135). L'idea-guida era che l'uguaglianza giuridica avrebbe significato uguaglianza politica, comportando quindi, nel caso dell'impero, la sostituzione del «principio territoriale» con quello «personale», mentre, nel caso della repubblica democratica, sia il passaggio dalla rappresentanza degli interessi ad una rappresentanza politica proporzionale, sia la garanzia di una dialettica parlamentare tra maggioranza e minoranza che fosse autenticamente «gleichberechtigt». Quest'ultima richiesta teorica, perfezionata nell'idea di una concreta pratica di compromesso tra

maggioranza e minoranza, si dimostrava necessaria al fine di evitare ciò che proprio Jellinek aveva paventato come rischio della democrazia, la tirannia della maggioranza: «Mentre Jellinek attaccava la tirannia della maggioranza da una prospettiva *liberale*, tesa a denunciare la violazione dei diritti e delle libertà da parte della maggioranza dispotica, Kelsen muoveva, invece, da una prospettiva *liberale* e nel contempo *democratica*, in cui quel rischio poteva essere evitato solo attraverso la garanzia dei diritti politici ed un'ampia rappresentanza popolare, che non escludesse dal parlamento particolari settori sociali e politici» (p. 146).

Ma il punto di tensione più significativo – proprio quello in cui Lagi individua le ragioni della brusca inversione sulla qualifica del parlamento – riguardava i rapporti tra i Länder e il nuovo Stato centrale. Il problema consisteva nel contrasto tra la rivendicazione fatta dai primi di uno stato federale fortemente decentrato e l'esigenza, propugnata dal secondo, di un controllo delle istituzioni centrali su quelle regionali. L'incarico che Renner diede a Kelsen di «stilare le prime bozze costituzionali e preparare la ricezione nel nuovo ordinamento repubblicano del *Reichsgerichtshof*, il Tribunale imperiale di epoca asburgica» (p. 161) aveva il suo scopo precisamente

«nella protezione dei diritti previsti dalla costituzione e nella risoluzione di eventuali contrasti tra Centro e Länder» (p. 162). La convinzione renneriana che gli Stati federali, per la loro specifica conformazione, necessitassero di una corte costituzionale (*Verfassungsgerichtshof*), ovvero di una autorità giudiziaria, in grado di dirimere i conflitti tra potere centrale e autorità regionali era già stata espressa da Jellinek nel breve saggio *Ein Verfassungsgerichtshof für Österreich* (1885), in cui la sua diffidenza per il parlamento sortiva l'effetto di rinforzare il controllo costituzionale sulle leggi ordinarie e, in generale, l'autorità centrale dello Stato sulle spinte inevitabilmente centrifughe delle regioni. L'istituzione avvenuta il 25 gennaio 1919 del tribunale costituzionale ebbe proprio la funzione di dirimere un conflitto basilare, posto cioè a fondamento del rapporto formulato da Renner tra *Bund* e *Länder*: lo Stato austriaco era il risultato di un'unione contrattuale dei *Länder* o piuttosto, come aveva prescritto la legge sulla sovranità del 30 ottobre 1918, era la conseguenza dell'assunzione da parte dell'Assemblea nazionale della piena sovranità sui *Länder*? La forte pregiudiziale espressa da Kelsen verso gli organi legislativi regionali, in quanto costituivano una minaccia per l'unità dello Stato, coincideva

con la medesima prevenzione di Renner, che auspicava un progetto di legge costituzionale in cui il *Reichsrat* non fosse parimenti ordinato rispetto al *Reichstag*, in cui, cioè, «*Bundesrecht bricht Landesrecht*»: «Il carattere intrinsecamente unitario dello Stato austriaco, di cui l'organizzazione federale diventava, per Kelsen, una mera declinazione resa necessaria da eventi contingenti, lo induceva a rigettare l'equiparazione tra Camera centrale e Camera federale» (p. 180). Nel frangente di un conflitto sulle competenze della Corte costituzionale, fedelmente riprodotto nell'opposizione politica tra i federalisti del CSÖ e i centralisti del SPÖ, Kelsen insisteva dunque sulla sovranità dello Stato e dell'assemblea nazionale. Questa circostanza viene ora messa da Lagi in relazione con la prima edizione di *Vom Wesen und Wert der Demokratie*, e quindi con la tesi lì sostenuta per cui il parlamento sia ora «organo dello Stato» e non più «funzione della società». L'intento è duplice, ma congiunto: da un lato, spiegare la differenza tra l'*Habilitationschrift* e il saggio del 1920 quanto alla definizione del parlamento, dall'altro, dare nuova luce all'interpretazione della teoria democratica kelseniana. L'esigenza di affermare il primato dello Stato su quello delle regioni, e quindi l'idea per cui il parlamento dovesse innanzitutto consi-

derarsi il luogo della volontà unitaria dello Stato, secondo Lagi viene a coniugarsi con i motivi di una polemica ulteriore: «*In Essenza e valore della democrazia*, il principale bersaglio delle critiche di Kelsen era *Stato e rivoluzione*, pubblicato da Lenin nel 1917» (p. 210). Qui il bersaglio era individuato da Kelsen nell'idea leniniana per cui lo Stato, e con esso il parlamentarismo, avrebbe dovuto lasciare il posto ad una democrazia autenticamente diretta. Il carattere *funzionale* della partecipazione popolare alla formazione della volontà dello Stato, laddove la sua funzione è invece solo quella di procedere all'elezione dell'organo legislativo, veniva qui usato da Kelsen come argomento «per ribadire con forza il carattere *inevitabilmente e necessariamente* indiretto della democrazia reale» (p. 218). Se nei *Hauptprobleme*, infatti, la *Volksvertretung*, utilizzata per contrapporre l'idea di un governo parlamentare all'assolutismo imperiale, non prevedeva che ci si soffermasse sul carattere negativamente funzionale della sua funzione, in questa occasione, invece, è necessario che essa venga precisata come una finzione che non può essere *realmente* aggirata, come per l'appunto pretendeva di fare il modello politico sovietico, e ciò soprattutto a causa della irrinunciabile esigenza, propria del mondo moderno, della divi-

sione del lavoro e della specializzazione delle competenze. In tal senso, come già dicevamo poco sopra, la differente valutazione del parlamento appare conclusivamente come il risultato congiunto di una doppia finalità: «Il cambiamento di prospettiva tra gli *Hauptprobleme* [...], da un lato, ed *Essenza e valore della democrazia*, dall'altro, appare connesso con la polemica di Kelsen contro il modello sovietico e le tesi di Lenin. Riteniamo, però, che questo importante passaggio venga "preparato" anche dal dibattito sulla Corte costituzionale, cui Kelsen partecipò direttamente. Tra il 1918 e il 1920, il giurista aveva considerato la Corte costituzionale essenzialmente come uno strumento per proteggere l'unità dello Stato contro le spinte centrifughe dei *Länder*, unità che, a suo giudizio, si basava innanzitutto sulla rivendicazione della sovranità da parte dell'assemblea nazionale» (p. 219).

Un ultimo rilievo a conclusione delle nostre considerazioni. Il volume di Sara Lagi che abbiamo appena presentato è qualcosa di più che una ricostruzione del pensiero politico di Hans Kelsen e, segnatamente, della genesi di *Essenza e valore della democrazia*. Esso mantiene molto più di quanto promette. Nella ormai corposa bibliografia critica sul giurista austriaco questo volume viene ad occupare una

posizione per certi versi privilegiata, dal momento che la disamina della concezione kelseniana della democrazia non vi viene condotta con gli strumenti concettuali di un'analisi storica e delocalizzata, bensì indagando le fonti da cui essa trae abbrivio e alimento. Dare corpo all'indagine concettuale mediante la ricerca storica, radicando la figura di Kelsen nel dibattito politico coevo, significa restituire un Kelsen vivente, tratto in salvo dalle ricerche talvolta troppo «astratte» della filosofia del diritto.



# Ventuno proposte di lettura

A CURA DI ANTONELLA BETTONI, RONALD CAR, NINFA CONTIGIANI, SIMONA GREGORI, LUIGI LACCHÈ, VINCENZO LAVENIA, GIUSEPPE MECCA, MONICA STRONATI, SIJANA VELEDAR, MARIA NOVELLA VITUCCI

## B

Gian Guido BALANDI, Giovanni CAZZETTA (a cura di),  
*Diritti e lavoro nell'Italia repubblicana*

Milano, Giuffrè, 2009, pp. 306  
ISBN 8814145806, Euro 32,00

L'interessante volume è l'esito di un felice incontro tra giuslavoristi e storici del diritto sul tema del futuro del 'lavoro' (e dell'identità disciplinare).

Il tema è *urgente* quanto rapidi sono i mutamenti del mercato e le risposte dei legislatori. Uno sguardo di lungo periodo può essere l'antidoto alla tentazione di star dietro all'emergenzialità dei problemi avvitando la giuslavoristica in una crisi improduttiva. Affinché la giuslavoristica possa offrire il proprio punto di vista

sulla realtà è necessario andare alle radici della disciplina, ridefinire la storia del proprio sapere «attraverso una continua lettura del passato, attraverso un continuo processo di costruzione della memoria».

Le strategie di ridefinizione del paradigma giuslavoristico passano attraverso il rapporto con la Costituzione. Il tema del lavoro è centrale, così come testimonia la sua presenza nelle «zone alpine del diritto costituzionale», tra i diritti fondamentali. Il lavoro è strumento di affermazione della persona e dei propri diritti, è il principale punto di connessione fra il singolo e gli altri, «veicolo della responsabilità sociale del soggetto», nonché «punto di equilibrio fra soggettività e socialità, fra libertà e responsabilità, fra diritti e doveri». Nel discorso sulla crisi del diritto del lavoro,

ma anche del diritto costituzionale, c'è il problema del tramonto dello 'Stato sociale' forgiato sulla peculiare forma di società otto-novecentesca e «di una visione della società, fatta di processi democratici che determinano le scelte pubbliche».

Una delle proposte è quella di ripartire dall'individuo, dall'art. 2 della Costituzione che ne riconosce i diritti «garantendogli di poterli esprimere anche "nelle formazioni sociali" – nel doppio senso di "attraverso" e di "contro" di esse». Contro, perché il diritto del lavoro non può fare a meno del nesso tra individuale e collettivo, tra lavoro e capitale in un confronto anche 'conflittuale' che collega quel diritto alla pratica democratica del dissenso.

M.S.

Pasquale BENEDEUCE

*Altri codici.**Sentimenti al lavoro nei galatei forensi*Soveria Mannelli, Rubbettino, 2008,  
pp. 361  
ISBN 9788849822311, Euro 28.00

Il libro merita di essere segnalato per almeno due motivi: la ristampa, in appendice, della prima traduzione italiana di tre *Discours* sull'avvocatura e diciannove *Mercuriales* sulla magistratura del Cancelliere Henri-François D'Aguesseau e la brillante e suggestiva lettura che di queste opere Pasquale Beneduce ci offre nel saggio introduttivo.

I discorsi di D'Aguesseau sono archetipi di codici deontologici che «scaveranno in profondità in un depositario stratificato di analogie e somiglianze, istituite con l'antichità e i patriarchi della disciplina, ragionando sui modelli e i precedenti del «ben vivere e ben parlare» di coloro che amministrano la giustizia».

*Altri codici* è il titolo scelto da Beneduce per segnalare che la realtà dei galatei forensi ha una natura diversa dalle codificazioni sette-ottocentesche; si tratta, infatti, di codici privati, «agglomerati di regole, né statali né legislativi, [...] a bassa intensità di sanzione ma ad alta concentrazione disciplinare». Sono "codici di istruzione" per giudici ed avvocati, ma, diversamente dalle deontologie dei nostri giorni, gli enunciati norma-

tivi includono ancora regole di disciplinamento e ammonimenti morali: sono frutto di autocensura e tentativo di unificare regole domestiche di comportamento.

Attraverso un lungo cammino fatto di destrutturazione dei testi, interpretazioni di stili, sottolineature di sottigliezze e sfumature linguistiche, che costringono però il lettore alla massima attenzione e complicano di non poco i ragionamenti sottesi, l'autore ci introduce alla "misteriosa religiosità", alla "sacralità inaccessibile" della famiglia giudiziaria e all'autorappresentazione di ceto.

Conclusivamente, si segnala un ultimo punto di forza: la grande attenzione all'*estetica della giustizia*. L'attività forense è una messa in scena di sentimenti e di linguaggi immaginari della giustizia ove l'uso dell'eloquenza riveste un ruolo non certo secondario

G.M.

Luca BORSI

*Nazione Democrazia Stato.  
Zanichelli e Arangio-Ruiz*Milano, Giuffrè, 2009, pp. 631  
ISBN 8814146381, Euro 65.00

Luca Borsi, funzionario del Senato italiano, è alla sua terza cospicua prova di "identificazione" del costituzionalismo italiano tra Otto e Novecento. Aveva esordito nel 2000 con l'imponente saggio *Classe politica e costituzionalismo*. Mosca Arcoleo Maranini e nel 2007

aveva allargato gli orizzonti con *Stato Nazione Costituzione*. Palma e i 'preorlandiani'. Ora – se di trilogia si tratta – è la volta della generazione che, appunto, si trova dinanzi, in maniera più significativa e pressante, il percorso politico-concettuale Nazione Democrazia Stato, come il titolo evoca chiaramente. Interessante è questo uso, nei due ultimi volumi, di concetti chiave utilizzati per formare sintagmi linguistici performativi, strade da percorrere, punti cruciali su cui soffermarsi.

Borsi predilige lo studio "per autori" nella convinzione che «Una storia delle dottrine costituzionalistiche [...] dovrebbe essere [...] oltre che storia di paradigmi, modelli, concetti, storia di un lessico costituzionalistico, che di quelli colga la scaturigine e il fluire nello sviluppo di pensiero di un'età storica e tra età diverse» (p. X). È una convinzione che merita ascolto e discussione, tanto più per una storia costituzionale italiana che ha poco valorizzato – anche in ragione del forte "pregiudizio" post-orlandiano (andato oltre le volontà del carismatico giurista siciliano) – figure che rischiano di apparire sempre "minori", poco rilevanti per la storia del pensiero giuspubblicistico. Nella fattispecie Borsi segue i percorsi di due interessanti figure di costituzionalisti come Domenico Zanichelli e Gaetano Arangio-Ruiz, entrambi fortemente

interessati alla ricostruzione storica del fenomeno italiano e alla base di non poche rappresentazioni di quella storia. Attraverso questi due autori scorgiamo distintamente la lunga durata del nesso *Risorgimento-Costituzione*, il rapporto tra le ragioni del liberalismo e le sfide poste da una società in via di rapida e contraddittoria trasformazione, la difesa del parlamentarismo e il problema della formazione e della capacità di governo della classe politica.

Come i precedenti volumi, anche questo è ricchissimo per mole e qualità di documentazione (a cominciare dalla pubblicazione del carteggio inedito di Zanichelli con Carducci) e per capacità di penetrare la dimensione profonda della biografia intellettuale.

L.L.

Jamie BRONSTEIN

*John Francis Bray: Transatlantic Radical*

London, Merlin Press, 2009, pp. 141  
ISBN 9780850366884, Euro 20,00

Oltre alle numerose monografie sul cartismo come esperienza regionale e alle biografie di quei *leader* che raggiunsero in poco tempo una significativa visibilità nazionale, c'è anche una storia meno conosciuta degli anni cartisti: quella dei suoi emigrati nella giovane America.

Scenario *ad hoc*, almeno apparentemente, per realizzare l'idea di una società più

giusta, l'America repubblicana di Thomas Paine si rivela una terra contraddittoria agli occhi di John Francis Bray, cartista di Leeds giunto sul lato opposto dell'Atlantico nel 1842.

Nel pensiero di Bray l'immagine della democrazia americana si presenta con molte zone d'ombra. Il suffragio universale riservato unicamente ai «white male adults» non può essere considerato come elemento sufficiente e necessario per una completa uguaglianza di diritti. L'«equality of rights», secondo Bray, non dipende dalla forma di governo, ma da una più equa distribuzione economica.

Grazie all'esperienza americana, Bray stabilisce la priorità da attribuire alla democrazia economica piuttosto che a quella politica. Una conclusione questa a cui il movimento cartista in Gran Bretagna sarebbe arrivato solo più tardi fra il 1845 ed il 1851, negli anni della *Chartist Land Company*.

Per Bronstein è il contesto americano ad accelerare i tempi in cui maturano le convinzioni di Bray, ed è soprattutto l'America egualitaria ma schiavista a mettere in luce l'ambiguità della posizione democratica del cartista di Leeds.

Nel 1865 Bray analizza il nuovo scenario economico emerso al termine della guerra di secessione, attraverso il concetto di «white superiority» incentrato sulla dicotomia fra «developed» e «undeve-

loped race», sostenendo che la confisca delle piantagioni del Sud a favore del *black people* avrebbe danneggiato l'economia in quanto: «the slaves would not be good farmers».

Il riferimento ad altri emigrati cartisti, quali Thomas Ainge Devyr e John Mitchel, avrebbe dato valore aggiunto a questo volume che ha, comunque, il merito di aver messo in risalto una dimensione addirittura transnazionale del movimento cartista.

M.N.V.

C

Raymond CARRÈ DE MALBERG  
*La legge espressione della volontà generale,*

(a cura di Marina Calamo Specchia)

Milano, Giuffrè, 2008, pp. 319  
ISBN 8814136033, Euro 36,00

Nella prestigiosa collana "Civiltà del diritto" esce la traduzione italiana dell'opera del grande giurista alsaziano. Un'edizione che segue quella del 2003, a cura di Anna Chimenti, di un altro lavoro fondamentale come *La teoria gradualistica del diritto* (1933). L'opera ora tradotta risale, come è noto, al 1931 ed ha come sottotitolo un'importante indicazione tematica: *Etude sur le concept de la loi dans la Constitution de 1875*. In quest'opera il positivista Carré de Malberg prosegue nel suo grande "progetto" di rifondazione

della teoria francese dello Stato. Il grande giurista supera quello che, per lungo tempo, era sembrato il più grande limite della storia politico-istituzionale della Francia: la Rivoluzione come messa in discussione dell'essenza della statualità moderna. Carrè, al contrario, fa vedere – andando oltre la superficie – che è stata proprio la Rivoluzione, ovvero il poderoso lavoro “costituente” che ne ha accompagnato almeno la prima fase di sviluppo, a porre le basi effettive, esistenziali del *droit public des Français*. Certamente tributario dell'apparato concettuale della grande *Deutsche Staatswissenschaft*, il giurista alsaziano, davvero «giurista di frontiera costantemente diviso tra la cultura giuridica e francese e quella tedesca, tra le quali tenta una mediazione...», riesce a superare le angustie della *Herrschaft* e del principio monarchico, fondamentali della statualità “alla tedesca”, per dirigersi invece verso il polo della sovranità nazionale e della legge come “rousseauviana” espressione della volontà generale. In questo modo, Carré de Malberg contribuì – almeno sul piano teorico – a dare alle fragili basi della cd. Costituzione del 1875 e quindi della Terza Repubblica radici più profonde.

Questa bella edizione, curata con grande acume da Marina Calamo Specchia, fa sorgere una domanda e forse un

auspicio: a quando l'edizione italiana della poderosa *Contribution à la théorie générale de l'Etat, spécialement d'après les données fournies par le droit constitutionnel français?*

L.L.

Aurelio CERNIGLIARO

*Le radici.**Rileggendo la politica e il diritto cristiano di Massimo D'Azeglio*

Soveria Mannelli, Rubettino, 2009, pp. CXXXIII; 102

ISBN 9788849824018, Euro 17,00

Il volume ripubblica integralmente, in una piacevole e chiara anastatica, la traduzione italiana del 1860 dell'opera che Massimo d'Azeglio scrisse nel pieno del fermento diplomatico europeo del 1859, un anno dirimente per le vicende del processo di unificazione italiana in quel momento fermo davanti alla «complicazione delle Romagne» (p. XXXVI).

L'opera fu pubblicata originariamente in francese presso Eugène Dentu con «l'intervento cauto ma sul complessivo impianto 'armonico'» di Eugène Rendu, cattolico conservatore francese assai vicino a Napoleone III e amico del liberale moderato piemontese che gli chiese esplicitamente una critica franca e senza sconti (p. XLV ss).

Ricostruita puntualmente attraverso le loro lettere, la dialettica tra i due amici, intellettuali e politici con al-

cune idee differenti ma fini comuni, è sapientemente resa da Cernigliaro come l'epifenomeno del contesto storico in cui si annidano «Le radici» del titolo, ovvero quelle del perdurante conflitto/rapporto tra lo Stato italiano e la Chiesa cattolica, e più in generale della presenza cristiana nella cultura europea.

Così, l'evocazione sulla scena di un «nuovo protagonista della politica, la “pubblica coscienza”, come più saggia e più avanzata degli stessi governanti che emerge dalla parole di d'Azeglio (spc. p. XXV e XLVIII), e la messa a punto del principio di autodeterminazione dei popoli, come quello capace di tenere insieme il filo che si dipana dalle vicende europee ed italiane quarantottine fin dentro il 1859 (p. XVII e XLVII), segnano i punti fermi del pensatore piemontese: laico e cristiano ma soprattutto convinto della inarrestabile prevalenza della ragione delle idee sulla forza delle armi.

N.C

Monique COTTRET

*Tuer le tyran?**Le tyrannicide dans l'Europe moderne*Paris, Fayard, 2009, pp. 452.  
ISBN 9782213644394, Euro 25,00

La rivoluzione comincia quando il tiranno finisce. A dirlo sarebbe stato Saint-Just, che aveva guidato sapientemente le tappe che avevano portato

alla condanna a morte di Luigi XVI. Ma quel sovrano, com'è noto, non fu affatto il primo in Europa a perire di morte violenta, neppure in Francia; né fu il primo a essere giudicato da una corte che dichiarava di agire in nome del contratto politico e di una rappresentanza del popolo. Monique Cottret chiude il suo libro con la nascita della repubblica rivoluzionaria, ma ci guida attraverso quattro secoli di storia per spiegare al lettore come si era legittimato il regicidio in età moderna, che cosa lo aveva distinto dal tirannicidio, e che cosa dal comune complotto politico.

Perché la testa di Luigi XVI potesse rotolare, rovesciando l'idea di tradimento (o di lesa maestà) contro la stessa figura del sovrano, occorre avere spogliato la regalità di ogni attributo sacrale (una tappa che si era compiuta durante il regno di Luigi XV); occorre una opinione pubblica non embrionale e una tradizione politica che lungo tre secoli aveva mondanizzato l'analisi del potere attingendo agli antichi modelli classici (alle figure di Bruto o agli Armodio e agli Aristogitone riscoperti in epoca rinascimentale e già reincarnatisi nella Firenze di Lorenzino de' Medici e nel momento machiavelliano della crisi italiana del secolo XVI). E tuttavia, spiega Monique Cottret, all'origine della dottrina del tirannicidio moderno (e delle sue applicazioni reali)

vi era anche una tradizione di natura religiosa che, nata quasi a margine della linea cristiana paolina e agostiniana (comunque prevalente) attingeva a modelli biblici (Giuditta che sgozza Oloferne) e a un passo degli Atti degli Apostoli: quello in cui si comanda di obbedire a Dio più che agli uomini. Vietata durante i lavori del Concilio di Costanza, all'inizio del XV secolo, la tesi della liceità del tirannicidio (fondata comunque su una dottrina non assolutistica del potere politico) conobbe la sua massima fortuna nel Cinquecento, e non tanto grazie alla propaganda dei monarcomachi calvinisti (Monique Cottret conosce bene le ricerche di studiosi come Mario Turchetti), quanto piuttosto attraverso la cattolica pretesa di rifiutare (e di dichiarare nulla) la legittima sovranità quando essa contrasti con la verità di fede, o più banalmente con l'obbedienza al papato romano.

Il re diventa allora un tiranno, e alla scomunica può seguire il pugnale, con tanto di produzione casistica e teologica che giustifica (non unanimemente) l'estremo ricorso all'omicidio riparatore. Sfilano così nella prima metà del libro (la più originale) le figure di Balthasar Gérard (assassino del ribelle olandese Guglielmo d'Orange), di Jacques Clément (che, scosso dalla propaganda fratesca della Lega, uccide Enrico III e accelera suo malgrado la fine del massacro

religioso francese), di Jean Chastel (che fallisce l'obiettivo di punire con la morte l'ex eretico Enrico IV e inaugura la propaganda antigesuitica che indica nella Compagnia la culla dei tirannicidi) e quella di François Ravailac, che chiude l'epoca del 'trionfo di Giuditta' ponendo fine al regno del Bourbon (1610).

Si apre allora una fase di transizione che se per un verso sposta l'obiettivo sui ministri e sui favoriti dei sovrani in un'età contrassegnata dalla separazione tra il regno e il governo (l'età dei Lerma, dei Concini, dei Buckingham, dei Richelieu, degli Olivares), dall'altro rifiuta il ricorso al tirannicidio come un ignobile attentato contro l'assolutezza e la legittimità del potere politico (in Inghilterra, in Francia e nella Venezia di Paolo Sarpi il gesuita diventa l'immagine stessa del complotto).

Con il processo e la morte di Carlo I d'Inghilterra si ha il punto di non ritorno: lungi dal configurarsi come semplice omicidio, il tirannicidio-regicidio diventa una chiave di volta dell'ordinamento costituzionale. Come accadrà anche con la condanna a morte di Luigi XVI.

V.L.

## D

Ettore DEZZA

*Breve storia del processo penale inglese*Torino, Giappichelli, 2009, pp. 168  
ISBN 9788834896105, Euro 16,00

Il volume, seppur destinato agli studenti come lo stesso autore afferma nell'introduzione e il suo inserimento nella collana *Il Diritto nella Storia* testimonia, offre tuttavia numerosi spunti di riflessione allo storico del diritto e a quanti si occupano di processo penale e di storia costituzionale.

L'esperienza giuridica inglese non presenta cesure drammatiche, fluisce ininterrotta dalle origini sino ad oggi ed istituti vecchi di secoli trovano ancora applicazione. Il processo penale inglese non è toccato se non marginalmente dalla procedura inquisitoria, e nel corso della sua storia sviluppa istituti per la tutela della libertà personale e per la partecipazione popolare all'amministrazione della giustizia che dagli illuministi verranno considerati modelli da imitare e che solo negli ultimi due secoli verranno accolti nelle procedure penali continentali.

Dezza ripercorre l'evoluzione del processo penale inglese, partendo dalle *Assize* di Clarendon arriva fino alla seconda metà del XX secolo. Il complesso progredire del *trial on indictment*, attraverso

riforme e svolte costituzionali e il lento strutturarsi dell'*habeas corpus* come strumento di garanzia per l'accusato sono soltanto alcuni dei principali snodi problematici del processo penale inglese che Dezza delinea con tratti sicuri.

A.B.

## E

Daniele EDIGATI

*Gli occhi del Granduca.**Tecniche inquisitorie e arbitrio giudiziale tra stylus curiae e ius commune nella Toscana secentesca*Pisa, ETS, 2009, pp. 401  
ISBN 9788846724076, Euro 20,00

Seconda opera di un giovane storico del diritto, ricostruisce finemente il processo criminale nella Toscana secentesca (*Otto di Guardia e Ruota criminale*) coniugando abilmente fonti dottrinarie e giudiziarie. È infatti convinzione dell'autore che nel trattare una simile materia la dottrina debba necessariamente essere ancorata alla prassi, e dunque a tempi e luoghi certi, per sfuggire astrazioni e generalizzazioni. Il sottotitolo dell'opera enuncia questo programma, mentre il titolo, dal potere fortemente evocativo, richiama alla memoria il volume di Michael Stolleis, *Das Auge des Gesetzes. Geschichte einer Metapher*, recentemente tradotto in

italiano e pubblicato per i tipi di Carocci. Lo Stato giurisdizionale non ha legge e apparati di polizia al suo servizio, si serve invece di «una serie piramidale di *iurisdictiones* che traggono il loro potere dal Principe». Sono i numerosi occhi del Principe, «auditori, segretari, cancellieri, rettori» a svolgere un'efficace ed efficiente funzione di controllo.

Filo conduttore del volume è l'abbandono del modo di procedere "alla Gismondina", che consentiva processi sommari e spediti, e l'emersione del "formalismo", dunque di un maggiore rigore formale nei processi criminali. Esso consentirà l'«uniformazione della prassi sul territorio» toscano, il rispetto di una serie di garanzie procedurali per l'accusato (pur non essendo nato con quest'intento), un maggior controllo dei giudici da parte del Principe che userà lo strumento del formalismo per ingerirsi in questioni processuali ed al tempo stesso anche il «recupero della dimensione del diritto comune, integrato dalla riaffermazione netta di alcune disposizioni disattese dello *ius proprium*», ma soprattutto esso porterà alla costruzione di un processo più efficiente per la repressione del crimine.

Il volume, per l'accurata analisi delle fonti esaminate e per la complessità della ricostruzione, offre un contributo notevole allo studio del pro-

cesso criminale di età moderna.

A.B.

F

Wolfgang FACH

*Das Verschwinden der Politik*

Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag,  
2008, pp. 248  
ISBN 103518125303, Euro 10,00

Nel Settecento, Samuel Johnson definiva il termine "politica" come "scienza del governo" e "arte dell'amministrare"; "l'uomo politico" era tuttavia percepito dal medesimo autore come una figura ben lontana dai nobili ideali del bene pubblico. Per Wolfgang Fach, su tale discrasia poggia il concetto stesso della politica della modernità, scissa tra una *politica* ideale ed una politica della grigia prassi. Un riassunto sommario del pensiero politico da Machiavelli a Schmitt e Negri permette all'autore di ricostruire gli inestricabili legami tra la *routine* del mercanteggiare quotidiano e la purezza delle "grandi visioni". Lo scomparire della politica suggerito dal titolo si riferisce infatti a tutte e due gli aspetti: sia a quello della *politica* che scompare di fronte alla frustrante svendita di valori, sia a quello della bassa politica che viene "ripulita" grazie all'apparire occasionale di personalità carismatiche, o di fronte all'irata voce popo-

lare che prorompe dalle urne, o con l'istituzione di apparati amministrativi votati alla "razionalità" e "imparzialità" tecnocratica, o infine, da *checks & balances* costituzionali che dovrebbero costringere i politici a controllare a vicenda la propria condotta. La famigerata antipolitica, suggerisce quindi l'autore, si cela proprio nell'ambizione di sciogliere una volta per tutte questo problematico binomio tra alto e basso: sia che si proponga come soluzione il decisionismo (come spada per recidere d'un colpo il nodo gordiano degli interessi particolari), sia che si volgano le speranze verso un'amministrazione "ripulita" dalla politica.

R.C.

H

Edgar HÖSCH  
*Storia dei Balcani*

Bologna, il Mulino, 2006, pp. 126.  
ISBN 8815109641, Euro 10,00

Edgar Hösch, professore di Storia dell'Europa orientale all'Università di Monaco, attraverso un attento riesame ricostruisce la storia della regione balcanica. Diviso in quattro capitoli il libro pone attenzione sull'analisi dell'età antica evidenziando il carattere generale di una regione che da secoli non rappresenta altro che una "polveriera". È

attraverso la storia, la cultura e le dominazioni dei grandi imperi che l'autore riscopre quel "complesso paesaggio culturale" che nel 1389 con la battaglia di Kosovo Polje segnò definitivamente il destino dei Balcani. La sottomissione all'Impero ottomano rappresentò lo scontro decisivo tra il cristianesimo e l'islam al punto di divenire nel corso dei secoli la causa principale dei processi rivoluzionari.

Come osserva l'autore, è soltanto con la fine dell'Impero ottomano che si assiste allo sviluppo dei moderni stati balcanici e allo sviluppo del principio dell'autodeterminazione dei popoli. Per quasi tutto l'Ottocento il complesso processo di ristrutturazione politico-sociale fu al centro d'interesse per l'*élite* balcanica. La scomparsa dei due grandi imperi, quello asburgico e ottomano, aprì la strada al difficile processo di democratizzazione che nella prima metà del XX secolo sembrava aver trovato la strada atta a mantenere gli equilibri geo-politici di questi territori. Durato nel tempo, "l'esperimento comunista" andava a chiudere uno dei periodi più bui della storia dei Balcani lasciando la regione al proprio destino.

S.V.

K

Husnija KAMBEROVIĆ  
*Mehmed Spaho (1883-1939):  
 Politička biografija*

Sarajevo, Vijeće bošnjačkih intelektualaca, 2009, pp. 275  
 ISBN 9789958471094, Euro 19,94

Il libro di Husnija Kamberović ricostruisce la vita e l'azione politica di Mehmed Spaho, il leader politico bosniaco più influente della prima metà del XX secolo. Adottando un approccio critico l'autore analizza la vita politica di Spaho compresa la complessa situazione politica dell'epoca. Si tratta di una biografia politica che cerca di prendere le distanze dalla cosiddetta "teoria delle cospirazioni", come la definisce l'autore, per portare alla luce la vita, gli studi ed i primi passi nel mondo della politica di Spaho.

L'autore, ponendo l'accento sull'orientamento politico di Spaho, che era filo-asburgico, chiarisce la sua azione politica che soltanto sul finire della Grande guerra cambiò strada per immergersi nell'idea jugoslava. Sostenitore della linea politica islamica e jugoslava, il ministro del Regno dei SHS fu tra gli artefici della caduta del governo di Stojadinović. Ritenuto scomodo al progetto di autonomia croata e al patto di Cvetković-Maček morì nel 1939 a Belgrado in circostanze poco chiare.

Con questo contributo l'autore racconta la vita politica di un grande personaggio bosniaco e, attraverso l'uso di fonti documentate, evita il rischio di cadere in una narrazione eccessivamente schiacciata sulle "teorie della cospirazione".

S.V.

Stephen KOTKIN  
*A un passo dall'Apocalisse.  
 Il collasso sovietico, 1970-2000*

Roma, Viella, 2010, pp. 188  
 ISBN 9788883343711, Euro 25,00

L'eccellente sintesi di Kotkin degli ultimi quarant'anni della politica russa (da Breznev a Medvedev) offre non solo un'esauriente risposta all'annosa disputa sulla ragione principale dell'improvvisa implosione dell'impero sovietico, ma anche qualcosa in più. Il logoramento dell'ideologia e la crisi economica da sole non spiegano il pacifico suicidio di uno Stato che poteva fino all'ultimo contare sulla fedeltà interessata di un immenso apparato repressivo e su un esercito ancora intriso di ideali comunisti e dotato di un arsenale nucleare e chimico sufficiente per temere scenari apocalittici. Per comprendere come sia stato possibile evitare sia un'esplosione di violenza che avrebbe fatto impallidire le tragedie balcaniche, sia uno scenario "cinese" (liberalismo economico bilanciato dall'oppressione delle istanze di riforma politica), l'autore

rimanda alla forza ideale della stessa Rivoluzione d'ottobre, nel cui ricordo si era formata la generazione di Gorbacev – incoraggiata dalle aperture dell'era Chruscov – e alla quale era votata la politica della *perestrojka*. Dal momento in cui si era posta mano al sistema consolidato con l'intenzione di ritrovare la purezza delle origini, il problema diventa – l'autore lo ripete con veemenza – istituzionale. Il partito-Stato, strutturatosi attraverso la prassi accidentale dei primi decenni post-rivoluzionari, non disponeva di una struttura capace di reggere i colpi di una politica riformistica condotta da Gorbacev con la coerenza (rivelatasi suicida, come avvertivano i conservatori) che mancò ai suoi predecessori. Ma il problema istituzionale rimarrà come lascito anche alla Russia post-sovietica: al dilemma del comunismo, riassumibile come "chi controllerà i controllori?", neanche l'era del populismo eltsiniano seppe offrire risposte e lasciò quindi che il processo di formazione della proprietà privata procedesse in un clima in cui tutto è in vendita, pure le regole del mercato.

R. C.

# L

Marta LORENTE SARIÑENA  
(ed.),

*La jurisdicción contencioso-administrativa en España. Una historia de sus orígenes*

Madrid, Consejo general del poder judicial, 2009, pp. 439  
ISBN 9788492596225, s.i.p.

Dopo il volume del 2007 *De justicia de jueces a justicia de leyes: hacia la España de 1870*, la brillante storica del diritto madrilenza Marta Lorente fa uscire questa nuova raccolta dedicata a una storia delle origini della giurisdizione contenzioso-amministrativa in Spagna sino al principio del XX secolo. È difficile trovare un lavoro collettaneo che rispetti appieno il canone dell'omogeneità e dell'organicità di impianto e di risultati. Difficile ma non impossibile come questa raccolta ci dimostra. L'opera, infatti, frutto del lavoro di dodici studiosi di primo piano della storiografia spagnola, si segnala per l'originalità delle chiavi di lettura e per saper cogliere gli snodi fondamentali: l'archeologia del concetto di amministrazione, la dimensione corporativa e la dimensione economica, il governo della giustizia, la polizia, il pluralismo dei diritti, il rapporto istituzionale tra giustizia e amministrazione, la valenza costituzionale.

L.L.

# M

Maurizio MERLO

*La legge e la coscienza.  
Il problema della libertà politica  
nella filosofia politica di John  
Locke*

Monza, Polimetrica, 2006, pp. 247  
ISBN 8876990321, Euro 21  
ISBN 8876990631 ed. elettronica, free share

Maurizio Merlo contribuisce al progetto editoriale "Libero Accesso" con cui la casa editrice Polimetrica mette a disposizione gratuitamente i contenuti di importanti studi scientifici nella loro versione digitale integrale, favorendone la diffusione. Di questa scelta editoriale, volta a democratizzare la fruizione della cultura scientifica, ci piace ricordare e sottolineare anche la profonda valenza ambientale legata alla virtuosa riduzione del consumo di risorse e di emissioni nei processi di produzione, distribuzione e conservazione del libro.

Il valore dell'operazione editoriale equipara quello contenutistico. Dopo aver dato alle stampe due studi sull'irenesimo di Nicolò Cusano e sul pensiero politico di Marsilio da Padova, l'autore si cimenta con la filosofia politica di John Locke riuscendo nel felice tentativo di ricostruire la categoria "libertà" colta «all'interno dell'intimo rapporto tra legge e coscienza».

Merlo individua nel complesso rapporto tra legge di natura e legge politica la cifra di una delle principali tensioni della modernità. L'analisi della libertà, come progetto di emancipazione dei diritti articolato negli snodi classici della tolleranza, della *property* e della resistenza, costituisce la chiave con cui tenta di sbrigliare l'intreccio.

Particolarmente evidente nella problematizzazione del fondamento della sovranità, che Locke compie rispetto al pluralismo delle appartenenze sociali, religiose e culturali, è l'emergere di una crisi dell'obbligazione. Ecco allora che la "coscienza della legge" diventa il centro di questa indagine, che si articola intorno alle questioni della conoscibilità e della conoscenza della legge in generale. In quest'indagine non può non venire a galla anche l'intricata questione dell'innatismo, legata a doppio filo al concetto di legge naturale che l'autore analizza avvalendosi sapientemente della categoria di immaginazione sociale. Non manca una riflessione sul ruolo della storia e delle sacre scritture rispetto alla consapevolezza della dotazione normativa naturale raggiungibile dagli individui. Le forme di questa consapevolezza diventano infatti essenziali e determinanti per comprendere il momento focale della teorizzazione lockeana, ovvero la subordi-

nazione dell'obbedienza alla valutazione, operata da ogni cittadino, sulla rispondenza del comando ai contenuti sostanziali della legge naturale.

Ricco di spunti fecondi e di analisi strutturate nel dialogo costante con gli studi del passato – Euchner, Strauss – e del presente – Balibar, Althusser –, lo strumento scientifico che Merlo mette a disposizione del lettore offre un solido contributo al fronte lockeano della ricerca filosofico-politica italiana.

S.G.

P

Roberto PERTICI

*Chiesa e Stato in Italia.**Dalla Grande Guerra al nuovo Concordato (1914-1984)*Bologna, il Mulino, 2009, pp. 891  
ISBN 9788815132802, Euro 55,00

La cronologia dei rapporti tra lo Stato italiano e la Santa Sede definita da Pertici per il sottotitolo del suo poderoso lavoro rinvia immediatamente alla sostanziale coincidenza con la durata del "secolo breve". Tuttavia nonostante il rimando a Hobsbawm sia esplicitato dallo stesso autore nella sua «Avvertenza», il volume prende le mosse dall'inaggirabile "prologo risorgimentale" della questione. In effetti, il primo capitolo dedicato a «Il mondo di ieri» introduce l'analisi

complessa e avvertita dei tanti profili – politici, culturali, religiosi – oltre che ovviamente istituzionali in senso stretto – del rapporto tra Stato e Chiesa in Italia.

Dopo la legge del 13 maggio 1871, c.d. "delle guarentigie", il clima di 'separatismo ostile' muterà solo con il passaggio della prima guerra mondiale (cui è dedicato il II capitolo). Da quel momento Pertici ricostruisce la prima fase dei rapporti novecenteschi che vengono distribuiti dentro tre direttrici fondamentali. La prima direttrice corrisponde a «Il "cammino" della Conciliazione» (capitolo III) passando per «Una pace armata» (capitolo IV) fino all'epilogo provvisorio della ratifica dei 'Patti lateranensi'; la seconda ricostruisce il dibattito «Dopo la caduta» del Regime (capitolo V) fin dentro l'Assemblea costituente con l'approdo all'art. 7 della Costituzione repubblicana (capitolo VI); l'ultima è dedicata alla revisione del Concordato («Verso il pluralismo confessionale», capitolo VII).

Il volume si avvale soprattutto dei dibattiti parlamentari, come è nella logica della collana editoriale ad essi dedicata. Da segnalare è la ricchezza dell'apparato documentario che si compone di una sezione in cui l'autore ha selezionato, in coerenza con il suo discorso, i più importanti discorsi pronunciati in Assemblea dal

1929 al 1984 sui rapporti tra Chiesa cattolica e Stato italiano ed inoltre di un Cd-rom allegato che contiene ulteriori Atti parlamentari riguardanti anche i rapporti con altre confessioni religiose dal 1921 alla XV legislatura.

N.C.

Ramón PUNSET (ed.),  
*La división de poderes*Oviedo, Junta General del Principado de Asturias, 2009, pp. 397  
ISBN 9788483672167, s.i.p.

Ben curato dal costituzionalista Ramón Punset dell'Università di Oviedo, il quinto volume della collana *Fundamentos. Cuadernos Monográficos de teoría del Estado, derecho público e historia constitucional*, è consacrato ad uno temi più importanti e al tempo stesso più controversi della storia e della teoria costituzionale. Il merito del volume – così come dell'intera collana – sta proprio nel modo di ri-leggere i *fondamenti* in una prospettiva integrata di storia costituzionale e di teoria dello stato e del diritto pubblico. Come sempre, si tratta di ripercorrere sentieri già ampiamente battuti, di ridiscutere idee ricevute se non veri e propri luoghi comuni storiografici.

Ci provano, con eccellenti risultati, Alessandro Torre che prende in considerazione la figura "classica" dello Stato misto e della divisione del potere, Joaquín Varela Suanzes-Carpegna con la sua

riflessione sulla fondazione britannica del concetto di monarchia mista ed equilibrata, George W. Carey analizzando il principio della separazione dei poteri nello sviluppo costituzionale americano e Ignacio Fernández Sarasola con un contributo di sintesi sull'esperienza costituzionale spagnola. La seconda parte è dedicata a concetti e forme istituzionali dell'età contemporanea in una prospettiva comparata.

L.L.

R

Timothy W. RYBACK  
*La biblioteca di Hitler*

Milano, Arnoldo Mondadori, 2008,  
pp. 263  
ISBN 9788804583974, Euro 19,00

I libri superstiti della biblioteca privata del Führer, conservati principalmente presso la Library of Congress e passati in rassegna dallo storico della Shoah, Timothy W. Ryback, completano il ritratto sulla controversa personalità del dittatore nazista. L'Hitler lettore degli anni Venti è l'immagine di un leader dalle poche perplessità e dalle convinzioni politiche già solide che poi confluirono nei due volumi del *Mein Kampf*, pubblicati nel 1925 e nel 1926. La lettura della traduzione tedesca di *L'ebreo internazionale* di Henry Ford, durante la prigionia nel carcere di Landsberg am Lech

nel 1924, sembra porre le basi della riflessione antisemita che attraversa l'opera hitleriana. La fondatezza di tale ipotesi trova sostegno nel ritrovamento di una copia di quella traduzione e di un ritratto dell'autore statunitense nell'ufficio privato di Hitler. Se incerto è il lavoro di individuazione delle fonti che influenzarono la stesura del *Mein Kampf*, meno ambigua è la messa a fuoco delle letture filosofiche negli anni Trenta. La maniera grossolana con cui il Führer adattò a scopi propagandistici il tema della «volontà di potere» di Schopenhauer, quello della «razza padrona» di Nietzsche ed il concetto della «purezza della razza» di Fichte, rivela una cultura filosofica modellata secondo i più superficiali canoni del populismo.

La scelta di una fonte come i diari del Ministro della Propaganda, Josef Goebbels, favorisce sia un approccio *événementielle*, risalendo con minuzia alla biografia politica, sia un approccio puramente dottrinale, concedendo allo studioso una certa libertà interpretativa nel valutare il peso che queste letture ebbero nello sviluppo del percorso ideologico hitleriano. Pregiato l'impianto bibliografico: in particolare le fonti primarie sono distinte secondo un accurato ordine cronologico che ha inizio dagli anni al fronte (1915) fino agli ultimi giorni del Terzo Reich (1945).

M.N.V.

S

Aldo SANDULLI  
*Costruire lo Stato. La scienza  
del diritto amministrativo  
(1800-1945)*

Milano, Giuffrè, 2009, pp. 323  
ISBN 8814145547, euro 35,00

Il libro di Aldo Sandulli è un'analisi a largo spettro della storia della scienza del diritto amministrativo in Italia. In sei tappe l'autore ripercorre, in maniera organica, un secolo e mezzo di sviluppo scientifico e di esperienze politico-istituzionali: le origini post-napoleoniche e le prime elaborazioni dottrinali, la "fondazione" orlandiana, la costruzione sistematica del diritto amministrativo, l'evoluzione della scienza nella crisi dei paradigmi dello Stato liberale nel primo Novecento, gli anni del fascismo sino al 1938, i sintomi della rinascita. Da Giandomenico Romagnosi alle opere giovanili di Massimo Severo Giannini, la storia scientifica del diritto amministrativo viene intrecciata dall'autore – così come deve essere – con la dimensione del contesto storico, il profilo intellettuale e professionale, l'unitarietà del discorso giuridico-pubblicistico, i percorsi di professionalizzazione.

Un libro, come questo, che vuole colmare una "lacuna" storiografica, si inserisce anche negli spazi di autorifles-

sione dell'odierno scienziato del diritto amministrativo, alla ricerca di radici, di fonti trascurate e soprattutto di una concezione, di una visione più aperta e più complessa del fenomeno amministrativo. Il lavoro appresta senza dubbio una sintesi efficace che ben seleziona temi, snodi fondamentali, esiti e per questo si presenta anche come un utile strumento didattico e di consultazione. Certo, non tutte le parti convincono allo stesso modo il lettore. La parte "francese" per es. è poco aggiornata, ferma sostanzialmente alla ormai vecchia sintesi di Gianni. Inoltre, è da notare qualche eccesso di assertività che finisce per semplificare questioni (come il discorso sul metodo e sulla storiografia) che meriterebbero un approccio più complesso.

Il volume si chiude con una curatissima appendice che contiene i profili biografici di una buona parte degli amministrativisti italiani del periodo considerato.

L.L.

Antonino SCALONE

*Una battaglia contro gli spettri. Diritto e politica nella Reine Rechtslehre di Hans Kelsen (1905-1934)*

Torino, Giappichelli, 2008, pp. 236  
ISBN/EAN 9788834884294, Euro 19,00

Un bel libro che racconta della battaglia del giurista viennese contro gli spettri (sovranità, bene comune, interesse ge-

nerale, volontà etc.), contro la politicizzazione occulta del diritto, cioè «il tentativo di far passare come giuridiche – e quindi neutrali – decisioni corposamente politiche».

Nella prima parte, *dal diritto alla politica*, l'A. prende in esame la 'battaglia' politica di Kelsen, anzitutto contro un'idea autoritaria e conservatrice del diritto.

Nella seconda parte, *diritto e democrazia*, si consuma la 'battaglia' per arrivare ad affermare una concezione agnostica della politica. Dove diritto e Stato appaiono neutrali nella misura in cui mirano a garantire l'eguaglianza in un contesto di conflitto.

La sfera politica è, per Kelsen, «un prodotto umano, caratterizzato dall'elemento dell'artificialità», di conseguenza il governo della cosa pubblica non potrà mai apparire «*giustificabile* in termini di bene comune o di interesse generale». Tra tutti gli spettri, quello dell'artificialità della volontà generale sembra essere il più delicato in quanto chiave di accesso ad un sistema che vuol essere democratico. Scoperte le finzioni rimane l'inevitabile artificiosità del sistema nel quale il singolo, per avere reale esistenza politica, deve scendere a compromessi. In definitiva si passa dall'artificialità della volontà generale a quella del partito.

L'eguaglianza è il principio sul quale fare leva. Non solo come strumento che ga-

rantisce a tutti la possibilità di accedere alle funzioni di governo. Soprattutto, compito dello Stato è quello di garantire un'idea di bene comune: l'immunità dagli spettri e dunque un'eguaglianza 'consapevole'. Fornire un pari e adeguato accesso alla conoscenza per garantire ai cittadini la consapevolezza delle scelte e la protezione dagli spettri, e tra questi la propaganda che riflette un'immagine distorta dello Stato.

M.S.

Monica STRONATI

*Il governo della 'Grazia'. Giustizia sovrana e ordine giuridico nell'esperienza italiana (1848-1913)*

Milano, Giuffrè, 2009, pp. 584  
ISBN 8814144036, Euro 59,00

Il volume di Monica Stronati ha al centro della sua indagine l'istituto della grazia, che, sebbene abbia origini lontane, si cristallizza nel corso dell'Ottocento quando le monarchie si costituzionalizzano e si affermano i regimi rappresentativi moderni.

Sul piano metodologico la ricerca è condotta attraverso l'uso di molteplici fonti giuridiche: la costituzione, i codici, le circolari e istruzioni ministeriali, la prassi e la dottrina. Non manca, inoltre, la comparazione con le altre esperienze costituzionali europee.

Sul piano cronologico la monografia copre un periodo che va dal 1848 al 1913, ossia

## Ventuno proposte di lettura

dall'approvazione dello Statuto Albertino all'entrata in vigore del codice di procedura penale Finocchiaro Aprile.

Per la sua posizione strategica nell'ambito degli equilibri costituzionali e la natura polivalente dell'istituto che funge da crocevia di poteri e funzioni dello Stato, il tema della grazia è usato dall'autrice come un prisma attraverso cui leggere le vicende del costituzionalismo ottocentesco. Molteplici sono le questioni giuridiche sviluppate: dalla titolarità del potere di fare grazia, alla natura sostanziale dell'atto, alla funzione e all'esercizio.

La grazia è una prerogativa regia attraverso la quale il Re partecipa, sotto la responsabilità del Guardasigilli, al potere giudiziario. Attraverso il governo delle grazie si integra l'ordinamento, si agisce sulla politica penale e si ricompone la giustizia nella sua interezza. Il sistema delle grazie tiene conto delle contingenze politiche e sociali e delle differenze del caso concreto al contrario del sistema legale imparziale ma rigido. A tal proposito, chiarisce Monica Stronati, «la grazia, nella sua polivalenza di fatto può essere custode della legge non tanto, o meglio, non solo in quanto supplisce ai limiti dell'ordinamento positivo [...] piuttosto perché conferma l'impianto teorico: recuperando in via eccezionale il criterio di giudizio equitativo col decreto concertato della grazia, conferma

il principio della legge come fonte unica di produzione del diritto» (p. 203).

G.M.



# Abstracts

Nicolaò Merker, *Ma il popolo che cos'è? (per un'analisi dei concetti) / However what's the people? (analytics of concepts)*

Anche il concetto di popolo, come qualunque altro concetto, desume la stratificazione dei suoi connotati dalla storia. L'articolo esamina questo andamento storico del concetto, a cominciare dai significati che la nozione di "popolo" ha avuto nella protostoria e nell'antichità. Si tratta di una serie di processi semantici i quali, procedendo dal popolo inteso inizialmente come stirpe, sono giunti fino a connotare ed esprimere quel che dall'inizio dell'età moderna in poi costituisce al riguardo una novità essenziale, ovvero il popolo come una realtà caratterizzata in una maniera vieppiù politica. Alla fine del XVIII secolo, a cominciare dalla Rivoluzione americana e poi con la Rivoluzione francese, è venuta alla ribalta una sempre più estesa politicizzazione del concetto di "popolo". Il documento più significativo perché di più vasta portata fu, all'epoca, la *Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino* del 1789, che garantì all'intero popolo, per la prima volta, diritti fondamentali ancorati in una Carta costituzionale. A conclusione dell'articolo viene analizzata la rinnovata e ampliata statuizione dei diritti del popolo nella *Dichiarazione universale dei diritti umani* proclamata nel 1948 dall'ONU.

The concept of people too, like any other concept, deduces the stratification of its features from history. This article examines the historical trend of this concept, beginning with the meanings that the notion of "people" has had throughout proto-history and in ancient times. It is a matter of a series of semantic processes which advancing from people initially intended as race arriving to connote and express that which from the beginning of the early modern time onwards represents an essential novelty on the subject, that is people as an entity with more and more political characteristics. At the end of the 18<sup>th</sup> century, starting from the American revolution and with the French revolution, an ever more extended politicisation of the concept of "people" came to the fore. The most meaningful (because of its really wide importance) document was, at the time, the *Declaration of the Rights of Man and of the Citizen* of 1789, which guaranteed fundamental rights, anchored to a Constitution, to all people for the first time. At the end of the article we will analyse the renewed and

widened affirmation of people rights contained in the *Universal Declaration of Human Rights* proclaimed in 1948 by the UN.

**Parole chiave / Keywords:** storia, popolo, politicizzazione, diritti umani / history, people, politicisation, human rights.

Stefano Visentin, *Immaginazione e parzialità. Note sull'interpretazione neorepubblicana del popolo in Machiavelli / Imagination and partiality. Remarks on the neo-republican interpretation of the people in Machiavelli*

La ricostruzione della filiera genealogica del repubblicanesimo, attuata negli ultimi decenni da studiosi quali J.G.A. Pocock, Quentin Skinner e Philip Pettit, assegna all'opera di Machiavelli una rilevanza strategica, evidenziandone il carattere di 'apripista' concettuale di un discorso sulla modernità politica che intende mettere in questione l'egemonia interpretativa liberale. Tuttavia, nonostante il rilievo di tali interpretazioni nel dibattito recente sul pensiero del segretario fiorentino, occorre anche porre in evidenza gli aspetti problematici; uno dei quali, in particolare, tocca la determinazione della natura del popolo. Così la lettura skinneriana, al di là dei suoi numerosi meriti, manifesta una costante difficoltà a riconoscere il ruolo (parzialmente e problematicamente) attivo che Machiavelli attribuisce al popolo, tanto nel *Principe* quanto nei *Discorsi*, da un lato evidenziando il nesso inscindibile esistente tra l'immaginazione e le passioni principesche e quelle popolari, e dall'altro attribuendo all'umore del popolo una superiore potenza costituente rispetto a quello dei nobili. Da parte sua Pettit, pur mostrandosi più attento al carattere polemico del repubblicanesimo machiavelliano, non giunge però a riconoscere il carattere asimmetrico del rapporto tra l'umore dei dominanti e quello dei dominati. L'indisponibilità del popolo ad accettare una nozione condivisa di bene comune è un tratto decisivo del pensiero machiavelliano che il neorepubblicanesimo manca di rilevare: per Machiavelli, infatti, il bene comune non è mai il prodotto di una mediazione tra due principi equipollenti, bensì è l'esito istituzionale di uno squilibrio costante tra la 'parzialità universale' del desiderio popolare di non essere dominati, e la 'totalità parziale' del desiderio aristocratico di dominare. La figura machiavelliana del popolo è dunque strutturalmente politica e polemica, non ha sostanzialità se non attraverso le modalità in cui si rende visibile, occupando uno spazio determinato della città. Per questo essa non può essere ricondotta all'impianto teorico hobbesiano, che elabora la mappa della concettualità politica moderna in funzione della costruzione dell'unità statale – e del popolo come forma politica unitaria: un'ossessione dell'Uno che è invece del tutto assente nel pensiero politico di Machiavelli.

The reconstruction of the genealogical thread of republicanism, carried out in recent decades by scholars like J.G.A. Pocock, Quentin Skinner and Philip Pettit, attributes a strategic importance to the work of Machiavelli, highlighting its characteristics of conceptual 'door-opener' of a discourse on political modernity which intends to question liberal interpretative hegemony. Nevertheless, notwithstanding the importance of such interpretations in the recent debate on the thought of the Florentine secretary of State, we also need to highlight the problematical aspects; one of which, particularly, deals with the determination of the nature of people. So reading Skinner, beyond its many merits, shows a constant difficulty in recognising the (partially and problematically) active role that Machiavelli attributes to people, both in *The Prince* and in *The Discourses*, on the one hand highlighting the existing indissoluble bond between the Prince's imagination and passions and the

popular ones, on the other attributing a superior constituent power to the mood of people than to that of the nobles. From his point of view Pettit, even though he shows more attention to the polemical character of Machiavelli republicanism, does not recognise, however, the asymmetric character of the relationship between mood of the rulers and that of the ruled. The unwillingness of people to accept a shared notion of common good is a decisive trait of Machiavelli's thought which neo-republicanism fails to notice: for Machiavelli, indeed, the common good is never the product of a mediation between two equipollent principles, instead it is the institutional outcome of a constant imbalance between the 'universal partiality' of the popular wish of not being dominated, and the 'partial totality' of the aristocratic wish to dominate. Machiavelli's figure of the people is, therefore, structurally political and polemic, it does not have substantiality if not by the ways in which it becomes visible, occupying a determined space of the town. For this reason, it cannot have recourse to Hobbes' theoretical system, which elaborates the map of modern political conceptions for the purpose of reconstructing State unity – and of the people as a political unitary form: an obsession of the One which is instead totally lacking in Machiavelli's political thought.

**Parole chiave / Keywords:** popolo, repubblicanesimo, Machiavelli, modernità, unità/divisione / people, republicanism, Machiavelli, modernity, unity/division.

Giovanni Ruocco, *Popolo, nazione, sovranità prima della Rivoluzione: un discorso introduttivo* / *People, nation, sovereignty before the French Revolution: an introductory discourse*

Una delle ragioni principali per le quali la Rivoluzione francese continua oggi a sorprendere è l'improvvisa e ampia partecipazione del popolo alla discussione e alle vicende politiche, il suo protagonismo storico nuovo: una società costruita nell'arco di molti secoli su una gerarchia di ordini inizia a immaginarsi come una comunità di individui uguali per natura, nella quale al diritto di ognuno ad una vita dignitosa viene associato un corrispondente diritto a determinare, in quanto parte della collettività, il bene comune. Questo comporterà anche una ristrutturazione complessiva e una riallocazione delle forme di rappresentazione del "popolo"; cosa che avverrà spesso riutilizzando gli stessi "materiali" ereditati dall'antico regime, le stesse modalità di inclusione ed esclusione sociali.

La storiografia sull'età moderna ha spesso tratteggiato due chiavi di lettura generali: la prima riconducibile ad una nozione di popolo come unità-totalità, astratta o meno, e la seconda che considera invece e definisce "popolo" una parte soltanto della società, quella economicamente e culturalmente inferiore. Negli autori dell'epoca, le due accezioni possono presentarsi alternativamente, o apparire contemporaneamente, a volte anche in tutte le loro molteplici articolazioni.

Il saggio considera principalmente la prima delle due prospettive e mostra, da un lato, come in antico regime sia in linea massima assente una nozione di sovranità popolare conclamata, fondata cioè sul principio della volontà politica comune di individui concepiti come liberi ed eguali; dall'altro, come il destino della Francia fino all'89 resti in tal senso legato, nel sentire comune, al destino delle sue istituzioni monarchiche. E prova ad accennare al rapporto che intercorre tra questo "vuoto" e il giudizio tendenzialmente negativo che – per secoli e oltre la stessa Rivoluzione – i ceti colti della società francese nutrono nei confronti di quelli subalterni.

One of the main reasons according to which nowadays the French Revolution keeps surprising is the sudden and wide participation of the people to the political discussion and events, its new his-

torical protagonism: a society constructed during many centuries based on a hierarchy of orders begins imagining itself as a community of individuals which are equal by nature, a community within which the right of each person to a decorous life is associated to a corresponding right to determine the common good. All this will produce also an overall restructuring and a reallocation of the forms of representation of the "people"; this will happen often reusing the same "materials" inherited by the *ancien regime*, the same ways of social inclusion and exclusion.

The historiography on the modern period has often outlined two general perspectives: the first one can be traced back to a notion of the people as an abstract or not unity-totality, and the second one which instead considers and defines the "people" only as a part of society, that part which is economically and culturally inferior. In the authors of the time, the two meanings can present themselves alternatively, or appear contemporaneously, at times also in all their manifold articulations.

This essay mainly considers the first of the two perspectives and shows, on the one hand, how during the *ancien regime*, on the whole a declared – that is founded on the principle of common political will of individuals which are thought of as free and equal – notion of popular sovereignty is lacking; on the other, how the destiny of France until 1789 remains, in such a sense, tied to the destiny of its monarchic institutions, in common feeling. Moreover this essay tries to hint at the relationship which exists between this "void" and the potentially negative judgement which – for centuries and after the same Revolution – the learned classes of French society harbour against the subaltern ones.

**Parole chiave / Keywords:** popolo, nazione, sovranità, Francia, Antico Regime / people, nation, sovereignty, France, *Ancien Régime*.

Luca Scuccimarra, *La costruzione dell'identità collettiva nel discorso rivoluzionario: un itinerario storiografico / The construction of collective identity in revolutionary discourse: a historiographical itinerary*

Il tornante rivoluzionario di fine Settecento costituisce un momento-chiave nella storia di quella complessa e articolata costellazione di rappresentazioni identitarie che caratterizza la vicenda politico-ideologica dell'Europa moderna nel complessivo arco del suo sviluppo. È nella Francia del 1789 che i tradizionali protagonisti della politica di Antico regime cedono, infatti, improvvisamente il campo ad un nuovo ed unitario soggetto collettivo – il *popolo* – impostosi nel vivo degli eventi come l'autentico protagonista dell'accelerazione in senso rivoluzionario della crisi della monarchia borbonica. Sotto questo profilo, l'Ottantanove francese sembra inaugurare in modo improvviso e inatteso un nuovo modo di concepire e rappresentare la politica, dominato – almeno in apparenza – dall'apertura di uno spazio di azione teoricamente illimitato, privo di linee di demarcazione e meccanismi di esclusione, nel quale tutti i membri della comunità nazionale appaiono per la prima volta chiamati ad esercitare il proprio originario ed inalienabile diritto di autodeterminazione storica. Non si deve credere, tuttavia, che si tratti di un passaggio privo di ambivalenze e contraddizioni. Al contrario, la *politica del popolo* rivoluzionaria appare dominata sin dall'inizio da un «sistema complesso di equivoci e di tensioni» che avrebbero condizionato profondamente la successiva vicenda della modernità politica. Da questo punto di vista non può sorprendere che nel corso degli ultimi decenni essa si sia imposta come un vero e proprio tema-chiave della storiografia politico-costi-

tuzionale sulla Rivoluzione francese. L'articolo analizza da un punto di vista metodologico alcune delle più interessanti direttrici di ricerca impostesi in questo campo – dalla «storia filosofica del politico» di Pierre Rosanvallon, alla teoria linguistica dell'identità politica di Reinhart Koselleck, all'analisi del moderno «immaginario sociale» di Charles Taylor –, al fine di verificare l'esistenza di assunti di base comuni, da cui muovere in un ulteriore lavoro di scavo analitico-ricostruttivo sulle fonti dell'epoca

The revolutionary turning point at the end of the Eighteenth century constitutes a key moment in the history of that complex and articulated constellation of identity representations which characterises the politico-ideological events of modern Europe in the whole period of its development. It is in 1789 France that indeed the traditional main characters of Ancien Regime politics suddenly make way for a new and unitary collective entity – the *people* – which imposed itself, during the events, as the authentic main character of the acceleration in a revolutionary sense of the crisis of the Bourbon monarchy. From this point of view, the French '89 seems to inaugurate, in a sudden and unexpected way, a new method of conceiving and representing politics, dominated – at least apparently – by the opening of a space of action which is theoretically unlimited, devoid of boundary lines and mechanisms of exclusion, in which all the members of the national community appear for the first time called to exercise their own original and inalienable right of historical self-determination. We should not believe, though, that it is a matter of a passage devoid of ambivalences and contradictions. On the contrary, revolutionary *politics of people* appears dominated, from the beginning, by a «complex system of misunderstandings and tensions» which would deeply condition the following events of political modernity. From this point of view we cannot be surprised by the fact that during the last decades it has imposed itself as a true key-theme of the politico-constitutional historiography of the French revolution. The article analyses – from a methodological point of view – some of the most interesting research trends which stand out in this field – from the «philosophic history of politics» of Pierre Rosanvallon, to the linguistic theory of political identity of Reinhart Koselleck, to the analysis of the modern «social imaginary world» of Charles Taylor –, in order to verify the existence of common basic assumptions, from which to move on in a further work of analytical-reconstructive excavation in the sources of the time.

**Parole chiave / Keywords:** popolo, nazione, identità, linguaggio, Rivoluzione francese / people, nation, identity, language, French revolution.

Cristina Cassina, *Alle origini del plebiscito «dei moderni» / At the origins of the plebiscite «of the moderns»*

Il plebiscito “dei moderni”, nato contestualmente alle due grandi rivoluzioni di fine Settecento, innesca un cortocircuito di difficile soluzione: espressione diretta e immediata del popolo sovrano, da un lato, fonte di legittimazione di un potere di nuovo tipo dall'altro.

Anche su questo terreno la Francia conferma la propria vocazione di laboratorio della modernità politica. Finalità istituzionali, modalità pratiche di svolgimento, retoriche dei proponenti, celebrazioni festive e cornici spettacolari, attestano tutte quante l'investimento rappresentativo, olistico e allo stesso tempo inclusivo, delle prime votazioni plebiscitarie dell'età moderna. Così come l'appropriazione bonapartista ne consacrerà il ruolo imprescindibile nella legittimazione dei nuovi sistemi politici di stampo autoritario.

Il discorso sul plebiscito, Rousseau permettendo, va poi caricandosi di aspettative contrastanti. Benché accomunati da una medesima retorica nazionalistica, i partigiani del voto popolare si collocano su terreni assai diversi: dalle ambizioni egemoniche dei giacobini si passa ai tentativi dei due Bonaparte di strumentalizzazione del voto popolare, un progetto argomentato più all'ombra della Terza Repubblica che non sotto i due Imperi. Anche se il problema fu posto da Renan, il vero recupero del plebiscito in chiave democratica, come correttivo alle possibili derive del parlamentarismo, si avrà soltanto nella crisi che investe l'Europa negli anni trenta del Novecento: grazie a un lucido e calibrato intervento di Carré de Malberg.

The plebiscite "of modern times", born at the same time as the two great revolutions at the end of the Eighteenth Century, triggers a short circuit that proves to be difficulty resolved: direct and immediate expression of the sovereign people on the one hand, source of legitimation of a new kind of power on the other.

On this field as well, France confirms its vocation of being a laboratory of political modernity. Institutional purposes, practical ways of carrying them out, rhetoric of proposers, holiday celebrations and spectacular frameworks, they all testify to the holistic and at the same time inclusive representative investment of the first plebiscitary votes of the modern period. So much so that the Bonapartist appropriation will consecrate its indispensable role in legitimating the new political system of an authoritarian hue.

The issue on the plebiscite, Rousseau permitting, is then overburdened by conflicting expectations. Even if the supporters of the popular vote shared the same nationalistic rhetoric, they place themselves on very different fields: from the hegemonic ambitions of the Jacobins to the attempts of the two Bonapartes to exploit the popular vote, a project developed more under the shade of the Third Republic than during the two Empires. Even though the question has been posed by Renan, the real rediscovery of the plebiscite in a democratic way, as a correction of the possible parliamentary drifts, will only be in the crisis which invests Europe during the thirties of the Nineteenth century: thanks to a crystal – clear and well – calibrated intervention of Carré de Malberg.

**Parole chiave / Keywords:** plebiscito, sovranità popolare, legittimazione, costituzionalismo, bonapartismo / plebiscite, popular sovereignty, legitimation, constitutionalism, bonapartism.

Maurizio Ricciardi, *Tra violenza e norma. Rudolf von Jhering e il diritto della società / Between violence and norm. Rudolf von Jhering and the law of society*

Il saggio ricostruisce la sociologia interna della giurisprudenza di Rudolf von Jhering, per individuarne i contenuti politici e la capacità di "interpretare" le trasformazioni della società contemporanea. Alla base della dottrina jheringhiana vi è una relazione specifica tra potere sociale e potere politico, che fa del primo il presupposto del secondo. La scienza giuridica è la necessaria mediazione per connettere i due aspetti del potere. Essa deve stabilire una corrispondenza tra l'individuale e il sistematico, in modo da fare dell'egoismo che caratterizza per Jhering gli individui moderni la stessa ragione della società. La sua convinzione più profonda è che il diritto è la forma della società moderna. Senza il diritto che ne ha storicamente modellato i rapporti, identificato le figure, imposto le gerarchie non sarebbe possibile un discorso sull'ordine della società. Il lavoro è la principale palestra di disciplinamento dell'egoismo, perché solo presentandosi come egoismo ben temperato quest'ultimo può funzionare come azione sociale che non vale in sé, ma solo in quanto fondamento

di altre azioni e di altri ruoli, in primo luogo del ruolo di proprietario. Lavoro e proprietà sono gli esiti asimmetrici del contratto inteso come relazione sociale e istituto giuridico. La società, proprio perché è in grado di disciplinare e legittimare quella asimmetria, è l'ambito di produzione di tutte le norme e di tutti i comportamenti soggettivi, di fronte alla quale la normatività dello Stato mostra in definitiva la propria costante insufficienza. La ricerca di Jhering giunge perciò altre potenze normative societarie – come l'etica e il costume, in grado di stabilire la reale dipendenza degli individui dalla società, impedendo che essi si presentino come frammenti nemici, e facendo sì che essa possa presentarsi come ordine.

This essay reconstructs the internal sociology of the jurisprudence of Rudolf von Jhering, in order to single out its political contents and its capacity to "interpret" the transformation of contemporary society. At the basis of Jhering's doctrine there is a specific relationship between social power and political power, which makes the first one the presupposition of the second. Juridical science is the necessary mediation in order to connect the two aspects of power. It has to establish a correspondence between individual matter and systematic matter, in order to make egoism, which characterises modern individuals according to Jhering, the same reason of society. His profoundest belief is that the law is the shape of modern society. Without law which has historically moulded relationships, identified figures, imposed hierarchies a discourse on the society order would not be possible. Work is the main training ground for disciplining egoism, because only presenting itself as well-tempered egoism, the latter can function as social action which has not a value in itself but only in that it is the foundation for other actions and other roles, first of all the role of owner. Work and ownership are the asymmetrical outcomes of the contract intended as social relation and juridical institute. Society, exactly because it is able to discipline and legitimise this asymmetry, is the sphere of production of all the norms and of all the subjective behaviour, in front of which the normative power of the State shows definitely its own constant insufficiency. Jhering's research work adds therefore other social normative powers – like ethics and custom – which are able to establish the real dependence of individuals on society, preventing them from presenting themselves as hostile fragments and having society been able to present itself as order.

**Parole chiave / Keywords:** società, ordine, contratto, lavoro, sistema giuridico / society, order, contract, work, juridical system

Gianluca Bonaiuti, *Autopoiesi e distinzione. Il popolo in un quadro comunicativo intensificato* / *Auto-poiesis and distinction: the people in an intensified communication context*

Prendendo le mosse dal modello di analisi dei processi di azione collettiva proposto da Gabriel Tarde alla fine del secolo XIX è possibile ricostruire il profilo di una teoria della società in cui alcune parole chiave della politica del secolo scorso ("popolo", "nazione", "massa") assumono significati diversi. Con essi si possono intendere espressioni capaci di provocare un'intensificazione dell'identità di gruppo che agisce su un campo emozionale epidemico da interpretare come la struttura essenziale delle moderne società mediatiche. La logica integrativa che ne regge la funzione, grazie a questo approccio, viene spiegata con l'aiuto del concetto d'allucinazione collettiva, col concetto dinamico di corrente d'imitazione, col concetto energetico di emozione collettiva e il concetto ontologico di complessità, definita a partire da un'originale teoria della monade. La neo-monadologia di Tarde permette l'accesso a un ordine di problemi che solo lo strabismo caratteri-

stico delle scienze sociali contemporanee confina nello spazio della psicologia sociale. Tra questi, un'interpretazione psico-politica della categoria di popolo che è in grado di rispondere in modo efficace alla provocazione contenuta nella frase di Elias Canetti che costituisce il punto di partenza del testo – secondo la quale la possibilità di esistenza di un popolo è definita dalla sua capacità di agire come un unico paranoico.

Beginning with the model of analysis of the processes of collective action proposed by Gabriel Tarde at the end of the 19<sup>th</sup> century, it is possible to reconstruct the profile of a theory of society in which certain keywords of politics of the last century ("people", "nation", "mass") assume different meanings. By these, we may understand expressions which are able to cause the intensification of group identity that operates on an epidemic emotional field to be interpreted as the essential structure of modern media societies. The integrative logic which commands function of it, thanks to this kind of approach, is explained by means of the help of the concept of collective hallucination, of the dynamic concept of imitation trend, of the energetic concept of collective emotion and of the ontological concept of complexity, defined starting from an original theory of the monad. Tarde's neo-monadology consents the access to an order of questions which only the strabismus that characterises contemporary social sciences relegates to the space of social psychology. Among these, a psycho-political interpretation of the category of people which is able to efficaciously answer the provocation contained in the sentence of Elias Canetti which represents the starting point of this essay – according to which the possibility of existence of a people is defined by their capacity to act as a paranoid unicum.

**Parole chiave / Keywords:** popolo, nazione, massa, psicologia sociale, comunicazione / people, nation, mass, social psychology, communication.

Francesco Benigno, *Il popolo che abbiamo perduto. Note sul concetto di cultura popolare tra storia e antropologia / The people we have lost. Remarks on the concept of popular culture between history and anthropology*

Per buona parte del Novecento il concetto di cultura popolare ha influenzato fortemente l'orizzonte teorico delle scienze sociali. Radicato nella cultura nazionale romantica esso ha avuto una grande influenza nella cosiddetta «età degli estremi», ma anche dopo, grazie alla nuova vitalità conferitagli prima da un certo marxismo e poi dalla effervescenza intellettuale populista post-sessantottesca; e ciò sino alla metà degli anni ottanta, quando sotto i colpi della critica decostruzionista si è andato via via dissolvendo. Il saggio pone in evidenza come, rispetto ad un campo disciplinare come quello antropologico, che ha fatto i conti sino in fondo con l'eredità di un concetto tanto problematico e ambivalente, gli studi storici l'abbiano in pratica espunto, senza mai discuterlo veramente. Anche nel caso italiano, alla capacità autocritica di esponenti della cultura antropologica, che hanno offerto strumenti alternativi per pensare i cosiddetti «dislivelli di cultura», si contrappone la opacità degli storici e la loro resistenza a liberarsi di prospettive obsolete.

For a good part of the Twentieth century the concept of popular culture strongly influenced the theoretical horizon of the social sciences. Being rooted in the national romantic culture, it exercised a great influence on the so-called «age of the extremes», but afterwards as well, thanks to the new vitality conferred to it firstly by a certain Marxism and after by post-1968 intellectual Populist

## Abstracts

ferment; and this until the mid-eighties, when suffering from the blows of deconstructionist criticism it dissolved little by little. This essay highlights how – with respect to a scientific field like the anthropological one, which has dealt in depth the heritage of such problematic and ambivalent concept – historical studies practically omitted it, without ever really discussing it. In the Italian case as well, the autocritical capacity of experts of anthropological culture, who offered alternative tools to reason on the so-called «cultural differences», is faced by the opacity of historians and their resistance to get rid of obsolete perspectives.

**Parole chiave / Keywords:** Folklore, Cultura, Popolo, Antropologia, Storia / Folklore, Culture, People, Anthropology, History.

Isabella Rosoni, *Lo storico alla sbarra. La perizia storica nel processo penale / The historian at the bar. The historians' expertise in the criminal trial*

L'articolo affronta uno degli aspetti più problematici della relazione tra verità storica e verità processuale.

Quando si parla del rapporto tra storici e giudici, tra ricerca storica e istruttoria processuale, in generale si fa riferimento all'uso che gli storici fanno delle fonti giudiziarie. In questo caso invece si prende in esame il contributo che la ricerca storica offre al processo penale. Vale a dire l'utilizzo delle competenze dello storico, che entra nel processo penale nelle vesti di testimone e di consulente, per determinare una verità storica che sostenga probatoriamente l'esito processuale.

I would like to examine one of the most problematic aspects of the relationship between historical truth and judicial truth.

When we talk of the relationship between historians and judges, between historical research and trial inquest, we generally refer to the use of judicial sources made by historians. In this case, rather, I will examine the contribution that historical research offers the criminal trial. That is, the use of the competencies of the historian who enters the criminal trial as a witness or as a consultant, in order to determine a historical truth which is able to support the trial outcome from a probative point of view.

**Parole chiave / Keywords:** perizia storica, processo penale, verità processuale, verità storica, stragi naziste, Marzabotto, Sant'Anna di Stazzema / Historians' expertise, criminal trial, judicial truth, historical truth, Nazi massacres, Marzabotto, Sant'Anna di Stazzema.

Luca Cobbe, *La genesi imperfetta del costituzionalismo. Hume nella storiografia sul XVIII secolo. II. Filosofia, diritti, disciplinamento / The imperfect genesis of constitutionalism. Hume and the Historiography on the 18th century. II. Philosophy, rights, discipline*

Il saggio prende in esame alcune delle principali interpretazioni del pensiero di David Hume, cercando in particolare di mettere in luce le difficoltà che la storiografia ha incontrato nel tentativo

di dare una visione esaustiva delle sue riflessioni attorno al tema della costituzione. La forte ambiguità del pensiero humiano, che emerge dalle differenti e a volte inconciliabili interpretazioni a cui è stato sottoposto, è assunta come chiave di lettura del processo di formazione del costituzionalismo settecentesco.

Un precedente capitolo di questa ricostruzione storiografica è stato dedicato alle letture del pensiero di Hume, muovendo dalla *whig interpretation of history* del primo Ottocento fino alla svolta linguistica inaugurata dall'analisi dei discorsi politici di Pocock e Skinner. In questo secondo capitolo l'analisi si concentra, in primo luogo, su quelle interpretazioni che hanno messo in luce la matrice ciceroniana della riflessione di Hume sul rapporto tra governo e società, sulla *propriety* e sulla fiducia, e, in secondo luogo su quelle letture che hanno sottolineato, invece, la sua internità alla tradizione della *natural jurisprudence* di matrice groziana e pufendorfiana, ponendo l'accento sul momento prettamente giuridico e normativo della riflessione di Hume.

A partire dalla molteplicità dei registri narrativi, delle genealogie teoriche ricostruite e dei campi teorici affrontati dal filosofo scozzese, nella conclusione del saggio viene proposta un'ipotesi interpretativa imperniata sulla categoria di *disciplinamento*. L'intera elaborazione di Hume viene letta cioè come un tentativo di articolare una riflessione sul rapporto tra individuo e Stato e sul rapporto inter-individuale al di fuori dei canoni moderni all'interno dei quali è stato immaginato fino a quel momento il potere. In questo modo, Hume contribuirebbe a definire una modalità della relazione politica – e della relazione politica per eccellenza, ossia quella espressa dal rapporto comando-obbedienza – all'interno della quale il vecchio rapporto sudditi-sovrano viene ripensato attraverso la mediazione necessaria della società.

The essay examines some of the main interpretations of David Hume's thought, more specifically it tries to highlight the difficulties that historiography encountered in the attempt to provide an exhaustive overview of his reflections on the theme of constitution. The strong ambiguousness of Hume's thought, that emerges from the different and, at times, irreconcilable interpretations which it underwent, is assumed as a tool that consents analysing the process of formation of Eighteenth-century constitutionalism.

A previous chapter of this historiographical reconstruction has been dedicated to the various analyses of Hume's thought, moving from the Whig interpretation of history of the first years of the Nineteenth century to the linguistic turning point inaugurated by the study of his political discourses by Pocock and Skinner. In this second chapter the analysis is focused, first of all, on those interpretations which highlighted Cicero's matrix of Hume's reflection on the relationship between government and society, on propriety and on trust, and secondly, on those studies which underlined, instead, his being internal to the tradition of the natural jurisprudence of Grozian and Pufendorf matrix, stressing the strictly juridical and normative period of Hume's reflection.

Starting from the manifoldness of narrative ranges, of theoretical genealogies reconstructed and of theoretical fields treated by the Scottish philosopher, at the end of the essay we will propose an interpretative hypothesis centred on the category of *discipline*. The whole thesis of Hume is read as an attempt to articulate a reflection on the relationship between individual and State and on the relationship between individuals outside the modern canons within which power has been imagined until his time. In such a way, Hume would contribute to define a pattern of political relationship – and of the political relationship par excellence, in other words that expressed by the command-obedience rapport – within which the old relationship subjects-sovereign is rethought through the necessary mediation of society.

**Parole chiave / Keywords:** Hume, costituzionalismo, governo, società, disciplinamento / Hume, constitutionalism, government, society, discipline.

Luigi Lacchè, *Le carte ottriate. La teoria dell'octroi e le esperienze costituzionali nell'Europa post-rivoluzionaria / The granted constitutions. The theory of the octroi and the constitutional experiences in post-revolutionary Europe*

Il saggio studia un tema che raramente è stato affrontato in maniera organica: le costituzioni "ottriate", cioè concesse dal sovrano alla nazione. Questa categoria contrassegna la storia costituzionale europea tra il 1814 e il 1848. In questa sede si prendono in esame il problema della «concessione», le forme costituzionali che ne derivano, gli effetti sulla forma di governo, sulla garanzia dei diritti, sulle regole e le procedure stabilite per il mutamento della stessa costituzione. In particolare, oggetto di analisi sono la *Charte constitutionnelle* del 1814 – "modello" per eccellenza dell'*octroi* –, il *Frühkonstitutionalismus* tedesco, lo Statuto del Regno di Sardegna.

Lo studio approfondisce la teoria della concessione, la figura della monarchia limitata, il cd. "principio monarchico", i destini del costituzionalismo monarchico lungo il XIX secolo.

The essay studies a theme that has rarely been approached in an organic way: the "granted" constitutions", that is conceded by the sovereign to the nation. This category marks the European constitutional history between 1814 and 1848. Here, we would like to examine the issue of the «granting», the constitutional forms which derived from it, the effects on the type of government, on the guarantee of rights, on the rules and procedures established for changing the same constitution. Particularly, we will analyse the *Charte constitutionnelle* of 1814 – "model", par excellence, of the *octroi* –, the German *Frühkonstitutionalismus*, the Statute of the Kingdom of Sardinia.

We will deeply study the theory of granting, the model of the limited monarchy, the so-called "monarchic principle", the destinies of monarchic constitutionalism during the 19<sup>th</sup> Century.

**Parole chiave / Keywords:** costituzione, concessione, *Charte*, monarchia limitata, costituzionalismo monarchico, Francia, Italia, Germania / constitution, granting, *Charte*, limited monarchy, monarchic constitutionalism, France, Italy, Germany.

Claudio Martinelli, *Le constitutional conventions per la dissolution della House of Commons nell'evoluzione della forma di governo britannica / The constitutional conventions for the dissolution of the House of Commons in the evolution of the form of British government*

Le modalità di scioglimento della Camera dei Comuni sono fortemente condizionate dal ruolo giocato dalle convenzioni costituzionali nella forma di governo britannica. L'articolo propone alcune considerazioni sulla collocazione delle norme convenzionali nel sistema delle fonti del diritto del Regno Unito, sul loro rapporto con le fonti scritte e sulla lettura, spesso controversa, offerta dai maestri della dottrina costituzionalistica britannica nel corso dei secoli, con una particolare attenzione al pensiero di Dicey. Proprio attraverso la sintesi e la critica delle opinioni del grande autore, viene messo in evidenza come ciò costituisca una peculiarità del sistema britannico rispetto a tutte le altre esperienze costituzionali. L'articolo tenta poi una ricostruzione del contesto storico-politico che ha portato, nel corso di un arco di tempo non breve, ad attribuire al potere di scioglimento quei caratteri e quelle funzioni che lo rendono così rilevante nell'economia del "modello Westminster". La chiave di lettura che fa da sfondo a queste considerazioni è che la fondamentale importanza as-

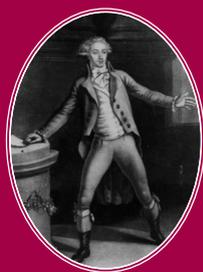
sunta da queste convenzioni costituzionali nelle dinamiche della forma di governo rende difficilmente praticabile qualsiasi modifica di norme scritte che rischi di metterne in discussione la stabilità, a cominciare da quelle riguardanti il sistema elettorale.

The procedure for dissolution of the House of Commons are strongly influenced by the role played by the constitutional convention in the form of British government. The article offers some observations on the place of the conventional rules in the system of sources of law in the United Kingdom, on their relationship with the written sources and reading, often controversial, offered by the masters of the British constitutional doctrine over the centuries, with particular attention to the thought of Dicey. It is through the synthesis and critique the views of the great author, is highlighted as this is a peculiarity of the British system compared to all other constitutional experience. The article then attempts a reconstruction of historical and political context which has led, over a short period of time, to give the power to dissolve those characters and functions that make it so important in the economy of the "Westminster model". The key that is the backdrop to this is that the fundamental importance of this constitutional convention in the dynamics of the form of government is hardly practicable of any change in the written rules that could call into question the stability, starting with those concerning the electoral system.

**Parole chiave / Keywords:** convenzioni costituzionali; scioglimento del parlamento; forma di governo; primo ministro; corona constitutional convention; dissolution of parliament; form of government, prime minister, the crown.



ISSN 1593-0793



**eum** edizioni università di macerata



Euro 22,00