eum

Journal of Constitutional History

Giornale di Storia Costituzionale

20

Ideas and Constitutional Principles of the Scottish Enlightenment
Idee e principi costituzionali dell'Illuminismo scozzese

Francesco Alicino
Christopher J. Berry
Marco Geuna
Claudio Martinelli
Francesco Mastroberti
Iain McLean
Maria Pia Paganelli
Scot M. Peterson
Oili Pulkkinen
Luca Scuccimarra
Craig Smith
Alessandro Torre

II semester 2010
II semestre 2010

Giornale di

Storia costituzionale

n. 20 / II semestre 2010

Idee e principi costituzionali dell'Illuminismo scozzese

Ideas and Constitutional Principles of the Scottish Enlightenment

eum > edizioni università di macerata

Giornale di Storia costituzionale / Journal of Constitutional History
n. 20 / II semestre 2010 Issue n° 20 / 2st semester 2010
Idee e principi costituzionali dell'Illuminismo scozzese/
Ideas and Constitutional Principles of the Scottish Enlightenment

Chief Editors
Luigi Lacchè, Roberto Martucci, Luca Scuccimarra

International Board
Bruce Ackerman (University of Yale), Vida Azimi (CNRS-Cersa, Paris II), Bronislaw Backo (Université de Genève), Olivier Beaud (Université Paris II, Panthéon-Assas), Giovanni Busino (Université de Lausanne), Bartolomé Clavero (Universidad de Sevilla), Francis Delperée (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 Schefold (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, Italy
giornalestoriacostituzionale@unimc.it
www.storiacostituzionale.it

I testi inviati alla redazione sono sottoposti a referaggio anonimo da parte di due esperti selezionati dalla Direzione sulla base delle proprie competenze e interessi di ricerca. Responsabili del processo di valutazione sono i Direttori della rivista.
The papers submitted for publication are passed on two anonymous referees (double-blind paper review), which are chosen by the Chief Editors on the base of their expertise. The Chief Editors are responsible for the peer review process.

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.

Il Giornale di Storia Costituzionale è indicizzato nelle seguenti banche dati / The Journal of Constitutional History is indexed in the following databases:
ACNP – Catalogo Italiano dei Periodici; AIDA – Articoli Italiani di Periodici Accademici; BSN – Bibliografia Storica Nazionale; EBSCO – Historical Abstracts.

Direttore responsabile
Angelo Ventrone
Registrazione al Tribunale di Macerata n. 463 dell'11.07.2001

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

Distribuited by PDE
ISBN 978-88-6056-287-6
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.
Questo numero è stato finanziato con i fondi della ricerca PRIN (2007) *"Perpetue appendici e codicilli alle leggi italiane". Le circolari ministeriali, il potere regolamentare e la politica del diritto in Italia tra Otto e Novecento*.
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 was funded by the PRIN (2007) *"Perpetue appendici e codicilli alle leggi italiane". Le circolari ministeriali, il potere regolamentare e la politica del diritto in Italia tra Otto e Novecento.*

In copertina: Calton Hill, Edimburgo: vista dalla collina

Finito di stampare nel mese di luglio 2011
Printed in the month of July 2011

Prezzo di un fascicolo / Single issue price
euro 30;
Arretrati / Back issues
euro 30;

Abbonamento annuo (due fascicoli) / Annual Subscription rates (two issues)
Italy, euro 43; European Union, euro 56; U.S.A. and other countries, euro 82

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. 20 / II semestre 2010
JOURNAL OF CONSTITUTIONAL HISTORY n. 20 / II semester 2010

Idee e principi costituzionali dell'Illuminismo scozzese / *Ideas and Constitutional Principles of the Scottish Enlightenment*

5 Introduzione: la costituzione della società / *Introduction: the constitution of society*
LUCA SCUCCIMARRA

Fondamenti

17 Il contesto costituzionale dell'Illuminismo scozzese / *The constitutional context of the Scottish Enlightenment*
ALESSANDRO TORRE

Ricerche

49 Creating Space for Civil Society: Conceptual Cartography in the Scottish Enlightenment / *Creare spazio per la società civile: la cartografia concettuale dell'Illuminismo scozzese*
CHRISTOPHER J. BERRY

61 La "struttura ecclesiastica" dello *Scottish Enlightenment*. Le origini dell'Illuminismo scozzese fra religione naturale e teologia razionale / *The "Ecclesiastical Structure" of* Scottish Enlightenment *between natural religion and rational theology*
FRANCESCO ALICINO

83 Statesmanship and Scottish Jurisprudence / *Arte di governo e giurisprudenza scozzese*
OILI PULKKINEN

93 Il contratto sociale nell'Illuminismo scozzese: percorsi della ricezione e della critica di un'idea moderna / *The social contract in Scottish Enlightenment: paths of the reception and the criticism of a modern idea*
MARCO GEUNA

121 The Scottish Enlightenment's reflection on Mixed Government / *La riflessione dell'Illuminismo scozzese sul governo misto*
CRAIG SMITH

135 The Scottish Enlightenment and public governance of the economic system / *L'Illuminismo scozzese e il governo pubblico del sistema economico*
MARIA PIA PAGANELLI

Itinerari

147 Libertà e Ragione: connessioni e parallelismi tra illuministi lombardi e scozzesi sulla strada della modernità / *Freedom and reason: connections and parallelisms between Lombard and Scottish Enlightenment followers of the path toward modernity*
CLAUDIO MARTINELLI

165 La diffusione del pensiero di Thomas Reid in Italia meridionale agli inizi dell'Ottocento / *The spreading of the thought of Thomas Reid in Southern Italy at the beginnings of the Nineteenth century*
FRANCESCO MASTROBERTI

175 The influence of the Scottish Enlightenment on American Constitutionalism / *L'influenza dell'Illuminismo scozzese sul costituzionalismo americano*
IAIN MCLEAN, SCOT M. PETERSON

Testi & Pretesti

197 Act of Union 1707 / *Atto di Unione 1707*

Librido

221 Trentacinque proposte di lettura / *Thirty-five reading proposals*

251 Abstracts

Introduzione: la costituzione della società / *Introduction: the constitution of society*

LUCA SCUCCIMARRA

1. La formula «Scottish Enlightenment», coniata poco più di un secolo fa da William Robert Scott per indicare il peculiare processo di rinnovamento intellettuale sviluppatosi nella Scozia del Settecento sulla scia della riflessione di Francis Hutcheson, costituisce oggi un consolidato strumento di elaborazione storiografica del complesso orizzonte di costituzione della modernità filosofica e politica. Quello che Scott poteva descrivere come un generico processo di «diffusion of philosophical ideas» e di «encouragement of speculative tastes among the men of culture»[1], ha infatti assunto nel frattempo le ben più nette connotazioni di un vero e proprio movimento di pensiero, caratterizzato – pur nella indubbia varietà delle sue singole espressioni – da precisi elementi di comunanza intellettuale che lo impongono come una delle principali direttrici di sviluppo della variegata galassia dell'Illuminismo europeo. Tra i protagonisti di questa eccezionale stagione del pensiero settecentesco rientrano, oltre al citato Hutcheson, alcune figure-chiave della modernità filosofica (e non solo) come David Hume, Adam Smith, Thomas Reid e Adam Ferguson. Ma di essa costituiscono parte integrante e sostanziale anche autori oggi meno noti, cui pure deve essere riconosciuto un ruolo tutt'altro che irrilevante nella costruzione del nuovo vocabolario del sapere illuministico: Gershom Carmichael, John Millar, William Robertson, Henry Home (Lord Kames), James Burnett (Lord Monboddo), James Beattie e Douglas Stewart, per limitarsi solo ad alcuni nomi. Autori diversi per competenze, interessi e posizioni teoriche, spesso divisi da rivalità accademiche o profonde antipatie personali, che pure contribuirono a dare vita ad uno dei più riusciti processi cooperativi di rifondazione epistemica e categoriale che la storia del pensiero moderno ricordi.

Non rientra ovviamente tra gli obiettivi di questo numero del *Giornale di storia costituzionale* quello di offrire una ricognizione minimamente esaustiva dei diversi campi di ricerca – dalla filosofia alla teologia naturale, dalla storiografia al diritto, dalla lin-

guistica alla matematica, alla chimica[2] – nei quali gli esponenti dello *Scottish Enlightenment* fecero valere il loro innovativo approccio conoscitivo. Ciò che più modestamente ci si propone è offrire un contributo multidisciplinare alla *storia costituzionale dell'Illuminismo scozzese*, intesa in primo luogo come storia del peculiare contesto genetico di questo straordinario momento di rinnovamento intellettuale. È, infatti, un assunto sufficientemente condiviso della più recente storiografia sul tema che, a dispetto dell'ampia rete di riferimenti teorici che sin dalle origini lo alimenta, il pensiero dei Lumi abbia assunto in Scozia le peculiari modalità che lo caratterizzano proprio in ragione del particolarissimo contesto sociale, politico ed istituzionale in cui i suoi esponenti si trovarono a vivere ed operare, spesso in ruoli di primissimo piano. Come è stato a più riprese sottolineato, conoscere l'Illuminismo scozzese significa, dunque, anche e soprattutto comprendere il ruolo "strutturale" svolto da quel contesto, soprattutto attraverso le grandi istituzioni – la Chiesa di Scozia, il sistema giuridico e le università – che permearono l'esperienza dei principali pensatori dell'epoca e ne motivarono le riflessioni[3]. È a questo livello di analisi, dunque, che una storiografia costituzionale di impianto decisamente interdisciplinare appare in grado di interagire efficacemente con le più innovative linee di ricerca dell'*intellectual history* contemporanea, aprendo la strada a più ampie e sinergiche prospettive di analisi sul grande laboratorio teorico scozzese del XVIII secolo.

Non potrà sorprendere, perciò, che il percorso di lettura proposto in questo fascicolo del *Giornale* muova proprio da uno degli eventi capitali della moderna storia politica e costituzionale britannica, il celebre Atto di unione anglo-scozzese del 1707. Come emerge dal lungo e illuminante saggio di Alessandro Torre – cui si deve l'ideazione e la cura di questo numero – la straordinaria rilevanza di questo passaggio per lo specifico contesto indagato non deriva, infatti, solo dalla creazione di un'«organizzazione statuale unitaria e accentrata» di impianto marcatamente anglocentrico, destinata a modificare durevolmente i complessivi assetti politico-istituzionali del nord britannico, aprendogli però le porte di uno sviluppo economico-commerciale senza precedenti. Altrettanto significativa in tale prospettiva appare la scelta di dare vita ad una struttura istituzionale singolarmente composita, caratterizzabile secondo Torre come un «tipico sistema a coesistenza di ordinamenti»[4], secondo un principio recentemente evocato anche in riferimento al processo di unificazione europea[5]. La decisione di consentire alla Scozia il mantenimento del proprio sistema giuridico e della propria amministrazione ecclesiastica avrebbe avuto, infatti, effetti oltremodo penetranti sulle gerarchie funzionali della società scozzese[6], ponendo al contempo le premesse per un complessivo riassetto del discorso pubblico destinato a trovare la sua definitiva consacrazione nella seconda metà del secolo con la genesi di quello che è stato definito il «paradigma scozzese»[7].

2. È sufficiente seguire le differenziate linee di approfondimento storico-concettuale sviluppate in questo numero del *Giornale* per cogliere in tutta la loro portata gli esiti prodotti da questo complesso processo di innovazione intellettuale. Come ricor-

da Cristopher Berry nel suo contributo, è possibile, infatti, ipotizzare che proprio lo stabile rapporto di interazione venutosi a creare tra «formal non-state institutions» (sistema giuridico, chiesa, università), nuove «informal societies» di lettura e discussione e una pronunciata forma di «civic consciousness» abbia creato per la prima volta lo spazio concettuale per la genesi di «an idea of civil society as something distinct from the constitution or the State»[8]. Anche al di là di questo specifico assunto interpretativo, è comunque un fatto che nella Scozia del Settecento il discorso politico-costituzionale privilegi le forme ampie e decisamente mediate di una riflessione sulla società, di volta in volta declinata in chiave storica o antropologica, giuridica o morale. Come dimostrano i saggi di Oili Pulkkinen, di Craig Smith e di Maria Pia Paganelli, per farsi un'idea minimamente adeguata della peculiare concezione della politica elaborata dai protagonisti di questo vivacissimo milieu intellettuale occorre dunque essere disposti ad addentrarsi nel complesso contesto categoriale che domina i nuovi saperi in cui esso trova privilegiata espressione: la filosofia morale e la scienza dell'uomo, la storia universale e quella delle nazioni, la giurisprudenza naturale e l'economia politica[9]. È in tale composito orizzonte teorico che assume, infatti, la sua forma più compiuta quel «language of sociability and commerce»[10] che si sarebbe imposto in seguito come il più rilevante contributo dell'Illuminismo scozzese alla storia del discorso politico della modernità. Ed è in questo straordinario mix di innovative istanze disciplinari che può essere colta l'espressione ultima dell'«unique intellectual climate»[11] prodottosi nella società scozzese in seguito ai processi di trasformazione costituzionale avviati dall'Unione del 1707.

Certo, occorre evitare di attribuire all'influente complesso di fattori "locali" che formano il «contesto costituzionale dell'Illuminismo scozzese» una valenza assolutamente determinante nella genesi di questo innovativo approccio ai problemi della politica moderna. Come mostrano le riflessioni di Marco Geuna sulla teoria del duplice contratto o quelle di Francesco Alicino sulla teologia naturale degli Scozzesi, altrettanto rilevante su questo piano si rivela, infatti, l'ampia e articolata rete di riferimenti dottrinari che lega i protagonisti dello *Scottish Enlightenment* ad alcune delle direttrici portanti del dibattito filosofico europeo della prima Età moderna. Su questo versante possiamo, dunque, senz'altro far nostro quanto afferma Alexander Brodie: «Eighteenth-century Scotland was wide open to ideas from elsewhere»[12]. Gli intellettuali dell'epoca si sentivano, infatti, parte di una vasta impresa cooperativa di carattere transnazionale, una sorta di «multinational company dealing in ideas, in which people put their ideas into the public domain to be criticised and improved, or criticised and sunk»[13]. Da questo punto di vista, si può dire perciò che la Repubblica illuministica delle Lettere abbia rappresentato per questi autori un orizzonte di riferimento importante almeno quanto il contesto costituzionale della Britain unificata: gli Illuministi scozzesi furono, infatti, parte integrante di questo «European world of virtuosi who communicated with one another, swapped seeds and information and who saw themselves as men who could restore some of Adam's original nature and make life better for all»[14].

Come è stato sottolineato, con la sua straordinaria fioritura intellettuale la Scozia del Settecento contribuì, peraltro, in modo decisivo allo sviluppo e al rinnovamento di quello stesso circuito transnazionale di comunicazione e scambio intellettuale dal quale gli Illuministi scozzesi avevano derivato alcune delle idee-chiave della loro riflessione politica e sociale. È sufficiente una conoscenza anche superficiale delle principali direttrici del dibattito filosofico europeo della seconda metà del XVIII secolo per rendersi conto della rilevanza assunta dal «paradigma scozzese» anche in contesti linguistico-culturali distanti da quello in cui esso era stato originariamente elaborato. Nel corso degli ultimi anni, molto è stato scritto sulle concrete modalità di questo processo di irradiazione intellettuale, anche se alcune delle sue più rilevanti direttrici di sviluppo – e si pensi solo agli intrecci con il grande laboratorio politico-costituzionale delle *Lumières* – attendono ancora un adeguato approfondimento sistematico. In questo numero del *Giornale di storia costituzionale*, si è scelto di concentrare l'attenzione sui rapporti di derivazione e influenza esistenti tra la cultura scozzese e due fondamentali componenti del frammentato panorama intellettuale italiano tardo-settecentesco, l'Illuminismo lombardo (Claudio Martinelli) e quello napoletano (Francesco Mastroberti). Un approccio evidentemente limitato e contestuale, con il quale si spera però di poter offrire un qualche contributo a quella *storia globale dell'Illuminismo scozzese*, alla quale studiosi di diversa nazionalità e differenti competenze disciplinari stanno da alcuni decenni alacremente lavorando.

Non è possibile, peraltro, dare conto compiutamente del ruolo giocato dal *paradigma scozzese* nella vicenda evolutiva della politica moderna senza un riferimento al fondamentale contributo da esso offerto al

[1] W.R. Scott, *Francis Hutcheson: his Life, Teaching and Position in the History of Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1900, p. 265.

[2] A. Broadie, *Introduction*, in Id. (edited by), *The Cambridge Companion to Scottish Enlightenment*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003, p. 2.

[3] Ivi, pp. 2 ss.

[4] A. Torre, *Il contesto costituzionale dell'Illuminismo scozzese*, in questo numero, p. 19.

[5] N. MacCormick, *Questioning Sovereignty. Law, State and Nation in the European Commonwealth*, Oxford, Oxford University Press, 1999, p. 62.

[6] C.J. Berry, *Creating Space for Civil Society: Conceptual Cartography in the Scottish Enlightenment*, in questo numero, pp. 49 ss.

[7] R. Emerson, *The contexts of the Scottish Enlightenment*, in *The Cambridge Companion to Scottish Enlightenment*, cit., p. 12. Ma sul «paradigma scozzese» si veda A. Zanini, *L'Illuminismo scozzese e Adam Smith*, in A. Pandolfi (a cura di), *Nel pensiero politico moderno*, Roma, manifestolibri, 2004, pp. 353 ss.

[8] Berry, *Creating Space for Civil Society*, cit., p. 51.

[9] F. Oz-Salzberger, *The political theory of the Scottish Enlightenment*, in *The Cambridge Companion to Scottish Enlightenment*, cit., p. 163.

[10] I. Hont, *The language of sociability and commerce: Samuel Pufendorf and the theoretical foundations of the 'Four-Stages Theory'*, in A. Pagden (edited by), *The Languages of Political Theory in early-modern Europe*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987, pp. 253 ss.

[11] Oz-Salzberger, *The political theory of the Scottish Enlightenment*, cit., p. 163.

[12] Broadie, *Introduction*, cit., p. 5.

[13] Ivi, p. 6.

[14] Emerson, *The contexts of the Scottish Enlightenment*, cit., p. 17.

grande laboratorio costituente dell'era delle Rivoluzioni democratiche. È appunto per questo motivo che si è ritenuto doveroso concludere l'itinerario di lettura sviluppato in queste pagine con uno specifico approfondimento sull'influenza dell'Illuminismo scozzese sul costituzionalismo americano (Iain McLean e Scot M. Peterson), un tema che nella sua centralità storiografica continua ad offrire spazi rilevanti di scavo documentale ed interpretativo. Con ciò in un certo senso il cerchio si chiude e al centro della scena torna quella problematica costituzionale che rappresenta il riferimento ultimo di tutto il nostro viaggio intorno allo *Scottish enlightenment*. *Da una costituzione all'altra*, si potrebbe dire, sintetizzando in una formula il vero e proprio passaggio epocale che fa da sfondo alla vicenda americana del «paradigma scozzese». Probabilmente il modo migliore per rendere omaggio ad una delle più penetranti linee di articolazione teorica della *politica dei moderni*.

***

1. The expression «Scottish Enlightenment», which was coined just over a century ago by William Robert Scott in order to give a label to the peculiar process of intellectual renewal that developed in Eighteenth-century Scotland following the reflection by Francis Hutcheson, today represents a sound device of historiographical elaboration of the complex horizon constituting philosophical and political modernity. That which Scott could describe as a generic process of «diffusion of philosophical ideas» and of «encouragement of speculative tastes among the men of culture»[1], assumed, in the meantime, the neater features of a true movement of thought characterised – though containing all the indubitable variety of its single expressions – by precise elements of intellectual sharing which place it solidly as being one of the main trends of development of the multifaceted galaxy of European Enlightenment. Among the main characters of this exceptional season of the Eighteenth century there are, besides the already mentioned Hutcheson, some key-figures of philosophical modernity (and not only) like: David Hume, Adam Smith, Thomas Reid and Adam Ferguson. But also authors, who are today of less renown but to whom a not-at-all insignificant role in the building of the new vocabulary of Enlightenment science must as well be recognised, and who constitute an integral and substantial part of this season. Authors like: Gershom Carmichael, John Millar, William Robertson, Henry Home (Lord Kames), James Burnett (Lord Monboddo), James Beattie and Douglas Stewart, to mention but a few. Authors who are different as far as their competences, interests and theoretical positions are concerned, who are often divided by academic rivalries or profound personal aversions, who nevertheless contributed to give life to one of the most successful co-operative processes of epistemic and categorial re-foundation that the history of modern thought ever remembers.

It is obviously not among the aims of this issue of the *Giornale di storia costituzionale / Journal of constitutional history* to offer a minimally exhaustive survey of the different fields of research – from philosophy to natural theology, from historiography to law, from linguistics to mathematics, to chemistry[2] – within which thinkers

of the Scottish Enlightenment asserted their innovative cognitive approach. That which more modestly we propose to offer is a multidisciplinary contribution to the *constitutional history of the Scottish Enlightenment*, intended, first of all, as a history of the peculiar genetic context of this extraordinary moment of intellectual renewal. It is indeed a sufficiently shared assumption of the most recent historiography on this subject that, despite the wide network of theoretical reference which has fed it since the beginning, in Scotland Enlightenment thinking assumed the peculiar forms which characterise it precisely because of the extremely particular social, political and institutional context within which its authors lived and operated, often playing roles of primary importance. As it has been repeatedly underlined, knowing the Scottish Enlightenment means, therefore, also and above all understanding the "structural" role played by that context, especially by way of the great institutions – the Church of Scotland, the juridical system and the universities – which permeated the experience of the main thinkers of the time and motivated their reflections[3]. It is at this level of analysis, therefore, that a constitutional historiography with a decisively interdisciplinary layout appears able to efficaciously interact with the most innovative trends of research of contemporary intellectual history, opening the door to wider and more synergic perspectives of analysis on the great Scottish theoretical workshop of the Eighteenth century.

It cannot be a surprise, therefore, that the reading route proposed in this issue of the *Giornale / Journal* starts exactly from one of the capital events of British political and constitutional modern history, the renowned Acts of Union of England and Scotland in 1707. As comes to the fore in long and enlightening essay by Alessandro Torre, who planned and edited the current issue, the extraordinary importance of this passage for the specific context under investigation does not derive, indeed, just from the creation of a «unitary and centralised State organisation» with a strongly Anglocentric layout, destined to lastingly modify the whole political institutional system of the British North, though opening, for it, the doors of an economic and commercial development without precedent. Just as significant in such perspective, appears the choice of giving birth to a specially made up institutional structure, which could be characterised, according to Torre, as a «typical system with co-existing legal orders»[4], following a principle recently evoked also with reference to the process of European unification[5]. The decision to consent Scotland the maintenance of its own juridical system and of its own ecclesiastical administration would have had, indeed, really penetrating effects on the whole functional hierarchies of Scottish society[6], at the same time laying the basis for an overall adjustment of the public discourse destined to find its definitive consecration in the second half of the century with the genesis of that which has been defined the «Scottish paradigm»[7].

2. It is enough to follow the differentiated trends of historical conceptual in-depth study which are developed in this issue of the *Giornale / Journal* in order to understand, in all their significance, the outcomes produced by this complex process of cultural innovation. As Christopher Berry

mentions in his contribution, it is possible, indeed, to hypothesise that exactly the steady interaction relationship created between «formal non-state institutions» (juridical system, Church, universities), new «informal societies» of reading and debates and a strong form of «civic consciousness» created, for the first time, the «conceptual space» for the genesis of «an idea of civil society as being something distinct from the constitution or the State[8]». Also beyond this specific interpretative assumption, it is, however, a fact that in Eighteenth century Scotland the political constitutional discourse privileges the wide and decidedly mediated forms of a reflection upon society which is, from time to time, interpreted in a historical or anthropological, juridical or moral key. As the essays by Oili Pulkkinen, by Craig Smith and by Maria Pia Paganelli demonstrate, in order to have a minimally adequate idea of the peculiar conception of politics elaborated by the main characters of this extremely lively intellectual milieu, we have to be inclined to enter the complex categorial context which dominates the new sciences in which it finds privileged expression: moral philosophy and the science of man, universal history and that of the nations, natural jurisprudence and political economics[9]. It is within this multifaceted theoretical horizon that, indeed, that «language of sociability and commerce»[10], which afterwards would impose itself as the most significant contribution of the Scottish enlightenment to the history of the political discourse of modernity, assumes its most refined shape. It is within this extraordinary mixture of innovative scientific propositions that the ultimate expression of the «unique intellectual climate»[11] produced in Scottish society following the processes of constitutional transformation ignited by the Acts of Union in 1707 can be found.

Certainly we must avoid attributing – to the influential whole of "local" factors which make up the «constitutional context of the Scottish Enlightenment» – a value that is absolutely essential in the genesis of this innovative approach to the issues of modern politics. As the reflections by Marco Genua on the theory of the dual contract or those by Francesco Alicino on the natural theology of the Scots show us, the ample and variegated network of doctrinal references which links the main characters of the Scottish Enlightenment to certain leading trends of the European philosophical debate of the early modern period reveals itself to be significant as well from this point of view. Therefore, as far as this aspect is concerned, we can, without any doubt, agree with that which Alexander Brodie affirms: «Eighteenth-century Scotland was wide open to ideas from elsewhere»[12]. Indeed intellectuals of the time thought themselves part of a wide cooperative enterprise of a transnational character, a sort of «multinational company dealing in ideas, in which people put their ideas into the public domain to be criticised and improved, or criticised and sunk»[13]. From this point of view, one can therefore say that the Enlightenment Republic of Letters represented a horizon of reference for these authors which was just as important as the constitutional context of a unified Britain: Scottish Enlightenment followers were, indeed, an integral part of this «European world of virtuosi who communicated with one another, swapped seeds and information and who saw themselves as men who

could restore some of Adam's original nature and make life better for all»[14].

As underlined, with its extraordinary intellectual blossoming Eighteenth-century Scotland contributed, in a decisive way, to the development and renewal of that same transnational circuit of intellectual communication and exchange from which Scottish Enlightenment followers derived some key ideas of their political and social reflection. A knowledge, even a superficial one, of the main trends of the European philosophical debate of the second half of the Eighteenth century is sufficient in order to realize the importance assumed by the «Scottish paradigm» also in linguistic-cultural contexts that are far away from that one in which it was originally elaborated. In recent years a lot has been written upon the real patterns of this process of intellectual irradiation, even though some of its most significant trends of development – just think of the intertwining with the political constitutional workshop of the *Lumières* – are still awaiting an adequate systematic in-depth study. In this issue of the *Giornale di storia costituzionale / Journal of constitutional history*, we have chosen to focus on the relationships of derivation and influence existing between Scottish culture and two fundamental components of the fragmented Italian intellectual landscape at the end of the Eighteenth century: Lombard and Neapolitan Enlightenment (Claudio Martinelli and Francesco Mastroberti). An approach which is evidently limited and contextual, with which, anyway we hope, to be able to offer a contribution to that *global history of the Scottish Enlightenment*, to which scholars of different nationalities and different competences have been working industriously for several decades.

However, it is not possible to give a full account of the role played by the *Scottish paradigm* in the evolutionary story of modern politics without referring to the fundamental contribution offered by it to the great constituent workshop of the period of the democratic Revolutions. It is exactly for this reason that we thought it our duty to end the reading route developed in these pages with a specific in-depth study on the «influence of the Scottish Enlightenment upon American constitutionalism» (Iain McLean and Scot M. Peterson), a theme which, in its historiographical centrality, continues to offer significant spaces of documental and interpretative investigation. With this, in a certain sense, the circle is closed and that constitutional issue which represents the ultimate reference of all our journey round the Scottish Enlightenment comes back at the centre of the scene. *From one constitution to another*, we could say, summarising the real epochal passage which is in the background of the American story of the «Scottish paradigm». Probably the best way to pay one of the most penetrating trends of theoretical articulation of the *politics of the moderns* our respects.

[1] W.R. Scott, *Francis Hutcheson: his Life, Teaching and Position in the History of Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1900, p. 265.

[2] A. Broadie, *Introduction*, in Id. (edited by), *The Cambridge Companion to Scottish Enlightenment*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003, p. 2.

[3] Ivi, pp. 2 ff.

[4] A. Torre, *Il contesto costituzionale dell'Illuminismo scozzese*, in this issue, p. 19.

[5] N. MacCormick, *Questioning Sovereignty. Law, State and Nation in the European Commonwealth*, Oxford, Oxford University Press, 1999, p. 62.

[6] C.J. Berry, *Creating Space for Civil Society: Conceptual Cartography in the Scottish Enlightenment*, in this issue, pp. 49 ff.

[7] R. Emerson, *The contexts of the Scottish Enlightenment*, in *The Cambridge Companion to Scottish Enlightenment*, cit., p. 12. However on the «paradigma scozzese» (Scottish paradigm) please see: A. Zanini, *L'Illuminismo scozzese e Adam Smith*, in A. Pandolfi (a cura di), *Nel pensiero politico moderno*, Roma, manifestolibri, 2004, pp. 353 ff.

[8] Berry, *Creating Space for Civil Society*, cit., p. 51.

[9] F. Oz-Salzberger, *The political theory of the Scottish Enlightenment*, in *The Cambridge Companion to Scottish Enlightenment*, cit., p. 163.

[10] I. Hont, *The language of sociability and commerce: Samuel Pufendorf and the theoretical foundations of the 'Four-Stages Theory'*, in A. Pagden (edited by), *The Languages of Political Theory in early-modern Europe*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987, pp. 253 ff.

[11] Oz-Salzberger, *The political theory of the Scottish Enlightenment*, cit., p. 163.

[12] Broadie, *Introduction*, cit., p. 5.

[13] Ivi, p. 6.

[14] Emerson, *The contexts of the Scottish Enlightenment*, cit., p. 17.

Il contesto costituzionale dell'Illuminismo scozzese

ALESSANDRO TORRE

L'Unione anglo-scozzese del 1707 è un evento capitale nella storia costituzionale e politica del Nord britannico e dell'intero Regno Unito, organizzazione statale unitaria e centralizzata che in tale evento ha trovato la sua origine giuridica. Tutt'altro che un simulacro politico e costituzionale, o un oggetto di consunte nostalgie nazionaliste, l'*Act of Union* siglato in tale anno, con l'articolato quadro costituzionale che ne sarebbe derivato, forma l'essenziale antecedente storico dell'odierna *devolution* scozzese, e ciononostante è uno di quegli episodi costituzionali di cui spesso vi è scarsa traccia nelle trattazioni della costituzione britannica, invariabilmente interpretata – sulla scia delle grandi sintesi delineate in età vittoriana da Walter Bagehot e Albert Venn Dicey nelle loro rispettive opere *The English Constitution* (1867) e *Introduction to the Study of the Law of the Constitution* (1885), nonché dalla cultura costituzionalistica ortodossa del Novecento – in termini di "Costituzione inglese".

Infatti, quand'anche più correttamente, ossia non confondendo una parte per il tutto, si discorra di "Costituzione britannica" o del "Regno Unito", è certamente sempre in termini "inglesi" che tale ordinamento costituzionale suole essere percepito e interpretato, e in tal modo si tende a ignorare il valore costitutivo della statualità britannica che all'inizio del Settecento, e per i secoli a venire, deve essere attribuito all'unificazione che aggregò due regni tra loro indipendenti. Ciò nonostante, non si può fare a meno di riconoscere che questa forma di radicamento rappresentativo, ovvero quella che si alimenta di una visione anglocentrica di tutto ciò che è britannico, non è lontana dalla realtà dei fatti poiché di certo, con l'Unione del 1707, il modello costituzionale inglese nato e sviluppatosi a Westminster avrebbe assunto una posizione totalmente egemonica; mentre di rilevanza minima, se non addirittura nulla, sarebbe stato il contributo della Scozia per quanto riguarda gli assetti complessivi delle istituzioni del nuovo regno, la cui nascita

era stata formalmente sanzionata con l'*Act of Union* approvato dai due Parlamenti. La Scozia infatti perdeva il suo Parlamento, e ben poco, se non l'abilità di alcuni statisti, conferiva alle istituzioni unitarie. Del resto, tale essendo il contesto costituzionale del secondo Settecento, non si può dire che nella Repubblica delle Lettere edificata in Scozia sotto l'egida dell'Illuminismo di Glasgow, Edimburgo, St. Andrews e Aberdeen, la questione costituzionale potesse vantare al suo attivo molti interventi miranti a rimettere in discussione gli equilibri dell'Unione, i cui effetti sullo sviluppo dell'economia, dei commerci, delle scienze e della cultura di gran parte dell'area (con l'eccezione delle remote, isolate Highlands) furono considerati salutari in modo pressoché unanime da un orientamento intellettuale promosso dai governanti locali e coltivato nelle Università, nonché impegnato nella progettazione dell'*improvement* in tutti i possibili settori della vita sociale e politica.

Solamente nel corso di fine Settecento, e più pienamente in età liberale, l'apporto scozzese alla gestione dello Stato britannico si sarebbe fatto apprezzare più concretamente sotto la forma della partecipazione di capaci uomini politici che, varcando verso Sud il confine storico esistente tra quelli che un tempo erano due regni distinti e spesso ostili, sarebbero entrati a far parte degli Esecutivi britannici o, addirittura, li avrebbero guidati (l'anglicizzato Lord Aberdeen fu un apprezzato Primo ministro *tory* nel periodo 1852-1855; sul versante liberale, Archibald Philip Primrose, Lord Rosebery, avrebbe ricoperto la carica nel biennio 1894-1895, ed Henry Campbell-Bannerman, da Glasgow, nel 1905-1908). Più tardi poi, nei primi anni del Novecento, la Scozia sarebbe diventata una delle culle del Laburismo (James Ramsay MacDonald, nato nella lontana contrada del Moray, avrebbe guidato i primi ministeri di minoranza del 1924-1927 e del 1929-1935), per non dire dell'importante figura di Harold Macmillan, grande protagonista dell'editoria britannica e *Premier* nel 1957-1963 e della massiccia "tartanizzazione" dei Gabinetti presieduti da Tony Blair e Gordon Brown tra il 1997 e il 2010.

Se pertanto si osserva più da vicino la struttura istituzionale dello Stato unitario nato nel 1707, al di là della diretta immissione nel Legislativo di Londra di un numero del tutto minoritario di deputati e di pari scozzesi, null'altro sembra degno di rilievo, a meno che non si diriga lo sguardo verso l'oggettiva struttura statuale della Gran Bretagna, ovvero una struttura singolarmente composita: in questo caso si noterà come questa parte dello Stato unitario (l'Irlanda, che tecnicamente non è parte della Britannia, per effetto dell'Unione del 1801 entrò a far parte a pieno titolo del Regno Unito: condizione, questa, che attualmente, ovvero dopo il 1922, anno di nascita dell'*Irish Free State*, si limita alle sei contee dell'Irlanda del Nord, o Ulster) sia caratterizzata dalla sussistenza di difformità interne, e costituzionalmente garantite, che sono amministrative, giudiziarie, politiche, ecclesiali, garantistiche, educative, di *welfare*, e infine nazionali e culturali nella più tipica accezione del termine. Queste difformità si propongono alla curiosità, anche se non sempre alla scientifica attenzione, dell'osservatore che è portato a sottovalutarne il significato e a considerarle con relativa superficialità più che esaminarle a fondo nella loro pregnanza costituzionale; e purtuttavia esse caratterizzano il Regno

Unito come un tipico sistema a coesistenza di ordinamenti, e sono attualmente alla base delle importanti trasformazioni che, in seguito all'entrata in vigore nel 1998 dello *Scotland Act*, del *Government of Wales Act* e del *Northern Ireland Act*, rientrano nella categoria della *devolution* formando, contrariamente alle apparenze, un tenace collante istituzionale che contribuisce tuttora, e ancor più che in passato, a determinare una condizione che è stata efficacemente definita di «*union without uniformity*». A quest'ultimo proposito, per quanto concerne la Scozia, l'attuale condizione di autogoverno d'impianto devolutivo non solo trova fondamento nel lontano 1707 con l'approvazione dell'*Act of Union*, ma senza di essa può risultare inspiegabile: per questo l'Unione anglo-scozzese è momento cruciale della storia costituzionale di cui, invero senza eccessivi entusiasmi nell'intera Gran Bretagna, è stato qualche anno fa ricordato il Tricentenario, e di cui si tenterà di evidenziare i tratti salienti per verificare quale sia stato il contesto costituzionale della grande stagione dell'Illuminismo scozzese, quali effetti tale contesto abbia esercitato sullo sviluppo di questa importante corrente intellettuale, e in qual modo a loro volta gli Illuministi scozzesi abbiano percepito, interpretato e valutato la questione costituzionale.

Anche se non mancarono alcuni precursori molto attivi nella prima metà del Settecento, ovvero in un periodo in cui la Scozia fu percorsa da violente turbolenze politiche (per esempio, Francis Hutcheson, autore nel 1725 della *Inquiry into the Original of Our Ideas of Beauty and Virtue*, fu docente di Filosofia Morale nell'Università di Glasgow tra il 1729 e il fatidico 1746; e David Hume, formatosi nell'Università di Edimburgo, i cui *A Treatise of Human Nature*, *Essays Moral and Political* e *An Enquiry Concerning Human Understandig* furono pubblicati tra il 1739 e il 1748), si può osservare come le maggiori espressioni dell'Illuminismo scozzese si collochino prevalentemente nella seconda metà del secolo, periodo di definitiva stabilizzazione di un agitato clima politico che fino a qualche anno prima era stato profondamente condizionato da una ininterrotta sequenza di insurrezioni lealiste il cui comune intento era riportare sul trono i sovrani Stuart e, possibilmente, restituire alla Scozia l'indipendenza parlamentare che era stata sacrificata con l'Unione del 1707.

In questa fase di ricomposizione del contesto politico, nella quale si determinarono condizioni più favorevoli allo sviluppo delle arti e delle scienze, molti Illuministi scozzesi, una volta accantonata ogni nostalgia restaurativa, ma non un intenso impegno civile, diretto piuttosto verso altri orizzonti, avrebbero assunto in relazione alla questione costituzionale posizioni pacificamente unioniste. Dopo il 1746 (si vedrà più avanti per qual motivo questa data è particolarmente significativa nella storia costituzionale della Scozia post-unitaria), la questione dell'Unione e del quadro istituzionale da essa generato, deprivata di molta emotività politica, avrebbe iniziato ad essere considerata come un argomento di minore importanza e non sarebbe stata più posta seriamente in discussione, derivandone che i contributi intellettuali degli Illuministi, trovando un terreno molto fertile nelle aule universitarie e pur non dismettendo l'originaria impronta culturale nazionale, si sarebbero volte creativamente in direzione dello scenario britannico ed europeo. È pertanto nella prospettiva dell'elaborazione di un linguaggio univer-

sale che (senza dire degli importanti contributi degli Illuministi scozzesi alle scienze applicate) vanno considerate alcune tra le più memorabili opere filosofiche, storiografiche, economiche, giuridiche, statistiche, sociologiche prodotte nell'alveo delle Università di Glasgow, St. Andrews, Edimburgo e Aberdeen, ma anche in universalistico collegamento tra queste e il panorama scientifico e politico inglese e dell'intera Europa: tali, solo per citare alcuni testi tra i più rappresentativi apparsi nella seconda metà del Settecento, il *System of Moral Philosophy* (1755) del già menzionato Hutcheson; la *History of Scotland* (1759) di William Robertson; la *History of England* (1754-1761) di David Hume; la *Inquiry into the Human Mind on the Principles of Common Sense* (1764) di Thomas Reid; la *Theory of Moral Sentiments* (1759) e la più celebre *Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations* (1776) di Adam Smith; la *Origin of the Distinction of Ranks* (1771) di John Millar; la *History of the Public Revenue of the British Empire* (1784) di John Sinclair; i sei volumi di *Origins and Progress of Language* (1773-1792) di James Burnett; per non dire della prima edizione della *Encyclopædia Britannica*, poderoso monumento alla riorganizzazione del sapere che, sotto l'influsso dell'Enciclopedismo francese, comparve tra il 1768 e il 1771 a cura del giovane edimburghese William Smellie.

Sebbene comunemente rappresentato, per via dell'avvicendarsi di eventi di natura giuspubblicistica di definizione spesso incerta, come "non scritto", "evolutivo", "sedimentario", l'ordinamento costituzionale del Regno Unito di Gran Bretagna ha trovato la sua precisa data di nascita con l'Unione del 1707, e a tale ordinamento la Scozia ha apportato un contributo formalmente determinante allorché sotto specie scritta, ovvero concorrendo all'approvazione di un *Act of Union*, separatamente ratificato a Edimburgo e a Londra, che consolidava giuridicamente un solenne Trattato elaborato nel 1706. Con questo Atto, destinato per almeno un quarantennio a lasciare dietro di sé violenti strascichi rivendicativi, si realizzava quella commistione di due istituzioni parlamentari con cui si sanzionava la fusione dei due regni che dal 1603 erano tra loro collegati nell'unione personale inaugurata con l'avvento al trono di Giacomo Stuart, VI di Scozia e I d'Inghilterra. Le due istituzioni erano il Parlamento inglese di Westminster e l'Assemblea scozzese degli *Estates*.

Ben nota al costituzionalista e allo storico delle istituzioni è la fisionomia del Parlamento d'Inghilterra, la cui prima organizzazione "modello" risale all'epoca del Plantageneto Edoardo I e che, in tempi più moderni, era organizzato nella classica struttura bicamerale che riuniva, nella Camera bassa (o dei Comuni), i rappresentanti elettivi di contee e città, e, nella Camera alta (o dei Pari), l'aristocrazia laica, ecclesiastica e giudiziaria che vi si riuniva per convocazione individuale o *ratione officio*. Emerso dalla Gloriosa Rivoluzione del 1688-1689 come autore del *Bill of Rights* e, di conseguenza, come Legislativo collocato in posizione egemone nel rinnovato scenario costituzionale del Regno, il duale Parlamento riunito nella sala capitolare dell'Abbazia di Westminster era da secoli il supremo controllore della fiscalità e delle finanze, e in seguito alla svolta rivoluzionaria era diventato il pieno legislatore del regno che, seppure con maggior gradualità, promuoveva una funzione di governo che verso la metà del Settecento sarebbe

risultata incardinata sempre meno nella diretta volontà monarchica e sempre più nella volontà della maggioranza parlamentare. Alla vigilia delle vicende che nel 1706-1707 condussero all'unificazione dei regni, il Parlamento di Westminster aveva da tempo istituzionalizzato il proprio ruolo antiassolutistico, per aver dapprima elaborato la *Petition of Right* del 1628, combattuto la rivoluzione puritana del 1642-1660 con, all'interno di questa, una guerra civile articolata in più fasi, e infine ostacolato le velleità restaurative degli Stuart ritornati al trono. Dopo appena una generazione di governanti legati alla monarchia e soggetti all'influenza parlamentare secondo i canoni classici del *Revolution settlement* determinato nel 1688-1689 e consolidato nel 1701 con l'*Act of Settlement* (un atto che avrebbe suscitato malumori in Scozia nella parte in cui determinava in senso protestante la successione al trono), passando alla monarchia hannoveriana questo sistema avrebbe prodotto la figura del Primo ministro evolvendo pienamente in senso parlamentare.

Molto meno conosciuta è, al di fuori della sua terra d'origine e dei cultori specializzati del tema, l'Assemblea degli *Estates* che aveva sede ad Edimburgo. Tipica istituzione medievale a struttura unicamerale la cui attività aveva preso forma all'epoca in cui, nel primo Trecento, sotto il regno di Robert Bruce, la Scozia si era formata come regno indipendente, essa riuniva i membri del dominante notabilato scozzese formato da *tennants in chief* proprietari di ampie estensioni fondiarie. Nel Seicento, a questa aristocrazia che era, in parte (nelle *lowlands*), di derivazione anglo-normanna e, in parte (nelle *highlands*), incardinata in strutture gentilizie di stampo arcaico, si erano aggiunti gli esponenti della Chiesa presbiteriana e diversi deputati designati nei *royal burghs*. Senza dubbio la componente rappresentativa, che a Westminster aveva compiuto grandi passi verso la propria affermazione politica, era molto lontana dal trovare spazio negli *Estates* i quali si proponevano, alla vigilia dell'Unione, come un corpo parlamentare di *ancien régime*: sebbene tendenzialmente favorevole all'incorporazione dei due regni, la componente borghese, che pure rappresentava con mandati imperativi gli interessi di importanti *burghs* come Edimburgo, Glasgow, Aberdeen, Dundee, Perth e Montrose, era in particolare alquanto lontana dall'esercitare un'influenza paragonabile a quella dei *freeholders* aristocratici che sarebbero stati i protagonisti assoluti del dibattito sul Trattato. D'altra parte, gli *Estates* erano un piccolo Parlamento: appena 223 membri, che vi sedevano pressoché equamente per diritto ereditario (68 pari), e per rappresentanza della piccola proprietà fondiaria (88 *lairds*) come pure delle oligarchie dei *burghs* (67). Sufficientemente illustrativa dell'egemonia della grande aristocrazia era una peculiarità consistente, in determinati frangenti in cui erano in gioco interessi capitali del regno, nella prassi di delegare tutti i poteri dell'aula a un collegio di Commissari: dopo alterne vicende, questi *Lords of the Articles* di estrazione eminentemente aristocratica divennero una componente stabile della struttura parlamentare e, definitivamente posti sotto il controllo della Corona, un evidente strumento antiborghese (nel 1706, approssimandosi la delicata fase dell'istruzione del Trattato e dell'accordo tra le classi dirigenti dei due regni, la Regina Anna ebbe buon gioco nel formare una Commissione composta da una

solida maggioranza di *Lords of the Articles* di orientamento unionista). Si trattava, in altri termini, dell'Esecutivo del regno: posto sotto la presidenza di un *High Commissioner* di diretta designazione regia, successivamente evoluto in Segretario di Stato, questo organo aveva governato la Scozia dal 1603, in condizioni di piena separatezza rispetto a quanto accadeva nel Regno d'Inghilterra.

Alcuni storiografi giacobiti dell'epoca tentarono di rivendicare a favore degli *Estates* una maggior antichità rispetto al Parlamento di Westminster, con ciò mirando a collocare in terra scozzese un primato parlamentare che, in realtà, risultava alquanto dubbio e dettato da mere ragioni di propaganda. La filologia costituzionale degli Illuministi universitari, nella seconda metà del Settecento, avrebbe obliterato questa interpretazione ponendo in risalto la condizione di genetica debolezza politica in cui gli *Estates* versavano per via del loro cronico *deficit* rappresentativo: una condizione di precarietà che era da addebitarsi sia, all'interno dell'istituzione, alla preponderanza del marchingegno dei *Lords of the Articles*, che escludeva ogni esponente politico di origine non aristocratica e prevaleva sistematicamente sulla farraginosità del *plenum* assembleare; sia, al suo esterno, a labili connessioni sociali. Sotto quest'ultimo profilo va evidenziata, per quanto concerne la Scozia (e in ciò emerge una vistosa differenza con il contesto inglese), la sostanziale assenza di quella *gentry* formata da una aristocrazia minore diffusa sul territorio con cui i notabili mercantili e manifatturieri dei *royal burghs*, che pure entro le mura delle proprie città costituivano un blocco sociale influente, potessero allearsi per costruire un'efficiente massa critica parlamentare. Nessuna trasformazione in senso capitalistico dell'agricoltura aveva mai trovato realizzazione in Scozia, e la classe dei *lairds*, arroccata su arcaici princìpi consuetudinari, era bel lungi dal somigliare alla *gentry* inglese, che aveva animato vaste e profonde trasformazioni sociali, economiche e costituzionali fin dagli inizi del Seicento, ovvero nel periodo in cui i due regni entravano nell'Unione personale sotto il primo sovrano Stuart.

In altri termini, così come centocinquant'anni addietro si può dire del Parlamento inglese nell'età Tudor, e nel suo caso in mancanza di una autentica modernizzazione sociale, gli *Estates* scozzesi erano un mero *instrumentum regni*, di rado capace di ostacolare le politiche autoritarie dei sovrani. L'ideologia monarchica che sovrintendeva a tale condizione di *ancien régime* era stata scalfita solo in superficie dalla dottrina dell'umanista monarcomaco George Buchanan (docente a St. Andrews e autore nel 1579 del *De Jure Regni apud Scotos*), qualche frammento della quale resisteva ancora nel pensiero di alcuni statisti scozzesi affascinati da suggestioni repubblicane, e che era stata apparentemente rivitalizzata, in seguito alla Riforma, dal diffondersi delle confessioni dissidenti (si pensi al movimento dei *covenanters* da cui sarebbero scaturiti larga parte del Presbiterianesimo e la formazione stessa della Chiesa di Scozia: del resto, nel pensiero dello stesso Buchanan, che era stato costretto all'esilio a causa della persecuzione anti-luterana promossa nel 1539 dal sovrano di Scozia, molto dirette erano le connessioni tra difesa della libertà religiosa e sentimento antimonarchico). Ultimo sussulto della monarcomachia scozzese sarebbero stati, all'epoca della rivoluzione puritana e della guerra civile, la clamorosa consegna di Carlo I al

Parlamento, e, in parallelo agli eventi della Gloriosa Rivoluzione inglese, il tardivo affermarsi del movimento costituzionalistico che nel 1689 vide gli *Estates* farsi promotori del *Claim of Right*, Carta dei diritti con cui, analogamente all'Inghilterra, gli *Estates* rivendicavano i privilegi parlamentari e le garanzie fondamentali del regno e proponevano un drastico ridimensionamento dei poteri del sovrano. Si tratta di una Carta che in seguito sarebbe entrata in quiescenza fino a un più recente *revival* (oggi i giuristi nazionalisti tornano a considerarla l'unica vigente in Scozia in luogo del *Bill of Rights* inglese emanato nel medesimo anno, che è comunemente tenuto come applicabile all'intero Regno Unito ma che, in quanto in origine proclamato per il solo Regno d'Inghilterra, non estenderebbe i suoi effetti al comprensorio costituzionale scozzese).

Gli *Estates* scozzesi si presentavano pertanto, nell'epoca della svolta parlamentarista di fine Seicento, come un'istituzione debole di cui *a fortiori* vanno sottolineate la scarsa propensione all'attività legislativa e, di conseguenza, la limitata produttività costituzionale. A ulteriore conferma di tale irreversibile condizione di vulnerabilità degli *Estates* alla vigilia del Trattato di Unione, può essere utile evocare una vicenda che traumatizzò profondamente la classe politica e imprenditoriale scozzese, e la stessa istituzione parlamentare che se ne rese promotrice.

La vicenda, nota come *Darien affair*, si svolse nel giro di circa un decennio per concludersi clamorosamente nel 1702, e consisté nell'unico ma fallimentare tentativo scozzese di realizzazione, in America centrale, di un'impresa coloniale in grado di rivaleggiare con la Compagnia delle Indie Orientali. L'iniziativa, incoraggiata direttamente dagli *Estates*, consisteva nella costituzione a Darien, località nell'Istmo di Panama, di una colonia scozzese sulla scorta di un ambizioso progetto, concepito fin dal 1692 da un folto gruppo di operatori commerciali scozzesi delle Lowlands e di *London Scots* operanti nella capitale inglese, e nel 1695 realizzato per via legislativa mediante un atto costitutivo dell'ambiziosa *Company of Scotland Trading to Africa and the Indies*, il cui scopo era di stabilire, in concorrenza con i potenti gruppi mercantili inglesi, olandesi e scandinavi, un vasto monopolio commerciale oltreoceanico. Come era naturale attendersi, l'iniziativa scozzese, in quanto si poneva in diretta competizione con le ambizioni egemoniche inglesi nel commercio oceanico e nelle inerenti operazioni coloniali, suscitò una dura reazione da parte dei grandi circoli commerciali attivi in Inghilterra e, poiché era stata promossa in via diretta dagli *Estates*, del Parlamento di Westminster che entrò in lizza dichiarando illegale nel regno d'Inghilterra qualsiasi iniziativa volta al finanziamento dell'impresa di Darien e giungendo a minacciare di gravi sanzioni penali chiunque fosse coinvolto nell'attività di raccolta azionaria. Dopo aver accordato un primo formale assenso, anche la Corona prese le distanze dal progetto scozzese: è curioso notare come Guglielmo d'Orange, agendo in qualità di sovrano del Regno d'Inghilterra, rese manifesto il suo mancato gradimento (dal che derivò che la gran parte dei sottoscrittori inglesi, i quali dapprima avevano contribuito finanziariamente al progetto, ritirarono prudentemente le proprie adesioni), mentre convenzionalmente, quale sovrano di Scozia, non aveva potuto negare la sua sanzione all'Atto approvato dagli *Estates* (il che tuttavia non gli impe-

dì di intervenire pesantemente negli affari parlamentari scozzesi, revocando l'incarico di *Commissioner* a Lord Tweeddale, al quale rimproverò pubblicamente di non aver fatto abbastanza per ostacolare l'approvazione in aula dello schema commerciale di Darien).

Il risultato di tali atti di ostilità, che giunsero anche all'esplicito boicottaggio dell'iniziativa scozzese presso tutti i potenziali azionisti sparsi nel continente europeo, fu il fallimento: gli *Estates* infatti, anteponendo alla prudenza lo spirito di rivalsa nazionale, decisero nonostante tutto di avviare l'impresa fondando a Darien l'insediamento di Caledonia che nacque nel 1698, sull'onda di un diffuso sentimento anti-inglese, ma con scarsa esperienza di commercio coloniale e con capitali quasi esclusivamente scozzesi e di provenienza privata che coprirono a malapena la metà dei fondi necessari. L'impegnativa impresa commerciale degli *Estates*, in sostanza, partì con basi finanziariamente precarie e proseguì in enorme svantaggio, soffrendo le conseguenze di un violento ostruzionismo marittimo inglese (le cronache registrano che le colonie inglesi rifiutarono ogni sostegno alla debole consorella scozzese, e perfino che i diplomatici inglesi in Spagna incitarono più volte la flotta di tale paese ad attaccare Caledonia) e provocando enormi perdite agli azionisti, fino a un disastroso fallimento che impoverì numerosi investitori e alimentò in Scozia due sentimenti contrastanti: da un lato, il radicalizzarsi di un profondo sentimento anglofobo; dall'altro lato, il farsi strada della percezione che la convivenza tra i due regni d'Inghilterra e di Scozia – o meglio, la coabitazione entro l'angusto e contraddittorio spazio di una singola Corona spesso caratterizzata da forme di schizofrenia costituzionale, ma sistematicamente propensa a privilegiare gli interessi finanziari e i punti di vista politici del regno inglese – era arrivata a un autentico punto critico.

Altre gravi crisi di ambiziose iniziative coloniali avrebbero in seguito inflitto pesanti scossoni alla tenuta delle istituzioni nella neonata Gran Bretagna (si pensi alla *South Sea Bubble* del 1720, poderoso *crack* colonial-finanziario che infine aprì a Robert Walpole la strada verso il potere e, con lui, determinò la nascita della figura del Primo Ministro) e in Francia (con la Compagnia del Mississipi, promossa in territorio francese nel 1717 ad opera dello scozzese John Law); ma di certo il fallimento di *Darien scheme* va annoverato tra gli eventi decisivi per la storia costituzionale della Scozia. Esso aveva rivelato non solo quanto pessimamente potesse risolversi ogni futuro conflitto interparlamentare che, soprattutto per ragioni legate a grandi interessi commerciali, sorgesse tra i due regni; ma anche quanto fosse cruciale la questione dell'integrazione economica e politica tra un'Inghilterra post-rivoluzionaria in rapida espansione e una Scozia gravemente segnata, oltre che dalle perdite finanziarie provocate dal fallimento del progetto Darien, da croniche condizioni di grave impoverimento nelle aree rurali e nelle città (ove, indistintamente nel periodo 1690-1707, gli effetti delle ostilità tra Inghilterra e Francia e delle prime insurrezioni giacobite, innestandosi su una condizione di carestia e di sottoproduzione agricola, avevano determinato il perdurare della depressione). Accorate considerazioni sulle cause del malessere scozzese e sui miserevoli effetti dell'impresa coloniale sarebbero state formulate, all'epoca, da Andrew

Fletcher of Saltoun nel primo dei suoi *Two Discourses concerning the Affairs of Scotland* (brillanti *pamphlets* politici dati alle stampe nel 1698). Ma se si spinge lo sguardo oltre la ben argomentata analisi condotta da questo aristocratico proprietario terriero, che in seguito sarebbe stato tra i più decisi oppositori dell'Unione ma che nei suoi scritti aveva dato prova di saper guardare con obiettività alle miserande condizioni politiche, sociali e finanziarie della Scozia senza attribuire del tutto all'Inghilterra le responsabilità di tale stato di cose, occorre distinguere i tre livelli su cui alquanto contraddittoriamente si sarebbe innestata la settecentesca percezione scozzese dei termini di un'eventuale unificazione con il Regno inglese.

Un primo livello può essere definito razionale. Si caratterizzava per le posizioni decisamente unioniste che erano proprie dei maggiori ceti mercantili anglicizzati delle Lowlands e dei numerosi Scozzesi residenti a Londra, nonché sostenute da un numero non inconsistente di aristocratici aventi un seggio negli *Estates*. Esso si basava sulla convinzione – strisciante alla vigilia del tentativo coloniale, ma pienamente compiuta per effetto del fallimento del progetto Darien – che solamente una piena integrazione politica e commerciale con l'Inghilterra avrebbe restituito al sistema socio-economico scozzese l'influenza perduta. Secondo tale punto di vista l'Unione, in altre parole, era una soluzione al problema della depressione economica e del *deficit* parlamentare: su tale argomento si fondavano le opzioni di coloro i quali, anche con il sostegno di una parte della grande aristocrazia *whig* che ambiva a guadagnare spazio politico nei riguardi di una monarchia in transizione, ponevano da parte le pregiudiziali anti-inglesi, ammettevano l'inadeguatezza finanziaria e la decadenza commerciale della nazione scozzese come fenomeni endogeni, e profetizzavano i vantaggi che, dopo un primo periodo di assestamento, sarebbero derivati dalla creazione, attraverso una solida unione politico-costituzionale, di un sistema economico integrato. Un'eco di tale ordine di considerazioni si sarebbe ravvisato, nell'ultimo quarto del secolo (1776), nella *Wealth of the Nations* di Adam Smith. Al secondo livello si collocavano le ragioni di coloro i quali, Fletcher in testa, sostenevano l'indesiderabilità dell'unificazione, pur criticando l'anomalo funzionamento dell'unione personale iniziata circa un secolo prima con promettenti auspici, ma pervenuta a uno stato di cronico malfunzionamento sia sotto la monarchia Stuart, di origine scozzese, sia con l'avvento di Guglielmo d'Orange, III d'Inghilterra e I di Scozia (per non dire dei problematici rapporti instauratisi con l'Inghilterra negli anni della Grande Ribellione puritana, del *Commonwealth* di Cromwell e della Restaurazione stuartiana). Secondo tale visuale, una soluzione di maggiore integrazione doveva essere necessariamente ricercata, ma solo se circondata da adeguate garanzie che salvaguardassero efficacemente l'identità nazionale scozzese e il suo diritto di autodeterminarsi attraverso istituzioni non omologate all'imperante modello anglocentrico. Il terzo livello si spingeva ancora più a fondo della società scozzese o, se si preferisce, verso la sua periferia socio-territoriale: gli appartenevano infatti tutte quelle pulsioni anglofobe e pregiudizialmente antiunioniste che trovavano terreno molto fertile nelle plebi cittadine e nel sistema dei *clan* delle vaste e remote Highlands, arcaiche forme di or-

ganizzazione sociale ed economica di pura sussistenza. Le sommosse, provocate nel breve periodo di redazione del Trattato di Unione e del conseguente Atto parlamentare, avrebbero messo violentemente in evidenza un radicale rifiuto di quella che era considerata una venefica *mixité* con gli Inglesi, con le loro istituzioni e con i loro interessi economici, assumendo tinte antiparlamentari e offrendo le migliori condizioni di sviluppo al caotico movimento giacobita, il cui scopo politico era di riportare gli Stuart sul trono e, con ciò, conservare in vita la libertà costituzionale della Scozia.

Queste tre posizioni, che furono proprie di altrettante componenti della società e del modo politico e imprenditoriale scozzese, possono essere trivialmente definite "di testa", "di cuore" e "di pancia", e costituirono l'esplosiva miscela scozzese per tutta la prima metà del Settecento, ovvero negli anni che videro l'instaurazione dell'Unione e il sorgere di sollevazioni armate di matrice giacobita, tra cui particolare rilievo ebbero le ribellioni del 1715 e del 1745-1746. Indubbiamente la disastrosa vicenda del progetto Darien aveva messo a nudo quali elementi di complessa e profonda problematicità agissero sullo sfondo della questione unificatoria. La Scozia sembrava, a questo punto, inevitabilmente preda di uno slittamento costituzionale che gli *Estates*, apparentemente dimostrando di avere appreso la lezione coloniale, tentarono di arrestare approvando nel 1703 un proprio *Act of Security* con cui erano introdotte alcune fondamentali garanzie volte a salvaguardare l'integrità delle istituzioni scozzesi e la loro libera potestà. Più precisamente, l'Atto del 1703 fu una diretta e immediata reazione scozzese all'*Act of Succession* approvato l'anno precedente a Westminster, con cui, in assenza di diretti eredi di fede protestante della Regina Anna Stuart, si individuava nell'Elettrice di Hannover, in quanto pronipote di Giacomo Stuart, VI di Scozia e I di Inghilterra (è doveroso, vista la materia che si sta trattando, continuare a registrare entrambe le numerazioni nonché, in questo caso, in omaggio alla storia costituzionale scozzese che all'epoca stava per produrre i suoi ultimi sussulti, invertirle rispetto al consueto uso anglocentrico), la futura sovrana dei due regni. Interrompendo una consuetudine per cui le decisioni del Parlamento d'Inghilterra erano pacificamente accettate dagli *Estates* che ne prendevano atto senza dar luogo ad alcun contrasto, il Parlamento di Edimburgo intravide in tale Atto uno squillante campanello d'allarme: esso infatti sbarrava il passo ad ogni possibilità di ritorno sul trono del discendente cattolico di Giacomo VII e II, quel Giovane Pretendente stuartiano che in molte parti della Scozia, messe a margine sia l'intima contraddizione tra adesione alla Chiesa presbiteriana e rifiuto del papismo romano sia la convinzione che i princìpi del Presbiterianesimo fossero ben compatibili con il costituzionalismo britannico (una tesi, questa, che trovò conferma in molti *pamphlets* d'inizio secolo, tra cui *The Patriot Resolved*, scritto nel 1707 dal giurista Francis Grant), era patriotticamente sostenuto dai Giacobiti. Iniziava così la coinvolgente epopea del *Bonnie Prince Charlie* e dei suoi sostenitori che, come si vedrà, avrebbe prodotto le ribellioni armate nei decenni successivi all'Unione; tuttavia gli elementi romantici e le mitologie nazionali che avrebbero caratterizzato le vicende insurrezionali scozzesi e la definitiva cancellazione dalla storia delle rivendicazioni stuartiane (a seguito della quale sarebbero

maturate in Scozia le condizioni per una grande fioritura intellettuale dell'Illuminismo) vanno messi da parte, per volgere lo sguardo in direzione della radicale contraddizione storica e costituzionale che oppose la movimentata coabitazione dei due regni agli inizi del Settecento, e la cui vera natura sarebbe entrata in piena luce solo dopo la conclusione dell'"affare Darien".

Se infatti con la caduta del progetto coloniale degli *Estates*, alla prima occasione in cui la Scozia aveva vistosamente tentato un esordio autonomo sullo scenario dello sfruttamento commerciale delle colonie, s'era resa evidente l'acerrima contesa che opponeva i due regni sul terreno concreto degli interessi, una ben più profonda e lacerante antinomia anglo-scozzese, di un carattere che si può considerare puramente costituzionale, si profilò nella fase immediatamente successiva, anche se in realtà i tratti fondamentali di questa radicale contraddizione avevano fatto mostra di sé già all'epoca della Gloriosa Rivoluzione inglese. Come è ben noto, questo memorabile evento rivoluzionario aveva prodotto lo snodo politico e costituzionale instaurativo in Inghilterra di un intero *Revolution settlement* governato da una sequenza di emblematici interventi legislativi: il *Bill of Rights* del 1689, l'*Act of Settlement* del 1701 e, appunto, il controverso (almeno se lo si considera da parte scozzese) *Act of Succession* del 1702. Il punto della questione consisteva nel fatto che la Gloriosa Rivoluzione, ponendo termine alla Restaurazione stuartiana e alle sue velleità di governo assoluto, aveva impresso una svolta inequivocabilmente protestante all'intero ordine costituzionale del Regno d'Inghilterra: circostanza, questa, che dapprima non aveva sollevato particolari preoccupazioni in Scozia, per la persistenza in essa del Presbiterianesimo, incorporato nell'organizzazione ecclesiale che, con ulteriore consolidamento in seguito all'Unione, avrebbe formato la Chiesa di Scozia. In altri termini, la condizione di coesistenza in Inghilterra (una volta bandito il cattolicesimo e privati dei diritti politici gli aderenti alla Chiesa romana) di una Chiesa anglicana e di altre congregazioni, purché di adesione protestante, non aveva messo in allarme l'opinione pubblica scozzese marcatamente presbiteriana. Ma nel 1702 l'*Act of Succession*, dando veste concreta alla totale esclusione di cattolici dalla linea dinastica, aveva sollevato la combattiva fazione giacobita e creato una netta convergenza di patriottici consensi intorno ai suoi progetti di restaurazione stuartiana.

Nelle relazioni tra i due regni la questione confessionale, in altri termini, si saldava con la questione dinastica, e da qui con la questione costituzionale: da ciò derivava una dura reazione degli *Estates* che, approvando l'*Act of* Security, formalmente mostravano di accettare una successione protestante stuartiana, dichiarando in tal caso la Scozia del tutto svincolata da ogni «*English or any foreign influence*». Si preparava in tal modo – *rebus sic stantibus*, ovvero, come legiferato in Inghilterra, in caso di effettiva successione dell'Elettrice Sofia di Hannover – la dissoluzione dell'unione personale dei regni (l'interpretazione nazionalista ha presentato l'*Act of Security* come una vera e propria dichiarazione unilaterale di indipendenza): una prospettiva immediatamente bloccata mediante l'organizzazione nel medesimo 1703, sempre per via legislativa (*Alien Act*), di un *embargo* commerciale che in caso di rifiuto scozzese della successione hannoveriana avrebbe impedito ogni scambio tra i due regni, ren-

dendo il *Border* invalicabile, ovviamente a tutto danno della Scozia. Si ingenerava così un grave e asimmetrico conflitto tra istituzioni parlamentari e tra sistemi economici, che avrebbe visto la Scozia come parte soccombente: tale prospettiva molto valse a orientare in senso unionista una parte significativa della classe dirigente scozzese, e ad indebolire gli *Estates* già duramente provati dal fallimento dei propri tentativi, compiuti dapprima sotto il profilo commerciale e poi sul piano della costituzionalità, di divincolarsi dalla stretta inglese. Nel 1705-1706 la Scozia pertanto si dirigeva verso l'Unione, sempre più divisa tra un notabilato, padrone degli *Estates* e persuaso in gran numero della sua ineluttabilità, e una componente popolare, sostanzialmente priva di voce in sede parlamentare e fieramente ostile a tale ipotesi.

A questo punto, considerato il potenziale conflitto tra i due regni e i rilevanti segnali di rischio provenienti dallo scenario internazionale, dettati prevalentemente dell'ostilità militar-commercial-diplomatica della Francia (il cui sovrano aveva riconosciuto la legittimità delle pretese stuartiane al trono), concorrevano all'edificazione di tale teoria dell'ineluttabilità e, sotto certi aspetti, della desiderabilità dell'unificazione almeno tre moventi, che la storiografia contemporanea ha esaminato separatamente ma che formano aspetti indissolubili della medesima questione. Viene in primo luogo il movente commerciale, che si orientava verso prospettive di completa integrazione economica tra le parti centro-meridionale e settentrionale-insulare della Britannia (il boicottaggio dell'operazione Darien e l'"embargo" del 1703 avevano messo a nudo tale necessità, che per l'Inghilterra implicava l'apertura di nuovi mercati e per la Scozia era diventata una questione di sopravvivenza economica). In secondo luogo, si ha il movente che può definirsi di "*security of the realm*", ispirato dalla necessità del Regno d'Inghilterra di avere le spalle coperte in caso di conflitto internazionale con la Francia e di porre in sicurezza i confini settentrionali in caso di sollevamenti di natura politica: infatti la Scozia era stata talvolta la destinazione di spedizioni militari francesi, in via autonoma o in appoggio alle rivendicazioni giacobite (va detto che, nell'epoca delle guerre napoleoniche, il medesimo movente va considerato come prevalente ai sensi dell'analogo *Act of Union* che aveva interessato, nel 1800-1801, l'Irlanda). In terzo luogo, qualche enfasi è stata posta, soprattutto in età vittoriana, sul movente "imperiale", ovvero sulla necessità dell'acquisizione della Scozia, quale terra in fin dei conti abitata da un popolo di *North Britons*, per la costruzione di una nuova identità nazionale. A questi punti interpretativi, su cui invero la riflessione di parte inglese si era soffermata fin dall'avvento rivoluzionario di Guglielmo d'Orange (una promettente svolta cui lo stesso Fletcher, in origine, aveva guardato con favore, auspicando una unificazione su base federativa e limitata alla mera fusione parlamentare e commerciale), si può aggiungere il movente dinastico: nell'eventualità dell'avvicendamento hannoveriano, che con Giorgio I avrebbe avuto luogo nel 1714, si trattava di un movente di non poco conto giacché le rivendicazioni dei Giacobiti, che già nel 1715 assunsero le sembianze di una prima insurrezione armata, impensierivano il Parlamento di Westminster (nel medesimo anno, per tenere saldamente le redini del regno in presenza di un incerto avvi-

cendamento dinastico, esso si dotava di una legislatura di ampio raggio varando il *Septennial Act*).

L'operazione che condusse all'Unione dei due regni si articolò in due fasi: la prima, dal 16 aprile al 23 luglio 1706, ebbe luogo a Londra e fu una fase di negoziazione condotta dai trentuno *Commissioners* scozzesi in interlocuzione con i loro omologhi nominati in egual numero dal Parlamento inglese; la seconda, dal 3 ottobre 1706 al 16 gennaio 1707, a Edimburgo, fu una fase di dibattito parlamentare e si concluse con la ratifica del Trattato e relativa sua trasformazione in Atto, sul medesimo testo approvato a Westminster e con procedura molto più lineare e spedita, nel marzo 1707. Fiumi d'inchiostro sono stati versati per analizzare lo svolgimento di entrambe le fasi, nell'intento di dare ragione di una opzione, quella della "*union by incorporation*", che fu infine preferita a quella confederale o federativa delineata sull'esempio olandese delle Province Unite e precedentemente illustrata da James Hodges nel rapporto del 1703 *The Right of Interests of the Two British Monarchies*; tuttavia non è questa la sede per analizzare con profusione di dettagli in qual modo negoziati e dibattito parlamentare ebbero effettivamente sviluppo. Nondimeno, alcuni spunti possono dare un'idea di come un atto basilare per la storia costituzionale scozzese e (come si vedrà) delle Isole britanniche sia stato condotto ad approvazione in tempi relativamente rapidi, e quali ne siano state le immediate ripercussioni.

Si dirà pertanto, in primo luogo per quanto concerne i negoziati londinesi, che il testo di Hodges, redatto in due parti e da considerarsi una fonte primaria del pensiero federalista britannico, nella misura in cui proponeva un modello statuale in cui la potestà parlamentare scozzese sarebbe risultata intatta o comunque paritaria rispetto a quella dell'omologo inglese, fu prediletto dagli *Estates* e pertanto in qualche misura considerato vincolante per i *Commissioners* incaricati della trattativa. Tuttavia, le tesi del pubblicista scozzese sarebbero state scartate nettamente dai negoziatori inglesi, la cui controproposta fu, senza mezzi termini, quella di una unificazione totale dei due regni, da attuarsi mediante la fusione dei rispettivi Parlamenti. "Poche idee, ma buone", si direbbe a tal proposito. Negli sporadici incontri tra negoziatori non vi fu molta possibilità di interlocuzione (a dire il vero, risulta che nessuna riunione ebbe realmente luogo se non per definire il numero di deputati scozzesi che avrebbero fatto parte del Parlamento unitario, e che le trattative si svolsero quasi esclusivamente per iscritto, attraverso un mero scambio di messaggi, note e documenti), e quando i *Commissioners* scozzesi elaborarono una controproposta organica, essa subì la stessa sorte. In questa occasione, i principali punti verterono sull'accettazione della successione hannoveriana, sulla reciprocità del regime dei diritti e delle libertà, sull'instaurazione di un sistema di libero mercato, e infine sulla possibilità che gli atti di legge incompatibili con le clausole dell'Unione, eventualmente adottati nei due regni, fossero abrogati (il che lascia forse intravedere che l'Atto di Unione si sarebbe eretto quale *Grundnorm* a carattere federativo? Prospettiva molto interessante dal punto di vista costituzionalistico, che precorreva di numerosi decenni quanto sarebbe stato concepito negli Stati Uniti). La proposta scozzese si sintetizzava in un documento compromissorio che per

sua intrinseca natura presupponeva la sussistenza, nonostante l'Unione, di due regni ancora distinti, e che pertanto configurava un estremo tentativo di salvaguardare lo stato preesistente delle istituzioni: ciò spiega il respingimento senza condizioni da parte dell'Inghilterra, i cui negoziatori concentrarono la loro attenzione sulla radicalità dell'incorporazione parlamentare (che avrebbe comportato l'eclisse, *sic et simpliciter*, degli *Estates*) e sulla previsione del cosiddetto *Equivalent*, ovvero di un importo monetario da versarsi per un parziale risarcimento dei cospicui danni provocati in Scozia dal fallimento dell'impresa di Darien (di cui il Parlamento di Westminster era stato, tutto sommato, l'artefice). Ma è lecito osservare che l'*Equivalent* non sarebbe stato di certo un contributo disinteressato, poiché lo schema inglese prevedeva in contraccambio sia l'immediata liquidazione della *Company of Scotland* (il che eliminava ogni concorrenza commerciale da parte scozzese) sia la piena partecipazione dei contribuenti scozzesi al debito pubblico del nuovo regno (si dirà, in seguito, che una gran parte del denaro versato attraverso lo schema dell'*Equivalent* sarebbe di fatto riaffluito in gran parte nelle casse inglesi attraverso la sottoscrizione del debito). Infine, una volta assicurate l'incorporazione dei due Parlamenti e la totale omologazione finanziaria e commerciale della Scozia, ampie garanzie furono accordate a tutela della sopravvivenza delle altre istituzioni scozzesi: le Corti e il sistema giuridico di *Scots law*, le strutture di amministrazione locale incentrate sui *Royal Burghs*, la legislazione pre-unitaria (salvo i successivi interventi del nuovo Parlamento), i privilegi della Chiesa presbiteriana (a cui era dedicato un apposito *Act for Securing the Protestant Religion and Presbyterian Government in Scotland*, destinato a essere parte integrante dell'Unione).

Il testo del Trattato, licenziato come un insieme di *Articles of Union* destinati ad essere discussi uno per volta in seno ai due Parlamenti, fu provvisto del sigillo ufficiale il 22 luglio 1706 e quindi trasferito a Edimburgo in un'atmosfera di pesanti condizionamenti, tra cui una non troppo velata minaccia inglese di apertura di ostilità nel caso della sua mancata ratifica da parte degli *Estates*. Mentre a Westminster la ratifica sarebbe stata, di lì a breve, rapida e quasi priva di dibattito, in Scozia lo scrutinio – dopo una fase intermedia in cui il documento fu tenuto riservato per evitare le proteste della piazza, che comunque si verificarono per effetto del trapelare della notizia – si avviò il 3 ottobre con l'apertura di una apposita sessione degli *Estates*.

La fase parlamentare scozzese, notevolmente laboriosa, fu caratterizzata da diverse turbative politiche e dal dilagare di manifestazioni anti-unioniste a Edimburgo, Glasgow e nelle principali città. In questa sede non può essere ricostruita che per rapidi cenni, partendo in primo luogo dal clima politico. La lettura nazionalista dell'intera vicenda parlamentare, giunta dal 1707 fino ai giorni nostri, alimenta con tenacia la versione della campagna di corruzione dei deputati degli *Estates* che, tesa a garantire che questi si schierassero a favore dell'Unione, fu condotta ad opera dei circoli parlamentari e governativi inglesi nel torno di tempo che separò la stipulazione del Trattato dalla sua definitiva trasformazione in Atto di Unione. Si tratta della versione che ha sintesi nella rima "*bought and sold / with English gold*" e che trova molti riscontri nelle cronache del periodo, solo

Malagrida e i cospiratori che consultano il fantasma di Oliver Cromwell

che si tenga conto della presenza in Scozia, e soprattutto a Glasgow e a Edimburgo che erano tra i centri nevralgici della protesta antiunionista, di Daniel Defoe, agente per conto del governo inglese, impegnato in una sistematica azione di persuasione a favore della ratifica del Trattato (Defoe sarà autore nel 1709 di una *History of the Union of Great Britain* che costituirà una fonte di informazioni, ovviamente di parte anglo-unionista, sull'intera vicenda); o che si leggano le lettere di diversi deputati i quali chiedevano espressamente ricompense e cariche in cambio del sostegno all'Unione. E anche la prospettiva dell'*Equivalent*, per quanto ingannevole, con i suoi allettanti incentivi finanziari non mancò di operare nel senso del passaggio di molti indecisi tra coloro che avrebbero infine votato a favore dell'Unione.

Una particolare attenzione deve essere riservata ai protagonisti schierati sui due fronti. In contrasto con i decisi sostenitori dell'Unione capeggiati da quel Lord Tweeddale che era stato la principale vittima politica della vicenda del *Security Act* ed era pertanto desideroso di riabilitazione, e da altri aristocratici di alto lignaggio per lo più aderenti allo schieramento *whig* (come il Duca di Queensferry, che presiedeva l'assemblea), si espressero in senso negativo alcuni *leaders* politici eloquenti e spesso ben documentati sui retroscena dell'*affaire* parlamentare. Tra questi, il giacobita George Lockhart of Carnwath (questi, qualche anno dopo la stipulazione del Trattato,

rese pubblica la lista degli oltre trenta parlamentari degli *Estates* che avevano percepito sostanziose tangenti inglesi in cambio del loro impegno a favore dell'Unione) e il già menzionato Fletcher of Saltoun, che dopo l'approvazione dell'Unione abbandonerà per protesta ogni attività politica. Un dibattito molto approfondito e ricco di *pathos* provocò numerosi mutamenti di fronte in senso unionista: particolarmente memorabili furono i voltafaccia dello "Squadrone Volante", combattivo gruppo di una trentina di deputati capeggiati da Lord Tweeddale, e dell'influente Duca di Hamilton del quale si sospettò una forte collusione finanziaria con il governo inglese. Con 110 voti favorevoli e 69 contrari, gli *Estates* approvarono infine l'Atto di Unione il 16 gennaio 1707.

L'Atto, formato da venticinque articoli (alcuni tra i quali di formulazione alquanto complessa), proclamava solennemente che a partire dal maggio 1707 i due Regni d'Inghilterra e di Scozia sarebbero stati uniti «*for ever after*» nel Regno di Gran Bretagna (art.1): un neologismo, questo, che trasformava in costituzionale un termine storico. Il nuovo Regno sarebbe stato retto da un Sovrano protestante con esclusione di ogni ipotesi di successione papista (art.2) e da un *Parliament of Great Britain* (art.3). Una volta fissati in tal modo i tratti essenziali dell'assetto istituzionale "alto", con gli articoli dal 4 al 18 si stabiliva quella piena omologazione commerciale e finanziaria con cui si intendeva dare una definitiva soluzione alla controversia che, con apice nell'affare Darien, aveva fortemente deteriorato i rapporti pre-unitari: in forza di questo ponderoso blocco di articoli, non solo venivano riconosciuti a tutti i sudditi britannici i diritti di commercio, navigazione e colonizzazione senza distinzione e restrizione alcuna, ma si disponeva anche l'unificazione del debito pubblico, di ogni altra misura fiscale e monetaria (la Scozia avrebbe conservato il suo diritto, risalente al 1695 e tuttora vigente, di battere moneta propria), dei pesi e delle misure, e si definivano le condizioni di erogazione dell'*Equivalent*. Successivi articoli si occupavano più in dettaglio dell'intero apparato giuspubblicistico scozzese, ovvero delle istituzioni del regno pre-unitario a cui erano garantite sopravvivenza e intangibilità: il 19 trattava dell'ordinamento giudiziario (che conservava le sue Corti e la separazione delle giurisdizioni); il 20 confermava tutte le cariche pubbliche ereditarie e di nomina vigenti in Scozia al momento dell'Unione; il 21 confermava tutti i diritti e i privilegi dei *Royal Burroughs*, ovvero dell'apparato delle amministrazioni territoriali urbane; il 22 e il 23 regolavano la questione parlamentare, fissando a sedici il numero degli aristocratici scozzesi che sarebbero entrati a far parte della Camera dei Pari e a quarantacinque il numero dei deputati destinati a confluire nella Camera dei Comuni, nonché regolando le modalità di convocazione del nuovo Parlamento unitario, riconfermando i privilegi del Legislativo denominato da allora in poi "di Gran Bretagna" e definendo lo *status* dei parlamentari. L'art. 24 istituiva il Gran Sigillo (*Great Seal*) del Regno Unito, segno sovrano della legittimità di tutti gli atti pubblici nel nuovo regno. E infine l'art. 25, vera chiave di volta (almeno sulla carta e nelle intenzioni) stabiliva «*That all Laws and Statutes in either Kingdom so far as they are contrary to, or inconsistent with the Terms of these Articles, or any of them, shall from and after the Union cease and become void, and shall be so declared to be by the re-*

spective Parliaments of the said Kingdoms»: lo si cita per esteso in quanto, introducendo giuridicamente una posizione di supremazia dell'Atto di Unione su ogni altra legge del nuovo regno che risultasse con esso incompatibile, gli si sarebbe attribuita una esplicita configurazione di *Grundnorm* in un contesto costituzionale, quello della Gran Bretagna, che la tradizionale interpretazione usa considerare perfettamente flessibile ed evolutivo. Su quest'ultimo articolo sarebbe stato riposto, in sostanza, ogni affidamento scozzese, ma esso non valse a provocare una seria revisione della legislazione pre-unitaria all'epoca vigente in Inghilterra né a prevenire l'attuazione, e l'incontrastata efficacia, di strumenti legislativi "britannici" adottati in aperta violazione delle garanzie dell'Unione (è quanto si sarebbe verificato, per esempio, nel 1746 per contrastare l'ultima insurrezione giacobita; o con l'introduzione, solamente per la Scozia, di una tassa speciale sulla produzione e il consumo del malto; o in seguito, in età vittoriana, con la *disruption* della Chiesa presbiteriana).

Alla luce di queste ultime considerazioni, molto si potrebbe dire – anche prendendo a prestito le demolitorie argomentazioni del pensiero nazionalista – circa gli effetti costituzionali dell'Unione del 1707 e il sistema di "incorporazione" che ne è derivato, introduttivo di una doppia dimensione giuridico-istituzionale: quella che è stata sommersa dal modello costituzionale anglocentrico incardinato nei corpi politici di Westminster, e quella che ha continuato a vivere di vita propria al Nord del confine anglo-scozzese. Se si guarda all'intero contesto, risulta immediatamente evidente che, se la si considera sotto un profilo di stretta formalità, l'unione parlamentare realizzava nel 1707 un fondamentale rinnovamento della statualità nelle Isole britanniche e, nel contempo, in via di fatto, puntava senza mediazioni all'estensione indiscussa di quel fondamentale obiettivo costituzionale che all'epoca era intuitivo e che due secoli più tardi avrebbe trovato la sua sintesi nella nozione diceyana di sovranità parlamentare. La nascita di un nuovo Stato, in altri termini, trovava la sua sintesi perfetta nell'omogeneizzazione del potere parlamentare, e in questo rinnovamento la Scozia era direttamente coinvolta e, in un certo senso, responsabilizzata in quanto immessa in un circuito costituzionale da cui le altre aree storiche delle Isole britanniche erano sostanzialmente escluse. Infatti, ove si consideri l'elemento istituzionale e politico, il Galles era da secoli pienamente assimilato all'Inghilterra come sua provincia ed era ad essa parificato, anche tenendo conto che la dinastia Tudor, iniziata con Enrico VII al termine della Guerra delle Rose che aveva decimato l'aristocrazia di matrice feudale, era di origine gallese. L'Irlanda, sempre più ostinatamente radicata in una propria identità religiosa e sociale come segno di resistenza nei riguardi di un oppressivo gioco politico imposto dapprima dalla feudalità inglese e in seguito dalla classe dirigente protestante, risultava assoggettata a un regime che, con uno sguardo retrospettivo privo di indulgenza, è stato provocatoriamente definito di "colonialismo interno". Se all'inizio del Settecento queste due aree dotate di autonomi caratteri nazionali non parteciparono al processo di formazione del Regno Unito (il Galles, come s'è detto, perché in esso già inglobato; l'Irlanda in posizione di emarginata alterità), ben diverso sarebbe potuto essere – almeno sulla carta e stando ai prin-

cìpi proclamati nel Trattato di Unione – il ruolo della Scozia. Tuttavia, nella sostanza delle cose, il modello istituzionale di Westminster sarebbe risultato assolutamente preminente nella definizione degli assetti istituzionali e politici della "nuova" organizzazione statale. In altre parole, il lessico costituzionale del Regno Unito avrebbe impiegato dopo il 1707, e per i secoli a venire, un idioma esclusivamente inglese.

All'appuntamento con l'unificazione il nuovo Stato si presentava difatti sotto le sembianze della monarchia costituzionale, regolata in Inghilterra nel 1701 dall'*Act of Settlement*. L'influenza costituzionale del Parlamento di Westminster era giunta a tal punto, all'inizio del secolo, che qualche anno più tardi, attraverso il dibattito dell'Unione sviluppatosi sia a Londra sia a Edimburgo tra l'ottobre 1706 e il gennaio 1707, gli interni equilibri del nuovo Regno sarebbero apparsi regolati come il prodotto di un irrevocabile patto inter-parlamentare posto in linea di continuità con quell'intesa contrattualistica fra *tories* e *whigs* che al termine del Seicento aveva messo fine alla Restaurazione stuartiana, scongiurando il rischio di una nuova guerra civile e informando di sé in via del tutto pacifica la svolta antiassolutistica in tutto il territorio insulare (e pertanto anche nella Scozia presbiteriana). Quasi noncurante del particolare rapporto che la legava tradizionalmente a una monarchia che da un secolo era stata trasferita a Londra (è comunque singolare come, al passaggio dal Medioevo all'età moderna e oltre, l'Inghilterra avesse perso di fatto ogni capacità di governarsi attraverso dinastie autoctone, chiamando al trono dapprima i Tudor di origine gallese, indi gli Stuart provenienti dalla Scozia, nel 1689 lo *Stathouder* d'Olanda, e infine nel 1714 principi di origine tedesca che immettevano nella linea di successione britannica una componente di Sacro Romano Impero), la Scozia avrebbe aderito all'Unione accettando, ufficialmente di buon grado ma in realtà con molte questioni politiche irrisolte, di confondere le proprie sorti parlamentari con quelle del più solido modello inglese. Ciò si sarebbe realizzato secondo un procedimento che nel lessico ufficiale fu definito, come già detto, di *incorporation* (un'espressione tesa ad enfatizzare una condizione di parità invero più fittizia che reale) e che alcuni osservatori critici contigui alle posizioni del nazionalismo, come per esempio James G. Kellas e Paul H. Scott, avrebbero interpretato piuttosto come una "immersione" (*merger*) *tout court* degli *Estates* nell'alveo di Westminster dalla quale sarebbe scaturita la dissoluzione di un'antica tradizione assembleare.

Sotto questo profilo, si può cogliere una certa sintonia tra il *Revolution settlement* instaurato nel Regno d'Inghilterra nel 1688-1689 (un evento che per suo conto aveva comunque avuto un significativo *pendant* in Scozia, se è vero che già in occasione di tale snodo costituzionale si era fatta avanti l'idea di una unificazione dei regni) e quello che si vorrebbe qui definire come l'*Union settlement* del Regno di Gran Bretagna: entrambi, infatti, trovavano nella questione parlamentare il fulcro del rinnovamento della statualità e producevano una affidabile impalcatura costituzionale che tuttavia avrebbe dovuto attendere ancora del tempo per il suo definitivo consolidamento. La stessa realizzazione di un singolo Parlamento posto al centro dell'organizzazione statale avrebbe prodotto un effetto relativamente tranquillizzante sull'intera vita politica, finanziaria e produttiva bri-

tannica, e quindi anche scozzese, ma non prima che si risolvesse con estrema violenza la questione dinastica. Per non parlare delle accuse di corruzione rivolte alla classe dirigente protagonista negli *Estates* del voto sull'Atto di Unione, e degli svantaggi finanziari che, a partire dalla verifica dei fittizi incentivi dell'*Equivalent*, si produssero nell'intera Scozia (vantaggi che nel breve e medio periodo non compensarono le ingenti perdite causate dal fallimento dell'impresa di Darien e non alleviarono l'impoverimento dell'area, ma che in seguito, ossia nel giro di una generazione di imprenditori, si collegarono positivamente alla profittevole immissione del commercio scozzese nel capace alveo dello Stato britannico). Il problema lasciato irrisolto dall'Unione fu appunto quello dell'esclusione dalla linea di successione dei cattolici Stuart, a tutto vantaggio dei protestanti Hannover, in continuità con un movimento di rivendicazione nazionale fortemente innervato di irredentismo post-unitario.

La saldatura tra un persistente spirito anti-unionistico e un radicato lealismo giacobita declinato in direzione anglofoba provocò dopo il 1714, anno di avvento al trono di Gran Bretagna del tedesco Giorgio I Hannover, un'intera sequenza di ribellioni armate, di cui almeno due formano un'epopea entrata nel sentimento nazionale e nel folklore romantico: si tratta della sequenza di eventi che, a parte alcuni episodi minori e circoscritti iniziati già nel 1689 con le prime ostilità lealiste promosse dal Duca di Dundee e proseguiti con un tentativo di sbarco stuartiano-francese, culminò nel clima violento di due fondamentali momenti insurrezionali che nella mitologia giacobita sono denominati il "*Fifteen*" e il "*Forty-Five*". Protagonista di entrambe le crisi fu il movimento dei *tories* di fede stuartiana per il quale la nostalgia per la passata dinastia si saldava con l'avversione per l'avvento al trono di principi stranieri nelle persone di Guglielmo d'Orange, a malapena tollerato in quanto consorte di una Stuart, e soprattutto, nel 1714, del tedesco Giorgio I Hannover, verso cui si diresse lo sfavore di una parte consistente della classe politica inglese e scozzese. Per quanto riguarda la prima, s'è già accennato alla circostanza per cui la misura, con la quale si intendeva tenere sotto sorveglianza una transizione dinastico-costituzionale da molti considerata ardita, fu di natura esclusivamente parlamentare: essa infatti assunse le sembianze del *Septennial Act* che nel 1715 estese la legislatura da tre a sette anni e che è stato considerato, e per questo criticato, come un atto di autoritarismo parlamentare finalizzato ad assicurare ai *whigs* un prolungamento del proprio mandato di governo sì da consolidare la saldatura tra il loro potere parlamentare e la nuova dinastia da essi promossa. In Scozia, epicentro della ribellione, con il 1714 si inaugurava un lungo trentennio di turbolenze che produssero l'effetto di tenere alta la tensione non solamente nell'area, ma nell'intero Regno Unito, per via del fatto che sistematicamente ogni *rising* giacobita comportava sia l'occupazione e il saccheggio dell'Inghilterra del Nord sia minacce di invasioni papiste spagnole o francesi, sia infine il parallelo insorgere di patrioti irlandesi mai domi nonostante le stragi compiute da Cromwell e da Guglielmo d'Orange. Le sollevazioni del 1715 e del 1745 furono dominate dalle figure dell'*Old Pretender* (all'uopo appellato Giacomo III d'Inghilterra e VIII di Scozia) e del *Young Pretender* (il giovane Carlo Edoardo Stuart); la seconda sollevazione in

particolare, punteggiata da eventi memorabili quali l'occupazione di Edimburgo, lo scontro di Prestonpans e un'invasione dell'Inghilterra che giunse fino a Derby, culminò il 16 aprile 1746 nella sanguinosa battaglia di Culloden che vide la decimazione dei *clan* e, con essa, la sconfitta finale dei Giacobiti e la fuga del giovane pretendente al trono verso l'esilio.

Solamente in seguito all'eclisse del movimento giacobita e alla fine delle velleità restaurative stuartiane la Scozia si poté considerare definitivamente pacificata, e il Regno Unito, retto da un unico Parlamento, affermò in modo indiscutibile il suo anglocentrismo. Invero la pacificazione scozzese fu pagata ad alto prezzo, con l'occupazione militare del territorio, con la proibizione nelle Highlands dell'uso di simboli nazionali e dei costumi tipici, con varie forme di interdizione linguistica e culturale, e con molte misure d'ordine pubblico. Se considerate sotto tale profilo, numerose ed esplicite sarebbero state le violazioni delle garanzie concordate nel 1707, e solamente con il *revival* romantico guidato, tra gli altri, dal poeta Robert Burns e dal letterato Walter Scott, molti elementi culturali sarebbero stati recuperati o reinventati nella prima metà dell'Ottocento per restituire alla Scozia una affidabile percezione di area nazionale separata dall'Inghilterra, fino a farne il luogo di coltura del più attivo dei nazionalismi scaturiti nel Regno Unito. Nondimeno il consolidamento della "*union by incorporation*" anglo-scozzese immetteva la nazione scozzese in un circuito statuale che, sebbene nell'immediato poco o punto vantaggioso sotto il profilo finanziario e fiscale, e costituzionalmente perdente per via della scomparsa della plurisecolare istituzione parlamentare, tra la fine del Settecento e l'intera età vittoriana ne favorì lo sviluppo economico e sociale. In altri termini, con l'incorporazione parlamentare, entrando – come si suol dire – nella modernità (la propaganda unionista *whig* avrebbe avuto buon gioco nel rappresentare un "prima" scozzese miserrimo e arretrato e un "dopo" ricco e progredito), la Scozia avrebbe acquisito una posizione peculiare. Tramontata ogni speranza di riscossa della sua componente giacobita, la classe dirigente dell'intera area, ma soprattutto delle Lowlands, deponeva ogni tentazione di rivolta acquistando sul piano politico, nella seconda metà del secolo, una fisionomia talmente rassicurante da conferire una inedita stabilità all'assetto delle istituzioni locali.

Di un simile stato di cose si rendevano garanti, di fronte alla Corona e al Parlamento unitario, alcune grandi famiglie aristocratiche che assicuravano l'ordine interno e cooperavano all'immissione della tradizionale bellicosità scozzese nel nuovo *format* militare che vedeva il Regno Unito impegnato non più sul fronte interno, ma nelle colonie soprattutto nordamericane (tra la fine del secolo e le guerre napoleoniche il reclutamento di massa e la formazione di numerosi reggimenti scozzesi avrebbe grandemente contribuito alla ricostruzione dell'identità nazionale). D'altra parte, per quanto riguarda l'azione di governo, alcuni magnati del rango del Duca di Argyll e del giurista e politico Henry Dundas (in qualità di *Lord Avocate*, questi resse il paese per lungo tempo e con potere pressoché incontrastato) si occuparono delle residue istituzioni locali: tendenzialmente disillusi (soprattutto Dundas) dalla condizione di perifericità in cui la Scozia era comunque rimasta dopo il 1746, dalle originarie posizioni unioniste tali gover-

nanti svilupparono un particolare senso critico nei confronti dell'assetto di governo scaturito dall'*Act of Union*. Questa reazione, che si collocherebbe nell'ambito della psicologia politica, non produsse alcuna radicale sortita rivendicativa, inducendo gli statisti del secondo Settecento, pur nella fedeltà a un quadro costituzionale del Regno Unito ormai irreversibile, a dedicare risorse e attenzioni al consolidamento di una Chiesa presbiteriana sottratta, a differenza della Chiesa anglicana, a ogni forma di controllo statale, e alla promozione delle Università come centri propulsivi dell'intelletto nazionale: entrambi elementi distintivi primari di una nazionalità che tra il 1707 e il 1746 era stata definitivamente privata dei più significativi corpi politici. A tale azione conservativa collaborarono, per quanto di loro competenza, i ceti mercantili dei *royal burghs* che, superato il malessere economico della cintura centrale del paese e sostanzialmente abbandonata alla depressione e allo spopolamento la periferia delle Highlands, formavano il nerbo dell'amministrazione dei maggiori centri urbani e (virtualmente assente in Scozia l'istituzione conteale di impianto anglo-gallese) delle vaste aree rurali loro dipendenti, e trovavano una sede di dialogo politico e di azione coordinata nell'Assemblea Generale della Chiesa Presbiteriana che, almeno fino al 1832, anno del *Great Reform Act* e della trasformazione del Legislativo di Westminster, fu considerata come una sorta di "Parlamento scozzese" i cui atti erano assistiti da un *enforcement* giuridicamente legittimo. Non va infine dimenticato l'importante ruolo ricoperto dalle Corti di giustizia che, sebbene progressivamente sottoposte a notevoli influenze provenienti dall'area di *common law*, avrebbero preservato quei princìpi e quelle procedure di diritto semi-codificato che tuttora fanno della *Scots law* un sistema giuridico vitale. Ed anzi, dell'apparato giudiziario va rilevata la singolare rilevanza sotto il profilo specifico della funzione di governo: dal 1746 (anno in cui in Scozia fu punitivamente soppressa la carica governativa del Segretario di Stato, giacché dopo il 1707 diversi detentori della carica avevano agito esplicitamente come simpatizzanti stuartiani) le responsabilità di governo furono gradualmente assunte dal *Lord Advocate*, ovvero dal *law officer* scozzese di più alto rango, che acquisiva di fatto le funzioni che sulla carta erano affidate a uno dei Segretari di Stato del governo britannico. In tal modo si realizzava in Scozia quello che impropriamente si potrebbe definire un "governo dei giudici", che si sarebbe ulteriormente affermato dopo il 1827, allorché delle responsabilità scozzesi fu investito l'*Home Secretary* con sede a Londra, protraendosi fino al 1885, anno di istituzione di un nuovo Segretariato di Stato per la Scozia e dell'inerente dicastero dello *Scottish Office*.

Pur inserendosi – sotto il lungo regno di Giorgio III – nel più ampio quadro della nazione britannica, e dotandosi di quei nuovi assetti sociali da cui l'Illuminista Adam Ferguson avrebbe tratto le intuizioni speculative riversate nel 1767 nel suo *Essay on the History of Civil Society*, la Scozia restava in una posizione di perifericità politica e di governo inerziale. Sotto altro punto di vista, ovvero quello degli storici scozzesi delle istituzioni, specialmente se di orientamento nazionalista, la Scozia era abbandonata a se stessa, in quanto retta solo nominalmente da istituzioni remote (il Parlamento di Westminster, lontani Segretari di Stato e, in seguito, un improbabi-

le *Home Secretary* estraneo alla cultura politica, amministrativa e giuridica dell'area), ed era caratterizzata da una prolungata condizione di *"do it yourself"* amministrativo, la cui egida erano le ambigue garanzie dell'Unione: ambigue perché, da un lato, le istituzioni scozzesi di autoamministrazione risultavano sufficientemente tutelate nella loro identità dalle clausole del 1707; e, dall'altro lato, l'affermarsi dell'onnipotenza parlamentare, a partire dalle draconiane misure del 1746, non avrebbe mancato di imprimere al comprensorio scozzese alcune trasformazioni di non scarso rilievo. Tale il contesto in cui la Scozia si apprestava a dare forma alla grande stagione del suo Illuminismo. Apparentemente rinchiusa nei suoi confini nazionali e sopita ogni turbolenza rivendicativa suscettibile di dare adito a ribellioni politiche e a tensioni civili in grado di superare quel livello di guardia che era stato troppo spesso oltrepassato nella prima metà del secolo, la Scozia aveva raggiunto dopo la caduta del Giacobitismo una condizione di quiete che favorì il progresso non solo – come già accennato – delle attività economiche e produttive, ma anche delle arti e delle scienze: condizione, questa, che fu fortemente promossa dall'essere un territorio culturale caratterizzato da una considerevole vivacità della vita universitaria in cui, a differenza di un'Inghilterra all'epoca ancora ferreamente egemonizzata dal bipolarismo di Oxford e Cambridge, spiccavano svariati centri universitari (alcuni dei quali di origine medievale) che si ponevano in diretta competizione con lo statico panorama del resto della Gran Bretagna.

Una eloquente misura comparativa della vitalità del mondo universitario scozzese può essere data dalla circostanza che della novantina di centri universitari creati in Europa nel Quattrocento, tre erano localizzati in Scozia e ricchi di relazioni scientifiche con Università italiane, francesi e tedesche, e in seguito anche olandesi e fiamminghe. I più antichi centri universitari erano di fondazione cattolica: così St. Andrews, la protouniversità specializzata in scienze teologiche, mediche e filosofiche, costituita nel 1413 con una Bolla papale di Benedetto XIII che sanzionava un *charter of incorporation* tra istituti agostiniani; così Glasgow, che nel 1451 sorgeva, per interessamento di Giacomo II di Scozia, anch'essa in forza di una Bolla papale di Nicolò V (con uno statuto che era in ampia parte una trascrizione di quello dell'Università di Bologna e che nel 1577 era stato riconfermato con una *Nova Erectio* che cancellava ogni riferimento alla Chiesa di Roma); e così infine il *King's College* di Aberdeen, nucleo della futura istituzione universitaria, che nel 1495 era stato fondato dal vescovo Elphinstone dietro richiesta di Giacomo IV di Scozia e di Papa Alessandro VI che, con l'immancabile Bolla assegnava come modelli gli statuti delle Università di Bologna, Parigi e Orleans. Una seconda ondata di fondazioni universitarie si sarebbe quindi realizzata dopo un secolo, in un contesto ormai definitivamente protestante, con il *Marischal College* di Aberdeen istituito nel 1593 (e destinato a fondersi con il rivale *King's College*) per dare luogo alla nuova Università; e con l'Università di Edimburgo, istituita nel 1582 in esecuzione di un *Royal Charter* di Giacomo VI di Scozia che unificava alcuni *colleges* esistenti già all'inizio del secolo. Dotata di ragguardevoli lasciti, essa si sarebbe immediatamente proposta come l'istituzione universitaria della capitale del regno non solo per la sua collocazione ma anche per la

sua più diretta contiguità con gli ambienti di Corte.

Questa rete di centri universitari formava un circuito intellettuale oltremodo vivace che, se posto a confronto con la staticità e con la fissità culturale del quadro inglese, dà motivo di ritenere che proprio in Scozia si sia determinato l'unico Illuminismo possibile nello scenario delle Isole britanniche: non solo gli intensi rapporti intrattenuti dalle Università scozzesi, oltre che con Oxford e Cambridge, con i maggiori centri universitari del continente (soprattutto in Francia e Olanda, e in Italia con l'immancabile Bologna), ma anche l'apertura di un numero sempre più elevato di cattedre in materie umanistiche e scientifiche e la promozione della professionalizzazione dei docenti, risorse a cui vantaggio furono destinati ingenti finanziamenti sotto l'egida della *Royal Bank of Scotland* e del *Board of Trustees for Arts, Fisheries and Manufactures*.

A riguardo dell'Unione del 1707 e dell'assetto costituzionale che ne derivò, caratterizzato dalla fusione dei due Parlamenti e dalle clausole che garantivano la sopravvivenza delle altre peculiari istituzioni pre-unitarie, è stato accennato in esordio come fossero sostanzialmente favorevoli, anche se non sempre prive di argomenti critici per quanto riguarda le reali condizioni di governo di quello che era stato un regno indipendente, le posizioni valutative dei maggiori esponenti di quel mondo scientifico scozzese che si riassume sotto l'egida dell'Illuminismo.

Per tutte, giova porre in evidenza a tal proposito la convinzione di Adam Smith, che nel 1760, in una lettera a un suo corrispondente, dichiarava che l'unificazione dei due regni era stata «*a means from which infinite Good has ben derived to this country*». Pur ammettendo che i vantaggi derivanti dallo snodo costituzionale del 1707 erano più facilmente verificabili dagli Scozzesi della sua generazione, ovvero da una posterità nella quale era sopravvenuto un più moderno punto di vista, anziché dai contemporanei dell'esule Fletcher e dei Giacobiti, Smith asseriva senza mezzi termini, e ciò al pari di numerosi suoi contemporanei, la positività dell'amalgama costituzionale che era stato realizzato, nella lettera, con l'Atto di Unione e, nella realtà, con l'eclisse delle rivendicazioni stuartiane. La consapevolezza di base dell'autore di *The Wealth of the Nations* era che, a conti fatti, molto vantaggiose fossero, da un lato, l'efficiente protezione politica e militare che il Regno Unito garantiva all'imprenditoria e al commercio scozzese; e, dall'altro, le condizioni di fattuale autogoverno che erano accordate a una Scozia che, con il mero sacrificio di un Parlamento turbolento e inefficiente, da un potere costituzionale molto lontano e poco edotto delle cose scozzesi era lasciata, in molti campi, padrona di se stessa. In altri termini, ad essere considerata con un certo favore per gli interessi della Scozia era quella condizione ibrida che, nei suoi elementi essenziali, avrebbe caratterizzato il contesto delle relazioni anglo-scozzesi fino all'età contemporanea. Dopo l'Unione, e soprattutto dopo il 1746, nonostante la politica di forzosa sottomissione posta in essere soprattutto nella periferia settentrionale delle Highlands, questa condizione realizzava una sintesi tra i seguenti fattori: la completa immissione del sistema economico scozzese in un circuito britannico in forte espansione (ancora vivo, nei decenni post-unitari, era lo spettro di Darien); la soggezione a una legislazione unitaria (va tuttavia sottolineato come nel Settecento lo

sviluppo britannico della forma di governo parlamentare si sia realizzato, più che con l'attivismo legislativo, attraverso la prassi assembleare e il convenzionalismo); e, sul piano interno, il riconoscimento, ed entro certi limiti, il pieno rispetto di prerogative di autodeterminazione amministrativa, giudiziaria, religiosa, civile e culturale.

Se si considera la questione sotto il profilo degli interessi non solo economici ma anche intellettuali della Scozia, con l'Unione la nazione era rimasta priva della sua fondamentale istituzione politica, ma non della sua intelligenza creativa. Ponendosi pertanto sotto l'ala protettiva della politica effettivamente realizzata dal *Lord Advocate* Dundas e dagli altri statisti che agirono nella sua scia, sfruttando l'ampia autonomia di governo loro garantita dall'*Act of Union*, e con ciò traendo molto vantaggio da quella munifica promozione del sapere universitario che fu parte di tale politica che valorizzava le Università e i suoi vivaci circoli scientifici come autentico tratto distintivo della nazione, molti Illuministi assunsero nei confronti del contesto costituzionale emerso dal 1707 un atteggiamento positivo. Pur professando un convinto patriottismo nazionale, pressoché unanimemente essi non contraddissero le posizioni unioniste, e con ciò si allinearono alle concezioni *whig*. Di queste occuparono un versante orientato in modo ambivalente, ovvero secondo un duplice catalogo di princìpi che si possono definire, una volta condannato dagli eventi e confinato nelle selvagge Highlands il ribellismo *tory*, quietisti sul piano costituzionale e nel contempo fortemente progressisti per quanto riguarda orientamenti politici e capacità di immaginare il futuro sociale della Scozia.

Infatti, così come in Inghilterra verso la fine del Settecento si vennero a differenziare le posizioni politiche degli "*Old Whigs*" e dei "*New Whigs*", entro il quadro dell'intelletto scozzese la discriminante culturale del whiggismo si sarebbe tracciata tra *Whigs* "rivoluzionari" e *Whigs* "illuministi", tutti invariabilmente protesi verso obiettivi di progresso per la propria terra nell'ambito delle complessive condizioni di *improvement* di una nazione britannica di cui essi si sentivano sempre più parte, ma da cui divergevano per la metodologia e la tempistica della loro attuazione. Gli *Old Whigs*, più radicali e schierati direttamente a favore di un rapido e impaziente rinnovamento delle strutture sociali ed economiche, manifestavano esigenze di riorganizzazione del quadro politico e parlamentare e lamentavano le condizioni di abbandono a cui era lasciata la Scozia da un potere politico estraneo e da un *patronage* locale attendista. I "*New Whigs*", più gradualisti e impegnati nell'elaborazione più culturale che politica di sagge opzioni riformiste che avrebbero determinato il progresso della Scozia attraverso lo sviluppo delle scienze e delle arti, sostenevano le ragioni di una modernità perseguibile "dall'interno" di una nazione scozzese avente piena cittadinanza nel sistema statuale britannico. Dell'intenso dibattito sul futuro della nazione, che aveva trovato sviluppo negli anni tra il 1690 e il 1707 (ad esso non erano stati estranei i giuristi delle Università, in comunicazione sia con i più influenti circoli politici scozzesi sia con il mondo di *common law*), e della passione politica del primo cinquantennio del secolo, sarebbe rimasta qualche traccia in una visione dei rapporti istituzionali più serena in quanto regolata da uno stato di autodeterminazione politico-amministra-

tiva, più che dalla generale militarizzazione dell'area e dalla forzosa adesione a un'idea artificiale, ma in realtà sempre più condivisa, di nazione britannica. In assenza di un Parlamento, e nella lontananza culturale dei corpi di governo del Regno Unito, per i quali l'unica politica "scozzese" si sarebbe risolta per circa un secolo nel mero reclutamento di reggimenti di *highlanders*, tale autodeterminazione resterà regolata dal *patronage* esercitato dalle grandi famiglie di governanti e dalla Chiesa presbiteriana, e sarà percepita nei termini di una complessiva adesione a una Repubblica delle Lettere di cui la categoria della fedeltà costituzionale alla monarchia hannoveriana, generalmente orientata secondo linee di consenso, sarà un elemento sempre più presente e radicato.

In realtà, la riflessione giuspubblicistica degli Illuministi, ove in essa si intenda riconoscere una riflessione che prenda le mosse dall'analisi dell'assetto di diritto pubblico creatosi nel 1707 con l'Unione parlamentare, fu stretta nella morsa del diritto sostanziale di *Scots law* e della scienza della politica e, rispetto a queste, ebbe minor sviluppo. Molto più efficace e articolata, ai fini del riconoscimento di una idea generalmente condivisa di "nazione giuridica", si sarebbe rivelata l'elaborazione culturale di un *legal system* che solamente in via mediata partecipava della dimensione costituzionalistica. Non mancarono in età illuministica ampie trattazioni del diritto scozzese, del quale si rivendicava la peculiarità in quanto sotto l'egida del diritto codificato di origine romanistica e canonistica; e anzi, queste trattazioni – in attesa che il nazionalismo giuridico tra fine Ottocento e primo Novecento si occupasse della questione in modo programmaticamente connesso alle ipotesi di *home rule* – confluirono in quel movimento di valorizzazione dei caratteri nazionali scozzesi garantiti dalle clausole del 1707, e in particolare dalla XVIII che disponeva che da parte del "nuovo" Parlamento britannico «*no alteration be made in Laws which concern private Right, except for the evident utility of the Subjects within Scotland*». Il diritto costituzionale, in gran parte assorbito nel quadro dello Stato britannico unificato e pertanto considerevolmente impoverito, occupava una parte marginale nella riflessione dei giuristi dell'Illuminismo scozzese, nel cui discorso non mancavano tuttavia elementi che *lato sensu* si potrebbero definire di diritto amministrativo e pubblico. Ciononostante, il nucleo essenziale delle loro opere sarebbe rimasta la *Scots law*, i cui caratteri apparivano a repentaglio in virtù della comunicazione sempre più intensa stabilitasi, sia prima che dopo l'Unione, con il sistema di *common law*. Di tale approccio si ha ampia testimonianza in due vaste opere, aventi il medesimo titolo di *Institute of the Law of Scotland*, del giudice Andrew McDouall, Lord Bankton (1751), e del docente edimburghese di *Scots law* John Erskine (1773, postuma); come pure in una singolare trattazione che meglio delle altre può essere considerata un prodotto dello spirito dell'Illuminismo giuridico, ossia i *Principles of Equity* (1760) il cui autore, Henry Home, alto magistrato più noto come Lord Kames, illustra in qual modo la giustizia equitativa, avente analoga cittadinanza sia nella *Scots law* che nella *common law*, tragga le sue origini e la fonte della sua legittimazione sostanziale dal principio di utilità sociale. Il coinvolgimento di Bankton e Kames nella produzione di scritti giuridici di impianto illuministico induce a non sottacere quale

sia stato il contributo dei magistrati delle Corti di giustizia, e in particolare della *Court of Session* (alto collegio di giustizia che intensificò la sua attività proprio in seguito all'Unione del 1707), nonché della potente *Faculty of Advocates*, entrambe di derivazione universitaria, grazie soprattutto al fatto che gli insegnamenti di diritto romano e canonico, e quindi di *Scots law*, avevano di gran lunga preceduto la formazione della cattedra di *common law* a Oxford (in realtà la *Faculty*, esistente dalla metà del XVI secolo, al pari degli inglesi *Inns of Court*, era una corporazione professionale capace di operare sia nell'ambito della *Scots law* sia in quello della *common law*, sia infine a cavallo di entrambi, con ciò rivelando la particolare versatilità dei giuristi scozzesi). Per quanto riguarda invece la scienza della politica, le sue più esplicite coordinate di carattere costituzionalistico, che coinvolsero il pensiero illuministico, vertevano sulle nozioni di *statehood* e di *statescraft*, categorie che si possono sinteticamente interpretare come relative, rispettivamente, al senso dello Stato a cui dovrebbe attingere l'etica dell'uomo di governo, e alla sua capacità pratica di ben reggere la cosa pubblica: di queste due versioni della *res publica* molte voci dell'Illuminismo scozzese enfatizzavano la matrice filosofica, ponendo su un piano di marginalità la speculazione sulle istituzioni concrete che, con il 1707, erano state private della loro dimensione principale, creando in tal modo un vuoto a cui il lealismo giacobita, in ossequio alla lettura *whig* della storia costituzionale unitaria, non avrebbe comunque potuto fornire alcuna soluzione apprezzabile. In tal modo, molti Illuministi, consapevoli della contraddizione creatasi tra l'abdicazione della Scozia a una propria statualità e la necessità scientifica di sviluppare una teoria dello Stato che potesse dare ragione di tale perdita, e in qualche misura compensarla immettendola nel sistema britannico, ricondussero i loro rari argomenti giuspubblicistici entro i paradigmi del costituzionalismo di impianto hannoveriano, e passarono ad occuparsi di altro, non senza che, con sguardo acutamente retrospettivo ma già influenzato dagli eventi della Rivoluzione francese, ancora alla fine del secolo apparissero riletture critiche sull'Unione e i suoi effetti sulla nazione scozzese, come dimostra il saggio di J. Bruce, *Report on the Events and Circumstances which Produced the Union of England and Scotland*, edito nel 1799 (con una necessaria rassicurazione: nel regno di Giorgio III la monarchia degli Hannover era definitivamente incardinata nella storia del Paese. Di fronte poi al pericolo rivoluzionario e napoleonico, l'idea della nazione britannica si poteva considerare del tutto in salvo, e l'Unione, della quale ci si apprestava a celebrare il Centenario, era al sopra di ogni discussione revisionistica).

Fu peraltro tipico, nello scenario dell'Illuminismo scozzese, il connubio tra le speculazioni condotte dalla scienza della politica e quelle maturate in seno alla storia del diritto, quest'ultimo inteso sia come diritto nazionale scozzese sia come diritto universale. Di un simile approccio, che avrebbe tuttavia lasciato ben poco spazio alle vicende politiche e istituzionali della Scozia, si sarebbero trovate alcune testimonianze in saggi inclusi nella *Encyclopædia Britannica* di Smellie (in prima edizione nel 1768), ma ancora più dirimente sarebbe stata l'impostazione dei cicli di lezioni di *jurisprudence* impartite dopo il 1752 a Glasgow da Adam Smith, ove ampie ricostruzioni risultavano

dedicate alla storia giuridica e costituzionale inglese come sinonimo di storia giuridica britannica, e quasi nessun riferimento agli eventi dell'Unione e al quadro costituzionale che ne era emerso. In tal modo, ovvero dando per sottintesa la storia delle istituzioni scozzesi e considerando un dato scontato l'incontrovertibile esistenza della Gran Bretagna unitaria, l'Illuminismo delle Università di Edimburgo e di Glasgow abbandonava per strada i contributi alla riflessione giuspubblicistica di puro, partigiano conio scozzese che erano stati offerti al dibattito politico da un Andrew Fletcher, autore nel 1706 dello *State of the Controversy betwixt United and Separate Parliaments* e, alcuni anni prima, dei già citati *Two Discourses*.

Al radicalismo dei predecessori si opponeva pertanto, in prima battuta, un rifiuto scientificamente motivato del Giacobitismo, movimento sovvertitore che in realtà non aveva prodotto una propria cultura costituzionale, ma solamente un ribellismo che gli Illuministi spesso considerarono giuridicamente insensato e portatore di tensioni rivalutative di un passato mitico e retrogrado. In seconda battuta, l'accettazione della costituzione unitaria e hannoveriana, basata sull'equilibrio dei poteri, sull'egemonia di un unico Parlamento e sul senso comune esercitato dalla società civile, fornì l'autentica base del prudente costituzionalismo illuministico: se ne possono riconoscere alcuni significativi presupposti nelle annotazioni sulla politica contenute in alcuni passaggi del *Treatise on Human Nature* di Hume (1739-1740), e alcune conferme negli elementi di analisi che attraversano i *Principles of Moral and Political Science* di Ferguson (1792); ma anche, sotto la considerevole influenza esercitata dal montesquieuiano *Esprit des Lois* (apparso nel 1748 e prontamente recepito dal mondo culturale scozzese, come dimostra l'opera *Historical Law-Tracts* data alle stampe nel 1758 da Lord Kames), nei contenuti della nuova storiografia costituzionale sviluppata da John Millar nella *Historical View of the English Government*, apparsa in prima edizione nel 1787 e riedita nel 1803 con diverse appendici dedicate alle più recenti evoluzioni del sistema parlamentare del Regno Unito. Si formava così quello che è stato definito un umanesimo giuridico fondato sull'assegnazione di una posizione di privilegio al diritto naturale, anche se a tal proposito non mancarono forti controversie come quella generatasi tra Hutcheson (che fu influenzato dalle dottrine filosofiche di Shaftesbury nella sua elaborazione di una teoria del *moral sense* come base del *moral judgement* e, infine, dell'etica giuridica) e Hume (nel suo *Treatise*, questi sviluppò una dottrina del senso morale di diverso segno, che confutava il rilievo del diritto naturale, privilegiando un'interpretazione della giustizia come prodotto di artificio etico e di convenzionalismo sociale).

Il quadro culturale complesso, di cui sono stati fin qui esposti solamente alcuni piccoli frammenti, traeva le sue fondamentali ispirazioni giuridiche dall'applicazione di osservazioni filosofiche imperniate intorno a diverse interpretazioni del *moral sense* e del diritto naturale come origine delle regole e della giuridicità stessa, orientandosi così in senso universalistico. In esso restava scarsa traccia di tutta una serie di questioni: la questione costituzionale che aveva suscitato innumerevoli controversie e concentrato su di sé l'attenzione dei circoli politici scozzesi nella prima metà del secolo; la riflessione sulle istitu-

zioni e sulle vicende del 1707, rielaborate attraverso il filtro della monarchia hannoveriana; le contese giacobite e l'evoluzione della forma di governo a base parlamentare. Ma la ricca eredità intellettuale degli Illuministi di St. Andrews e di Glasgow, di Edimburgo e di Aberdeen costituirà un ingente patrimonio dell'intero Regno Unito, e l'attenzione costituzionalistica verrà rivitalizzata, passando anch'essa attraverso un filtro non meno significativo, ovvero il filtro del *revival* folclorico e della "invenzione della tradizione" guidati da Walter Scott e dal romanticismo dei primi decenni dell'Ottocento e sviluppati dai nuovi sodalizi culturali attivi durante tutto il secolo, fino a produrre le rivendicazioni degli *home rulers*, dei moderni movimenti nazionalisti e del devoluzionismo contemporaneo.

Bibliografia

D. Allan

[2000] *Scotland in the Eighteenth Century: Union and Enligthenment*, Harlow, Longman;

J.C.M. Baynes

[1970] *The Jacobite Rising of 1715*, London, Cassell;

K. Bowie

[2007] *Scottish Public Opinion and the Anglo-Scottish Union, 1699-1707*, Woodbridge, Sufflok; Royal Historical Society / Boydell Press;

J. Brand

[1978] *The National Movement in Scotland*, London, Routledge & Kegan Paul;

A. Broadie

[2003] (edited by), *The Cambridge Companion to The Scottish Enlightenment*, Cambridge, Cambridge University Press;

A. Brodie

[2007] *The Scottish Enlightenment. The Historical Age of the Scottish Nation*, Edinburgh, Birlinn;

J.H.S. Burleigh

[1960] *A Church History of Scotland*, Oxford, Oxford University Press;

R.H. Campbell

[1965] *Scotland since 1707*, Oxford, Basil Blackwell;

L. Colley

[2009[4]] *Britons. Forging the Nation, 1707-1837*, New Haven (Conn.), Yale University Press;

D. Daiches

[1977] *Scotland and the Union*, London, John Murray;

D. Daidhes

[1979] *Fletcher of Saltoun. Selected Writings*, Edinburgh, Scottish Academic Press;

C.H. Dand

[1972] *The Mighty Affair: How Scotland Lost Her Parliament*, Edinburgh, Oliver & Boyd;

L. Davis

[1998] *Acts of Union: Scotland and the Literary Negotiation of the British Nation, 1707-1832*, Stanford (Calif.), Stanford University Press;

T.M. Devine

[1995] *Exploring the Scottish Past. Themes in the History of Scottish Society*, East Linton, Tuckwell Press;

[2008] *Scotland and the Union, 1707-2007*, Edinburgh, Edinburgh University Press;

A.V. Dicey, R.S. Rait

[1971] *Thoughts on the Union between England and Scotland* (1921), Westport (Conn.), Greenwood Press;

G. Donaldson

[1980[2]] *Scotland. The Shaping of a Nation*, Newton Abbot, David & Charles;

R. Emerson

[2007] *The Contexts of the Scottish Enlightenment*, in A. Broadie, *The Scottish Englightenment. The Historical Age of the Scottish Nation*, Edinburgh, Birlinn;

W. Ferguson

[1987] *Scotland. 1689 to the Present*, Edinburgh, Mercat Press;

M. Fry

[2006] *The Union: England, Scotland and the Treaty of 1707*, Edinburgh, Birlinn Ltd.;

H.J. Hanham

[1969] *Scottish Nationalism*, London, Faber & Faber;

B. Harris, A.R. MacDonald

[2007] (edited by), *Scotland: The Making and Unmaking of the Nation, c.1100-1707*, vol. 4: *readings c.1500-1707*, Dundee, Dundee University Press;

J.G. Harston

[1988] *The Treaty of Union of the Two Kingdoms of Scotland and England*, Sheffield, Walkley;

C. Harvie

[1998] *Scotland and nationalism. Scottish Society and Politics 1707 to Present*, London, Routledge;

M. Hechter

[1975] *Internal Colonialism. The Celtic Fringe in British National Government, 1536-1966*, London, Routledge & Kegan Paul;

J. Highet

[1960] *The Scottish Churches*, London, Skeffington;

P.S. Hodge

[1994] (edited by), *Scotland and the Union*, Edinburgh, Edinburgh University Press;

A. Hook

[1975] *Scotland and America. A Study of Cultural Relations*, Glasgow, Humming Heart;

P. Hume Brown *et al.*

[1907] *The Union of 1707. A Survey of Events*, Glasgow, George Outram & Co.;

G.W. Iredell

[1960] *The Lyon Enchained: a Study of the 1707 Act of Union*, Edinburgh, MacLellan;

B. Jamieson

[1998] *History: Ane End of An Auld Song: Scotland and the Treaty of Union, 1690s-1715*, Dundee, SCCC;

J.G. Kellas

[1980[2]] *Modern Scotland*, London, Allen & Unwin;

[1984[3]] *The Scottish Political System*, Cambridge, Cambridge University Press;

C. Kidd

[1993] *Subverting Scotland's Past. Scottish Whig Historians and the Creation of an Anglo-British Identity, 1689-c.1830*, Cambridge, Cambridge University Press;

[2008] *Union and Unionism: Political Thought in Scotland, 1500-2000*, Cambridge, Cambridge University Press;

B. Lenman

[1995] *The Jacobite Risings in Britain, 1689-1746*, Aberdeen, Scottish Cultural Press;

M. Lynch

[2003[18]] *Scotland. A New History*, London, Pimlico;

A. MacInnes

[2007] *Union and Empire: the Making of the United Kingdom in 1707*, Cambridge, Cambridge University Press;

J.P. Macintosh

[1968] *The Devolution of Power. Local Democracy, Regionalism and Nationalism*, Harmondsworth, Penguin Books;

M. Marwick

[1964] *Scotland in Modern Times*, London, Fank Cass;

C. McKay

[2008] *The Duke of Queensferry and the Union of Scotland and England: James Douglas and the Act of Union of 1707*, Youngstown (N.Y.), Cambria Press;

W.S. McKechnie

[1907] *The Constitutional Necessity for the Union of 1707*, in «The Scottish Historical Review», oct. 1907, Glasgow, MacLehos;

R. McKinnon

[1973] *The Jacobite Rebellions*, London, Wayland;

G. Menzies

[1972] *The Scottish Nation. A History of the Scots from Independence to Union*, London, BBC;

W.L. Miller

[2005] (edited by), *Anglo-Scottish Relations from 1900 to Devolution and Beyond*, Oxford, Oxford University Press-The British Academy;

D. Milne

[1957] *The Scottish Office, and Other Scottish Departments*, London, Allen & Unwin;

J.D.B. Mitchell

[1964] *Constitutional Law*, Edinburgh, Green & Sons;

H. Ouston

[1998] *Union Issues: Scotland, 1550-1750*, London, Hodder & Stoughton;

L. Paterson

[1994] *The Autonomy of Modern Scotland*, Edinburgh, Edinburgh University Press;

M.G.H. Pittock

[1998] *Jacobitism*, Houndmills, Macmillan Press;

R. Porter, N. Teich

[1981] (edited by), *The Enlightenment in National Context*, Cambridge, Cambridge University Press;

G.S. Pryde

[1950] (edited by), *The Treaty of Union of Scotland and England, 1707*, London-Edinburgh-New York, Nelson;

R.S. Rait

[1924] *The Parliaments of Scotland*, Edinburgh, Maclehose;

P.W.J. Riley

[1964] *The English Ministers and Scotland, 1707-1727*, London, Athlone Press;

[1978] *The Union of England and Scotland: a Study in Anglo-Scottish Politics of the Eighteenth Century*, Manchester, Manchester University Press;

J.L. Roberts

[2002] *The Jacobite Wars: Scotland and the Military Campaigns of 1715 and 1745*, Edinburgh, Polygon;

J. Robertson

[1995] (edited by), *A Union for Empire: Political Thought and the British Union of 1707*, Cambridge, Cambridge University Press - The Folger Institute;

I. Rose

[1996] *The Union of 1707*, Wayland (Mass.), Wayland Publ.;

R. Rose

[1982] *Understanding the United Kingdom. The Territorial Dimension in Government*, London, Longman;

P.H. Scott

[1979] *1707. The Union of Scotland and England*, Edinburgh, Chambers - The Saltire Society;

[1982] (edited by), *A Fletcher of Saltoun - State of the Controversy betwixt United and Separate Parliaments* (1706), Edinburgh, William Blackwood - The Saltire Society;

[1995] *Defoe in Edinburgh: and Other Papers*, East Linton, Tuckwell Press;

[2006] *The Union of 1707. Why and How?*, Edinburgh, The Saltire Society;

T.B. Smith

[1962] *Scotland. The Development of Its Laws and Constitution*, London, Stevens & Sons;

T.C. Smouth

[2005] (edited by), *Anglo-Scottish Relations from 1603 to 1900*, Oxford, Oxford University Press - The British Academy;

J. Stephen

[2007] *Scottish Presbyterians and the Act of Union 1707*, Edinburgh, Edinburgh University Press;

N. Stephenson

[1976] *Scotland and the Treaty of Union*, London, Longman;

D. Stevenson

[1973] *The Scottish Revolution, 1637-44: The Triumph of the Covenanters*, Newton Abbot, David & Charles;

D. Szechi

[1984] *Jacobitism and Tory Politics, 1710-14*, Edinburgh, John Donald;

[2006] *1715: The Great Jacobite Rebellion*, New Haver (Conn.), Yale University Press;

C. Waddie

[1891] *How Scotland Lost Her Parliament and What Came of It*, Edinburgh, Waddie & Co.;

D.A. Watt

[2007] *The Price of Scotland: Darien, Union and the Wealth of the Nations*, Edinburgh, Luath;

K. Webb

[1978] *The Growth of Nationalism in Scotland*, Harmondsworth, Penguin Books;

C.A. Whatley

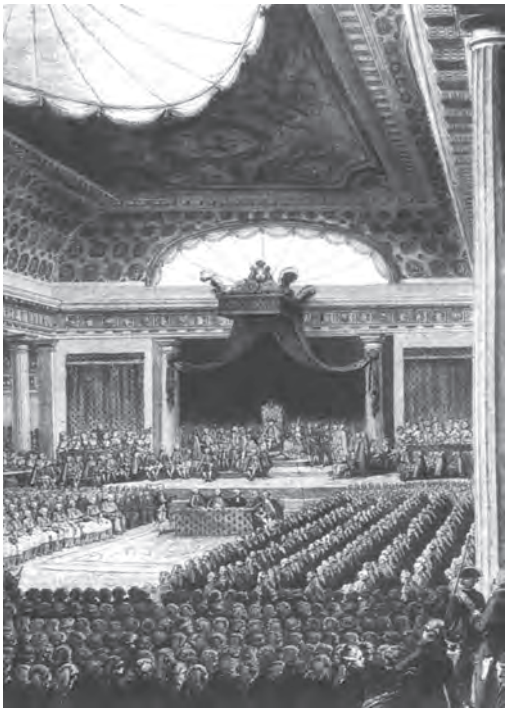
[2001²] *Bought and Sold for English Gold? Explaining the Union of 1707*, East Linton, Tuckwell Press;

R.M. White, I. Willock

[2010⁴] *The Scottish Legal System*, Haywards Heath, Tottel Publ.;

A.J. Youngson

[1973] *The Highlands after the Forty-Five*, Edinburgh, Edinburgh University Press.



Creating Space for Civil Society: Conceptual Cartography in the Scottish Enlightenment

CHRISTOPHER J. BERRY

In an earlier essay, *Idea of Civil Society*, I remarked that although the notion of 'civil society' was not novel, it did undergo a revival, occasioned principally by developments in Eastern Europe, in the late twentieth century. One consequence of this new life is that it sparked enquiries, and subsequent debates, into its earlier usage and its history.

Although the term is protean and its "history" can be traced back to the Middle Ages[1], nevertheless within these enquiries Hegel typically looms large. This salience is partly (though by no means entirely) attributable to Hegel's impact on Marx in general and on his attempt in his early writings more particularly to contest Hegel's conception of civil society. In an influential analysis of Hegel's idea of civil society, Manfried Riedel[2] is concerned to identify how Hegel himself has transformed an older concept. Whether in its classical Aristotelian guise or in its 'modern' natural law form, the terms *societas civilis* or *koinonia politike* were treated as identical to *civitas* or *polis*. That is, though this is to speak sweepingly, civil society was synonymous with the state. These synonyms stand in contrast to the *societas domestica* or *oikos*. Hegel's *Strukturwandeln* was to turn this dichotomy into a trichotomy - family, civil society, state. On this conception the family from being an economic household became a sentimental institution based on love and its previous economic role was displaced into the realm of civil society (*bürgerliche Gesellschaft*). This realm was presented as a 'system of needs', orientated around the activity of labour, and as the sphere of particular socio-legal relationships. Crucially for Hegel it is non-political and is thus conceptually distinguishable from the state, which retains the original political focus on the public good or the universal, as embodied in a constitution.

In sustaining this interpretation Riedel emphasises that the term "civil society" was freely used in the eighteenth century, and despite going through a gradual process of change, retained its synonymity with the

Lord George Gordon, President of the Protestant Association

"state". In his account he declares, in passing, that Ferguson's *History of Civil Society* still adopted the traditional political understanding of the term. Although Riedel indulges in no discussion of Ferguson, other scholars have discussed his book as a contribution to the eventual articulation of an idea of civil society[3]. Though Ferguson has been singled out he is also lumped in with other members of the Scottish Enlightenment, notably Smith and Hume, as together representing an approach toward a recognisably 'modern' idea of civil society[4].

There are, perhaps, two reasons or grounds why Ferguson and the Scots can be aptly associated with the development of the idea of civil society. The first we might conveniently label 'sociological', the second 'theoretical' but it is the only the latter that I will treat in any depth. The former account would take its bearings from the special situation of Scotland in the eighteenth century. In the briefest of its terms, this 'situation' can be encapsulated as follows.

According to the 1707 Treaty of Union, Scotland was to send sixteen nobles to the Lords and forty-five (out of a total of 568) to the Commons. This arrangement clearly gave the Scots as Scots little direct political power. However, the Treaty very significantly allowed them to retain their own legal system and their own form of church administration and doctrine. This retention served to enhance these institutions as the embodiment of a distinctively Scottish way of doing things and did so moreover in areas that were of most immediate concern to most people. It gave leadership roles to the lawyers (they effectively 'ran' Scotland) and senior clerics (abetted as we will see by academics). Of course this post-Union political settlement was contested and violently so in a series of Jacobite rebellions. But with the crushing defeat of the Jacobites in 1745, Scotland was firmly committed to the Hanoverian constitution *and* yet experienced or enjoyed important spheres of life separate informally from the 'state'.

In addition to the legal and ecclesiastical institutions there is a third distinctive feature of eighteenth Scotland. Compared to England with its two Universities (Oxford and Cambridge), Scotland with its much smaller population supported five – St. Andrews, Glasgow and Kings Aberdeen (founded in the fifteenth century) and Edinburgh and Marischal Aberdeen founded after the Reformation. These three institutions of the law, the church and the academy can be characterised as interwoven strands

because the intellectual elite were involved across the board. For example William Robertson the Principal of Edinburgh University was also Moderator (leader) of the General Assembly of the Church of Scotland. Kames was a law-lord and a Church elder (lay governor), who wrote prolifically not only legal subjects but also on moral philosophy and aesthetics, and was a Commissioner of a Board set-up to administer the Highlands after the '45.

This interweaving reflects the fact that this elite knew and interacted with each other, particularly in the proliferation of clubs and debating societies that were established. Included in the membership of a number was David Hume. Although Hume was unable to obtain Professorships at both Edinburgh and Glasgow, because of his supposed sceptical debunking of religion, yet he did obtain the key 'establishment' post of Keeper of the Advocates Library. These clubs formed a point of convergence for the universities, the law, the church and the 'improving' gentry. For example, the 'Select' Society (or more formally and indicatively 'the Edinburgh Society for the Encouragement of Arts, Sciences, Manufactures and Agriculture') included amongst its number key social theorists like Smith, Hume, Kames, Robertson and Ferguson.

It is instructive that a number of these clubs were concerned with 'politeness' and the cultivation of urbanity in the increasingly urban environment. This was a broad Enlightenment phenomenon but it took on a special focus in Scotland. The Scots were very conscious of themselves as not-English. At one level they aimed to soften their accents and purge their writings of 'Scotticisms' while on another they were proud of their achievement (Hume said in one of his letters that they are «the People most distinguish'd for Literature in Europe»[5]). What this amounted to was a view of what could be called a 'civic identity' as something distinct from, while complementary to, citizenship.

It is not fanciful to see in this interweaving mix of formal non-state institutions, informal societies and civic consciousness as a manifestation of many of the aspects that have come to characterise a 'civil society'. However, some caution is called for, even apart from what one historian has called «flatulent theorising»[6]. It would be a crass form of determinism to conclude that this establishes a causal link between this social pattern and the 'idea' of a 'civil society' (a notion unknown to them). Indeed, to talk merely of the institutional interweaving as establishing a 'context' is far from straightforward even when it goes beyond the truism that social theory cannot occur in a vacuum. I do not deny that the theorists were engaged in their own society nor do I wish to claim that they were in some unfathomable sense immune to their environment. However, pragmatic considerations of space mean that I will side-step these issues as I move to what is this paper's main focus, namely, how the Scots' theories can provide a ground for associating them with the idea of civil society. More precisely, I explore how some components in their broader social theory potentially create a conceptual space for an idea of civil society as something distinct from the constitution or the State.

Since the fulcrum of the modern concept is the division between 'society' and 'state', we can initially and appropriately, given the title of his major work (*An Essay*

on the History of Civil Society, 1759) turn to Adam Ferguson's use of these terms. The first point to note is that he uses the term 'society' without qualification as when he writes «a people are cultivated or unimproved in their talents in proportion as those talents are employed in the practice of arts and in the affairs of society»[7]. In this, and many other cases, the term seems inclusive and familiar to current usage. Also striking is the frequent, and unaffected, way Ferguson uses the term 'state'; this is not a feature of earlier (British) thought. In Locke, for example, 'state' is used infrequently in a 'political' sense and Hobbes was self-conscious of its novelty when in the Introduction to *Leviathan* he referred to that «great Leviathan called a commonwealth or state, in Latin *civitas*». Ferguson, however, uses the term pretty much as we would. Within a dozen pages he employs it as a synonym for government («the state is merely a combination of departments...»[8]), as interchangeably with 'nation' to refer to a political entity («great and powerful states are able to overcome and subdue the weak»[9]) and as a genus of political organisation («monarchies are generally found where the state is enlarged in population»[10]). However, what we do not find in any use of either the term 'society' or the term 'state' is its employment as a counterpoint one to the other. Certainly 'state' is never juxtaposed to 'society' let alone to 'civil society'.

If we look at the term 'civil society' itself we find that it actually occurs infrequently. A number of these occasional references lend support to Riedel's observation (on Ferguson explicitly he says that at best in his thought the traditional concept possessed a faded (*abgeblaßter*) form[11]). For example at times he seems to echo Locke's distinction between a civil or political or legitimate and absolute government[12]. Elsewhere, however, here reflecting, as we will see, a more typical Scottish Enlightenment perspective, he plots civil society onto a temporal graph. This gives to 'the history of civil society' the sense that it is a history of civilisation in a general sense. In broad support for that interpretation we find Ferguson claiming that rude and corrupt states have yet to «learn the most important lesson of civil society». The crux of this 'lesson' is the ability to combine military obedience with the maintenance of freedom in «political deliberations»[13]. This martial dimension looms large in the argument of the *Essay*. It is, he declares «happy for civil society» when the «art of war» is grafted on to «the advantages of civil society»; when, that is, the «most celebrated warriors were also citizens»[14]. Notwithstanding this 'political' slant there is one significant element in his theory that indicates that Ferguson's idea of 'civil society' cannot be a mere synonym for political community, certainly as understood in the natural law/contractarian tradition.

If we take Locke as a paradigm contractarian then for him 'civil society' only makes sense in contradistinction to the State of Nature. Locke portrays the transition from the pre-civil State of Nature to the civil condition being effected by individuals agreeing by mutual consent to an original compact that establishes a body politic[15]. Ferguson opens the *Essay* with a full-blooded attack on the idea of a State of Nature. This 'idea' is merely that; it is the fruit of «hypothesis» or «conjecture» or «imagination» or «poetry». To these Ferguson juxtaposes respectively «reality»,

«facts», «reason» and «science» and it is this latter list that «must be admitted as the foundation of all our reasoning relative to man»[16]. We must turn to the evidence and that uniformly returns the same verdict, «mankind are to be taken in groupes as they always subsisted»[17]. This was a commonplace among the Scots. Kames, for example, talks of humans possessing (like some other animals) an «appetite for society»[18]. Hume had dismissed the State of Nature as «fictitious»[19] but Ferguson does, however, bring out a significant implication of the dismissal.

In the *Essay*'s opening section, he comments that «all situations are equally natural». This means, as he goes on to illustrate, that the 'State of Nature' is «here and it matters not whether we are understood to speak in the island of Great Britain, at the Cape of Good Hope, or the Straits of Magellan»[20]. It equally follows, we can add, it matters not whether it is seventh or seventeenth century Britain and so on. Since the 'natural condition' of humans is life in society then that is the premise from which enquiry should proceed. Because «art itself is natural to man»[21] then there is no meaningful contrast between the 'natural condition of mankind' (the State of Nature) and their artificial (made by a Contract) civil, political existence.

The dismissal of the Lockean/contractarian mode of thinking was the subject of a devastating attack from Hume in his Essay *Of an original contract* (1748). He explicitly develops a two–pronged assault–historical and philosophical. The historical critique is straightforward: that government originated in a contract is «not justified by history or experience in any age or country of the world»[22]. If the Contractarian account of origins is empirically invalid, it is even less tenable when it claims the legitimacy of current government rests on consent[23], since if «these reasoners» were to examine actual practice and belief they «would meet with nothing that in the least corresponds to their ideas»[24]. Neither rulers nor subjects believe their relationship is the effect of some prior pact. This is a damaging line of argument. The very core of Contractarian doctrine is that it is some 'act of mind' (giving consent) that constitutes legitimacy but Hume argues that the Contractarian claim to base the duty of allegiance on the duty of fidelity (promise-keeping) is a conceptual redundancy. We keep our promises and also obey our rulers because both are necessary for social life. That necessity is sufficient explanation - in either case «we gain nothing by resolving one into the other»[25]. Though this argument is very much Hume's own, Millar indicates that he accepts its force when he observes, in passing, that referring to a promise «adds but little» to the obligation to obey[26].

Hume reinforces the argument by also pointing out the implausibility of any notion of 'tacit consent'. Locke, who was Hume's acknowledged target[27], for example, held that those who enjoy the protection of the laws (even by only travelling on the highway) were tacitly giving their consent[28] and it is a signal of withdrawal of consent if they leave the jurisdiction[29]. Hume pours scorn on this notion. He asks rhetorically how serious is any account that claims a 'poor peasant or artisan' who knows no foreign language and has no capital has a «free choice to leave his country»[30]. This is analogous, he claims, to remaining aboard ship and freely consenting to the captain's rule even though one was carried aboard asleep

and the only alternative is leaping overboard and drowning.

Hume's refutation was widely followed. Smith explicitly cites his attacks on tacit consent even to the extent of repeating the analogue[31]. Millar adopts a similar line. Merely obtaining some form of protection does not warrant the conclusion that some «tacit promise of submission» has been given[32]. Ferguson regards the idea of men assembling together as equals and as deciding their mode of government as «visionary and unknown in nature»[33]. Gilbert Stuart thinks it «absurd to suppose that the original contract ever happened»[34]. As a final illustration, James Steuart maintains that the «rights of kings» are not founded «upon the supposition of tacit contracts between them and their people»; their foundation is be «sought for in history»[35]. In addition to following Hume on tacit consent Smith also follows him by arguing that contemporary obligation cannot stem from consent. This is so not only because it is unknown but also because no contract can bind its successors[36]. Smith also picks up the parochiality of an apparently universalist argument (premised on the natural condition of *mankind*) by pointing out that it appears to be confined to Britain[37].

What this critique of contractarian jurisprudence portends is that the state is no longer conceptualised as a special institution with a distinct origin in the voluntary act of necessarily apolitical individuals (or these understood as family heads and families as 'little kingdoms'). The collapse of such a dichotomy now permits political institutions (the 'state') to be conceptualised as one among a number within 'society'. Once understood in this way, it can license an enquiry into the relationship between the 'state/political' institutions and the non-state ones (proleptically identifiable as 'civil society'). In the rest of this paper, I explore further that relationship, or the conceptual space it occupies. This exploration will focus on some selected aspects of what we might call the Scots' contextual historicisation of society understood as a set of institutions.

I start by taking up an apparently casual turn of phrase from Hume. In his essay *Of Civil Liberty* he comments «it may now be affirmed of civilised monarchies what was formally said in praise of republics alone, that they are a government of laws not men»[38]. By what criterion is that affirmation sustainable? Hume answers by declaring that in these monarchies «property is there secure, industry encouraged, the arts flourish». Because the weight falls on the qualifier 'civilised' rather than the substantive 'monarchy' two inferences that can be drawn from this example.

The first is that a political framework is indeed necessary for industry but that, with the exception of 'absolute monarchy', it need not adopt any specific form. That exception is 'hurtful to commerce' and thus also damaging to the civilisation that is its concomitant. This negative point aside, Hume has in effect dislodged politics and constitutions from their central role of classifying difference in regimes. At least since Aristotle the way to identify difference was by the constitution (as the terms suggests they were constitutive) whether this is the sextet of monarchy, tyranny, aristocracy, oligarchy, democracy (or polity) and ochlocracy (or anarchy) or the more simplified monarchy/empire over against a republic. Of course the break should not be overemphasised. Much of Ferguson's writing, for

example, with its emphasis, as noted above, on citizens who manifest their freedom in the bearing of arms, is still firmly in the republican tradition.

The second inference from Hume's analysis is that within this political framework, yet crucially independent of it, there will develop, because of the security provided, industry and arts (both 'liberal' and 'mechanical'). Hume treats as a definitive characteristic of 'refined and luxurious ages' the presence of an 'indissoluble chain' that links together 'industry, knowledge and humanity'. The more civilised or refined a people become then the more economically productive, more informed and more sociable they become. This sociability is a product of the increased density of population as they «flock into cities» where they indulge «their taste in conversation and living» as «particular clubs and societies are everywhere formed»[39] (Hume is here accurately reflecting that characteristic feature of urban life, and associated endeavour to cultivate urbanity, in eighteenth century Scotland that we sketched above). For Hume there is a connection beyond the merely etymological between city-dwelling, civility and civilisation and, we can add, civil society. While Keane on the basis of a passage in Ferguson had striven to say that in it Ferguson had «come close to saying that the survival and progress of modern civil society require(s) the development of independent social associations»[40] it seems that Hume can provide a less strained (if still not self-evident) argument to support that conclusion. Smith too could be cited with his reference to how different groups in society, such as most notoriously merchants, develop their own characteristic ways of behaving and set of standards[41].

Smith also develops an argument (itself indebted to Hume) that recognises that changes in political form or constitutions are not decisive or, alternatively put, this argument can be seen to establish the importance, and autonomy, of non-political institutions. It is this argument that I now want to pursue as a further dimension of the conceptual space that can accommodate the notion of civil society as a realm outside the state and yet not composed of patrimonially run clans.

The argument of Smith's in question is his account of the decline of feudal nobility[42]. In the current context Smith's account has two significant aspects. Firstly it sees an autonomous dynamic in what can defensibly be called the 'social'. There are forces at work – systems of ownership (property) and ways of behaving (manners) – that operate independently of political decision. Moreover these 'forces' are institutional rather than individual. Of course individual landlords and merchants interacted but neither had the «least intention to serve the publick» nor did they have «knowledge or foresight of that revolution». *Social* change (from the agriculture/feudal to the commercial age) is explicable by *social* causes[43]. Secondly, this self-same 'revolution' also explains the emergence of the 'state' – it too is the work of this change in 'property and manners'. Moreover, this is a recognisably 'modern' state; it is constituted by rules and offices and is not crucially dependent on the exercise of specific political 'virtues' and its chief tasks are to provide a stable framework within which individuals (and groups) can function. This is emphasised by Jürgen Habermas, who

links the development of a civil society to the depersonalisation of public authority in his influential work *The Structural Transformation of the Public Sphere*.

Famously in Smith what this framework enables is the operation of a commercial society, wherein «every man is a merchant»[44]. It is in the articulation of this sort of 'society' that we can see another crucial component in the conceptual space we are drawing. This fits with that familiar picture of the 'history of civil society' because it is no distortion to see here in Smith what Hegel in his *Philosophie des Rechts* will characterise as 'the system of needs' and 'the administration of justice' the first two 'moments' of Civil Society. We know Hegel was familiar with Smith's writings. What is noteworthy is that Smith is characterising his contemporary world not in terms of its constitution or form of the state but as a form of society – hence everyman is a merchant not a citizen and not a subject. Smith typically gives this an historical cast – commercial society is the fourth such characterisation; the others being that of hunter-gatherers, herders and farmers[45]. While the status and role of these 'four-stages' has been the subject of scholarly debate what is not disputed is that these are identified not by political or legal differentia but by the characteristic way of making a living or 'mode of subsistence' as Robertson in his version explicitly termed it[46].

The reality of commercial life is that its social bonds do not depend on love and affection. You can coexist socially with those to whom you are emotionally indifferent; we now live predominantly among strangers, not among the extended clans of the first two stages or the fixed relations of dependency of the third. Since the bulk of our dealings are impersonal then they must thus be conducted on the basis of adhering to the rules of justice. In a complex society a shopkeeper is unlikely to be also your kin, friend or lord; to you he provides something you want, to him you are a customer. This pattern of relationships lies behind Smith's famous passage,

> it is not from the benevolence of the butcher, the brewer or the baker that we expect our dinner, but from their regard to their own interest. We address ourselves not to their humanity but to their self-love and never talk to them of our own necessities but of their advantages. Nobody but a beggar chuses to depend chiefly upon the benevolence of his fellow-citizens[47].

Nothing in this means that Smith is denying the virtuousness of benevolence. Members of a commercial society can be both just and benevolent. These two virtues do however have a different focus. Justice is primary but negative; do nothing but abide by the rules. Any positive action, such as deeds of generosity or benevolence or mutual love, are reserved for those known personally to us. We exercise these positive virtues in a necessarily partial fashion; everybody cannot be our neighbour, everybody cannot be the proper recipient of our beneficence, everybody cannot be our friend. We treat 'everybody' impartially, we treat them in accordance with the rules of justice. Alternatively put justice is a matter of public interest, of *general* rules while the other virtues are a matter of private concern, of *specific* deed.

What this can now be seen to amount to is a valorisation of the non-political and a demotion of the political life as the acme of human fulfilment. An 'active' life occurs in the 'private' arena (whether that be personal/ familial or economic) and not on the

public stage. Because commercial society, with its opulence (ie. material well-being) and liberty (the «two greatest blessings men can possess»[48]), has produced this outcome then it means that the practice of citizenship has been subtly deflated. The active publicly virtuous life – in particular a principled involvement with the public good – is not to be expected. This now leads to Smith's famous polemic against the aspirations of those who wish to use the power of the state to direct individual actions, whether that be via sumptuary laws, which Smith decried as the «highest impertinence» of «kings and ministers» as they attempt «to watch over the economy of private people»[49] or via the «mean and malignant»[50] mercantilist endeavour to direct economic activity, which Smith criticised as ill-conceived and injurious to the wealth of nations, that is, the welfare of its inhabitants.

What these criticisms reveal is the importance of what Smith calls the «obvious and simple system of natural liberty» where everyman is «left perfectly free to pursue his own interest his own way»[51]. There is an implicit pluralism here, a facet that has come close to a criterion for the presence of a civil society[52]. Hume in his depiction of the absolutism of the French remarks that there «law, religion and custom concur»[53]. Regarding religion – typically regarded as an important feature of civil society – Hume's advocacy of toleration is a recognition of the presence of «religious factions» because he judges it the most effective way ('the true secret') of «managing» them[54]. While Smith, for his part, also recognises the existence of religious sects but he links them (or their growth) to the compartmentalisation that a commercial society produces. He depicts a «man of low condition» who when he comes into a «great city» is «sunk in obscurity and darkness» so that he is apt to «abandon himself to every sort of low profligacy and vice»[55]. The only place he can gain attention is by joining a small religious sect. Here he finds an 'identity' (as we might now say) and his conduct becomes «remarkably regular and orderly». Typically Smith draws attention to a further consequence – these sects induce a commitment to austerity which makes them a breeding ground of fanaticism. Smith's general concerns here appear to be motivated by historical sensibilities. European history (not least that of Scotland) bears eloquent testimony to the havoc wrought by religious conflict. A multitude of sects seems the best state of affairs. Their troublesome zeal is only serious when they are few in number and the very fact of multiplicity might help mitigate this tendency to «absurdity, imposture or fanaticism»[56].

To move to a conclusion: Hume, Smith and Ferguson, together with other Scots whom I have not here discussed in any detail, can I think be justifiably have said to recognise the 'social' as an object of study. Humans as social beings are best understood in society, rather than as monadic individuals, or familial members or political animals even though in context they are also each of those. This sociality expresses itself in a set of interlocking institutions that include, in addition to the economic, the familial, the religious, the habits and customs as well as the political, with the last of these given no automatic privilege. Moreover, the Scots brought to this concept of society an historical dimension. They expressed this variously but it is captured in a

move in societal life from rude simplicity to civilised complexity. This combination of 'sociology' and history allowed them to theorise about their contemporary society and identify its distinctiveness. It is this theorisation that can give some substance to the claim that the Scots contributed to a conception of 'civil society' avant la lettre. I think this is best presented as the creation of a 'conceptual space'. This creation was achieved negatively via a critique of the state or constitution understood in legal terms and positively via the articulation of a model of commercial society. Since the Scots are also renowned for their insight into the 'law of unintended consequences' then their own relation to the idea of civil society might be thought to fall under that law.

1 See for example A. Black, *Guilds and Civil Society*, London, Methuen, 1984.

2 M. Riedel, *Tradition und Revolution in Hegels "Philosophie des Rechts"*, in «Zeitschrift für Philosophische Forschung», n. 16, 1962, pp. 203-230.

3 See E. Gellner, *Conditions of Liberty: Civil Society and its Rivals*, Harmondsworth, Penguin Books, 1994, particularly Ch. 8; J. Varty, *Civic or Commercial? Adam Ferguson's concept of Civil Society*, in R. Fine, S. Rai (edited by), *Civil Society: Democratic Perspectives*, London, Frank Cass, 1997, pp. 29-48; J. Keane, *Despotism and Democracy*, in Id. (edited by), *Civil Society and the State: New European Perspectives*, London, Verso, 1988, pp. 35-71, particularly 39-44; J. Ehrenberg, *Civil Society: The Critical History of an Idea*, New York, New York University Press, 1999; F. Oz-Salzburger, *Civil Society in the Scottish Enlightenment*, in S. Kaviraj, S. Khilnani (edited by), *Civil Society*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001, pp. 58-83.

4 J. Cohen, A. Arato, *Civil Society and Political Theory*, Cambridge, MIT Press, 1992; J. Hall (edited by), *Civil Society: Theory, History, Comparison*, Cambridge, Polity Press, 1995.

5 D. Hume, *The Letters of David Hume*, 2 voll., Oxford, Clarendon Press, 1932, Letters I, p. 255.

6 P. Clark, *British Clubs and Associations 1580-1800*, Oxford, Clarendon Press, 2000, p. 490.

7 A. Ferguson, *An Essay on the History of Civil Society*, edited by D. Forbes, Edinburgh, Edinburgh University Press, 1966, p. 136.

8 Ivi, p. 56.

9 Ivi, p. 59.

10 Ivi, p. 69.

11 Riedel, *Tradition und Revolution* cit., p. 220.

12 Ferguson, *An Essay on the History* cit., p. 275.

13 Ivi, p. 148, p. 94.

14 Ivi, p. 149, p. 155.

15 J. Locke, *Two Treatises of Government*, edited by P. Laslett, New York, Mentor Books, 1963, *Second Treatise*, § 97.

16 Ferguson, *An Essay on the History* cit., p. 2.

17 Ivi, p. 4, cfr. p. 3, p. 16.

18 Lord Kames, *Sketches on the History of Mankind*, 3rd Edit, 2 voll., Dublin, 1779, vol. I, p. 376.

19 D. Hume, *A Treatise of Human Nature*, edited by D. Norton, Oxford, Clarendon Press, 2000, p. 317.

20 Ferguson, *An Essay on the History* cit., p. 8.

21 Ivi, p. 6.

22 D. Hume, *Essays: Moral, Political and Literary*, edited by E. Miller, Indianapolis, Liberty Press, 1985, p. 471.

23 Ivi, p. 469.

24 Ivi, p. 470.

25 Ivi, p. 481.

26 J. Millar, *Historical View of the English Government*, edited by M. Phillips, Indianapolis, Liberty Press, 2006, p. 803.

27 Hume, *Essays* cit., p. 487.

28 Locke, *Second Treatise* cit., § 119.

29 Ivi, § 121.

30 Hume, *Essays* cit., p. 475.

31 A. Smith, *Lectures on Jurisprudence*, edited by R. Meek *et al.*, Indianapolis, Liberty Press, 1982, p. 317.

32 Millar, *Historical View* cit., p. 804.

33 A. Ferguson, *Principles of Moral and Political Science*, New York, AMS Press, 1973, p. 262.

34 G. Stuart, *Historical Dissertation concerning the Antiquity of the English Constitution*, Edinburgh, 1768, p. 151 n.

35 J. Steuart, *Inquiry into the Principles of Political Economy*, edited by A. Skinner, Chicago, University of Chicago Press, 1966, vol. I, p. 209.

36 Smith, *Lectures on Jurisprudence*, cit., p. 316.

37 *Ibidem.*

38 Hume, *Essays* cit., p. 94.

39 Ivi, p. 271.

40 J. Keane, *Despotism and Democracy* in Id. (edited by), *Civil Society and the State: New European*

Perspectives, London, Verso, 1988, p. 44.

41 A. Smith, *Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, edited by R. Campbell, A. Skinner, Indianapolis, Liberty Press, 1981, pp. 264-266.

42 Ivi, pp. 413-420; compare D. Hume, *History of England*, 3 voll., London, George Routledge, 1894, vol. II, pp. 53-54.

43 See C. Berry, *Social Theory of the Scottish Enlightenment*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 1997, Ch. 2.

44 Smith, *Wealth of Nations* cit., p. 37.

45 Smith, *Lectures on Jurisprudence*, cit., p. 14.

46 W. Robertson, *History of America*, in *Works*, edited by D. Stewart, Edinburgh, 1840, p. 823.

47 Smith, *Wealth of Nations* cit., pp. 26-27.

48 Smith, *Lectures on Jurisprudence*, cit., p. 185.

49 Smith, *Wealth of Nations* cit., p. 346, cfr. p. 630 – Hume called them 'ridiculous', Hume, *History of England*, cit., vol. I, p. 535.

50 Smith, *Wealth of Nations* cit., p. 620.

51 Ivi, p. 687.

52 Cfr. Gellner, *Conditions of Liberty* cit.

53 Hume, *Of Civil Liberty*, in *Essays*, cit., p. 10.

54 Hume, *History of England*, cit., vol. II, p. 580; cfr, vol. II, p. 302; vol. II, p. 336; vol. III, p. 625.

55 Smith, *Wealth of Nations* cit., p. 795.

56 Ivi, p. 793.

La "struttura ecclesiastica" dello *Scottish Enlightenment*. Le origini dell'Illuminismo scozzese fra religione naturale e teologia razionale

FRANCESCO ALICINO

Prologo. Le origini della Secular Age

A partire dal secolo XVI comincia una lenta fase di declino di alcune matrici culturali che fino a quel momento si erano imposte in Europa: la Chiesa, sempre più gerarchizzata, deve combattere l'esplosione delle eresie; la Riforma e le guerre di religione hanno promosso e sostenuto la frammentazione del panorama religioso, determinando la fine del monopolio di un solo credo. Ne consegue un «risvegliarsi fervido del sentir umano verso un più sereno intendimento mondano della vita: verso un più positivo apprezzamento [...] delle realtà terrene: delle "*res profanae*"»[1]. Ciò alimenta una crescente attenzione nei confronti di un'epistemologia nominalistico-empiristica che, in sede di analisi filosofica e giuspolitica, incoraggia l'utilizzo del metodo induttivo, oscurando gli appelli al divino. A farne le spese, infatti, sono soprattutto gli argomenti di natura teologica che, nelle elaborazioni teoriche riguardanti i fenomeni normativi, vengono ad essere ottenebrati dall'affermazione d'idee cariche di spirito profano. In questo contesto, il caso archetipico è rappresentato da Thomas Hobbes, la cui opera si caratterizza per una radicale rottura con il passato: una frattura solcata da una insolita attenzione per le «sensate esperienze», che finiscono per condizionare, e in modo piuttosto evidente, l'interpretazione dei sistemi politico-giuridici[2].

La visione hobbesiana è in effetti genialmente nuova. Espulse dall'analisi teorica le premesse teologiche, il ragionamento diventa autenticamente laico: anche se chiamato in causa, Dio finisce di fatto per essere relegato ad ipotesi superflua. Donde uno sguardo, lucido e disincantato, che si riflette nella distinzione fra diritto e morale: tutte le norme positive risultano ugualmente valide, altra questione è il giudizio in sede morale; valore etico e valore giuridico diventano grandezze indipendenti[3]. Ragione per cui Hobbes assurge a modello esemplare circa le «nuove erompenti

concezioni del "giure pubblico europeo" dell'Epoca moderna: le quali – ancorché proposte in un nutrito assortimento di versioni – venivan tutte quante prescindendo da fondazioni trascendenti (d'ordine teonomico) per incentrarsi piuttosto sull'idea di preminenza di un diritto universale "razionale": "secolarizzato"»[4]. Lo conferma vieppiù la costruzione teorica di Ugo Grozio che, come è noto, è uno dei più importanti esponenti del giusnaturalismo moderno.

Fervente cristiano, senza mai rinunciare ai suoi convincimenti religiosi, Grozio sostiene l'intrinseca valenza del diritto, e in particolare del diritto naturale, con o senza Dio:

> Et haec quidem quae iam diximus locum aliquem *haberent* etiamsi daremus, quod sine summo scelere dari nequit, non esse deum aut non curari ad eo negotia humana[5].

Detto altrimenti, anche se ammettessimo che Dio non esistesse – il che per Grozio non può farsi senza incorrere in grave empietà –, il sistema morale e giuridico, ossia lo *ius naturale*, rimarrebbe comunque inalterato. Tesi che riconnette il pensiero del filosofo olandese a quell'importante dibattito teologico a lui precedente che trova in Gregorio da Rimini uno dei primi, fondamentali punti di riferimento[6]. In effetti, «l'ipotesi di Gregorio da Rimini [dell'*Etiam si Deus non esset*] colpisce l'attenzione», tornando ad essere centrale dopo quasi un secolo. Un contributo in questo senso lo danno «Gabriel Biel, il teologo tedesco sul cui insegnamento si forma il giovane Lutero», Gabriele Vasquez, «che coltiva un intellettualismo etico dove Dio» è relegato a premessa non necessaria[7] e, appunto, Ugo Grozio, «nelle cui mani» il *non esse deum* «diventa il manifesto del diritto naturale»[8].

Esempi – quelli appena evocati – non certo esaustivi[9], ma pur sempre indicativi di una tendenza che, seppur con molta lentezza, prepara ed accompagna la cosiddetta *Secular Age*[10]. Un lungo periodo storico caratterizzato da una progressiva desacralizzazione dei fenomeni giuspolitici, che prefigura «anche un cammino inverso», determinato dall'«inserzione all'interno del diritto civile positivo di idee teologiche che formeranno la base della dogmatica giuridica dei secoli successivi»[11]. Questo processo può infatti essere descritto come una lenta trasformazione, in effettive articolazioni sociali, dei concetti fondamentali per la vita dello Stato, che conservano alcuni caratteri di natura teologale (basti pensare alla *sovranità*, i cui "fili" speculativi si dipanano dalla suprema *potentas divinae* alle gerarchie mondane del potere), ancorché rielaborati in una chiave d'interpretazione pretesamente laica. Quello che invero si verifica è un'osmosi fra il diritto religioso e quello statale[12]: alla laicizzazione di molti aspetti del pensiero e della pratica religiosa corrisponde l'affermazione di nuovi principi normativi che, in certo qual modo, implicano la teologizzazione della *scientia iuris* o *jurisprudentia*[13].

Per il tramite di movimenti rivoluzionari, molti Paesi europei s'assoggettano così ad importanti mutamenti istituzionali, come quelli che coinvolgono la Scozia fra la fine del secolo XVII e la seconda metà del secolo XVIII, ove la religione continua a svolgere un ruolo di fondamentale importanza.

In questo periodo, infatti, più che in altri Stati, in Scozia la religione «took its place (as so often in the past) at the top of political agenda»[14], dominando oltremodo «the intellectual life» del variegato e

multiforme «Scottish Enlightenment»[15]. Elemento, questo, piuttosto evidente se si focalizza l'attenzione sul processo riformatore che, a partire dalla Gloriosa Rivoluzione del 1689, interessa le istituzioni di vertice del presbiterianesimo ufficiale – la *Scottish established Church* –, riverberandosi anche in una graduale ridefinizione della disciplina del sistema di relazioni Chiesa-Stato in questo Paese[16]: che è poi l'oggetto principale di questa nostra indagine.

I principi fondamentali della Chiesa di Scozia: la professione di fede e i Catechisms

Nel 1707, con l'*Act of Union*, la Scozia perse gran parte della sua sovranità per confluire in una nuova entità, il Regno Unito, il cui potere politico fu allora incarnato dal principio della *sovereignty of Parliament*[17].

Com'è noto, il 1689 concise con l'ascesa al trono di Guglielmo d'Orange, con il quale i presbiteriani – che dopo la Restaurazione di Carlo II erano stati esclusi dalle più importanti cariche statali – divennero ancora una volta influenti e, in alcuni casi, determinanti per il riassetto degli equilibri politici ed istituzionali, sia a livello nazionale che a livello locale. L'incremento dell'attività di cosiddetta *witchunt* (caccia alle streghe) è lì a dimostrarlo.

Sponsorizzata dal presbiterianesimo ufficiale, dal 1690 la *witchunt* interessò innanzitutto il comparto dell'istruzione[18], e *in primis* le Università dove i *dictas* furono esaminati attentamente[19], in modo tale da facilitare l'individuazione delle tendenze religiose di reggenti e docenti[20]. Ne seguì una vasta opera d'espulsione, se non di vera e propria persecuzione, nei confronti di coloro che venivano giudicati come non "confessionalmente affini" al nuovo corso politico-ecclesiastico, inaugurato con la Gloriosa Rivoluzione. Ciò contribuì anche a rimescolare la geografia accademica scozzese, portando molti studiosi locali a preferire l'Università di Edimburgo, considerata un importante viatico per accedere alle posizioni di prestigio dell'apparato ecclesiastico e di quello statale. Queste dinamiche s'accentuarono con l'approvazione del celebre *Act of Union* del 1707, da cui la Scozia avrebbe tratto un notevole vantaggio, soprattutto sul piano economico e commerciale.

Bisogna invero ricordare che nella seconda metà del secolo XVII la situazione economica scozzese appariva a dir poco preoccupante e, in quanto a ricchezza materiale, notevolmente arretrata rispetto all'Inghilterra e all'Olanda. L'attenzione dei governanti si focalizzò pertanto sulla necessità di sostenere la crescita della produzione manifatturiera e l'apertura ai mercati coloniali, così come suggerivano gli esempi di politica economica attuati dai vicini governi inglese ed olandese. In Scozia, tuttavia, questi tentativi non ebbero esito positivo, anche perché ostacolati dagli interessi dei Paesi più ricchi e sviluppati, fra cui figurava la stessa Inghilterra. Di qui la soluzione suggerita dall'Atto del 1707 che, sancendo un'unione più stretta con questo Paese, consentì alla Scozia di aprire la propria economia ad una più vasta, e redditizia, area mercantile. Ma le conseguenze di questa strategia – riassumibile nel celebre motto "se non puoi vincerli, unisciti a loro" – andarono ben oltre il settore economico. L'Unione favorì infatti un vivace scambio interculturale, alimentato anche dall'intensificarsi di viaggi e soggiorni che

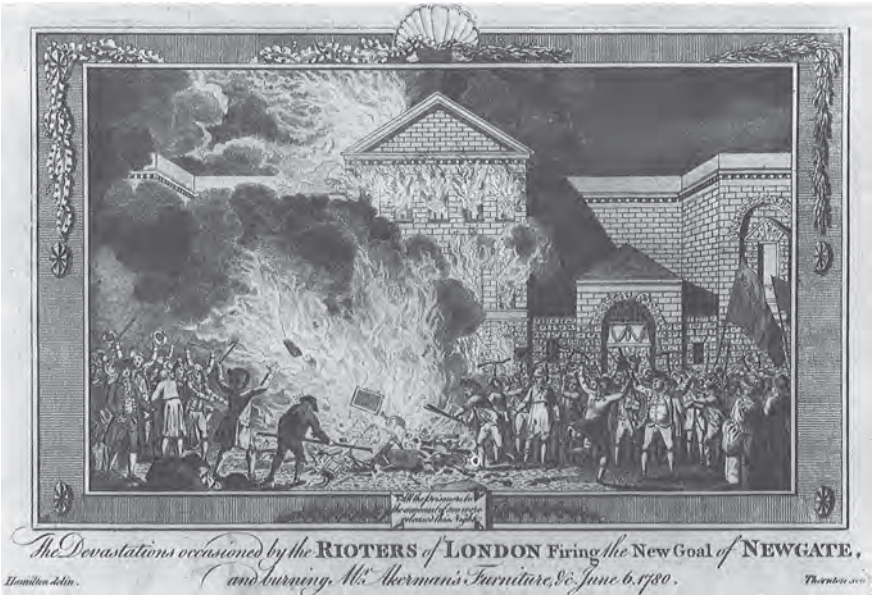
i componenti della *gentry* scozzese (nobili e colti) effettuavano sempre più di frequente nella metropoli londinese.

Gran parte delle prime – e per molti versi ancora immature – istanze «ideologiche dello *Scottish Enlightenment*» vennero così ad essere forgiate sotto lo «sforzo consapevole da parte dei signori e dei nobili [...] per migliorare, non solo l'agricoltura e le manifatture, ma anche» le forme istituzionali scozzesi, che comprendevano la Chiesa di Stato e le Università, fra loro strettamente legate da una comune matrice cultural-religiosa[21].

Da questo punto di vista, è opportuno ricordare che l'*Act* del 1707 aveva determinato una fusione fra il Parlamento scozzese e quello inglese. A beneficiarne fu in realtà solamente l'istituzione parlamentare di Westminster che, riguardo ad esempio all'*House of Lords*, vedeva solo sedici Lord scozzesi su un totale di duecentosei membri complessivi. Quanto poi alla Camera dei Comuni, lo scenario era, se possibile, ancor più disastroso: in questo ramo del *Parliament* di quella che sarebbe diventata la *Great Britain* entravano solo quei deputati disposti a sottostare alla volontà maggioritaria, coincidente chiaramente con quella dell'*élite* politica inglese[22]. Ma se, da un lato, ciò pose l'accento sulla (già di per sé) dolorosa chiusura dell'istituzione fondamentale scozzese (il Parlamento), dall'altro, questa condizione contribuì ad accrescere l'importanza delle altre realtà istituzionali, radicate nel tessuto civico e religioso di questa regione. Sarebbero emersi in particolare quegli organismi sociali che erano usciti indenni, se non fortificati, dal terremoto istituzionale provocato dall'*Act of Union* del 1707, dimostrandosi perciò fra i più resistenti al possente ed imperante fenomeno dell'anglicizzazione. Fra questi soggetti collettivi spicca proprio la Chiesa di Scozia che, «Calvinist in its official documents» ma «Presbyterian in order»[23], riuscì a ritagliarsi un ruolo determinante all'interno della complessa ed intricata macchina normativa statale. A tal punto che una parte attenta della storiografia non esita a definire la legge scozzese del XVII e del XVIII secolo come «pervasivamente e irriducibilmente teologica»[24].

La teologia a cui fa riferimento Alasdair MacIntyre è in effetti quella presbiteriana, informata ai principi stabiliti dalla *Westminster Confession of Faith* e dai *Larger and Shorter Catechisms*. Documenti, questi, elaborati dall'Assemblea dei teologi nel 1643 e che l'Assemblea generale della Chiesa di Scozia adottò formalmente nel 1649. In poco tempo, questi principi divennero i fondamentali parametri normativi e dottrinali, sia per quanto riguarda l'attività dei Tribunali (ecclesiastici e civili) che per gli studi condotti nelle istituzioni accademiche.

Va però sottolineato come, nonostante la loro innegabile impalcatura dogmatica, i precetti contenuti nella *Westminster Confession* e nei *Catechisms* mal sopportassero un solipsismo esegetico. Anzi, come molti atti di natura teologale, essi ben presto s'assoggettarono ad una varietà di interpretazioni, fra loro non sempre coincidenti. Sovente, invero, una corrente interpretativa s'affermava proprio perché in opposizione o, quantomeno, in alternativa ad un'altra. Lo dimostra l'importante diatriba, acuitasi proprio dopo l'*Act* del 1707, riguardante i rapporti tra le due principali figure politico-religiose, potere regale e Chiesa presbiteriana, in competizione fra loro per assumere il ruolo di mediatore assoluto – e



L'incendio e il saccheggio del carcere di Newgate

solitario – della volontà divina: il che presupponeva l'acquisizione del monopolio nell'interpretazione esegetica della *Law of God*, considerata pur sempre come suprema fonte normativa.

A dire il vero, dopo la Gloriosa Rivoluzione l'*establishment* ecclesiastico scozzese marcò la tendenza a mostrarsi come istituzione mediatrice assolutamente originale: esso perpetuava e prolungava la mediazione divina per eccellenza, quella di Cristo, il Dio *incarnato* mediante il quale il messaggio divino era stato trasmesso agli uomini. Inevitabilmente, questo si riverberava sul modo di concepire ed intendere la disciplina giuridica del fenomeno religioso: vale a dire, sul ruolo che la confessione presbiteriana doveva assumere nella sfera pubblica statale.

In proposito, pare opportuno ricordare che nella versione calvinista della teologia agostiniana gli uomini sono descritti sulla base di due caratteristiche essenziali. Per un verso, gli esseri umani sono considerati privi di strumenti intellettuali tali da poter accedere alla comprensione della vera natura di Dio (una natura che si esprime anche attraverso i suoi comandi): ragione per cui gli uomini possono solamente affidarsi alla sua grazia, senza la quale ogni bene sarebbe perduto. Per l'altro, però, gli esseri umani sono ritenuti responsabili delle loro azioni davanti a Dio: il che permette una adeguata applicazione e interpretazione della *Law of God,* nel senso presbiteriano della formula (*Westminster Confession of Faith 1643*, cap. XIX)[25]. Due principi, questi, che avrebbero prodotto contrasti apparentemente insanabili, e comunque destinati ad accentuarsi nel periodo qui considerato proprio in merito al ruolo da attribuire alla religione rispetto alle gerarchie mondane del potere.

In particolare, focalizzando l'attenzione sulla rivelazione cristiana, la legge divina – così come espressa nella Bibbia, e predicata in modo conforme alle formulazioni dell'autorità ecclesiastica – veniva considerata come l'unica fonte di illuminazione per una vita rettamente vissuta. Vana e colpevole, pertanto, risultava la ricerca filosofica o l'indagine giurisprudenziale effettuata senza l'ausilio e l'approvazione dell'apparato ecclesiastico. Detto altrimenti, la Chiesa era assunta come suprema e superiore, e quindi come unica risorsa di legittimazione della legge positiva. In termini di concreto funzionamento della macchina normativa statale, ciò significava che i magistrati dovevano osservare le regole stabilite nei Testi Sacri, così come interpretate dall'autorità ecclesiastica. Principio, questo, sostenuto allora dalla gran parte dei presbiteriani che, dopo essersi ribellati alle pretese teocratiche di Carlo II e a seguito dell'affermazione della Gloriosa Rivoluzione, poterono vantare un notevole appoggio fra la popolazione, arrivando ad esercitare la loro influenza persino sul nascente movimento illuminista.

L'origine dell'Illuminismo, del resto, come affermerà molti anni dopo José Ortega y Gasset, per quanto sottili e paradossali si voglia essere, non può rintracciarsi che in Francia – «lo que, por lo visto, fué sua misión en toda Europa»[26] –; eppure, per le ragioni suesposte, è in Scozia che esso assunse la sua peculiare fisionomia, con venature tipicamente religiose. Sicché, lo *Scottish Enlightenment* si presenta ben lontano dalle forme di irreligiosità partorite, soprattutto nel Continente, dal seno fecondo del «secolo educatore» dell'Illuminismo francese[27]. Lo dimostra il fatto che quando irruppe sulla scena culturale lo sguardo scettico, «freddo e velenoso»[28] di David Hume, la reazione della componente più "illuminata" del presbiterianesimo scozzese conobbe forme di vera e propria intolleranza. Tanto che, come vedremo, nel 1745 il *bon David* (come definivano Hume in Francia) non ebbe la possibilità di insediarsi sulla cattedra di Etica all'Università di Edimburgo, nonostante i titoli scientifici e le numerose pubblicazioni che nel frattempo gli avevano conferito fama internazionale.

Cionondimeno, l'Illuminismo scozzese sarebbe rimasto comunque aperto a suggestioni empiriche e razionalistiche che, nell'indagine sul diritto e sulla morale religiosa, favorirono un certo grado di neutralità metodologica: ovvero una prudente distanza da posizioni dogmaticamente asservite ad un dato e predeterminato orientamento religioso. Con ciò, invero, si spiegano gli sforzi intrapresi da molti intellettuali scozzesi nel cercare di ridimensionare le contraddizioni insite in un atteggiamento che, rispetto al funzionamento della macchina normativa statale, predicava la fedeltà alle formule della *Westminster Confession* e dei *Catechisms*, sostenendo al contempo l'esigenza di una «secular learning in matter of law and morals»[29].

Obiettivo, questo, conseguito con un'adeguata interpretazione delle regole fondamentali della religione di Stato. Ne è un esempio la monumentale opera di Sir James Dalrymple of Stair, *Institutions of Law of Scotland* del 1693[30], lì dove affronta la delicata figura del *Civil Magistrate*[31]. In questo caso Stair, al pari di un contemporaneo giurista occidentale, innova alcuni importanti principi del presbiterianesimo combinando, semplicemente, le prescrizioni di cui al Capitolo XXIII della *Westmin-*

ster Confession of Faith con quanto stabilito nella risposta alla *Question 93* del *Westminster Larger Catechism*. Alla base della sua elaborazione teorica risiede una premessa fondamentale, per la quale Dio rimane «the Supreme Lord and King of all the world». I «civil magistrates», in quanto mediatori della legge divina, devono pertanto essere considerati «under Him», ma «over the people», dando corpo e sostanza al «public good». È sempre la personalità divina ad aver «armed them with the power of the sword, for the defence and encouragement of them that are good, and for the punishment of evil-doers». Ma questo non significa che i suddetti principi si pongano in contraddizione con le nuove esigenze epistemologiche, così come sostenute dalla nascente filosofia illuministica. Ad unire questi due ambiti soccorre la legge di natura che, informata sul «works of creation and providence», dimostra bontà, «wisdom and power of God»[32]. Secondo Stair tutto ciò s'accorda con quanto stabilito dal *Larger Catechism*, laddove la legge morale assurge a presidio della salvezza cristiana: essa altro non è se non

> [...] the declaration of the will of God to mankind, directing and binding everyone to personal, perfect, and perpetual conformity and obedience thereunto, in the frame and disposition of the whole man, soul and body, and in performance of all those duties of holiness and righteousness which he owes to God and man[33].

È degno di sottolineatura il fatto che, accanto ad autorevoli commentatori del diritto romano, nelle *Istitutions* di Stair i legisti moderni più frequentemente citati sono quelli che fanno riferimento alla scuola giusnaturalista olandese, e in particolare ad Ugo Grozio. In realtà, questi rinvii bibliografici soppiantano platealmente quelli prodotti nella vicina Inghilterra, rispetto ai quali manca qualsiasi riferimento dottrinale, legislativo e giurisprudenziale. Un esempio concreto della perdurante influenza esercitata in quel periodo dalla cultura olandese: in effetti, durante tutto il XVII secolo un gran numero di studenti scozzesi mostrò l'abitudine, se non la necessità, di frequentare le Università delle Province Unite, e in particolare quella di Leida dove, generalmente, si approfondivano gli studi di medicina, teologia e legge[34].

D'altra parte, dopo aver rifiutato di prestare giuramento di fedeltà alla Chiesa anglicana (così come prescritto dal *Test Act* del 1681[35]), Stair stesso fu costretto a riparare in Olanda dove, oltre che la lezione di Grozio, avrebbe appreso gli insegnamenti di Petrus Gudelinus, il cui *Trattato* riguardante il diritto olandese sarebbe stato ampiamente utilizzato durante la scrittura delle sue *Istitutions*. È il medesimo Stair ad evidenziarlo in un passaggio decisivo dell'*Opus*, lì dove affronta il problema dello statuto epistemologico della Legge (con la maiuscola) di natura: «Law is reason itself». Essa è il dettame stesso della ragione, in quanto tale, capace di qualificare e determinare ogni essere razionale. Questa Legge, tuttavia, resta per Stair pur sempre il prodotto della volontà della personalità divina (Stair, I, 1, 1), l'individuazione della quale passa necessariamente dai Testi Sacri, anche se diversamente interpretati. Tutto ciò a conferma del fatto che, a differenza di quanto avrebbe sostenuto poco dopo l'inglese William Blackstone[36], nelle *Istitutions* di Stair la teologia non può essere eliminata del tutto, se non a prezzo di un danno irrimediabile in termini di coesione sociale.

Quello che in ogni caso importa rilevare in questa sede è che Stair non sta esprimendo un punto di vista personale ed eccentrico, ma il modo d'essere del diritto scozzese, oltremodo condizionato dalla teologia presbiteriana. E non è certo un caso se dopo la *Glorious Revolution* e per tutto il Settecento le *Institutions* sarebbero state utilizzate dai legisti scozzesi come essenziale punto di riferimento, e questo sia a livello accademico, che nella quotidiana fatica della giurisprudenza dei Tribunali, soprattutto quelli locali, profondamente condizionati dai vertici dell'apparato ecclesiastico.

Il legame fra il mondo accademico e quello ecclesiastico

Per quanto riguarda le istituzioni universitarie, importante è in questo caso l'esempio fornito dalla Commissione nominata dal Parlamento scozzese nel luglio del 1690 – anno in cui Stair ricopriva la carica di Lord presidente delle *Courts of Sessions*. Questa Commissione si insediò ufficialmente per esaminare lo stato delle Università scozzesi. In realtà essa serviva ad evitare che la macchina accademica diventasse luogo di dissenso politico e religioso. Reggenti e docenti dovevano pertanto effettuare un giuramento di fedeltà al nuovo regime e ai principi sanciti dalla *Westminster Confession of Faith*. Coloro che si rifiutavano venivano espulsi in quanto oppositori, e qualche volta perseguiti con l'accusa di eresia. Di qui l'intervento di Guglielmo d'Orange che, anche nel tentativo di attenuare la chiusura dogmatica dell'accademica scozzese, nominò William Castares Segretario di Stato in Scozia. Nello spirito dell'accordo del 1689-1690, quest'ultimo avrebbe cercato di favorire una politica di moderazione in grado di assicurare la pacifica convivenza, non solo fra le differenti correnti presbiteriane, ma anche fra la Chiesa di Scozia e gli episcopali. Frutto di questa strategia fu il rinnovato atteggiamento dei Vescovi scozzesi che, in effetti, consentirono agli episcopali di effettuare il citato giuramento. In alcuni casi si arrivò addirittura a tollerare coloro che si rifiutavano di prestarlo, senza per questo pregiudicare la loro posizione in ambito universitario. A ciò s'aggiunse la riforma dell'intero comparto dell'istruzione accademica, ideatore della quale fu lo stesso Castares. Anche in questo caso, tuttavia, possiamo registrare l'enorme peso esercitato dal potere religioso all'interno del quadro istituzionale statale. Lo si rileva attraverso un dato puramente biografico che, escludendo che lo si possa proporre per scandagliare questo periodo storico, serve nondimeno a puntualizzare quanto qui si va affermando.

Castares era (e restava) pur sempre un ecclesiastico, un ministro di culto presbiteriano, vieppiù influente sul piano politico. Come tale, prima di diventare *Principal* dell'Università di Edimburgo (1703), durante la Restaurazione, per sfuggire alla repressione del monarca inglese, anch'egli fu costretto ad andare in esilio in Olanda – dove recepì le dottrine giusnaturalistiche che s'affermarono proprio in quegli anni. Lo stesso si dica di altri influenti accademici e ministri scozzesi fra cui troviamo, ad esempio, Gershom Carmichael, che nel 1694 occupò la carica di *regent* all'Università di St. Andrews, in veste della quale sponsorizzò e curò la pubblicazione dell'intera opera di Samuel Pufendorf. Carmichael morì nel 1724, poco dopo aver dato alle stampe la sua

opera più importante, *Synopsis The Theologiae Naturalis*. Nello stesso anno suo figlio, il Reverendo Frederick Carmichael, noto anche per i suoi *Sermons on Several Important Subjects*, si candidò alla cattedra del padre, ma con esito negativo. Per quella carica fu infatti nominato Francis Hutcheson che, militando nel partito moderato (*infra*), sarebbe poi diventato uno dei più importanti esponenti della Chiesa di Stato.

In qualità di studente, Hutcheson aveva frequentato i corsi di teologia di John Simson e quelli di filosofia morale del citato Gershom Carmichael, da cui aveva appreso le teorie di Pufendorf, come dichiara espressamente nell'Introduzione al suo *Philosophia Moralis Institutio Compendaria* (pubblicato postumo a Glasgow nel 1747). È interessante notare che Hutcheson iniziò la sua carriera accademica con una ricerca sul concetto di legge morale fondamentale, che restò un *leitmotiv* del suo intero *cursus studiorum* e di quello di una buona parte dei componenti dell'Illuminismo scozzese. Emerge in questo caso la funzione tipica del professore di filosofia, che per tutto il secolo XVIII avrebbe concentrato i suoi sforzi nel cercare di rafforzare l'impalcatura razionale dei dogmi religiosi; dogmi che, a loro volta, si reggevano sulla *Lex Fundamentalis* divina, antecedente e superiore a qualsiasi legge positiva.

L'influenza esercitata dalla religione durante il periodo dell'Illuminismo scozzese è invero ancor più evidente nell'ambito del concreto funzionamento della complessa macchina processuale statale, messa a punto per fornire una più idonea veste giuridico-istituzionale ai principi morali fondamentali (per utilizzare il linguaggio della *Confession of Faith*) della religione presbiteriana. Una funzione, questa, assolta principalmente dalle *Courts* della Chiesa di Stato, e in particolare dalle congregazioni locali che nella loro opera di *gius-dicenti* erano spesso sostenute dai Tribunali secolari, vera e propria *longa manus* delle istanze ecclesiastiche presbiteriane. Ciò spiega perché in Scozia durante tutto il XVIII secolo «i rapporti Chiesa-Stato ebbero importanza particolarmente a livello locale, dato che, nelle città, le chiese erano spesso di proprietà del consiglio municipale che aveva anche il diritto di nominare i ministri di culto»[37]. Il che sposta l'attenzione sull'importante questione del *Right of Patronage*.

La macchina processuale (ecclesiastica) e il Right of Patronage

Nelle congregazioni locali un ruolo fondamentale era svolto dagli anziani di ogni parrocchia. Essi si assumevano il diritto di giudicare, esigendo un'ammenda per la fornicazione e l'adulterio, punendo la violazione dell'obbligo del riposo settimanale e, più in generale, esercitando un diffuso controllo sulla comunità di riferimento. Le Corti locali avevano inoltre il potere di nominare il "Maestro di scuola" della parrocchia. Questo apparato giurisdizionale giudicava sulla base dei principi sanciti dalla *Confession of Faith* e dai *Catechisms*, sanzionando i comportamenti non solo di coloro che avevano violato le relative prescrizioni, ma anche di quelli che mettevano in discussione le dottrine teologiche ufficiali. Lo scetticismo e l'eresia, ma anche la violazione del riposo settimanale, erano equiparati all'adulterio, e spesso giudicati più deleteri di questo.

Dalla lettura dei repertori giudiziari della prima metà del secolo XVIII emerge tuttavia una interessante distinzione. Da un lato, si affermava un filone giurisprudenziale caratterizzato dalle pronunce degli ecclesiastici che, contro il dubbio e la miscredenza, ribadivano il potere salvifico della rivelazione divina e dei dogmi fondamentali della confessione cristiana: rispetto a questi dogmi erano considerati inutili e dannosi i ragionamenti filosofici, soprattutto se riferiti alla *natural reason*. Dall'altro, emergeva la posizione di altri funzionari della Chiesa di Stato che, al pari di quelli, sostenevano un'intrinseca ed incorrotta razionalità dei dogmi religiosi, la cui autenticità poteva però essere adeguatamente supportata dalla *recta ratio*, intesa come tessitrice di giudizi pratici e variamente perfettibili.

Sul finire degli anni quaranta del Settecento queste divergenze si tramutarono in veri e propri dissidi, favorendo la formazione di due distinte fazioni: il partito dei moderati e quello degli evangelici. In molti casi i confini ideologici fra questi due raggruppamenti non erano poi così rigidi: anche perché all'interno di ciascuno dei due partiti si registrava la presenza di altri gruppi che, a loro volta, rivendicavano una propria ed autonoma interpretazione delle Sacre Scritture. Ciononostante, non avendo qui la possibilità né lo spazio per affrontare i singoli rivoli culturali e religiosi, assumiamo come elemento d'indagine le caratteristiche generali di queste due grandi formazioni.

Un tale metodo d'analisi trova invero una sua giustificazione allorquando l'attenzione cade su alcune questioni pratiche e di interesse diffuso, nella quali le divisioni all'interno della Chiesa scozzese tendevano a radicalizzarsi. L'abrogazione o meno della legge sulla stregoneria, o le discussioni attorno al problema del teatro – considerato come opera del diavolo, da taluni, come luogo della creatività cristiana, da altri – ne sono l'esempio. Ma quello che rendeva aspro il dibattito era soprattutto il *Right of Patronage*, così come disciplinato dal *Church Patronage (Scotland) Act 1712*[38], le cui prescrizioni attribuivano ad una ristretta cerchia di aristocratici e di grandi proprietari terrieri la possibilità di nominare un ministro di culto in molte parrocchie locali. Fonte di «many divisions in the Scottish Church», la questione della legittimità o meno del *Right of Patronage* portò ad evidenziare un approccio profondamente diverso fra i due partiti di maggioranza; soprattutto per ciò che concerneva i rapporti fra Chiesa e Stato in questo Paese[39].

Sulla base di una rigida interpretazione dei principi sanciti nella *Confession of Faith* e nei *Catechisms*, ma anche nei *Solemn League* e nel *Covenant* del 1643, gli evangelici ritenevano che il potere di nomina dei ministri di culto dovesse essere attribuito ad ogni congregazione parrocchiale: privi di consistenti proprietà terriere (la proprietà era per molti pressoché nulla), la gran parte dei membri di questo partito si caratterizzavano anche per un basso grado di scolarizzazione, che spesso si traduceva in una spiccata sensibilità nei confronti della predica evangelica e in un scarso interesse per le questioni politiche. La difesa di differenti interessi economici e sociali può invece spiegare la posizione assunta in merito dalla componente moderata della Chiesa di Stato scozzese: generalmente, i suoi membri erano d'accordo con gli evangelici nel condannare il *Patronage Act 1712* – che, in violazione ai principi presbiteriani,

sovente finiva per legittimare una «rovinosa intromissione» da parte del potere temporale negli affari ecclesiastici[40] –, ma ritenevano anche che la loro autorità dovesse essere in tutti i casi salvaguardata, sia come predicatori che in quanto Maestri nelle singole comunità parrocchiali. Secondo i vertici del partito moderato, il diritto di patronato doveva essere conferito solamente ai fedeli provenienti dalle classi colte: a quella *gentry* scozzese – per lo più avvocati e professori – a cui nel 1735 si rivolse direttamente Hutcheson, promuovendo un accordo su un nuovo modello di patronato[41]. Ed è oltremodo significativo che in quella occasione ancora una volta l'attenzione finì per focalizzarsi sulla «old question of civil and spiritual jurisdiction»[42]. Così come concepito dai moderati, il *patronage* serviva in effetti a rendere conforme il lavoro dei Tribunali ai principi della religione di Stato. L'obiettivo era insomma piuttosto chiaro: assoggettare la complessa macchina processuale (religiosa e civile) scozzese all'autorità ecclesiastica. Circostanza che, secondo i moderati, doveva essere riaffermata per tutti i livelli istituzionali in cui si articolava la struttura gerarchica della Chiesa di Stato: per le Sessioni locali e le *Presbiteries* (Assemblee formate da ministri di culto e laici), certo, ma anche per il Sinodo e l'Assemblea generale.

Tutto questo assumeva una particolare valenza proprio in relazione all'individuazione e alla punizione di dissenzienti, devianti ed eretici. I processi per eresia e la questione del patronato erano infatti fra loro strettamente connessi, divenendo vieppiù centrali allorquando si trattò di definire il ruolo degli ecclesiastici in relazione al potere statale.

L'influenza del giusnaturalismo razionalista sulla dottrina teologica cristiana

Ora, su questa specifica questione, quanto a principi fondamentali, alla fine del XVII secolo non si evidenziavano delle vere e proprie divergenze. Lo dimostra l'atteggiamento che le varie componenti ecclesiastiche ebbero di fronte al celebre, e tragico, caso *Aikenhead*.

Studente di teologia, dopo essere stato accusato di aver disconosciuto la Santissima Trinità e «repeatedly maintained, in conversation, that theology was a rhapsody of ill-invented nonsense, patched up partly of the moral doctrines of philosophers and partly of poetical fictions and extravagant chimeras»[43], nel dicembre del 1696 Thomas Aikenhead venne condannato dalla *Curia Justiciarie* (*in Pretorio Burgi de Edinburgh*) alla pena capitale. A rendere esecutiva la sentenza fu chiamata l'autorità civile, che l'8 gennaio 1797 lo impiccava in un luogo pubblico, «between Edimburgh and Laith»[44]. Degno di nota il fatto che nei primi anni del Settecento il caso Aikenhead venisse spesso menzionato nei discorsi e nei sermoni dei ministri di culto, i quali solitamente dichiaravano legittima e giusta l'uccisione del *relapso*, secondo quanto correttamente stabilito dai principi fondamentali della Chiesa di Stato scozzese. A seguito dell'*Act of Union* del 1707 sarebbero cominciati ad emergere, al contrario, divisioni e contrasti: non sulla natura normativa e superiore dei principi stabiliti nella Professione di fede di Westminster e nei *Larger and Shorter Catechisms*, quanto piuttosto sulla misura in cui questi principi potevano e dovevano essere sostenuti dalle conclusioni raggiunte in sede filosofica e scientifica.

Abbasso il papismo ovvero il riformatore del carcere di Newgate

Sul *côté* evangelico, si riteneva che di fronte alla legge e alla ragione di Dio la *recta ratio* umana fosse del tutto inerme: incapace cioè di cogliere il senso profondo dell'insegnamento divino. Donde la tacita alleanza fra la teologia evangelica e lo scetticismo filosofico nei settori della metafisica e della morale. Ciò che finiva per condizionare l'analisi giuridica, dalla quale emergeva un arcigno positivismo interpretativo, incentrato essenzialmente sulla fede scritturale, sulla rivelazione divina e sull'opera salvifica di Cristo. Ne conseguiva l'impossibilità di affermare una qualche forma di distinzione fra il diritto (statale) e la morale (religiosa): non separati e distinti, questi due ambiti continuavano ad essere ordinariamente confusi. Fuori dalla prospettiva teologica e religiosa, la critica morale o politica del diritto era considerata del tutto illegittima. Di più, la confusione fra diritto e morale induceva spesso a pensare, non che il diritto dovesse conformarsi alla morale ma che in qualche modo fosse già conforme ad essa. E proprio per il fatto di non separare concettualmente diritto e morale, si era sovente disposti ad ammettere un obbligo morale di obbedire al diritto: obbligo che si estendeva dal diritto positivo giusto, così come espresso nella *Confession of Faith* e nei *Catechisms*, al diritto positivo senz'altra qualificazione[45]. Un esempio in tal senso lo ritroviamo nella prima compiuta asserzione evangelica, così come elaborata dal pensiero e dall'opera di Thomas Halyburton che, a partire dal 1710, ricoprì la carica di professore dell'influente cattedra di teologia all'Università di St. Andrews.

Halyburton era infatti convinto che, sul piano dell'analisi dei principi di fede, il richiamo alle argomentazioni cosiddette razionali – come quelle che rimandavano ad una certa branca del diritto naturale – fosse non solo inutile ma anche illusorio, deleterio e dannoso. Ciò spiega il suo attacco al deismo, come espresso nel pensiero e negli atteggiamenti del citato Aikenhead o nelle opinioni del medico e insegnante Archibal Pitcairne. Quest'ultimo, infatti, sostenendo posizioni giacobite e dichiarandosi nemico di ogni forma di calvinismo, aveva la "cattiva" abitudine di attaccare i suoi oppositori interni facendo ricorso all'ironia e, soprattutto, ad argomentazioni logico-deduttive[46]. Halyburton, tuttavia, considerava Aikenhead e Pitcairne non come casi isolati: cellule impazzite che, in quanto tali, potevano essere repentinamente estirpate per evitare il riprodursi di altri agenti infettivi. Al contrario, il professore di teologia ravvisava in essi, e nei loro atteggiamenti, i sintomi locali di una malattia universale: quel

giusnaturalismo razionalistico che stava pericolosamente allontanando la Chiesa di Scozia dai principi fondamentali della Professione di Fede. E ciò spiega anche come mai in una delle opere più rappresentative del suo pensiero[47], Halyburton polemizzi violentemente con alcuni dei più importanti esponenti del moderno giusnaturalismo, fra cui Hobbes e le sue «inpertinent queries»[48], John Locke e il suo «modern ingenious rationalism»[49], Baruch Spinoza e il «his Atheistical ethicks»[50]. Pensatori che con le loro teorie avevano alimentato una malsana tendenza, specie per alcune fragili ed ingenue menti giovanili, come quella che "ammobiliava" la testa di Aikenhead prima che fosse irrimediabilmente corrotta dalla lettura dei loro libri[51]. La conclusione di Halyburton è in effetti categorica e scopre il vero bersaglio della sua polemica: in tutti questi personaggi egli vedeva affiorare le premesse della soluzione ateistica. Insomma, secondo l'evangelista scozzese, «they are sceptics and pratical Atheists, rather than real Deists»[52].

Per queste ragioni, Halyburton diventa l'archetipo della tradizione evangelica nella prima metà del XVIII secolo, assumendo su di sé il difficile compito di difendere l'autentica immagine della Chiesa di Scozia, in un'epoca in cui essa incalzava l'alternativa illuminista, la cui influenza stava portando a ridefinire i confini fra ortodossia ed eresia; confini che, rispetto al passato, sembravano ora più fluidi e modellabili. Di qui l'attenzione alla questione del patronato che, per le ragioni suesposte, diventava uno strumento importante per rendere più efficace ed efficiente il lavoro dei Tribunali ecclesiastici, contro la rovinosa avanzata del nuovo giusnaturalismo razionalista. Una corrente di pensiero che, secondo una buona parte degli evangelici, era capace di minare alla base alcuni dei più importanti pilastri della dottrina teologica cristiana: *in primis* il dogma trinitario, l'intercessione di Cristo, l'autenticità dei Testi Sacri e, soprattutto, l'autorità della struttura ecclesiastica, sia in sede scientifica che giudiziaria. Ma ciò spiega anche la sequenza dei processi per eresia che ebbero luogo in Scozia nella prima metà del Settecento, e che sovente videro come imputati coloro che, da lì a pochi anni, sarebbero diventati gli esponenti di punta del partito moderato. Per restare ai casi più celebri, possiamo citare le vicende processuali che coinvolsero John Simson (dal 1705 professore di *Divinity* all'Università Glasgow), Archibal Campbell (ministro della Chiesa di Scozia e studioso di filosofia morale), William Leechman (allievo di Hutcheson e professore di *Divinity* all'Università di Glasgow dal 1706 al 1785) e lo stesso Francis Hutcheson[53].

Simson, in particolare, nel breve torno di pochi anni fu sottoposto a due inchieste giudiziarie. A conclusione della prima (1717) fu emessa sentenza di assoluzione: si ritenne in quella occasione che le opinioni di Simson non costituissero – almeno non necessariamente – oggetto del suo insegnamento. Tuttavia, nella medesima sede, la Commissione che aveva curato l'inchiesta ed emesso il verdetto gli ingiunse di fare molta attenzione a distinguere fra quello che poteva essere conosciuto attraverso la «natural reason», «that are not evidently founded on Scripture», e quello che poteva essere appreso mediante i Testi Sacri, per cui si richiedeva un alto grado di fedeltà scritturale. L'ordigno giudiziario così innescato scoppiò dieci anni dopo, allorquando Simson fu invece condannato: benché i suoi sentimenti fossero in molti casi «sound

and orthodox», i suoi insegnamenti avrebbero invece rivelato una chiara tendenza sovversiva (*subversive*), affermò il giudice il 13 maggio 1729. Simson venne così sospeso da tutti gli incarichi ecclesiastici[54]. Nel frattempo, però, le sue tesi cominciavano a riscuotere un più ampio e marcato successo, tanto che, nonostante la sentenza di revoca dell'insegnamento, egli mantenne la sua cattedra in *Divinity*, ricevendone lo stipendio fino alla morte (1740). Un segnale concreto e tangibile del fatto che il clima culturale e religioso andava progressivamente cambiando. Tendenza vieppiù documentata dai citati "affari" Campbell, Leechman e Hutcheson, per i quali vennero emesse delle decisioni di assoluzione.

La medesima tendenza sarebbe stata ulteriormente confermata da un altro evento, oltremodo significativo per storia della Chiesa scozzese e che, altrettanto significativamente, s'andava consumando proprio in quel periodo: la separazione dalla confessione di Stato dei cosiddetti *Seceders*. Capeggiati da alcuni importanti esponenti del partito evangelico – fra cui Alexander Moncrieff (1695-1761), molto critico nei confronti della teoria della *Man's Happiness*[55], e i fratelli Erskine (Ebenezer e Ralph), per i quali la Chiesa di Scozia si era mostrata del tutto inadeguata a sradicare il problema dell'eresia –, i *Seceders* lamentavano l'allontanamento della comunità ecclesiale scozzese dai principi fondamentali della *Confession of Faith*. E in effetti, stando a quanto emerso dalla ricerca e al di là dei giudizi di valore che si potrebbero esprimere sulle loro opinioni – opinioni che oggi possono apparire piuttosto retrive –, è indubbio che nei loro pronunciamenti ci fosse una notevole carica profetica.

La crescente sensibilità per l'epistemologia nominalistico-empirica lockeana[56] e l'influenza esercitata dalle teorie illuministiche continentali diedero infatti corpo al pericolo tanto temuto da Halyburton, dimostrando peraltro che questa "minaccia" non era affatto immaginaria. Come in effetti aveva affermato anni prima, «no man that uses his reason can close with that which they would obtrude on us rational religion»[57], caratterizzata da una sorta di *rational theology*[58], che, a detta dello stesso Halyburton, altro non è se non una moderna forma di «Paganism»[59]. Ne è esempio il sermone che Robert Wallace, ministro di culto di Moffat, pronunciò nel 1729 a seguito del secondo processo Simson, e che gli ascoltatori non poterono non interpretare come una seccata reazione all'esito di quella vicenda giudiziaria. Ogni pretesa rivelazione, «old and new», deve essere analizzata alla luce della ragione, dichiarò Wallace in quella occasione: la ragione «is indeed insufficient in religious matter; revelation is provided by God to remedy that insufficient», ma in tutti i casi «is for us to scrutinize, criticize, and interpret all claims to revelation by rational enquiry»[60]. Si tratta di quella stessa *rational enquiry* di cui aveva parlato Simson e a cui, di lì a poco, avrebbero rivolto l'attenzione Campbell e Hutcheson, soprattutto quando, divenuti oramai autorevoli esponenti del moderatismo scozzese, assursero al vertice del potere religioso. E con ciò si accede alla seconda fase di sviluppo dello *Scottish Enlightenment*, in cui un ruolo decisivo sarà ricoperto proprio dal partito moderato.

Lo sguardo scettico del bon David *e la progressiva secolarizzazione dello* Scottish Enlightenment

Con una concezione ben più misurata della disciplina della Chiesa rispetto ai loro avversari evangelici, e ponendo vieppiù l'accento sulla morale e la ricerca filosofica, i moderati attenuarono notevolmente l'importanza e l'impatto dei dogmi sulla cultura presbiteriana e, di conseguenza, sull'intero fenomeno normativo scozzese. In tal modo, le conclusioni formulate in sede di controversia filosofica usurparono le posizioni di privilegio accordate, fino alla prima metà del Settecento, alle sentenze dei Tribunali ecclesiastici. Tendenza, questa, ulteriormente alimentata dal fatto che molti religiosi e uomini di legge appartenenti al partito moderato agivano e votavano all'interno di questi Tribunali. E, in questa loro attività, essi facevano sempre più spesso ricorso all'indagine razionale (la *rational enquiry*) e non anche, o meglio non solo, alla fede scritturale, così come invece avevano predicato i membri della "vecchia Accademia" (come li definiva Hutcheson) fra la fine del XVII e buona parte della prima metà del XVIII secolo.

Dietro questa ricostruzione può tuttavia covare un equivoco che, come tale, è opportuno eliminare dalla nostra indagine: ancorché «influenzati dall'Illuminismo» e oltremodo alieni all'influsso «degli aspetti della teologia tradizionale [...], contrari alla ragione»[61], gli esponenti del partito moderato non rifiutavano, anzi, la prospettiva finalistica, metafisica e religiosa. Per Hutcheson, ad esempio, l'esame empirico doveva consentire la scoperta delle leggi della ragione, basate sull'armonica organizzazione della natura, che trovava in Dio il suo autore e garante. In altre parole, la ricerca filosofica doveva solamente documentare il fine morale, ossia la benevolenza universale nella legge naturale che «esigeva di risalire al suo autore buono e saggio»[62]. Il progetto di Hutcheson era insomma quello di fornire «some general Reasons, why the Author [God] of Nature may choose to operate in this manner by General Laws and Universal extensive Causes»[63].

Come si può notare, il metodo adottato da Hutcheson è falsamente scientifico, nel senso popperiano della formula: ben lontano dalla neutralità weberiana, esso permette estrapolazioni empiriche, nella misura in cui si spiegano entro una predeterminata razionalità della legge divina; una "mitologia" dei valori oggettivi[64], radicata nella natura delle cose, in base alla quale sono formulati i giudizi di buono e cattivo. La legge naturale viene così definita come il dettame della ragione, che determina ogni essere razionale verso ciò che è conforme e conveniente alla sua natura: anche Dio, sebbene onnipotente e non responsabile innanzi a nessuno, immutabilmente determina se stesso attraverso la sua bontà, rettitudine e verità. Ma se si assume come vero questo presupposto, si dovrà allora affermare che Dio non può mutare arbitrariamente la sua volontà, essendo le sue leggi legate dal "vincolo di razionalità". In tal modo, i nuovi teologi e filosofi moderati scozzesi riducevano implicitamente Dio a sudditanza. Ancora un passo e ne avrebbero fatto a meno. D'altronde, non è un caso se quel passo sarebbe stato fatto proprio in quegli anni da un amico e collega di Hutcheson, ossia dal *bon David*[65]. Hume conduce infatti ad estreme e coerenti conseguenze le premesse di quella che abbiamo definito la soluzione ateistica, così come

affiorata – seppur in embrione e fors'anche inconsapevolmente – negli ambienti del partito moderato scozzese.

Quando nel 1739 Hutcheson riceve da Hume la prima versione manoscritta de *A Treatise of Human Nature*, mostra chiaramente una certa insofferenza per lo scetticismo che permea l'opera. In particolare, soffermandosi sul III Libro del *Trattato* del giovane studioso di Edimburgo, Hutcheson gli rimprovera la mancanza di "calore" per la causa della virtù. La risposta di Hume è lapidaria ed è oltremodo significativa rispetto a quanto abbiamo affermato in precedenza: in una Lettera del dicembre del 1739 egli dichiara che la sua freddezza non è affatto casuale, ma è il frutto di un ragionamento logico-razionale-deduttivo, buono o cattivo che sia. Ed è così che la critica morale che Hutcheson rivolge a Hume si ribalta in una critica epistemologica di Hume nei confronti di Hutcheson. Il che si traduce poi in un insanabile contrasto in merito ad alcune fondamentali nozioni, come quella che riguarda la legge naturale: secondo Hutcheson, la *Natural Law* viene determinata dalle «cause finali», basate su una pretesa ed intrinseca ragione divina; Hume invece ritiene le cause finali fonte di "questioni senza fine" e del tutto lontane dagli scopi della ricerca filosofica.

In altre parole, Hume non ha nessuna intenzione di avvicinarsi alla natura umana come un *pittore*. Più umilmente vuol essere un *anatomista*. Non è preoccupato di fare emergere la grazia e la bellezza dalla sua analisi, quanto piuttosto di scoprire principi segreti della natura umana. D'altra parte, Hume tiene a precisare che il suo studio non è fine a se stesso: egli è infatti convinto che «an Anatomist», ossia colui che è impegnato nella costruzione "metafisica" della mente – intesa come ricerca della verità nella profondità della natura umana –, «can give very good advice to a Painter» e, conseguentemente, essere «very helpful to a Moralist»[66]. Considerazioni, queste, che lo studioso di Edimburgo sviluppa nell'Introduzione al suo *Trattato*, lì dove precisa che la morale, come le altre scienze positive, può fare dei progressi solo sulla base di una corretta epistemologia. Ma il raggiungimento di questo obiettivo passa necessariamente attraverso un presupposto metodologico che, a detta di Hume, deve essere applicato rigorosamente, onde evitare di essere condannati all'insuccesso nella ricerca. Bisogna tenere ben distinti il piano del discorso dello scienziato della natura umana da quello del moralista. E questo perché, si direbbe con linguaggio successivo, la scienza o è avalutativa oppure non è scienza. L'anatomista humiano deve insomma rifuggire da un clima di «declamation amidst abstract Reasonings» o dal «sentiment of moral»[67]. Un ragionamento che, prevedibilmente, finisce poi per tradursi in una visione oltremodo "laica" nello studio dei fenomeni normativi, compreso quello scozzese.

Invero, per Hume, il mondo delle norme giuridiche non contiene nudi fatti, ma i fatti sono valutati secondo una data misura; uno o più criteri di valutazione. In breve, abbiamo a che fare con dei *valori*. Ma cosa voglia dire questa parola non è dato saperlo con precisione. Qui il segno verbale connota – quando va bene – solo una diffusa ambiguità. In molti casi, invece, si assiste ad una vera e propria "mistica dei valori". Alcuni parlano di un mondo oggettivo dei valori, resi tali per rivelazione della *ragione* o del *sentimento*. Per altri i valori sono delle qualità reali che vanno oltre noi stessi. Inu-

tile chiedere spiegazioni sul senso dell'assunto: l'interlocutore risponderebbe che ci sono verità che non si rivelano. E a questo punto, saltate tutte le regole del gioco comunicativo, la discussione può anche fermarsi: non v'è più nulla da dire; il tutto si riduce alla pura emissione verbale. O meglio, tutto quello che si può affermare è che ci sono dei fortunati – ispirati –, ai quali il mondo dei valori si è rivelato per quello che *è*; e coloro che, al contrario, non potranno mai accedere ai valori – se non affidandosi alla mediazione degli intenditori, ispirati dal giusto e dal bene –, perché con le loro menti esigue non riescono a superare le angustie dell'intelletto umano. Donde la difficoltà, chiaramente evidenziata da Hume, di giungere ad una definizione di diritto naturale che si oggettivi nella realtà sociale.

Tutti elementi che, emergendo dalla sua ricerca, vengono poi elaborati nella teoria della *naturalistic fallacy* (sofisma naturalistico), con la quale Hume denuncia il cattivo modo di ragionare, per cui si ritiene di poter dedurre una proposizione prescrittiva da una proposizione descrittiva; il *dover-essere* (*ought*) dall'*essere* (*is*) di una asserzione:

> In ogni esposizione di morale in cui finora mi sono imbattuto, ho sempre trovato che l'autore va avanti per un po' ragionando nel modo più consueto, e afferma l'esistenza di un Dio o fa delle osservazioni sulle cose umane: poi tutto a un tratto scopro con sorpresa che al posto delle abituali copule *è* o *non è* incontro solo proposizioni che sono legate ad un *deve* o un *non deve*; un cambiamento impercettibile, ma che ha, tuttavia, la più grande importanza. Infatti, dato che questi deve, o non deve, esprimono una nuova relazione o una nuova affermazione, è necessario che siano osservati e spiegati; e che allo stesso tempo si dia una ragione per ciò che sembra del tutto inconcepibile ovvero che questa nuova relazione possa costituire una deduzione da altre relazioni da essa completamente differenti[68].

Di qui la tendenza ad amputare i presupposti teologici della morale e del diritto, che mettono inevitabilmente in crisi l'eclettismo della componente moderata della Chiesa scozzese. Come regolatrice di scienze mondane, la teologia non resiste all'attacco sferratole da Hume, che diventa l'archetipo del costruttore della visione tipicamente laica del mondo.

Riemerso dal duro lavoro del *Trattato sulla natura umana* – un lavoro che peraltro gli avrebbe provocato dei disturbi di *spleen*, una sorta di stato depressivo dovuto a disordini psicofisici analoghi alle visioni dei «mistici francesi» ed «agli estatici stupori dei nostri [scozzesi] fanatici»[69] –, Hume si dedica alle *Ricerche sull'intelligenza umana e sulla morale*[70], approfondendo l'indagine della sfera infra-razionale della fede o della credenza (*belief*), nei confronti della quale egli si pone ancora una volta come un umile anatomista. Ne deriva una linea di pensiero antimetafisico che Hume svolge in costante confronto con il paradigma scientifico newtoniano che, a suo dire, aveva fissato i limiti della conoscenza umana e tolto, una volta e per sempre,

> the veil from some of the mysteries of nature, [mostrando] at the same time the imperfections of the mechanical philosophy, and thereby [e restaurando] her ultimate secrets to that obscurity in which they ever did and ever will remain[71].

Nel far proprio il metodo di Isaac Newton, egli tuttavia ne rileva una sottile, ma fondamentale, fallace caratteristica. Certo, riconosce la valenza della matematica applicata alla sfera dei fenomeni soggettivi a controllo empirico, che relegano a vanilo-

quio qualsiasi congettura sulle loro cause occulte e metafisiche. Ma a Hume questo non basta: cosicché, con una coerenza sconosciuta allo stesso Newton, il pensatore di Edimburgo applica il celebre inciso newtoniano dell'*hypotheses non fingo* alle solenni estrapolazioni relative alle "cause finali" delle leggi della ragione che, come si diceva, secondo Hutcheson (fra gli altri) trovano nella personalità divina il loro autore e garante. La conclusione di Hume non lascia spazio all'immaginazione e coglie al cuore dei problemi della tematica teologica: l'antica credenza nell'esistenza di Dio, fondata sull'ordine e sulle finalità della natura, che Newton riteneva confermata dalle leggi matematiche e dall'astronomia, allo sguardo scettico humiano implica un'inferenza logica alquanto arbitraria. Il procedimento di inferenza è valido se procede dai dati empirici alle loro cause prossime. Diventa invece arbitrario allorquando si pretende di risalire dalle "sensate esperienze" alle *eide* eterne, ovvero alle cause supreme ed invisibili. Su questa specifica questione Hume ritiene, dunque, che Newton sia stato vittima «di un paralogismo quando aveva suggerito il rilancio delle argomentazioni a posteriori dell'esistenza di Dio escogitate dagli antichi, care ai Padri della Chiesa e rese canoniche dagli scolastici»[72]. Il corso ordinato ed armonioso dei fenomeni naturali non può dirci nulla riguardo al disegno divino ed «alla causa Prima, né presuppone necessariamente l'immagine del Dio platonico "che geometrizza in eterno"»[73]. Presupposto, questo, di carattere eminentemente epistemologico che conduce Hume a sviluppare una linea di pensiero antimetafisico, il cui epilogo è inscritto nella *Storia naturale della religione* e nei *Dialoghi sulla religione naturale*. In questi casi, il pensatore di Edimburgo analizza il fenomeno religioso con sottile ironia, sotto la quale cova però una tensione polemica che reca traccia degli aspri conflitti esplosi con l'*establishment* della Chiesa presbiteriana scozzese.

Come già ampiamente sottolineato in apertura di saggio, la prima metà del Settecento avrebbe visto la Scozia diventare uno dei centri del pensiero illuminista europeo; pensiero che si sarebbe insinuato anche negli ambienti presbiteriani, compresi quelli insediati al vertice del potere religioso. Ma proprio in questo periodo Hume avrebbe spinto molto oltre la sua analisi, elaborando una mossa concettuale talmente rivoluzionaria da risultare insopportabile anche alle componenti più illuminate dell'autorità ecclesiastica scozzese, la cui reazione non si sarebbe fatta attendere. La bocciatura della sua candidatura alla cattedra di etica dell'Università di Edimburgo, nel 1745, sarebbe stata giustificata con accuse di scetticismo e ateismo mosse, fra l'altro, anche dagli ambienti del partito moderato. Tutto quello che gli si concedeva era la possibilità di pubblicare i propri scritti. Ma questa forma di tolleranza non poteva spingersi oltre.

Oltremodo emblematica la dichiarazione che Robert Wallace – all'epoca dei fatti ministro della Chiesa di New North di Edimburgo – effettua in quella occasione a sostegno della candidatura del suo amico Hume. Non potendo oscurare le chiare divergenze fra la dottrina teologica delle autorità ecclesiastiche e le tesi di Hume – l'insegnamento di etica, peraltro, era tale da richiedere al suo titolare di istruire i giovani studiosi sulle verità della religione naturale in un modo che fosse coerente con la rivelazione cristiana – Wallace cerca di ridi-

mensionarne la valenza: le argomentazioni contenute nel *Trattato sulla natura umana* sono il frutto di una immatura sensibilità giovanile; ragione per cui quest'opera non doveva essere ammessa come prova delle opinioni del filosofo scozzese. Ma il tentativo di Wallace non andò a buon fine: la candidatura fu respinta. Inoltre, Hume registrò in quella occasione l'opposizione del suo amico e collega Hutcheson.

Con il passare degli anni il clima culturale sarebbe peggiorato, rendendo persino imprudente la pubblicazione di alcuni degli scritti humiani che trattano direttamente di religione: si tratta della *Storia naturale della religione* e dei *Dialoghi sulla religione naturale*, composti fra il 1749 e il 1750. L'*affaire Hume* sarebbe tornato infatti all'ordine del giorno durante il Sinodo tenuto ad Edimburgo nel maggio 1755. In questo caso, la parte più moderata del clero presbiteriano riuscirà a contenere il verdetto nei limiti di un "invito" alla pietà religiosa, invito che Hume avrebbe tentato di tenere presente nella revisione dei due manoscritti pubblicati nel febbraio del 1757. Ma, anche in quel caso, ciò non bastò ad evitargli un ulteriore processo che si svolse nel maggio dello stesso anno, quando però la componente della "vecchia scuola" fu messa in netta minoranza (17 voti contro 50). Decisiva in quella sede la difesa pronunciata dall'amico fraterno di Hume, Alexander Wedderborn, che avrebbe posto l'accento sull'inutilità di una formale condanna ecclesiastica con conseguenze strettamente ed essenzialmente temporali:

> Suppose you pass the sentence of the Greater Excommunication upon him [Hume]? But this is a sentence which the civil power now refuses to recognize, and which will be attended with non temporal consequences. You may wish for the good of his soul to burn him as Calvin did Servetus; but you must aware that, however desiderable such a power may appear to the Church, you cannot touch a hair of his head, or even compel him agaist his will to do penance on the stool repentance[74].

Segnale evidente che, parallela ad un progressivo ridimensionamento del peso degli elementi teologici nello *Scottish Enlightenment*, si sarebbe andata via via affermando una più marcata secolarizzazione/desacralizzazione del fenomeno normativo scozzese nel quale, tuttavia, la Chiesa e le strutture ecclesiastiche avrebbero continuato a svolgere un ruolo di basilare importanza.

[1] P. Bellini, *La coscienza del principe. Prospettazione ideologica e realtà politica delle interposizioni prelatizie nel Governo della cosa pubblica*, Torino, Giappichelli, 2000, vol. II, p. 835.

[2] F. Cordero, *Riti e sapienza del diritto*, Roma-Bari, Laterza, 1981, pp. 215 ss.

[3] F. Alicino, *Constitutionalism as a Peaceful "Site" of Religious Struggles*, in «Global Jurist», X, n. 1, 2010, pp. 1-34, pp. 9 ss.

[4] Bellini, *La coscienza del principe* cit., p. 834.

[5] «Queste cose poi, che abbiamo già detto, avrebbero luogo anche se concedessimo – cosa che non può essere concessa senza la più grave empietà – che Dio non esiste o che non si occupa degli affari degli uomini», Grotius [1625] *De Iure Belli ac Pacis. Libri Tres, in Quibus Jus Naturae & Gentium…*, Amstelaedami, Joannem Blaeu, 1670, p. 10.

[6] Nell'aneddotica, Gregorio figura anche quale *tortor infantium*: sostiene che i bambini morti senza battesimo vadano all'inferno. Ma per quanto riguarda il diritto usa il "rasoio" della logica con acuta e raffinata intelligenza, tanto da essere individuato come il vero *antesignanus nominalistarum* (antesignano dei nominalisti). In particolare, Gregorio sostiene che l'atto, buono o cattivo, resta tale indipendentemente da chi lo

comanda o lo vieta, e ciò sarebbe vero anche se Dio non esistesse o non esistesse il soggetto così definito. Il criterio per qualificare un atto sta nella «recta ratio», che non è elemento infallibile: la *ratio* è *recta* allorquando uno l'abbia utilizzata come meglio può. Ne consegue che a definirla retta concorrono solo «propositiones locutiones». Cominciano così a decadere dal suo discorso tutte le illusioni dogmatiche. Di fatto, il ragionamento sul diritto e sulla giustizia si apre ad un prudente relativismo, caratterizzato dallo scandaglio empirico-critico, indi sempre perfettibile. Per il teologo riminese ogni enunciato sottintende così la clausola «sine praeiudicio melioris sententia» (G. Arimininsis OESA, *Lectura super primum et secundum Sententiarum*, Berlin-New York, W. de Gruyter, 1981, vol. I, p. 20): venuta meno la norma positiva, il valutante ne pone delle altre. Detto altrimenti, ogni *ratio* – angelica, umana, o «aliqua alia» – è idonea purché *recta*: cosicché, con riferimento alla legge positiva, diventano persino superflui l'aggettivo "divino" e la relativa personalità. Sul punto si vedano, fra gli altri, K. Smith, *Ockham's Influence on Gregory of Rimini's Natural Philosophy*, in V. Syros, A. Kouris, H. Kalokairinou (edited by), *Dialexeis: Akademaiko etos 1996-1997*, Nicosia-Homilos, Philosophias Panepistemiou Kyprou, 1999, pp. 107 ss.; G. Fassò, *Storia della filosofia del diritto*, Bologna, Il Mulino, 1966, vol. I: *Antichità e Medioevo*, pp. 295 ss.

7 Cordero, *Etica e teologia*, in Id., *Aspettando la cometa*, Torino, Bollati Boringhieri, 2008, pp. 74-75.

8 Id., *Gli osservanti. Fenomenologia delle norme* [1967], Torino, Aragno, 2008², p. 455.

9 Tale argomento, sì esteso e complicato, meriterebbe infatti ben altro spazio e capacità (che forse lo scrivente non ha, ma che neppure servirebbe allo scopo rispetto all'oggetto principale di questo saggio).

10 C. Taylor, *A Secular Age*, The Cambridge-Mass-London, Belknap Press of Harvard University Press, 2007; trad. it. a cura di P. Costa, M.C. Sircana, *L'età secolare*, Milano, Feltrinelli, 2009.

11 P. Prodi, *Una storia della giustizia. Dal pluralismo dei fori al moderno dualismo tra coscienza e diritto*, Bologna, Il Mulino, 2000, p. 401.

12 S. Ferrari, *La peculiarità dei diritti delle religioni*, in Id. (a cura di), *Introduzione al diritto comparato delle religioni*, Bologna, Il Mulino, 2008, pp. 43-47.

13 G. Le Bras, *Histoire du droit et des institutions de l'Église en Occident*, Paris, Sirey, 1955; trad. it. a cura di G. Margiotta Broglio, F. Margiotta Broglio, *La Chiesa del diritto: introduzione allo studio delle istituzioni ecclesiastiche*, Bologna, Il Mulino, 1976, pp. 252 ss.

14 A.C. Cheyne, *Studies in a Scottish Church History*, Edinburgh, T.&Clark, 1999, p. 55.

15 S. Brian, *Christian Mission and The Enlightenment*, Surrey, Curzon Press, 2001, p. 142. Si tratta di un movimento che infatti include una serie di correnti culturali e di importati figure (con incarichi, istituzionali e non), dotate ciascuna di una propria peculiare visione, tanto che «once we are persuaded that were several "enlightenments" we begins to ask question about the relation among them» (A.J. Greville, in «The Journal of Modern History», n. 4, 1986, p. 912).

16 R.B. Sher, *Church and University in the Scottish Enlightenment: The Moderate Literati of Edinburgh*, Princeton-N.J., Princeton University Press, 1985, pp. 12 ss.

17 Da cui uno dei principi cardine, o pilastri portanti, della plurisecolare *British Constitution*: la *Sovereignty of Parliament* (si veda, per tutti, J. Goldsworthy, *The Sovereignty of Parliament. History and Philosophy*, Oxford, Oxford University Press, 1999, *passim*).

18 R.K. Hannay, *The Visitation on the College of Edinburgh in 1690*, in «Book of the Old Edinburgh Club», 1915, pp. 79-100.

19 *Evidence Oral and Documentary taken and Received by the Commissioners Appointed by His Majesty Gorge IV, July 23, 1826, for visiting the Universities of Scotland, Presented to both Houses of Parliament by Command of His Majesty*, London, W. Clowes & Sons, 1837.

20 E.G. Forbes, *Le origini dell'illuminismo scozzese: filosofia, istruzione, scienza*, in A. Santucci (a cura di), *Scienza e filosofia scozzese nell'età di Hume*, Bologna, Il Mulino, 1976, pp. 11-36.

21 Ivi, pp. 29-30.

22 C.T. Smout, *A History of the Scottish People 1560-1830*, New York, Scribner, 1970, pp. 218 ss. In effetti, il governo inglese riuscì in questo periodo ad operare grazie anche ad un solido blocco elettorale, organizzato da esperti del settore che, da un lato, dispensavano seggi sicuri e, dall'altro, assegnavano ruoli governativi e ben remunerati ai neo-eletti o neo-nominati. In questo contesto, i parlamentari scozzesi erano considerati come reclute più o meno promettenti e, in ogni caso, da organizzare sotto il controllo e la guida governativa, come era avvenuto nei confronti degli *Scottish Lords of Articles*, che fino alla Gloriosa Rivoluzione avevano rappresentato la Corona al Parlamento scozzese, orientandone e controllandone la gran parte delle attività.

23 A. MacIntyre, *Whose Justice? Which Rationality?*, Notre Dame, Indiana, University of Notre Dame Press, 1988, ora in *Giustizia e razionalità*. 2. *Dall'illuminismo scozzese all'età contemporanea*, trad. it. a cura di C. Calabi, Piacenza, Anabasi, 1995, p. 220.

24 Ivi, pp. 228-232.

25 Si veda anche la Question 24 della *Westminster Lager Catechism* laddove, alla domanda «What is sin?», si risponde che il peccato «is any want of conformity unto, or transgression of, any law of

God, given as a rule to the reasonable creature».

26 Cit. in L. Sciascia, *Il secolo educatore*, in Id., *Opere 1971-1983*, Milano, Bompiani, 2001, pp. 1006-1007.

27 *Ibidem*.

28 «Freddo e velenoso e ben più pericoloso della rabbia schiumante di Voltaire», come precisò l'ideologo della reazione (J. De Maistre, *Oeuvres complètes*, Lyon, J.-B. Pélagaud, 1864, vol. III, p. 386).

29 MacIntyre, *Giustizia e razionalità* trad. it. cit., p. 232.

30 La prima edizione delle *Institutions* risale al 1681. Sotto la reggenza di Guglielmo d'Orange, Stair, dopo l'esilio in Olanda, ritorna in patria, riacquista la sua vecchia carica di Presidente delle *Courts of Session* e, nel 1693, dà alle stampe una seconda e più ampia edizione delle *Istitutions*, offrendo una formulazione esauriente di quelli che dovevano essere gli atteggiamenti tipicamente scozzesi rispetto al problema della natura della giustizia, del diritto e delle leggi statali. Si veda A.J.G. Mackay, *Memoir of Sir James Dalrymple, First Viscount Stair. A study in the history of Scotland and Scotch law during the seventeenth century*, Boston, Adamant Media Corporation, 2005, pp. 151-177.

31 È degno di nota il fatto che, in quanto ad esposizione esauriente del diritto scozzese, l'opera di Stair non conosca precedenti in quel Paese.

32 *Westminster Confession of Faith*, Chap. I, 1.

33 *Westminster Larger Catechism*, Questions 93, *What is the moral law?*

34 P. Dibon, *La philosophie néerlandaise au Siècle d'Or*, Paris, Elsevier Pub. Co., 1954, vol. I.

35 Secondo il *Test Act*, coloro che ricoprivano un incarico pubblico, civile o militare, oltre a ricevere il sacramento anglicano entro tre mesi dall'assunzione, avevano l'obbligo di fare il giuramento di supremazia e fedeltà alla Chiesa anglicana, sottoscrivendo una dichiarazione contro la transustanziazione.

36 Nei suoi *Commentaries on the Laws of England*, Blackstone sosterrà che il fondamento dell'etica e del diritto risiede nel precetto che l'uomo deve perseguire la sua vera e sostanziale felicità, relegando così la teologia ad un rafforzamento di ciò che è asserito e argomentato mediante elementi niente affatto teologici. Sul punto, si veda P. Stein, *Law and Society in Eighteenth-Century Scottish Thought*, in N.T. Phillipson, R. Mitchison (edited by), *Scotland in the Age of Improvement*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 1970, pp. 151 ss.

37 H. McLeod, *Introduction* a Id., S. Mews, C. d'Haussy (sous la dir. de), *Histoire religieuse de la Grande-Bretagne*, Paris, Les Édition du CERF, 1997, trad. it. (dal testo originale in inglese) a cura di P. Fiorini, *Storia religiosa della Gran Bretagna: XIX-XX secolo*, Milano, Jaca Book, 1998, p. 3.

38 Approvato dal Parlamento di Westminster cinque anni dopo l'*Act of Union*, il cosiddetto *Patronage Act* è un «Act to restore the Patrons to their ancient Rights of presenting Ministers to the Churches vacant in that Part of Great Britain called Scotland» (questo il titolo esatto dell'*Act* del 1712). Sul punto, si veda fra gli altri: W.M. Hetherington, *History of The Church of Scotland. From the Introduction of the Christianity to the Period of the Disruption*, London, Richard Groombridge, 1848, pp. 194 ss.

39 W.L. Lingle, J.W. Kuykendall, *Presbyterians. Their History and Beliefs*, Kentucky, Westminster John Knox Press, 1988, pp. 44 ss.

40 Mediante l'*Act* del 1712 ai *lay patrons* era riconosciuto il diritto di nominare i ministri di culto, con o senza il consenso dei fedeli che rientravano nella giurisdizione di una data congregazione.

41 È quanto Francis Hutcheson afferma nelle sue *Considerations on Patronages Adressed to Gentlement of Scotland* del 1735.

42 J. Herkless, *Presbyterianism*, in J. Hastings, J.A. Selbiev (edited by), *Encyclopedia of Religion and Ethics*. part 19, Whitefish, Kessinger Publishing, 2003, p. 254.

43 Aikenhead aveva dichiarato di non credere alla Santissima Trinità e «repeatedly maintained, in conversation, that theology was a rhapsody of ill-invented nonsense, patched up partly of the moral doctrines of philosophers, and partly of poetical fictions and extravagant chimeras: That he ridiculed the holy scriptures, calling the Old Testament Ezra's fables, in profane allusion to Esop's Fables; That he railed on Christ, saying, he had learned magick in Egypt, which enabled him to perform those pranks which were called miracles: That he called the New Testament the history of the imposter Christ; That he said Moses was the better artist and the better politician; and he preferred Mahomet to Christ: That the Holy Scriptures were stuffed with such madness, nonsense, and contradictions, that he admired the stupidity of the world in being so long deluded by them: That he rejected the mystery of the Trinity as unworthy of refutation; and scoffed at the incarnation of Christ», in Id., *Proceedings against Thomas Aikenhead, for Blasphemy*, in T.B. Howell (Esq. F.R.S. F.S.A.), *A complete Collection of State Trials*, London, T.C. Hansard, 1816, vol. XIII, coll. 916-917. Su questo caso si veda anche J. Gordon, *Thomas Aikenhead: A Historical Review, in Relation to Mr. Macaulay and the Witness*, London, Edward T. Whitfield, 1856, *passim*.

44 M. Babington, *The History of England from Accession of James II*, London, Longman, 1864, vol. IV, p. 786.

45 Sull'annosa separazione fra diritto e morale si vedano, fra gli altri e per tutti, M. Barberis, *Filosofia del diritto. Un'introduzione*

teoretica, Torino, Giappichelli, 2005, pp. 7 ss.; N. Bobbio, *Locke e il diritto naturale*, Torino, Giappichelli, 1963, pp. 3 ss.; A. Ross, *Il concetto di validità e il conflitto fra positivismo giuridico e giusnaturalismo*, in A. Febbrajo, R. Guastini (a cura di), *Critica del diritto e analisi del linguaggio*, Bologna, Il Mulino, 1982, pp. 137 ss.

46 Lo dimostra un libello latino, l'*Epistola Archimedis*, pubblicato anonimamente nel 1688 e duramente attaccato da Halyburton.

47 T. Halyburton, *Natural Religion Insufficient, and Revealed Necessary to Man's Happiness in his Present State, or A Rational Inquiry into the Principles of the Modern Deist*, Albany, H.C. Southwich, 1812.

48 Ivi, p. 319.

49 Ivi, pp. 44 ss.

50 Ivi, p. 130.

51 Ivi, p. 131.

52 Ivi, p. 55.

53 B.A. Gerrish, *Natural and Revealed Religion*, in K. Haakonssen (edited by), *The Cambridge History of Eighteenth-Century Philosophy*, New York, Cambridge University Press, 2006, vol. II, pp. 641-665.

54 J. Willison, *The Whole Works of the Reverend and learned Mr. John Willison*, vol. II, A *Fair and Impartial Testimony*, Edinburgh, J. Moir, Patterson's Court, 1799, pp. 401-402.

55 Una teoria che nel contesto culturale scozzese di quegli anni era in particolare sostenuta da Archibal Campbell.

56 M. Tedeschi, *La libertà religiosa nel pensiero di John Locke*, Torino, Giappichelli, 1990; Id. (a cura di), *La libertà religiosa*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2002, t. II, pp. 365-400. Locke, infatti, «did force upon the Scottish academics» la «consciousness of a need to supplement their metaphysics and philosophy of science by an epistemology» (MacIntyre, *Giustizia e razionalità* trad. it. cit., p. 225).

57 Halyburton, *Natural Religion Insufficient* cit., p. XIV.

58 M.A. Stewart, *Religion and Rational Theology*, in A. Broadie (edited by), *The Cambridge Companion to Scottish Enlightenment*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003, pp. 31-59.

59 Halyburton, *Natural Religion Insufficient* cit., p. XIV.

60 J.K. Cameron, *Theological Controversy: A Factor in the Origins of the Scottish Enlightment*, in R.H. Campbell, A.S. Skinner (edited by), *Origins and Nature of the Enlightenment in Scotland*, Edinburgh, John Donald Publishers, 1982, p. 123.

61 McLeod, *Introduction* a Id., Mews, d'Haussy (sous la dir. de), *Histoire religieuse de la Grande-Bretagne* cit., p. 4.

62 E. Lecaldano, *Dal "senso pubblico" in Hutcheson alla "simpatia" in Hume*, in Santucci (a cura di), *Scienza e filosofia scozzese nell'età di Hume* cit., p. 44.

63 F. Hutcheson, *Inquiry into the Original of Our Ideas of Beauty and Virtue* [1725], London, J. Knapton, 1729, p. 67. Tesi sostenuta anche nell'*Essay on the Nature and Conduct of the Passion and affection with the Illustrations on the Moral Sense* del 1728.

64 Cordero, *Gli osservanti. Fenomenologia delle norme* [1967], Torino, Aragno, 2008², p. 456.

65 Così David Hume veniva denominato in quel periodo in Francia.

66 J. Greig Young Thomson, *The Letters of David Hume*, New York, Garland Pub., 1983, vol. I, p. 33.

67 Ivi, p. 34.

68 D. Hume, *A Treatise of Human Nature* [1728], Oxford, Clarendon Press, 1896, III, part. I, sec. I, p. 496. Considerata l'importanza di questo passaggio dell'opera di Hume, pare opportuno riportarne la versione originale in inglese: «In every system of morality, which I have hitherto met with, I have always remark'd, that the author proceeds for some time in the ordinary way of reasoning, and establishes the being of a God, or makes observations concerning human affairs; when of a sudden I am surpriz'd to find, that instead of the usual copulations of propositions, *is*, and *is not*, I meet with no proposition that is not connected with an *ought*, or an *ought not*. This change is imperceptible; but is, however, of the last consequence. For as this *ought*, or *ought not*, expresses some new relation or affirmation, 'tis necessary that it shou'd be observ'd and explain'd; and at the same time that a reason should be given, for what seems altogether inconceivable, how this new relation can be a deduction from others, which are entirely different from it. But as authors do not commonly use this precaution, I shall presume to recommend it to the readers; and am persuaded, that this small attention wou'd subvert all the vulgar systems of morality, and let us see, that the distinction of vice and virtue is not founded merely on the relations of objects, nor is perceiv'd by reason».

69 È quello che Hume scrive in una nota lettera al medico Gorge Cheyne fra il 1729 e il 1730 (in D. Hume, *Lettere*, trad. it. a cura di M. Del Vecchio, Milano, Franco Angeli, 1983, pp. 63-69).

70 Ciò che poi riverserà nel suo celebre *An Enquiry of Human Understandings* del 1748.

71 Hume, *The History of England. From the Invasion of Julius Casear to the Revolution in 1688* [1792], Philadelphia, M'Carty & Davis, 1836, vol. II, p. 653.

72 P. Casini, *Introduzione* a D. Hume, *Storia naturale della religione*, trad. it. a cura di U. Forti, Roma-Bari, Laterza, 2003, p. 10.

73 *Ibidem*.

74 E. Campbell Mossner, *The life of David Hume* [1954], Oxford, Clarendon Press, 2001, p. 347.

Statesmanship and Scottish Jurisprudence[1]

OILI PULKKINEN

Statesmanship holds little interest in political science. We believe we know what is meant by *statesman* and *statesmanship*; they are familiar terms to us. Statesmanship *per se* has been a rare topic, often overlooked, in the history of political science or in Scottish studies. Current studies on the history of political philosophy have made only tangential links to statesmanship, and these links have been explicated only indirectly. Such studies focus almost entirely on theoretical contexts related to statesmanship, rather than the phenomenon itself. Political life has been reduced to the history of political systems and the development of organisations and institutions, rather than envisioned a phenomenon with a history of its own[2].

In the 18th century, or in our conception of the 18th century, political science was very much concerned with what we call the constitution, or in 18th century terms, the form of government and the principles underlying the functions of a state and (political) economy. There was, however, another conception of politics, which might be defined as statesmanship, political prudence or according to a famous 18th century phrase, "governing people". This conception was of a much more flexible field of skills and capacities, one that was not based on particular scientific statements, maxims or axioms, in the manner of political science.

Statesmanship is not a Scottish invention. Plato and Aristotle had already defined and described it in their political philosophy. In his famous treatise *Statesman*, Plato described the prudence of a sovereign. Plato saw theoretical wisdom (philosophy), a sovereign's capacity to act as a sovereign and a citizen's capacity to act as a politician as demonstrating different modes of political prudence. Additionally, when examining the Scottish texts, we can find "common man statesmanship", or an ordinary man's capacity to study, observe political life and even control the acts of politicians. For example, Adam Smith remarked that «Every man too is in some measure a statesman,

and can form a tolerable judgement concerning the interest of the society, and the conduct of those, who govern it»[3]. Despite this "common man statesmanship" ordinary people were not viewed as capable of acting as proper statesmen, they were viewed only as impartial spectators.

Despite its classical background, it is almost impossible to give any complete and comprehensive definition of 18th century statesmanship. Statesmanship and the statesman's prudence were not, and are not normative terms arising from political science. Nor can we refer to any well-known 18th century study on political science that would expressly declare that it is about statesmanship. In fact, a purely theoretical approach to statesmanship is impossible; statesmanship is about capacities and skills that become realised in political actions and in particular political situations. It is, and has always been, spatially and temporally located; it is always related to political action in a particular situation.

In this paper, I shall focus on statesmanship and laws. Wise laws were important to the functioning of a political system and life, and thus jurisprudence was a crucial element of statesman's and lawgiver's capacity to act as a sovereign. Scots were well-known for their jurists, who combined the traditions of Roman jurisprudence with habitual and natural law, when reconstructing the basis of legislation. Moreover, they were theoretical histories or theoretical histories of the origins of political societies, in which early sovereigns first introduced laws and established political order. Laws were seen as singular principles, consistent with universal ethical norms. In this paper, I shall especially focus on the role of statesman in lawgiving. Did laws reflect anticipated universal norms or lawgiver's personal prudence, an ability find wise and applicable laws in that particular political situation?

Hume revisited a common 18th century republican ideal when he said that people should be governed by laws, not by men or the by the passions of sovereigns, which in particular should be held in check with laws. According to Hume, a barbarous monarch could never become a lawgiver[4]. Further, Hume believed that sovereigns should promote public good and secure peace among the nations[5]. True jurisprudence arose from the early history of law, and from great legislators of the past ranging from Hammurabi to Solon and Lycurgus. Such figures were praised both by Hume and by other Scottish scholars. Despite the references made by 18th century Scottish scholars to these ancient lawgivers, studies on Scottish theories of law have tended to ignore this aspect of the statesman's prudence in lawgiving, and have instead regarded jurisprudence as merely the theory of law.

The term *jurisprudence*, from the Latin *iuris* (of law) and *prudentia* (wisdom or knowledge), refers to wisdom, theory, knowledge or philosophy concerning the law. The *prudentia* in question was originally considered to be that of the sovereign as the lawgiver. 18th century jurisprudence concerned topics that were important to a sovereign: the origins and nature of society and its laws, and of the laws of nations[6]. Jurisprudence provided a theoretical background and justification for lawgiving. John Millar characterised jurisprudence and law as a special branch of knowledge, one that required experience. Juridical wisdom was based on experience, not on mere knowledge or abstract reasoning[7].

Laws were considered to be ethical-juridical norms concerning the rights and actions of sovereigns and subjects. Laws could be at the same time natural, habitual or given and written by men[8]. The nature of jurisprudence depended greatly on the concept of law itself: whether law was considered (1) the mere reflection of some natural, unavoidable and universal principles, (2) the will of the sovereign or (3) a contract between the sovereign and his subjects. These conceptions might create or avoid creating any space for the personal prudence of the sovereign. Such conceptions impacted the role of the sovereign in the legislative process, his function as a creative actor, and his application of universal principles.

Natural law played a crucial role in the 17th and 18th century jurisprudence. It was seen as a system of universal principles and norms that defined the moral condition of man, his rights and duties, originating from God's will[9]. In other words, anticipated natural law dictated the origins and nature of moral norms as universal and unchangeable. If we define political prudence as a purely human phenomena, it is necessary to ask how far natural law defined and restricted a legislator's role; did written laws, whether political, municipal or criminal ones, originate in the principles of natural law or in a sovereign's personal prudence?

Adam Smith's "Science of a Legislator "and Politics

Knud Haakonssen's *The Science of a Legislator: The Natural Jurisprudence of David Hume & Adam Smith* was influential in bringing attention to Smith's classical trope, "the science of a legislator"[10]. Since then the phrase has become a slogan with an abundance of connotations within Scottish Enlightenment studies. Although known from the studies on Smith, the figure of a wise legislator, and the notion of the science of the legislator originate in classical literature. In the 18th century, the translator Harry Spens examined the Greek tradition of lawgiving and introduced the historical lawmakers, Lycurgus of Sparta and Solon of Athens. As legislators, they were very different characters; the former created a severely aristocratic constitution, while the latter created a popular, democratic constitution[11]. The art of lawgiving was also depicted by Plato and Aristotle. In his *Republic*, Plato outlined the best practices of lawgiving. According to William Ellis's translation, *A Treatise on Government* (Aristotle's *Politics*) knowledge of the legislator-sovereign was knowledge on forms of government[12].

In the 18th century, the tropes of "the science of a legislator" and of "the wise legislator", were also used by Rousseau[13]. For Rousseau, legislation was an expression of the will of the entire political body, and thus it was the legislator's task to issue those laws that were most appropriate to that particular political body[14] (The legislator had to «render the laws conformable to the general will»[15]. A wise legislator created legislation that would counterbalance the moral failings of society[16]. Moreover, he had to be impartial and independent of the will and passions of the separate members of the political body[17]. A lawgiver would be well-versed not only in legislation and constitutional matters, but also in the manners of the people and public opinion.

He would be a politician capable of forming the manners of the people[18].

The connection between political prudence and the science of a legislator (or jurisprudence) is ambiguous. Jurisprudence can be regarded, on the one hand, as emphasising the importance of a universal political *science* – one that could render purely human wisdom unnecessary, since the principles of jurisprudence can be seen as unalterable, eternal and unavoidable. In this sense, the notion that there are only a few principles of jurisprudence negates the role of human prudence. Human initiative is unnecessary in the formation and application of laws, if such laws reflect only static causal relations. As Haakonssen wrote of Hume: «What Hume is proposing, therefore, is an (intendedly *empirical) hypothesis* about a *possible sequence of causes and effects*, the end-result of which is far beyond the plans and intentions that any individual could have. As laws, they are *laws without a legislator*»[19].

Thus conceived, jurisprudence exists without and beyond human prudence. It is based on cause-and-effect relationships, and in this sense resembles the natural sciences. On the other hand, the science of the legislator can be seen as not *merely* a matter of cause and effect – and hence not as a pure science. The main principles of jurisprudence can be reached and defined by practical reasoning[20]. However, legislators must detect these principles and apply them in practice, and this requires practical prudence. Haakonssen sums up Smith's jurisprudence as follows:

> It is therefore a genuine misreading of Smith if his concept of a system of natural justice is taken as merely an "administrative" matter, and his "science of a legislator" thus seen as an impoverishment of political theory. The system of natural jurisprudence was in itself a *political* challenge, and Smith had no illusions about its magnitude[21].

The lawgiver's peculiar prudence thus filled the gap between the principles of natural jurisprudence and practical life. Neither the science of the legislator or the few principles of jurisprudence were enough for the establishment of a wise constitution or for legislation. The personal prudence of the statesman was needed.

Smith defined the branch of jurisprudence as: «Jurisprudence is the *theory* of rules by which civil governments *ought to be directed*. It attempts to *shew* the foundation of the different systems of government in different countries and to *shew* how far they are founded in *reason*»[22].

In other words, for Smith, jurisprudence consisted of advisory, not regulative, principles: it demonstrated rather than created or dictated laws. Jurisprudence did not dictate to a sovereign precisely what he should do, but it gave indications of what ought to be done, or had been done already.

According to Haakonssen, Smithian jurisprudence contained few universal principles which could be applied by a wise lawgiver[23]. The central focus of jurisprudence was not political laws as such, but rather the general principles behind these laws. Moreover, the principles of jurisprudence could be distinguished from those of benevolence and virtue[24]. Benevolence, virtue or jurisprudence did not dictate actual laws, though benevolence, virtue, jurisprudence and laws could be consistent with each other. And even if they were consistent with each other, there remained some space for the lawgiver's personal prudence.

It is important to remember that Smith distinguished legislators, who were concerned with the science of legislation as it involved the eternal principles of jurisprudence, from politicians – those crafty animals, concerned only with the «momentary fluctuations of affairs»[25]. Similarly, Smith suggested that the results of some economic processes were not the concern of the science of the legislator, but were in fact the concern of politicians[26]. The impartial legislator was distinguished from the politician in two respects, namely virtue and impartiality. The legislator operated with unchangeable principles, whereas the politician acted upon spatial and temporal principles[27]. The impartial legislator was not (necessarily) a political scientist himself; he did not conduct any "research" or create any laws himself. Instead he put scientific maxims and axioms into practice.

Theories on the Origins and Nature of Laws and Statesmanship

Scottish philosophers and lawyers sought historical evidence for metaphysical theories of laws and lawgiving[28]. They constructed various versions of the prehistory of political societies and the first steps of legislation. For example, the Scottish historian Robert Henry reiterated the customary conception that in their most primitive state all men were free and judged themselves[29]. Political authority was based upon the superior character of those men possessing qualities such as strength, prudence and courage; those men rose above others on account of the services they rendered to society. The distinction of their character qualified them to be sovereigns[30]. Those early sovereigns also nurtured political ambitions of their own; step by step they began to plan the extension of their dominions by conquest. Then, for the sake of domestic and "international" peace and security, the first political laws were developed. There was another reason to introduce political laws: they institutionalised order within society. For instances, according to Millar, the first political laws were introduced in order to prevent conflict between self-interested individuals[31]. The first political relationships were tacit rather than written, and the first written political laws were monarchical in nature, originating in a paternal relationship[32]. More precisely, in an established political society, political laws regulated the form of the government and the constitution, including marriage, penal law and public religion, whereas civil laws concerned trade, contracts and the private interests of men[33].

Historical explanations about the origins of organised legalistic societies and wise lawgivers created alternatives to social contract theories; nevertheless, the hypothesized outcome of the processes outlined by such theories was the same: a well-organized society, regulated by laws. The origins of a *political* society were interwoven with the origins of political laws and the history of legislators. Histories dealing with the origins of laws and political societies paid particular attention to historical figures such as Solon, Brahma, Alfred, Lycurgus and Romulus, praising them for their conduct as lawgivers[34]. The histories of these lawgivers implied that although natural laws (if such laws even existed) might have come into being before written laws, they had no superiority over written laws[35].

There were two historical sources of juridical wisdom: the Biblical scriptures and Roman law. These sources would be complemented by religion, reason, history and experience[36]. The popularity and historical expansion of Roman law, was itself proof of its natural superiority; and thus it was called *Ratio Scripta* in Europe. The (anticipated) principles of the laws of nations would originate in Roman law[37]. Although Roman law could be regarded as a *de facto* universal principle, the expressions of that law – and of all existing laws – were man-made, coded and applied. Thus they reflected the wisdom, experiences and capacities of each lawgiver. Laws were affected by climate, and by the prevailing practices of different societies[38].

Scottish scholars did not only reconstruct historical explanations of law, but also various theoretical models defining the different modes and nature of laws, which were based on the idea of natural law. James Dalrymple (1619-1695), Viscount of Stair and Lord President of the Court of Session, explicated one theory of law in his *Institutions of the Law of Scotland*[39]. According to Dalrymple, the knowledge of the lawgiver was derived from a kind of universal law of the world, and actual laws and statutes reflected this universal law[40]. Laws were based on divine and universal wisdom, which was consistent with the principles of jurisprudence, justice and history. For example, civil laws originated in Roman jurisprudence, and they were consistent with the principles of justice and history[41]. Human behaviour reflected the wisdom of natural law, and this wisdom could be detected in habits common to the civilised world. Human wisdom was important in Dalrymple's system: although laws were based on divine reason or jurisprudence, the application of laws required another kind of reason; human reason. This involved conscious action and a sense of equity, given to men by God[42]. Human reason was required for the exploration of the principles of jurisprudence, namely, justice and divine reason, and the application of these principles in laws.

Most consistent system of law was introduced by George Mackenzie of Rosenhaugh in his study *The Institutions of the Law of Scotland*, which was widely cited textbook on law[43]. As was customary in elementary works of law, Mackenzie began his treatise by defining basic concepts. He defined justice as an inclination in men's minds and as a science which leads us to dispense justice. He then divided laws into (1) laws of nature, (2) laws of nations, (3) civil and municipal laws[44]. In Mackenzie's system, civil and municipal laws reflected the prudence of the sovereign (who introduced the laws) as well as the wisdom of judges, who applied them[45]. Mackenzie referred to the famous conception that written laws arose from habits or general ethical principles[46]. According to Mackenzie, all creatures are under the laws of nature, whereas habitual and written laws concerned men only[47]. He conceived there to be laws and principles that concerned the universal sphere and the human sphere separately.

Reason was a crucial concept in Mackenzie's system of laws. For example, the prudence pertaining to the laws of nations (concerning the relationships between nations, i.e. within compacts, commerce and diplomatic practices) based on reason. Such laws arose from the «*first* and *purest Principles* of *right Reason*»[48]. Reason, with either a metaphysical or a human meaning,

reflected the nature of laws in general. Wise laws were rational, and they existed for specific purposes. The rationality of laws was often consistent with other principles of ethics and politics, and in this sense the reason underlying laws was universal.

Mackenzie did not consider the laws of nature to be directly analogous with written law. The idea of instinctive and non-normative natural laws left some room for human wisdom. The lawgiver did not merely introduce as laws universal principles that already existed in the universe; he had to create and formulate laws himself. The wisdom of law lay in its rules and application. Laws should be interpreted in such a way as «to evite [evict] Absurdities», and to support the existing political system[49].

John Erskine (1696-1768), Professor of Scots Law at the University of Edinburgh, also examined definitions of law as a point of departure in *The Principles of the Law of Scotland* (1st ed. 1754). In Erskine's system, justice and laws were distinct. As a term, "law" had two meanings: it referred either to written laws or to the science of the just and the unjust (in modern terms probably justice and injustice), thus deriving its method from Roman jurisprudence[50]. Justice was independent of natural laws or legislation; it examined the conformity of human actions and legislation[51]. According to Erskine, natural law regulated the rights, duties, just and unjust actions of all men in respect to God, ourselves and fellow citizens. Natural law was universal, but it could be controlled and regulated by human wisdom[52]. Men did not only find or apply natural laws; but they also regulated or controlled them. Although natural law should be regarded as an expression of universal reason[53], it did not dictate factual laws, since these resulted from human actions. In other words, God was the lawgiver of both natural laws and the laws of nations[54]. In Erskine's words, laws were dependent on «sovereign powers for fixing the order of their mutual correspondence, whether in times of war or peace»[55]. Despite the divine dictation of natural and international laws, most political laws had to be created by a lawgiver, thus placing emphasis on the importance of the lawgiver in political theory. Although the dictation of Godly reason (or divine reason) did exist, practical politics remained the realm of human wisdom and political prudence.

Mackenzie, Dalrymple and Erskine articulated basic precepts of legal systems, while similar conceptions of (human) prudence and reason were common in other scholarly treatises on jurisprudence and legislation. Conceptions of this kind were also explicated by other Scottish politicians and lawyers, including Francis Grant and William Forbes (d. 1745). Francis Grant, who was a lawyer, a political writer and an eager advocate for legislation and the church, believed jurisprudence and legalistic politics could potentially advance religion, prudence and virtue in a society and furthermore it could serve as antidote to the prince-sovereign's politics[56]. Law set the norms which manifested legitimate sovereignty[57]; it was the will of either the legislator or the sovereign. Laws were based on practical reason, and they dealt with real and definite matters rather than speculative matters[58]. Practical reason made the art of the lawyer very different from that of divines and philosophers[59]. A lawyer or lawgiver was not required to speculate; but neither should he put his trust in truths given *a priori*. For William Forbes, natural

laws were the «dictate of right reason» rather than absolute norms[60]. He restated John Erskine's conceptions, defining laws either as actual laws or as a science concerned with the universal norms upon which laws are based[61]. Thus, written laws became dependent on human prudence. The sovereign gave the laws, and laws were the dictates of the sovereign's will.

The origins of the laws of nations, i.e. the normative rules applying in dealings with foreign countries, were seen as problematic. No authoritative collection of the laws of nations existed. It was assumed that such laws should regulate wars, diplomacy and treaties, but the laws of commerce were not derived for the same reason as other laws, since, in some cases, the laws of commerce could be arbitrary. Traditionally, the rules of international politics, matters of war and peace, treaties and diplomatic practices, had been based on hospitality and on mutual trust (or distrust) between the contracting members[62]. But this was not enough in the 18th century political situation, when international trade had become a far more important source of national wealth, and international relations had become increasingly complex. It had become clear that international affairs could no longer be purely the domain of sovereigns and of dealings between particular states.

The Scottish scholars, too, attempted to define a firm basis for international legislation. It was argued that the laws of nations were derived from natural laws[63], or that they were dictated by God[64]. However, unlike civil, municipal or criminal laws, it was difficult to define even the general principles of the laws of nations; hence it was agreed that somehow the laws of nations were derived from natural law which were instinctive rather than normative in nature[65]. Overall, the codification of foreign politics and diplomacy remained a sort of no-man's-land.

The conceptual horizons in these systems of laws were fairly consistent: they all distinguished the philosophy of law from written laws. Legislators applied the principles of jurisprudence in actual practice. The idea that there were no precise universal laws, but that they were spatial and temporal and varied according to time and place, was further examined and confirmed by Scottish "social theorists" such as John Millar and Adam Ferguson[66]. The application of human wisdom was made far more important by the historical fact that despite the importance of written laws in general, there was no written codex of laws of nature or formalized system of international law. There were criminal and civil laws, but politics remained in the field of unwritten human prudence.

Conclusion

Legal theory provided legitimacy for legislation by giving an account of how existing legal norms had emerged and how human wisdom had contributed to existing laws. Even the most distinguished lawyers had to leave some space for human prudence in their jurisprudential systems – even when they were introducing written laws with strong foundations. There were no dictating forces or universal principles that could create perfect political laws. Lawgiving was still a human task; universal principles only provided the reasons underlying the giving of the laws, with God providing the required

intellectual capacities. Political life itself nurtured the assumption that political laws were written purely by humans. Nor, as we have seen, did any system of internationally ratified laws of nations exist, nor any code of natural laws. The whole idea of natural law, which defined the moral and political condition of man, seemed to be thoroughly vague and arguable. It was probably Scottish philosophy and philosophical histories that provided the most prominent resources for political prudence.

As public norms, laws were regarded as leading to the improvement of public morals. At the same time, an effective way of changing or controlling the actions of the people in the event of norms being broken was to employ the force of legally institutionalised norms and punishments. Yet an established jurisdiction could also serve as an antidote to sovereign's passions.

Political philosophy was affected by such grand notions as natural law and the laws of nations. The notion of universal or global laws regulating human behaviour was of enormous importance in 18th century philosophy. Scholars sought consistency between human behaviour and some existing, but probably hidden, eternal principles. However, it is important to note that grand philosophical systems or ideas did not replace statesman's prudence. Thus, political prudence was an *alternative* to fundamental ethical and legal norms and the theoretical super-constructions that lay behind them. This did not exclude the possibility that statesman's laws were consistent with natural laws or the laws of God.

In sum, jurisprudence and the wisdom of the lawgiver emerge as something much more than mere philosophical knowledge. It is important to bear in mind that neither the laws of nations nor natural laws were normative legal codes: they did not dictate actual political laws. It was the lawgiver's task to find the best laws in order to apply universal principles in practice. And irrespective of any universal principles, either moral or juridical, lawgiving remained a political art.

[1] I am very grateful to Donald Adamson and Alicia Jinkerson for proofreading this article.

[2] J.G.A. Pocock, *Virtue, Commerce and History*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985, p. 37, pp. 43-46.

[3] A. Smith, *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations I-II*, London, 1776, vol. II, p. 367.

[4] N. McArthur, *David Hume's Political Theory. Law, Commerce, and the Constitution of Government*, Toronto, University of Toronto Press, 2007, p. 55.

[5] P. Miller, *Defining the Common Good*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994, p. 124.

[6] The idea of international law, as a system based on natural law, was an important concept in political philosophy although it was quite a new discipline in 18th century European academic institutions (J. W. Cairns, *John Millar's Lectures on Scots Criminal Law*, in «Oxford Journal of Legal Studies», n. 8 (3), 1988, pp. 364-400, p. 371). The ideas of Hugo Grotius were widely debated in political literature.

[7] J. Millar, *Historical View of the English Government from the Settlement of the Saxons in Britain to the Revolution in 1688*, London, 1790, p. 468.

[8] Cfr. Cairns, *John Millar's* cit., p. 376.

[9] K. Haakonssen, *Natural Law and Moral Philosophy from Grotius to the Scottish Enlightenment*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996, pp. 5-6.

[10] Originally as follows: «Political oeconomy, considered as a branch of the science of a statesman or legislator…», Smith,

Wealth of Nations cit., vol. II, from the introduction to book IV, *Of Systems of political Oeconomy*.

11 H. Spens in Plato, *The Republic of Plato. Translated from the Greek by H. Spens D.D.*, Glasgow, 1764, preface viii, *passim*.

12 W. Ellis in Aristotle, *A Treatise on Government*, Translated from the Greek of Aristotle by William Ellis, A. M. London, 1778, pp. 166-167, p. 280.

13 J.J. Rousseau, *An Epistle to M. D'Alembert* in *The Miscellaneous works of J. J. Rousseau*, Edinburgh, 1774, vol. II, pp. 272-273 [sic 173]. All references to Rousseau's works refer to this edition.

14 Rousseau, *A Treatise on the Social Compact*, in *The Miscellaneous works of J. J. Rousseau*, cit., vol. IV. p. 55.

15 Rousseau, *A Dissertation on Political Economy*, in *The Miscellaneous works of J. J. Rousseau*, cit., vol. I, p. 312.

16 Rousseau, *An Epistle to M. D'Alembert*, in *The Miscellaneous works of J. J. Rousseau*, cit., vol. II, pp. 272-273 [sic 173].

17 Rousseau, *A Treatise on the Social Compact*, cit., vol. IV, pp. 51-53.

18 Ivi, vol. IV, p. 69.

19 K. Haakonssen, *The Science of a Legislator. The Natural Jurisprudence of David Hume and Adam Smith*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981 (1989), p. 37, Emphasis mine.

20 Ivi, p. 206.

21 Ivi, p. 188.

22 A. Smith, *Lectures on Jurisprudence*, Oxford, Clarendon Press, 1978, p. 5. Emphases mine.

23 Haakonssen, *The Science of a Legislator* cit., p. 206.

24 Ivi, p. 204, p. 213.

25 Smith, *Wealth of Nations* cit., vol. II, p. 51.

26 *Ibidem*.

27 *Ibidem*; D. Winch, *The System of the North: Dugald Stewart and His Pupils*, in S. Collini (edited by), *That Noble Science of Politics*, Cambridge, Melbourne NY, Cambridge University Press, 1983, pp. 23-62, p. 31.

28 D. Forbes, *Natural Law and the Scottish Enlightenment*, in R.H. Campbell, A. S. Skinner (edited by), *The Origins and Nature of the Scottish Enlightenment*, Edinburgh, John Donald Publishers, (1982) 2003, pp. 186-204, p. 189.

29 For example, in R. Henry, *The Origin of Laws, Arts, and Sciences, and Their Progress among the Most Ancient Nations I-III*, Edinburgh, 1761, vol. I, p. 9.

30 Ivi, p. 11.

31 Cairns, *John Millar's* cit., p. 375.

32 Henry, *The Origin of Laws* cit., vol. I, pp. 10-11.

33 Ivi, vol. II, p. 57.

34 C. J. Berry, *Social Theory of the Scottish Enlightenment*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 1997, p. 37.

35 Henry, *The Origin of Laws* cit., vol. I, p. 16.

36 F. Grant, *Law, Religion and Education*, Edinburgh, 1715, pp. 2-6.

37 Ivi, pp. 7-13.

38 Ivi, pp. 14-16.

39 N. MacCormick, *Law and Enlightenment*, in R. H. Campbell, A. S. Skinner (edited by), *The Origins and Nature of the Scottish Enlightenment*, cit., pp. 150-166, p. 150.

40 J. Dalrymple, *The Institutions of the Law of Scotland*, Edinburgh, 1759 (the first edition was published in 1681, and the revised edition in 1689), p. 1.

41 Ivi, p. 7.

42 Ivi, pp. 2-5.

43 Cairns, *John Millar's* cit., pp. 381-400; also J. W. Cairns, *Rhetoric, Language, and Roman Law: Legal Education and Improvement in Eighteenth-Century Scotland*, in «Law and History Review», n. 9 (1), 1991, pp. 31-58, p. 33, p. 36.

44 G. Mackenzie of Rosehaugh, *The Institutions of the Law of Scotland*, London, 1694, p. 1.

45 Ivi, p. 2 and p. 7.

46 K. Haakonssen, *What Might Properly Be Called Natural Jurisprudence*, in R.H. Campbell, A.S. Skinner (edited by), *The Origins and Nature of the Scottish Enlightenment*, cit., pp. 205-225, p. 215.

47 G. Mackenzie of Rosehaugh, *The Institutions of the Law of Scotland*, cit., p. 2.

48 Ivi, p. 2. Emphasis Mackenzie.

49 Ivi, p. 6, p. 9.

50 J. Erskine, *An Institute of the Law of Scotland*, Edinburgh, (1768) 1871, p. 2.

51 Ivi, p. 3.

52 J. Erskine, *The Principles of the Law of Scotland*, Edinburgh, 1754, p. 1.

53 *Ibidem*; Erskine, *An Institute of the Law* cit., p. 6.

54 Erskine, *The Principles of the Law*, cit., p. 1; cfr. also Erskine, *An Institute of the Law* cit., p. 1.

55 Erskine, *An Institute of the Law* cit., p. 6.

56 F. Grant, *Key to the Plot*, London, 1716, pp. 2-3.

57 Ivi, p. 16.

58 F. Grant, *Law, Religion and Education*, Edinburgh, 1715, p. 144.

59 Ivi, p. 3.

60 W. Forbes, *The Institutes of Law of Scotland*, Edinburgh, 1722, p. 2.

61 Ivi, p. 1 and p. 4.

62 Dalrymple, *The Institutions of the Law of Scotland*, cit., p. 6.

63 Forbes, *The Institutes of Law* cit., p. 3.

64 Erskine, *The Principles of the Law* cit., p. 1; cfr. also Erskine, *An Institute of the Law* cit., p. 1.

65 Forbes, *The Institutes of Law* cit., p. 3; Mackenzie of Rosehaugh, *The Institutions of the Law of Scotland*, cit., p. 2.

66 J. W. Cairns, *Rhetoric, Language, and Roman Law: Legal Education and Improvement in Eighteenth-Century Scotland*, in «Law and History Review», n. 9 (1), 1991, pp. 31-58, pp. 42-43.

Il contratto sociale nell'Illuminismo scozzese: percorsi della ricezione e della critica di un'idea moderna

MARCO GEUNA

L'importanza delle teorie del diritto naturale moderno, ed in particolare della riflessione di Grozio e di Pufendorf, per la formazione e la strutturazione della riflessione politica e giuridica scozzese, è stata persuasivamente argomentata, negli ultimi decenni, da una serie di importanti studiosi, tra i quali vanno ricordati almeno Duncan Forbes[1], Peter Stein[2], e soprattutto Knut Haakonssen[3]. Dando per acquisiti i risultati dei loro studi, in questo saggio mi concentrerò su un problema specifico, e cioè sul modo in cui alcuni pensatori dello Scottish Enlightenment riformulano la teoria pufendorfiana del contratto, la dottrina dei *duo pacta et unum decretum*. Passerò poi ad analizzare una serie di critiche, portate sempre in ambito scozzese, alla teoria del contratto sociale ed in particolare all'idea di un *original contract* o *compact*.

Il mio contributo è così diviso in tre parti. Nella prima, la più estesa, mi soffermerò sulle elaborazioni di Gershom Carmichael, di Francis Hutcheson e di Thomas Reid, tutti e tre, in momenti successivi, titolari della cattedra di filosofia morale dell'Università di Glasgow. Dedicherò più attenzione e più spazio all'opera di Carmichael, meno studiata di quella degli altri due filosofi, proprio perché il modo in cui egli introdusse in Scozia il pensiero di Pufendorf ebbe una significativa influenza sul successivo dibattito scozzese. Nella seconda parte del mio intervento, assai più breve, prenderò in considerazione, in maniera sintetica e comparativa, le critiche alla teoria contrattualistica che vennero formulate, a più riprese, da diversi pensatori scozzesi: da David Hume ad Adam Ferguson. Cercherò di interrogarmi su quali fossero, allora, i loro probabili obbiettivi polemici; suggerirò, così, che uno di essi era costituito proprio dalle riproposizioni scozzesi della teoria pufendorfiana. A mo' di conclusione, proporrò alcune osservazioni di carattere più generale, sulla peculiarità della ricezione in Scozia della teoria contrattualistica pufendorfiana e sulla pluralità di percorsi battuti dalla riflessione politica e morale del Settecento scozzese[4].

Nel 1718, Gershom Carmichael[5] fece stampare a Glasgow un'edizione del *De officio hominis et civis juxta legem naturalem*[6], corredata da un suo ricco apparato di commenti e annotazioni, destinato ad essere ancora ampliato nella seconda edizione dell'opera, uscita a Edimburgo nel 1724[7]. La pubblicazione rappresentava il punto di arrivo di un lungo lavoro di riflessione e di insegnamento sul testo di Pufendorf. Carmichael aveva infatti introdotto l'operetta del giurista sassone come testo di riferimento delle sue lezioni universitarie di filosofia morale già dalla seconda metà degli anni Novanta del Seicento, inaugurando una consuetudine che a Glasgow sarebbe stata seguita da Francis Hutcheson e John Loudon e ad Edimburgo adottata da Sir John Pringle[8]. Egli disponeva di una conoscenza approfondita ed estesa delle opere di Pufendorf: nelle sue osservazioni e nei suoi supplementi rinviava non solo al *De jure naturae et gentium*, ma anche, quando opportuno, al *De statu Imperii Germanici* e ad alcune delle *Dissertationes academicae selectiores.* Carmichael, inoltre, dimostrava di conoscere di prima mano alcune delle edizioni annotate del *De officio* pubblicate in quegli anni e, soprattutto, era ben consapevole del fatto che i lavori del giurista sassone avevano suscitato vivaci discussioni.

Aveva ben chiaro, in primo luogo, il giudizio severamente negativo che Leibniz aveva avuto modo di esprimere su Pufendorf e sulle tesi del *De officio*[9], giudizio che investiva tre questioni fondamentali: il fine del diritto naturale, il suo oggetto, e la sua "causa efficiente", il fondamento cioè della sua obbligatorietà. Secondo Leibniz, Pufendorf sbagliava quando individuava il fine del diritto naturale nel solo ambito della vita terrena, mentre la scienza del diritto naturale doveva far riferimento anche alla vita ultraterrena; errava una seconda volta quando individuava l'oggetto del diritto naturale nella sola sfera delle azioni esterne dell'uomo, mentre anche le "azioni interne", le motivazioni dell'individuo, dovevano essere oggetto del diritto naturale; sbagliava, infine, una terza volta quando giustificava l'obbligatorietà del diritto naturale facendo appello alla volontà di Dio: a questa impostazione volontaristica Leibniz contrapponeva la tesi che la giustizia è fondata su verità eterne, oggetto dell'intelletto divino. Con una lettura tendenziosa e unilaterale, che non rendeva conto di molte oscillazioni di Pufendorf, di molti suoi tentativi di percorrere una via media, Leibniz individuava così con nettezza i punti di novità dell'impresa del giurista sassone: il suo tentativo di tenere separati diritto e teologia, da una parte, e diritto e morale, dall'altra. Ciò che veniva rimproverato a Pufendorf era dunque di aver elaborato una concezione secolarizzata del diritto naturale, fondata su una netta separazione tra diritto e teologia, da un lato, e tra diritto e morale, dall'altro.

Carmichael si misura con le critiche di Leibniz sia nelle note apposte al testo della prefazione pufendorfiana, sia nei primi due supplementi aggiunti rispettivamente all'"Auctoris Praefatio" ed al capitolo secondo. Va precisato, fin da subito, che egli concede molto a Leibniz e, contro i tentativi di separazione perseguiti da Pufendorf, presenta una continuità tra teologia naturale, diritto e morale, una prospettiva priva di fratture che avrà una decisiva importanza per una parte significativa della riflessione morale scozzese successiva. In particolare, Carmichael segue Leibniz nel-

la prima nota al paragrafo sesto della prefazione pufendorfiana, affermando che il fine del diritto naturale deve includere non solo la felicità terrena, ma anche la felicità ultraterrena. Nella terza nota allo stesso paragrafo rinvia direttamente il lettore al testo di Leibniz e, riformulando la sua seconda critica a Pufendorf, osserva: «Cum Lex naturae, ab ipso Deo jussa ac sancita sit; nulla est ratio, cur non ejus scita, Dei & conscientiae forum praecipue dicantur respicere; ejusque intuitu, tam internos animi motus, quam exteriores mores dirigere»[10]. Nei primi due supplementi ha la possibilità di dare un fondamento a questo tipo di critiche, delineando sinteticamente la sua personale interpretazione del diritto naturale[11]; può quindi chiarire meglio la sua posizione sia nei confronti di Pufendorf sia rispetto a Leibniz, muovendo da un assunto di tipo tradizionale, di derivazione scolastica: l'aspirazione dell'uomo alla felicità («Homini Natura insitum est, ut velit esse quam fieri potest felicissimus»). Secondo Carmichael, il desiderio di felicità, di beatitudine, trova piena risposta soltanto nell'amore di Dio, nella «summam Numinis aestimationem, amorem intensissimum, ac venerationem». L'uomo deve pertanto vivere secondo la legge divina, che deve essere considerata «pro summa Actionum humanarum norma»[12]. Il passaggio dalla *lex divina* alla *lex naturalis* è altrettanto classico: «Lex *Divina*, non solum per signa positiva, sed magna ex parte per ipsam rerum naturam, significatur; quo pacto significata, dicitur *Lex Naturalis*»[13]. La legge di natura prescrive doveri all'uomo; e questi possono essere o «officia immediata» o «officia mediata». E di tali doveri Carmichael tratta a lungo nel secondo Supplemento, che reca come titolo "De Fundamentalibus Juris Naturalis Praeceptis". Gli officia immediata comprendono quello che Carmichael considera il primo precetto della legge di natura: l'amore di Dio. I doveri mediati consistono, invece, nell'amore delle *res creatas* da Dio, nella promozione del "bene comune" del genere umano e nella promozione del bene dei singoli per quanto è compatibile con il bene comune[14]. Questo dovere mediato si specifica per lui in due "precetti subordinati", che costituiranno in realtà la seconda e la terza legge naturale. Il primo: «*Unicuique homini se esse curandum, suamque innoxiam utilitatem promovendam*». Il secondo: «*Cuilibet homini, quantum in se, colendam et servandam esse Socialitatem*»[15]. Non si dà, però, tensione tra i due precetti subordinati: l'antropologia pufendorfiana, con i suoi restanti tratti hobbesiani, viene corretta o "integrata" con quella decisamente antihobbesiana di Cumberland[16].

Carmichael, dunque, ripropone i doveri verso Dio, verso se stessi, e verso gli altri, sui quali si era soffermato Pufendorf nei capitoli iniziali del *De officio.* Ma ne propone una deduzione assai diversa, mettendo al primo posto i doveri verso Dio. È ben consapevole che nel *De jure* Pufendorf aveva proceduto, nel secondo libro, a distinguere tra doveri verso se stessi e doveri verso gli altri, omettendo però di trattare dei doveri verso Dio[17]. E non è convinto del modo in cui questi doveri erano stati introdotti nelle pagine del *De officio.* Carmichael, in sostanza, non segue Pufendorf nel suo tentativo di tenere quanto più separato possibile l'ambito del diritto naturale da quello della teologia, teologia naturale inclusa. Egli, per converso, prende le distanze da Leibniz e dal suo apprezzamento della fondazione del diritto naturale «secundum

disciplinam Christianorum»[18]. Concorda con Pufendorf sul fatto che il diritto naturale non possa essere fondato sulla religione rivelata; è convinto che si possa trovare un fondamento adeguato al diritto naturale soltanto ricorrendo agli argomenti e alle prove della teologia naturale, alla quale ritiene si debba accordare un ruolo ed un rilievo molto maggiore di quello fino ad allora concessole[19].

Quel che è forse più significativo della elaborazione giusnaturalistica personale di Carmichael è la conseguenza che egli trae dai due precetti subordinati o, come li definisce in altro luogo, dalla seconda e dalla terza legge di natura: quella che è stata definita una vera e propria teoria dei diritti[20]. La ricerca della utilità personale e la ricerca della socialità sono rese possibili, e compatibili, dall'affermazione che ogni uomo è titolare di diritti naturali. Carmichael afferma così che i diritti naturali sono dati in modo eguale a tutti[21]. E può concludere pertanto con una nuova definizione della ricerca del bene comune, sensibilmente diversa dalle precedenti sopra ricordate:

> Concludimus itaque, rectam *Socialis Vitae* culturam in eo consistere, quod *quisque Jus suum ita tueatur, ut cujusvis Juris*, seu perfecti, seu imperfecti, *secundum naturalis Aequalitatis hypothesin alii cuicunque competentis, debitam rationem habeat*[22].

Per quanto si riconosca che la deduzione degli *Jura* in quelle contratte pagine non sia sempre chiara[23], l'enfasi posta da Carmichael sui diritti connessi al perseguimento del bene comune ha indubbiamente un carattere di novità. Se in Pufendorf la legge imponeva innanzitutto obblighi, dai quali era possibile poi derivare i diritti da far valere nei confronti di altri, in Carmichael i diritti sembrano avere un diverso e maggiore rilievo, concepiti come sono in vista del conseguimento del bene comune. Tanto è vero che Carmichael suggerisce che il mezzo per determinare gli *officia* che ogni uomo ha nei confronti degli altri uomini, è proprio quello di fissare i vari diritti che pertengono agli individui, diritti dai quali sarà poi facile dedurre i corrispondenti obblighi, i corrispondenti doveri[24].

Non posso in questa sede prendere in considerazione le categorizzazioni utilizzate da Carmichael a questo proposito, le distinzioni tra diritti perfetti e diritti imperfetti o tra diritti naturali e diritti che naturali non sono, i diritti avventizi. Posso forse solo ricordare l'elenco da lui fornito degli *Jura Naturalia Perfecta*, dei diritti naturali più essenziali. A questo gruppo «pertinent, Jus *Vitae*, Jus *Integritatis Membrorum, Pudicitiae*, & *Simplicis Existimationis*; haec, inquam, omnia salvam habendi; nec non *Libertas*, sive potestas de actionibus suis ut lubet disponendi, intra communium Divinarum Legum latitudinem; cui etiam connexa haeret *Facultas*, rebus per naturam positive *communibus communiter utendi*, ut & *adventitia* quaevis *Jura* idoneis modis *acquirendi*»[25]. I diritti avventizi, poi, dipendono anche per Carmichael dal compimento di azioni da parte dell'uomo, azioni come scambi di promesse, definizione di accordi o conclusione di contratti.

Diritti avventizi, per eccellenza, sono i diritti che scaturiscono dai patti che Pufendorf aveva posto alla base della "civitas". Nel secondo libro del *De officio*, dopo aver delineato i tratti di fondo dello stato di natura, Pufendorf si era soffermato sulle «societates primae» e sulle relazioni che le costituivano, chiarendo gli *officia* degli individui nella società coniugale, nella società paterna e nella società padronale.

Passato poi ad interrogarsi circa la «causa impulsiva constituenda civitatis», l'aveva individuata principalmente nella insicurezza dello stato di natura: gli individui, a rigore i *patresfamilias*, davano origine allo stato «ut praesidia sibi circumponerent contra mala, quae homini ab homine imminent»[26]. Pufendorf aveva potuto così introdurre la sua peculiare teoria contrattualistica dell'origine dello stato: «ut civitas regulari modo coalescat, requiruntur duo pacta, et unum decretum», aveva sostenuto. Gli individui, «singuli cum singulis», davano vita innanzitutto ad un primo patto, «quod in unum et perpetuum coetum coire velint»[27]; formati i «rudimenta et primordia civitatis»[28], procedevano poi a scegliere la forma di governo che la *civitas* avrebbe dovuto avere e la fissavano attraverso un *decretum*; un secondo patto, infine, istituiva il governo stesso e fissava gli obblighi di governanti e governati: «quo quidem pacto hi ad curam communis securitatis & salutis, reliqui ad obsequium his praestandum sese obstringunt»[29]. Solo a quel punto lo stato poteva dirsi perfettamente costituito, solo a quel punto si aveva una «perfecta & regularis civitas»[30].

Nelle pagine del *De jure*, Pufendorf aveva insistito sul fatto che questo modo di spiegare la costituzione dello stato era perfettamente plausibile anche da un punto di vista storico. Aveva ricordato, innanzitutto, che era confermato dalla vicenda della nascita dello stato romano, così come l'aveva narrata Dionigi di Alicarnasso[31]. Aveva cercato poi di rafforzare la sua tesi con un'affermazione di carattere generale come la seguente: «Est tamen probe notandum, isthunc modum generandi civitatem, intervenientibus duobus pactis et uno decreto, esse maxime naturalem; et omnibus formis Rerumpublicarum communem»[32]. Ritornato quindi sul terreno storico, aveva sostenuto che per spiegare l'origine degli stati era necessario supporre che i due patti ed il decreto fossero avvenuti almeno in modo tacito, «saltem tacite intervenisse». Per concludere con un elogio delle capacità della ragione di ricercare l'origine delle cose, anche quando mancassero prove o documenti storici: «Nihil autem obstat, quo minus alicujus rei origines ratiocinando investigare possint, utut de iisdem nulla literarum monumenta extent»[33]. Pufendorf, dunque, almeno nella sua opera maggiore, affiancava al discorso di tipo giuridico-politico sulla costituzione della *civitas* considerazioni di tipo storico sull'origine degli stati. La teoria dei *duo pacta et unum decretum* sembrava quindi assumere *non soltanto un valore normativo*, relativo alla legittimità dello stato e del governo, *ma anche un significato di tipo storico*, relativo alla genesi delle comunità politiche.

Nelle sue annotazioni al *De officio*, Carmichael si sarebbe misurato con la teoria dei *duo pacta et unum decreto* in modo puntuale ed articolato. Ne ribadisce non solo l'indiscutibile validità da un punto di vista politico normativo, ma sostiene anche che essa può costituire un'adeguata spiegazione storica dell'origine delle istituzioni politiche. Carmichael difende così quella che considera la originaria teoria pufendorfiana contro le revisioni che di essa erano state fornite, sulla scorta delle critiche di Pierre Bayle[34], da Gerhard Gottleb Titius e da Jean Barbeyrac. Scrivendo i loro commenti alle opere di Pufendorf nel primo decennio del Settecento, Titius e Barbeyrac avevano concesso alla critica scettica che il primo contratto, quello di formazione della società, era storicamente implausibile;

ma avevano difeso la plausibilità storica e soprattutto la validità teorica del secondo contratto, tra governanti e governati. Avevano dunque modificato la struttura di convenzioni che doveva giustificare, da un punto di vista politico normativo, la costituzione dello stato e del governo, e sostenuto che era sufficiente ipotizzare un unico patto tra governanti e governati, un "patto reciproco", attraverso cui dovevano venir fissati i rispettivi obblighi[35]. Carmichael, invece, tiene distinte le due questioni. Da un punto di vista politico normativo, ritiene che sia necessario ipotizzare un primo patto per spiegare adeguatamente la costituzione dello stato e per poter soprattutto affrontare, attrezzati da un punto di vista teorico, i problemi che la dissoluzione del governo pone – per potere, quindi, distinguere tra dissoluzione dello stato e dissoluzione del governo[36]. Da un punto di vista storico, crede che la teoria pufendorfiana sia ancora una spiegazione più plausibile dell'origine delle istituzioni politiche di quella fornita da Bayle, e sulla sua scorta da Titius e Barbeyrac, con il ricorso all'argomento della forza e del suo impiego da parte di uomini violenti. E lo argomenta in più passi del suo commento. Da buon giusnaturalista, non può ammettere che la forza crei diritto; l'uso sistematico della forza, inoltre, presuppone a suo giudizio ampie moltitudini di uomini già riunite in "società civile". Ribadisce pertanto il suo apprezzamento e la sua fedeltà alle tesi pufendorfiane[37]. Sostiene poi, interpretando Pufendorf, che le sue argomentazioni non implicavano certo che si dovessero cercare le tracce storiche di una precisa e compiuta successione di convenzioni, come quella da lui delineata in sede normativa. E rinvia il lettore, per una più approfondita interpretazione delle origini delle istituzioni politiche, a quanto sostenuto da Locke, nel capitolo nono del *Tract. Post. de Imperio*[38].

Il punto che sta a cuore a Carmichael è comunque di natura teorica: è ribadire il ruolo del consenso dei cittadini nella costituzione dello stato e del governo. «Quod ad *Civitatem* constituendam, & *Civile Imperium* erigendum, *Consensus Civium* requiratur, ex principiis supra positis abunde liquet»: con queste parole, non a caso, inizia la sua lunga nota di chiarificazione. Lo stato perfettamente costituito implica, a suo giudizio, due tipi di obbligazione:

> Fateor equidem, cum perfecta *Civitas*, [...] in constitutione sua *duplicem* includat *Obligationem*, alteram *Civium inter se*, alteram *Imperantis & Subditorum mutuam*, & illam quidem ab hac indipendentem; cumque ad illam producendam, *primum* supra descriptum *pactum*, ad hanc *secundum* (quod, ubi primum simpliciter initium praecesserat, intermedium supponit *Decretum*) peculiariter collineet[39].

Carmichael sostiene, poi, che l'istituzione della «civitas perfecta» può essere portata a termine o attraverso i tre momenti descritti da Pufendorf o attraverso un singolo atto che contiene in se stesso i tre momenti e genera i due tipi di obbligazione[40]. Ma ciò che gli interessa ribadire con chiarezza è che l'obbligo politico nasce, e può nascere, solo dal consenso dei cittadini: «Utcumque sit, cum liquido constet, *neque Civium inter se, neque Imperantis & Subditorum, Obligationem mutuam, nisi in Consensu, expresse vel tacite, immediate vel mediate, simul vel successive, adhibito, posse fundari*»[41]. Le conseguenze di queste tesi saranno da Carmichael presto esplicitate.

Delineato il processo di costituzione dello stato attraverso i due patti ed il decreto, Pufendorf procedeva a definire lo stato

in maniera rigorosa. Riprendendo quasi letteralmente la definizione hobbesiana proposta nelle pagine del *De cive*, scriveva: «Unde civitas definitur, quod sit persona moralis composita, cujus voluntas ex plurimum pactis implicita et unita, pro voluntate omnium habetur, ut singulorum viribus & facultatibus ad pacem & securitatem communem uti possit»[42]. La definizione aveva un carattere esplicito e formale, ed era già stata proposta in termini quasi identici nel *De jure*[43]. Non è dunque casuale, ma è molto significativo che Carmichael non faccia propria questa definizione dello stato, di scoperta ascendenza hobbesiana. Al corrente della critica di Titius secondo cui con questa definizione si rischia di confondere lo stato con il sovrano[44], preferisce piuttosto proporne un'altra, in cui il concetto di "persona moralis" non compare. Scrive infatti: «Civitas interim brevius, nec minus apte, definiri potest, quod sit. *Idonea Hominum multitudo, per voluntatum & virium sub uno Summo Imperio Unionem, ad incolumitatem mutuo tuendam conjuncta*»[45]. Carmichael preferisce così, su questo terreno, abbandonare Pufendorf, troppo fedele ad Hobbes, ed assumere una posizione analoga a quella di Locke, che aveva continuato a parlare di "Civil Government" e non di "State", e che non aveva presentato il risultato del patto, la comunità politica, come "persona civilis" o "moralis"[46].

Dovremo presto prendere in esame altre questioni sulle quali Carmichael preferisce non seguire Pufendorf, troppo vicino a Hobbes nell'ispirazione o nelle formulazioni stesse, e ricorrere invece a tesi lockiane. Nelle note ai tre capitoli del *De officio* successivi a quello appena considerato, egli infatti "corregge" Pufendorf più di una volta. In quelle apposte al capitolo settimo, "De partibus Summi Imperii", sostituisce, per così dire, la più complicata dottrina pufendorfiana, che individuava sette ambiti nei quali il potere del governo poteva essere esercitato, con la più lineare distinzione lockiana di tre poteri: legislativo, esecutivo e federativo. E trova anche l'opportunità per ribadire un assunto per lui fondamentale: «hasce *Summi Imperii partes a consentiente Subditorum voluntate hauriri,* facile ostenditur»[47]. Decisive sono poi le "correzioni" che Carmichael propone nelle note al capitolo nono, "De affectionibus Imperii Civilis", nel quale Pufendorf delineava la sua teoria della assolutezza, indivisibilità e sacro-santità della sovranità. L'«imperium Civitatis» non solo era descritto come «summum» e «legibusque civilibus superius», ma era presentato come un potere «sanctum, cui resistere nefas»[48]. Carmichael si muove in una prospettiva teorica radicalmente diversa. Osserva che il sovrano deve amministrare lo stato in modo che i suoi sudditi non abbiano mai a pensare che non si curi dell'interesse pubblico o che stia oltrepassando i limiti dell'esercizio legittimo del potere, «vel a publica eum utilitate deviare, vel legitimae Potestatis terminos excedere»[49]. Carmichael ricorda infatti che, se è vero che il sovrano non è sottoposto alle leggi civili, egli è purtuttavia vincolato dalla legge divina rivelata e dalle leggi naturali, ed è tenuto poi a rispettare le *Leges fundamentales*, quelle leggi cioè che definiscono i modi ed i limiti dell'esercizio della sovranità, e che sono implicite nel secondo patto o discendono direttamente da esso[50]. A proposito della resistenza del popolo e dei singoli individui, non ha poi dubbi.

> De re ipsa hoc videtur certum, ut nullius Hominis, adversus alium Hominem, Jus est infinitum, ita, *ubi Jus definit, ibi incipere Jniuriam,* & cum ea

Jus resistendi, si solam justitiam *expletricem* respiciamus, & quidem illius intuitu qui injuriam intulit: Confer *Lockii* tractatum saepius laudatum, § 202[51].

Contro le tesi di Grozio e di Pufendorf, che tendevano a negare, o a restringere di molto lo spazio del diritto di resistenza, fa appello dunque all'autorità di Locke. Ricorda, a dire il vero, non solo il §202 sulla legittimità del diritto di resistenza in generale, ma anche le considerazioni del §208 sulla dubbia opportunità da parte di singoli individui, di privati oppressi dai governanti, di mettere in atto una resistenza pur legittima. Ma la sua conclusione è chiara: «Quod si per injurias a Summo Imperante illatas, non tam *propria* singulorum *Jura* invadunt, quam *publica*, ea quae a singulis, civilem societatem ineundis, ad civitatem translata intelliguntur», la resistenza del popolo, la «publica resistentia», è «justam ac necessariam»[52].

Queste, a rigore, erano soltanto alcune delle 'mosse' con le quali il professore di Glasgow procedeva a presentare la dottrina di Pufendorf spogliandola dei suoi originari caratteri assolutistici. Su altre questioni rilevanti, come la fondazione del diritto di proprietà, la legittimità della conquista o la liceità della schiavitù, Carmichael non esitava poi ad abbandonare le tesi del giusnaturalista sassone, e a "correggerle" con argomentazioni di diretta ispirazione lockiana. Se per affrontare queste questioni Pufendorf aveva fatto ricorso a convenzioni tacite o espresse, a contratti o a veri e propri patti, Carmichael invece o introduceva giustificazioni di altro tipo o poneva dei precisi limiti a ciò che poteva essere oggetto di accordo, tenendo ferma la sua teoria dei diritti naturali. A proposito del problema dell'appropriazione individuale seguiva Locke ed il suo rilievo dato al lavoro, reintroducendo peraltro i limiti all'appropriazione individuale presenti nella tradizione scolastica[53]; a proposito del problema della schiavitù, invece, metteva in atto l'altro tipo di strategia. Se Pufendorf aveva ritenuto hobbesianamente che alla conclusione di una guerra il perdente potesse stringere un patto con il vincitore, e cedergli la sua libertà per aver salva la vita[54], Carmichael faceva valere la sua teoria dei diritti e poneva rigorosi limiti al discorso pufendorfiano, fino quasi al punto di svuotarlo. Carmichael era estremamente critico nei confronti della pratica della riduzione in schiavitù, e della legittimazione ad essa fornita dal diritto; in una delle prime note al capitolo relativo agli "Officiis Dominorum & Servorum" scriveva: «Nulla in re, a Socialitatis lege pleraeque Gentes longius aberrarunt, quam in *Belli* circa *Servitutem* introducendam Jure estimando»[55]. Le principali limitazioni poste al discorso pufendorfiano erano le seguenti: il vincitore poteva ridurre in stato di schiavitù il vinto soltanto al termine di una guerra riconosciuta *giusta*, in base ai precisi canoni dello *jus belli*; i figli del vinto e le persone che non avevano partecipato direttamente alla guerra non potevano essere ridotte in stato di schiavitù; l'uomo ridotto in stato di schiavitù doveva essere trattato come un uomo, e non come un oggetto di proprietà[56]. Con "integrazioni" e "correzioni" come quelle ricordate, la via della ricezione in terra scozzese della versione pufendorfiana del diritto naturale era dunque aperta.

Le osservazioni di Carmichael vennero apprezzate e fecero scuola, sia al di qua che al di là della Manica. Sul continente furono più di una volta ristampate[57] e vennero lodate da più di un interprete del pensiero

di Pufendorf, da Everhard Otto a Cristoph Friedrich Ayrmann, allo stesso Jean Barbeyrac. Quest'ultimo, a partire dalla cosiddetta quinta edizione de *Le droit de la nature et des gens*, apparsa nel 1734, modificò in più punti il suo commento al testo di Pufendorf, tenendo conto delle argomentazioni di Carmichael, citato più volte con grande rispetto[58]. Ritrattò così in parte quello che aveva sostenuto sulla scorta di Titius e sostenne che, qualunque fosse stata nel passato l'origine della società civile, i tre atti descritti da Pufendorf, i *duo pacta et unum decretum*, dovevano essere considerati, nel presente, come necessari per spiegare la struttura dello stato e del governo. In Scozia, qualche anno dopo, e cioè nel 1742, nella prefazione della prima edizione della *Philosophiae Moralis Institutio Compendiaria*, Hutcheson non soltanto riconosceva che molte sue argomentazioni erano tratte da altri filosofi, in particolare fra i moderni da Pufendorf e dal suo *De officio*, ma esprimeva il suo profondo debito verso il commentatore di quell'opera, osservando che «vir optimus, doctissimus, Gershomus Carmichael nuper in hac Academia P. Professor, inter omnes ejusdem commentatores palmam ferens, ita supplevit & emendavit, ut libri *substantia*, quam vocant, multo pluris sint *accessiones*»[59]. Dunque le aggiunte di Carmichael apparivano a Hutcheson più importanti della sostanza stessa del *De officio*. Tuttavia, prima di procedere all'analisi di qualche passo dell'*Institutio*, è necessario toccare rapidamente una questione preliminare. È noto che la produzione filosofica di Hutcheson può essere scandita in due periodi: quello irlandese, precedente al 1729, che vede la pubblicazione delle sue ricerche filosofiche redatte in lingua inglese, *An Inquiry into the Original of our Ideas of Beauty and Virtue* nonché *An Essay on the Nature and Conduct of the Passions and Affections, with Illustrations on the Moral Sense*; e quello scozzese, che va dalla sua nomina a professore di filosofia morale a Glasgow, nel 1730, alla sua morte, nel 1746, che si caratterizza per la pubblicazione di opere latine, innanzitutto la *Philosophiae Moralis Institutio Compendiaria* e la *Metaphisicae Synopsis*, opere che si presentano in sostanza come ampi manuali ad uso degli studenti. Gli interpreti si sono chiesti se questi due gruppi di opere formassero due veri e propri sistemi filosofici, con tratti marcatamente diversi; si è discusso a più riprese sulle continuità e le discontinuità fra le varie fasi della riflessione di Hutcheson[60]. Non posso entrare qui in queste questioni interpretative. È sufficiente segnalare che possono essere individuati alcuni punti di contatto, alcune assunzioni costanti, tra i due gruppi di lavori: il ruolo centrale assegnato alla benevolenza; la polemica anti-hobbesiana e anti-mandevilliana, e cioè la critica alle teorie dell'egoismo etico; alla base di tutto, un naturalismo provvidenzialistico, che non aveva imbarazzo ad appellarsi alle cause finali.

Negli scritti irlandesi degli anni '20, confrontandosi criticamente con l'eredità filosofica di Shaftesbury, Hutcheson sviluppava una ricerca originale sul senso morale, come facoltà autonoma della natura umana, e perveniva a posizioni che oggi definiremmo di realismo etico[61]. Il senso morale, a suo giudizio, "approva" direttamente azioni e comportamenti che sono ispirati da un'affezione disinteressata, da un «istinto di benevolenza universale». Anche l'idea dei diritti – si può aggiungere – viene fatta scaturire dal senso morale: «from this sense too we derive our ideas of rights», si

legge nell'ultima sezione dell'*Inquiry*[62]. Il progetto complessivo di Hutcheson era allora quello di «liberare la morale (e la politica) dal convenzionalismo, dall'artificialismo, dal legalismo [...] di Hobbes, Locke e Mandeville senza abbandonare una gnoseologia empiristica (lockiana) né tornare a una fondazione metafisica *a priori* (innatistica)»[63]. Nel contesto di questo progetto filosofico, Pufendorf figurava sostanzialmente come un avversario, avvicinabile per il suo volontarismo a Hobbes.

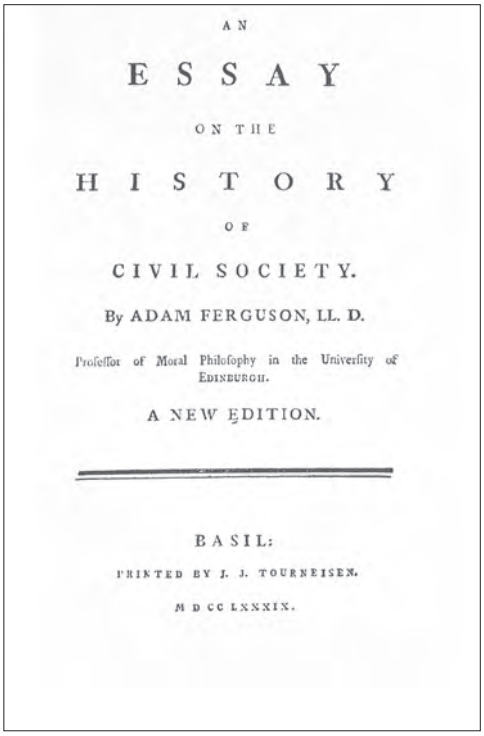
Arrivato a Glasgow, Hutcheson si pose ad insegnare la filosofia morale, adottando però come testo proprio il *De officio* di Pufendorf, commentato e "corretto" da Carmichael[64]. Nel primo lavoro filosofico elaborato in Scozia, la *De naturali hominum socialitate. Oratio Inauguralis*, prolusione letta probabilmente il 3 novembre 1730[65], l'accostamento di Pufendorf a Hobbes veniva peraltro esplicitato in più di un passo. Hutcheson rimproverava a Pufendorf una rappresentazione dell'uomo in stato di natura, e più in generale una nozione di stato di natura di tipo squisitamente hobbesiano[66]. Nella *Oratio Inauguralis*, Pufendorf veniva presentato senza esitazioni come un sostenitore di una teoria antropologica di tipo hobbesiano, incentrata sull'autoconservazione e sull'amore di sé:

> Puffendorfius cum recentiorum pluriis, eam de natura humana doctrina tradentes, quae fuerat Epicureorum, solam scil. Philautiam, sive privatae suae cujusquisque voluptatis aut commoditatis appetitionem, esse Actionum omnium fontem, atque omnes animi affectus, qui vel benignissimi videntur, eo referentes[67].

Lo sforzo di Hutcheson, nel corso della prolusione, era proprio quello di fornire una dottrina della socialità naturale alternativa a queste prospettive antropologiche "epicuree", una dottrina che fosse conciliabile peraltro con il dogma cristiano del peccato originale.

Questa diversa antropologia filosofica, che riconosceva la possibilità di una socialità naturale intessuta anche di relazioni di benevolenza, ritorna nelle pagine dell'*Institutio Compendiaria*, anche se in un quadro filosofico parzialmente modificato rispetto a quello sviluppato nelle opere degli anni '20. In questo testo, l'indagine rivolta a precisare la natura del senso morale, le differenze e le somiglianze tra il senso morale e gli altri sensi di cui gli uomini sono forniti, passa in secondo piano per lasciar posto ad una trattazione sistematica di impianto più tradizionale, non lontano da quello delle opere di Pufendorf. L'indagine parte sì dal terreno dell'etica, ma trova al suo centro l'esposizione di matrice pufendorfiana dei doveri verso Dio, verso gli altri uomini e verso se stessi, nonché una trattazione della virtù di stampo ciceroniano, con la presentazione tradizionale delle quattro virtù cardinali, prudenza, fortezza, temperanza e giustizia; tocca poi il terreno della giurisprudenza naturale vera e propria, con la trattazione dei diritti e delle loro divisioni (diritti naturali e diritti avventizi; diritti imperfetti e diritti perfetti, diritti reali e diritti personali), e con una puntuale discussione, tra l'altro, della proprietà e dei problemi connessi alla sua acquisizione e al suo trasferimento[68]; per giungere ad esaminare nel terzo libro, dedicato alla trattazione degli "Oeconomices et Politices Elementa", le relazioni che costituiscono la trama di quelle che Pufendorf aveva chiamato «societates primae», e i doveri che sono inerenti alle varie posizioni in esse ricoperte, affrontando soprattutto il problema dell'origine del governo civile.

L'accostamento tra Hobbes e Pufendorf scattava nuovamente proprio quando si trattava di delineare i caratteri della «societas civilis» e di dar conto delle ragioni della sua istituzione. Pufendorf, nel contrapporre i vantaggi della *civitas* agli *incommoda* dello stato di natura aveva seguito dappresso Hobbes, parafrasando il celebre passo di *De cive*, X.1, tanto nelle pagine del *De jure* quanto in quelle del *De officio*[69]. Ciò non era sfuggito né a Titius, né a Barbeyrac, né tantomeno a Carmichael; tutti e tre gli autori, pur con accenti diversi, avevano rimproverato a Pufendorf la sua stretta fedeltà hobbesiana su questo decisivo terreno. Hutcheson, in sostanza, non era da meno e, a proposito di «quorundam non indoctorum orationes» osservava che «libertatis statum, pari modo, deformant, in larvam omnium maxime horribilem»[70]. Nella seconda edizione dell'*Institutio*, per esplicitare il suo pensiero, aggiungeva la seguente nota: «Notatur hic *Puffendorfii* opus et majus et minus, una cum *Hobbesio*, quem plane secutus videtur *Puffendorfius*»[71].


AN

ESSAY

ON THE

HISTORY

OF

CIVIL SOCIETY.

By ADAM FERGUSON, LL. D.

Professor of Moral Philosophy in the University of EDINBURGH.

A NEW EDITION.

BASIL:

PRINTED BY J. J. TOURNEISEN.

M D CC LXXXIX.

Il Saggio sulla storia della società civile *di Adam Ferguson nell'edizione di Basilea (1789)*

Qualche pagina dopo, poi, Hutcheson richiamava in nota proprio una delle più importanti «accessiones» di Carmichael, nel momento in cui procedeva a trattare della costituzione della *societas civilis* e ad illustrare una teoria contrattualistica di chiara derivazione pufendorfiana, la teoria dei «tres actus in imperio costituendo»[72]. Anche Hutcheson, dunque, chiarita la sua diversa prospettiva antropologica, non aveva riserve a servirsi delle concettualizzazioni del giurista sassone. Consapevole delle questioni normative e storiche che si sovrapponevano e si intrecciavano a quel riguardo, egli avanzava delle riserve, non sul fatto che fosse esistito storicamente un contratto originario, ma sul fatto che fossero stati effettivamente compiuti i tre atti previsti da Pufendorf, e in quel preciso ordine: «In primis quidem civitatibus constituendis, vix est credibile popellum rudem et incautum, egregias quorundam virtutes suspicientem, haec omnia hoc ordine disertis transegisse verbis». Hutcheson, peraltro, non aveva dubbi sul fatto che la costituzione di uno stato richiedesse, da un punto di vista normativo, un atto che avesse la forza, e contenesse in sé, i tre momenti descritti dal giurista sassone: «In omni tamen justa imperii civilis constitutione, actum est aliquid, quod horum omnium vim in se continet»[73]. E proprio a tal proposito scattava il rinvio all'autorevole interpreta-

zione del predecessore. Hutcheson si metteva nella stessa prospettiva di Carmichael anche quando dalla successione di convenzioni non faceva discendere le conseguenze di tipo assolutistico esposte da Pufendorf[74]. Sosteneva che il potere dei governanti doveva essere un potere limitato ed ammetteva con chiarezza un ampio diritto di resistenza. «Quum tamen solus imperii constituendi finis, quod omnes agnoscunt, sit populi salus et foelicitas»: quando il governante non persegue quel fine e viola i limiti posti al suo potere, la resistenza del popolo non può che essere giusta. «Populo jura sua contra rectores quoscunque per vim defendere licet», argomentava[75]. E questo ordine di pensieri lo portava pure a riconoscere che le colonie potevano legittimamente separarsi dalla madrepatria, quando la politica di quest'ultima fosse diventata oppressiva. Anche a proposito delle forme di governo Hutcheson prendeva le distanze da quanto sostenuto da Pufendorf; apprezzava, infatti, proprio quel governo misto che il giurista sassone aveva considerato caratterizzare le forme irregolari di stato, le «Respublicae irregulares». Non casualmente un autore da lui più volte citato nelle pagine in cui discuteva della struttura dello stato e delle forme di governo era James Harrington. Non va dimenticato, in fondo, che Hutcheson era un irlandese e che a Dublino era stato in contatto con il circolo di un "commonwealthman" come Robert Molesworth[76]. Sull'impianto di categorie tratte dalla tradizione giusnaturalistica, Hutcheson introduceva dunque concettualizzazioni tipiche della tradizione repubblicana moderna[77]. Riprendeva innanzitutto la tesi harringtoniana sul rapporto esistente tra forme di proprietà e forme di governo e sosteneva l'opportunità dell'introduzione di leggi agrarie, che evitassero la formazione di eccessive ricchezze nelle mani di pochi; si schierava a favore di un governo misto che prevedesse una camera di rappresentanti del popolo, un senato ed un terzo potere di tipo esecutivo, e sottolineava l'importanza della rotazione tanto nel senato quanto nell'assemblea popolare, per consentire a tutti di acquisire esperienza politica e per evitare improprie concentrazioni di potere nelle mani di alcuni. Hutcheson dimostrava di apprezzare altre due istituzioni care ai pensatori repubblicani: il voto segreto, quel "ballot" già sperimentato a Venezia e caldeggiato da Harrington, e la milizia popolare, un'istituzione nella quale gli individui potevano formare la loro virtù militare e mettere alla prova il principio stesso della rotazione delle cariche.

Il lettore settecentesco poteva trovare riproposte queste tesi, accanto all'impianto contrattualistico di derivazione pufendorfiana, negli scritti di Hutcheson in lingua inglese, pubblicati dopo la sua morte: nella *Short Introduction to Moral Philosophy*, traduzione della seconda edizione della *Institutio Compendiaria*, apparsa per la prima volta l'anno dopo la sua scomparsa e poi più volte riedita, e soprattutto nella sua opera di maggiori dimensioni, quel *System of Moral Philosophy*, scritto in gran parte forse prima della fine del 1737, ma pubblicato postumo soltanto nel 1755, grazie alla sottoscrizione di uomini di chiesa e uomini di lettere irlandesi e scozzesi, tra cui Adam Ferguson, Thomas Reid e Adam Smith[78]. Nelle pagine di quest'ultimo lavoro, in un capitolo dedicato ad indagare "The natural method of constituting Civil Government, and the essential Parts of it", il lettore non solo trovava riproposta quella nozione di

original contract diffusa nella pubblicistica politica inglese primo-settecentesca[79], ma soprattutto poteva leggere una tipica riformulazione della teoria pufendorfiana dei *duo pacta et unum decretum* come la seguente:

> Civil power is most naturally founded by these three different acts of a whole people. 1. An agreement or contract of each one with all the rest, that they will unite into one society or body, to be governed in all their common interests by one council. 2. A decree or designation, made by the whole people, of the form or plan of power, and of the persons to be intrusted with it. 3. A mutual agreement or contract between the governors thus constituted and the people, the former obliging themselves to a faithful administration of the powers vested in them for the common interest, and the latter obliging themselves to obedience[80].

Hutcheson non fu l'ultimo autore a riproporre una dottrina contrattualistica nella Scozia dei Lumi. Nella Glasgow degli anni '60, Thomas Reid, succeduto ad Adam Smith sulla cattedra di filosofia morale, refrattario alle critiche formulate da Hume, ormai ben note ai circoli dei dotti, se ne serviva sia nelle universitarie "Lectures of Jurisprudence"[81] sia in un interessante scritto, rimasto allora inedito, con ogni probabilità il testo di un discorso introduttivo ad una sessione della Glasgow Literary Society, il cui ordine del giorno prevedeva la discussione del problema "Whether the supposition of a tacit contract at the beginning of societies is well founded?"[82].

In via preliminare, va ricordato che più di un assunto filosofico distingueva Reid da Hutcheson. Basti citarne uno. Nella sua ricerca sulla natura della morale, Reid si discostava da Hutcheson quando sosteneva che questa non aveva la sua radice in un senso morale, ma era costituita da giudizi, da giudizi morali. Abbandonava cioè le prospettive aperte da Shaftesbury con il suo richiamo al *moral sense*, per riformulare in qualche modo le tesi del razionalismo etico[83]. Altri assunti, invece, consentono di avvicinarlo al filosofo irlandese. Un naturalismo provvidenzialistico è rintracciabile anche alla base della sua ricerca filosofica complessiva. Se si viene, poi, al terreno specifico dell'etica pratica e della *natural jurisprudence* emerge che anche Reid adottava nelle sue lezioni divisioni tradizionali, a cui avevano già fatto ricorso Carmichael e Hutcheson. Distingueva tre doveri fondamentali di ogni uomo, i doveri verso Dio, verso se stessi e verso gli altri, e si serviva della quadripartizione della virtù di matrice ciceroniana. Metteva così in luce che i doveri verso noi stessi consistono nell'esercizio delle tre virtù della prudenza, della temperanza e della fortezza, mentre la quarta virtù, la giustizia, svolge un ruolo centrale nell'assolvimento dei doveri verso gli altri. E spesso Reid definiva "natural jurisprudence" la sezione del suo corso relativa ai doveri verso gli altri, incentrata sulla pratica della virtù della giustizia. Per lui, l'approccio della "Jurisprudence" era di tipo normativo, e si distingueva da quello della "Science of Politics" di tipo descrittivo o storico-ricostruttivo: «All Questions belonging to Jurisprudence are Questions concerning Right and wrong», osservava nella lezione del 24 aprile 1766. E precisava, fornendo un esempio di quel tipo di indagine: «In the last part of Jurisprudence particularly we enquire: What the duties of the Citizens are towards the State in general, towards the Magistrate or towards their fellow citizens»[84]. In quella lezione, affrontando il problema del passaggio dalla condizione di libertà naturale alla condi-

zione civile o politica, affrontando quindi il nodo che era stato sciolto ipotizzando un contratto sociale originario o una successione di patti e decreti, Reid distingueva con chiarezza le due questioni che si erano andate sovrapponendo nella discussione fin dalla pubblicazione del *De jure*: il "quid facti" ed il "quid juris". Scriveva infatti:

> But here two very different Questions present themselves which have not been sufficiently distinguished by writers on this Subject. The first is What really and in Fact was and must have been the Origin of the Various States and Civil Governments that have been established. Or what reasons did actually induce those who first framed them to enter into this political Union. The second Question is What Might justly induce men sufficiently enlightened, and acquainted with the Effects that may be produced by Civil Government to enter into this State[85].

L'attenzione di Reid si concentrava tutta sulla questione normativa, sul "quid juris". Egli abbandonava così il terreno della storia, il problema dell'origine storica dello stato e del governo, sul quale si erano ancora impegnati sia Carmichael sia Hutcheson, seppur in diverso modo.

Sviluppando le sue riflessioni sul terreno normativo, Reid riformulava la dottrina pufendorfiana dei *duo pacta* e distingueva chiaramente due tipi di contratti:

> The Political Contract which Constitutes a State was made when the State began to exist, & continues untill the State be dissolved, & this contract may continue firm under various Revolutions & Form of Government. The contract between a Particular King or civil Magistrate & his People began when he began to be King or Magistrate & continues while he exercises that office. When he violates the essential Obligations of a King which he came under by taking that Office he breaks the Contract[86].

Gli elementi di novità presenti nel testo del discorso introduttivo alla Glasgow Literary Society concernono in particolare il modo di intendere il secondo contratto, quello tra governanti e governati. Riformulando la nozione di obblighi *quasi ex contractu*, nozione presente nella tradizione del diritto naturale ed esposta con attenzione sia da Carmichael sia da Hutcheson[87], Reid giungeva ad una formulazione dell'idea di obblighi connessi all'assunzione dei ruoli di governante e governato che, a suo giudizio, non poteva essere oggetto del genere di critiche portate da Hume alle teorie contrattualistiche.

Si può dire che il contratto politico teorizzato da Reid sia un contratto implicito. Lo suggeriva lui stesso quando scriveva: «in most contracts there is no necessity to mention the terms, They are implyed in the very nature of the Transaction»[88]. Il problema dal quale prendeva l'avvio la sua indagine era quello del consenso, meglio, dei diversi modi attraverso cui si può esprimere il consenso in un atto di tipo contrattuale:

> But it is to be observed that the Consent which is essential in all Contracts may be expressed many different ways; either by a formal writing Signed sealed and delivered; or by verbal declaration of the several parties; or by actions of the parties; or even sometimes by their Silence, or by their doing nothing, when it may reasonably be presumed that they would not be silent or inactive if they did not consent[89].

Per affrontare la questione, Reid ricorreva alla teoria dei segni da lui elaborata, alla distinzione tra atti solitari della mente e atti sociali. Gli atti sociali – le azioni, e le stesse non azioni, il silenzio ad esempio – hanno una capacità comunicativa, sono segni. Hanno un significato che è colto dagli altri uomini, ed ha una portata vincolan-

te non meno di quella delle parole o degli scritti[90]. Ora, continuava Reid, un atto sociale come l'assumere un ufficio, dedicarsi ad una professione o far propria una condizione, comporta immediatamente l'assumere gli obblighi di quell'ufficio, di quella professione, di quella condizione. In ogni ufficio è implicito un contratto che l'individuo è tenuto a rispettare quando sceglie quella professione, quella carica, quella condizione. Questo vale per tutti gli uffici, privati o pubblici; vale per il medico così come vale per il governante:

> I conceive therefore that a King or Supreme Magistrate by taking that Office upon him voluntarly (and no man is forced into it) engages or contracts to do the duty of a king, that is to rule justly and equitably & to preserve the rights & promote the good and happiness of his people as far lies in his power, where the Laws have set limits to his power he is bound not to transgress those limits[91].

Il contratto politico si configura per Reid, in realtà, come la congiunzione di due obblighi: l'obbligo del governante e l'obbligo dei governati. I magistrati sono tenuti a perseguire e a realizzare il fine proprio del governo, che è quello di preservare i diritti e promuovere la felicità dei governati, come viene precisato anche nelle lezioni di "Jurisprudence"[92]. I governati, a loro volta, sono tenuti ad obbedire ai magistrati, fintanto che essi si impegnano ad adempiere i loro obblighi e a perseguire attivamente i fini del governo. Reid delinea, dunque, una relazione tra governanti e governati di tipo lockiano: precisa che i governati non hanno rinunciato ai loro diritti, ma li hanno «deposited in the hands of the Magistrate for safe custody, not given away to serve his pleasure and Ambition», e mette in chiaro che la relazione dei governati nei confronti del magistrato è una relazione di fiducia, di "trust". Di conseguenza, i governati possono resistere ai governanti quando questi ultimi vengono meno agli obblighi assunti: il popolo ha sempre il diritto «to resist oppression»[93]. Reid può così ripetere nelle lezioni di "Jurisprudence": «Where Resistance is necessary to save a Nation from tyranny it is not onely Lawfull but laudable & glorious»[94].

Si può ora ricordare che, nel testo del discorso introduttivo alla discussione della Glasgow Literary Society, Reid utilizza alcune volte l'espressione "the Original Contract". Non la interpreta però in chiave storica, ma secondo le linee della teoria normativa da lui esposta a proposito degli obblighi impliciti nell'assunzione di una carica o di un ufficio: «The Sum is this That every Supreme Magistrate, by taking that office, voluntarly becomes bound to certain prestations to his people; but this includes all that is essential to a Contract»[95]. Per Reid non è dunque rilevante quel che è accaduto, o non accaduto, in un lontano passato, ma il tipo di relazione esistente nel presente tra governanti e governati: si tratta sempre, a suo giudizio, di una relazione di tipo contrattuale, nella quale il consenso all'assunzione degli obblighi viene espresso implicitamente nell'atto di assumere la carica pubblica.

Si è già ricordato che in questo scritto Reid si riferisce polemicamente alla critica del contrattualismo proposta da Hume. Non fa riferimento però al *Treatise*, un'opera che aveva trovato pochi lettori, come Hume ben sapeva, ma a quanto sostenuto nel saggio *Of the Original Contract*. È ora di passare all'analisi di questo testo che avrebbe lasciato una significativa traccia nella cultura settecentesca di lingua inglese. Dall'Adam

Smith delle *Lectures on Jurisprudence*[96] fino al William Godwin della *Enquiry concerning Political Justice*[97], coloro che avrebbero proceduto a criticare l'idea di contratto sociale, o di contratto originario, si sarebbero esplicitamente rifatti proprio a quelle pagine humeane, spesso citandole puntualmente.

Se si seguono gli argomenti del saggio pubblicato nel 1748, emerge che Hume sviluppa tanto una critica fondata sull'evidenza storica, quanto una critica di carattere prettamente filosofico. E la sua critica investe sia il contratto all'origine dello stato, sia il contratto tra governanti e governati: per usare il linguaggio seicentesco, tanto il *pactum societatis*, quanto il *pactum subiectionis*[98].

Muovendosi dapprima sul terreno storico, Hume scandisce il suo ragionamento in due momenti. Concede che le società umane, all'inizio del processo di civilizzazione, abbiano dato vita al governo attraverso un contratto. Concede cioè che si possa parlare di un «original contract» quando si studi la «earliest infancy»[99] dell'istituto del governo, quando si cerchi «its first origin in the woods and desarts»[100]. Ma è una concessione di carattere retorico, che Hume non tarderà a ritrattare nella versione definitiva del saggio, pubblicata nel 1777[101]. Quel che è essenziale è che Hume procede poi a negare rigorosamente che nel mondo moderno i governi siano stati creati attraverso un contratto. I governi non sono stati istituiti dal consenso volontario dei governati, ma dall'impiego della forza da parte dei governanti:

> Almost all the governments, which exist at present, or of which there remains any record in story, have been founded originally, either on usurpation or conquest, or both, without any pretence of a fair consent, or voluntary subjection of the people[102].

La critica storica si trasforma però in critica teorica; la negazione del ruolo di un contratto sociale fondativo, in negazione del ruolo del consenso. Che la negazione del carattere volontario dell'obbedienza dei sudditi sia il centro del suo argomento, che proprio quest'ultimo sia il punto che più gli sta a cuore, Hume non lo cela qualche pagina più oltre, concludendo il suo ragionamento: «It is in vain to say, that all governments are or should be, at first, founded on popular consent, as much as the necessity of human affairs will admit. [...] I maintain, that human affairs will never admit of this consent; seldom of the appearance of it»[103].

Hume coerentemente passa a criticare la nozione stessa di "consenso tacito", utilizzata dai pensatori contrattualisti di fede politica *whig* per spiegare l'obbedienza dei governati che non hanno preso parte alla stipulazione del contratto originario. Argomenta che essa è completamente implausibile, non tenendo nel dovuto conto gli aspetti di necessità forzata presenti in molti casi nell'obbedienza dei governati ai governanti. Ma, soprattutto, procede a fornire una diversa spiegazione dell'origine dell'obbligo politico; in sostanza, sostiene che se nei primi periodi in cui un dato governo è istituito i governati obbediscono «from fear and necessity», il passare del tempo li riconcilia con i governanti, favorendo la formazione di un vero e proprio obbligo di obbedienza ad essi[104] .

Nella parte conclusiva del saggio *Of the Original Contract*, sulla falsariga di quanto aveva già argomentato nel terzo libro del *Treatise*, Hume sviluppa anche un altro genere di critica alle teorie del contratto,

che qui non si può approfondire nei dettagli. Sostiene che esse fondano l'obbligo di obbedire ai governanti sull'obbligo di mantenere le promesse, senza poi spiegare come quest'ultimo nasca, con il risultato di confondere spesso un obbligo con l'altro, e di dare origine ad un circolo argomentativo vizioso[105]. Nel *Treatise* questo rifiuto delle teorie contrattualistiche si inseriva in un più ampio contesto concettuale i cui assunti di fondo erano costituiti dalla presa di distanza dall'impostazione giusnaturalistica, dal rifiuto cioè del riconoscimento di una legge di natura metafisicamente fondata, e dalla spiegazione di tipo convenzionalistico dell'origine della virtù della giustizia e, più in generale, delle istituzioni sociali e politiche[106]. Ma su questo più ampio contesto concettuale, che fornisce le premesse filosofiche di fondo del saggio *Of the Original Contract*, non è possibile soffermarsi ulteriormente in questa sede.

Per il nostro ragionamento è più importante notare che con questi argomenti Hume pretendeva di aver smantellato i capisaldi teorici dell'ideologia contrattualistica *whig*, che tendeva a considerare come un tutto unitario, senza distinguere al suo interno vari tipi di teorie[107]. Nel saggio del 1748, a conclusione della sua serrata critica alla «doctrine which founds all lawful government on an *original contract*, or consent of the people», egli individuava in Locke «the most noted of its partizans»[108], e riportava polemicamente alcuni passi del *Second Treatise* in cui venivano tratte alcune conseguenze politiche da quei principi generali.

È opportuno ricordare, come è già stato rilevato da alcuni studiosi, che con i suoi argomenti Hume non fa sicuramente giustizia all'opera di Locke[109]. Se ci si limita qui a fare riferimento al problema della storicità del contratto, va infatti osservato che Locke non aveva sostenuto che tutti i governi erano stati creati attraverso un contratto, ma soltanto argomentato che alcuni, o meglio la maggior parte di essi, era stata istituita in tal modo dal consenso del popolo[110]. Locke inoltre aveva messo in chiaro che non considerava l'appello all'evidenza storica come centrale per il suo ragionamento, notando che «an argument from what has been, to what should of right be, has no great force»[111]. Si era detto perfino disposto a rinunciare al richiamo alla storia, cedendo questo terreno argomentativo ai sostenitori di tesi filmeriane, pur di mettere in luce che il punto centrale della sua costruzione teorica era di tipo normativo[112].

Forse è necessario interrogarsi più a fondo su chi, accanto a Locke, Hume considerasse un sostenitore, "a partizan", della dottrina contrattualistica. Nel delineare la sua critica, Hume aveva in mente svariati bersagli polemici. Probabilmente intendeva colpire le formulazioni della dottrina del contratto che facevano appello all'evidenza della storia, come ad esempio quelle proposte da William Atwood e Robert Ferguson all'indomani della Rivoluzione gloriosa; sicuramente intendeva colpire le elaborazioni più di taglio filosofico come quelle elaborate da Algernon Sidney nei *Discourses concerning Government* e da James Tyrrell nella *Bibliotheca Politica*. Ma se si tiene presente la vicenda della ricezione in Scozia della teoria pufendorfiana, una ricezione mediata dalle esigenze dell'insegnamento universitario della filosofia morale, si può forse identificare in questo Pufendorf trasformato in un pensatore anti-hobbesiano e corretto con Locke uno dei bersagli polemici di Hume. Se si tiene presente la lunga

discussione sulla storicità o meno del primo contratto, discussione che coinvolse Titius, Barbeyrac, Carmichael e Hutcheson, forse si può comprendere come mai Hume iniziasse la sua critica muovendosi sul terreno storico – terreno che non era stato sicuramente privilegiato da Locke.

La tesi che fosse storicamente implausibile ipotizzare un contratto sociale alle origini delle istituzioni politiche divenne presto una moneta corrente nella Scozia degli anni '60 del Settecento. E non casualmente. Questa tesi si accordava perfettamente con le nuove teorie stadiali dello sviluppo storico, con le ricostruzioni congetturali del passaggio *from rudeness to civilisation* che molti pensatori stavano allora elaborando[113]. È dato ritrovarla in autori diversi, da Adam Smith a Gilbert Stuart.

Adam Smith, lo si è già accennato, nelle lezioni di Glasgow riprendeva fedelmente molte argomentazioni del saggio humeano. Nelle lezioni del 1762-'63, sosteneva ad esempio che «the same notion of the obedience due to the sovereign power [...] can not proceed from any notion of contract»[114]; in quelle del 1766, riesposte alcune tesi di taglio humeano, concludeva così che il dovere di lealtà verso i governanti, quello che oggi chiameremmo l'obbligo politico, poteva essere basato solo sul principio d'autorità e sul principio dell'interesse comune o generale: «Contract is not therefore the principle of obedience to civil government, but the principles of authority and utility formerly explained»[115]. Gilbert Stuart, a sua volta, nella *Historical Dissertation concerning the Antiquity of the English Constitution*, pubblicata a Edimburgo nel 1768, non aveva dubbi ad affermare che «it is absurd to suppose that the original contract ever happened»[116]. Ma gli esempi si potrebbero moltiplicare. Mi interessa, piuttosto, prendere rapidamente in esame un autore per il quale le vicende della storia non intaccavano le ragioni per cui si giustificava l'obbligo politico appellandosi al consenso: Adam Ferguson.

Se nelle sue lezioni universitarie di filosofia morale, poi pubblicate con il titolo di *Institutes of Moral Philosophy*, Ferguson si serve ancora, in gran parte, di concettualizzazioni di origine giusnaturalistica, nella sua opera più importante e più profonda, l'*Essay on the History of Civil Society*, costruisce per lo più le sue riflessioni muovendo da un impianto di categorie di matrice repubblicana[117]. Ma tanto nell'*Essay* quanto nelle *Institutes*, Ferguson critica le teorie contrattualistiche dal punto di vista della loro plausibilità storica. Sostiene, in sostanza, che non si può ricorrere alla nozione di contratto sociale per spiegare l'origine storica della società e delle istituzioni politiche. Se l'uomo esiste da sempre in società, le istituzioni politiche si sono formate nel seno della società stessa nel corso di un lungo processo storico. Attribuire l'origine delle istituzioni politiche ad un contratto sociale significa, a suo giudizio, cadere in una forma di razionalismo astratto, poco rispettoso della storia dell'uomo. In una pagina delle *Institutes*, ad esempio, osserva:

> The social compact, from which, according to some writers, the mutual duties of men are to be deduced, is a mere fiction in theory, resembling the fiction in law, by which a plea which arises from one source, is sustained as coming from another. [...] There never was in reality any contract prior to the establishment of society[118].

Ferguson manterrà ferme queste convinzioni nel corso della sua intera produzione filosofica. Più di vent'anni dopo,

nelle pagine dei *Principles of Moral and Political Science*, le riesporrà con maggior articolazione di argomenti, prendendo anche di mira le formulazioni di marca pufendorfiana, che distinguevano due patti o due successivi momenti di un unico contratto originario. Scriverà, infatti:

> We may venture to reject the idea of an *original compact*, as it is assumed, either in the formation of society itself, or in the establishment of any actual government: For men must have been already together in society, in order to form any *compact*, and must have been in practice to move in a body, before they can have concerted together for any purpose whatever[119].

A Ferguson è chiaro, però, che le teorie del contratto sociale sono indirizzate non solo, e non tanto, ad affrontare il problema dell'origine storica, quanto la questione della legittimità del potere politico. Ben consapevole della necessità di tenere rigorosamente distinte le due questioni, egli procede quindi a fornire una teoria della legittimità delle istituzioni politiche che, se non riposa sulla nozione di contratto sociale, ruota pur sempre intorno all'idea di consenso del popolo. Ferguson critica dunque alcuni capisaldi della tradizione contrattualistica *whig*, senza però rigettare o restringere di molto la validità dell'idea politica di fondo di tale tradizione: quella del governo basato sul consenso.

Il rifiuto della teoria del contratto non spinge dunque lo scozzese ad abbracciare elementi dell'ideologia *tory*, come la teoria dell'obbedienza passiva, a suo tempo sostenuta ad esempio da Berkeley, né a riformulare la tesi di William Temple secondo cui il fondamento di tutti i governi è «la forza dell'abitudine, o opinione», come fa lo stesso Hume. Ferguson enfatizza la differenza che intercorre tra il problema delle origini storiche delle istituzioni politiche e quello della loro legittimità, come già aveva fatto Reid. Nei *Principles* scrive: «In judging of an institution, we may repeat, that we are not so much to look to its origin as to its actual nature»[120]. Le istituzioni politiche possono aver avuto origine, in un lontano passato, dall'esercizio della forza, ma si devono reggere, nel presente dell'Europa moderna, solo sul consenso dei cittadini. «It is nevertheless a manifest principle in the law of nature, that a right to command or an obligation to obey [...] can be founded in consent alone», Ferguson ribadisce in un'altra pagina dei *Principles*[121]. E procede così a riprendere proprio quella dottrina del consenso tacito sostenuta da Locke[122], e per alcuni versi riproposta da Hutcheson[123], sulla quale Hume aveva riversato la sua feroce critica. Poichè il consenso dei genitori non può vincolare quello dei figli, è evidente che i cittadini

> in every regular community are bound, not by the institutions of their ancestors on which they were not consulted, but by the consent which they themselves have given, by availing themselves of the benefits which result from such institutions[124].

Il governo che non si regge sul consenso dei cittadini, ma sull'uso della forza, è un governo illegittimo: «where any such a power is exercised it may, in the language of English law, be termed a government *de facto*, though not a government *de jure*»[125]. Il governo che non si regge sul consenso dei cittadini è un governo tirannico o, in altri termini, un governo dispotico. Ed i cittadini possono resistere apertamente ai dettami del governo dispotico. Nessun sovrano può pretendere «a right to govern at discretion»; contro il «discretionary power»

di qualsiasi governo, è sempre possibile la resistenza[126].

Nella prima parte di questo saggio ho ricostruito solo *uno dei percorsi possibili* all'interno della ricezione e riformulazione, in terra scozzese, delle teorie contrattualistiche. Ho privilegiato la ricezione della teoria pufendorfiana, ma sarebbe stato possibile, e interessante, studiare nel dettaglio la ricezione del *Secondo trattato sul governo civile* di Locke nella Scozia primo settecentesca, o spingersi a prendere in esame, qualche decennio più tardi, le reazioni alla pubblicazione del *Contratto sociale* di Rousseau. Ho scelto di privilegiare la ricezione della teoria pufendorfiana, da un lato, perché il *De officio* fu per decenni il testo di riferimento dei corsi di filosofia morale delle università di Glasgow e di Edimburgo; dall'altro, perché mi avrebbe permesso di prendere in esame pensatori come Carmichael e Hutcheson che, se è vero che non appartengono alla stagione della piena maturità dell'Illuminismo scozzese, rappresentarono tuttavia per molti intellettuali scozzesi degli anni '50 e '60 importanti punti di riferimento, con cui misurarsi criticamente.

La vicenda della ricezione in terra scozzese della dottrina dei *duo pacta et unum decretum* può essere significativa da più di un punto di vista. Come in ogni storia di ricezione, la dottrina viene sottoposta a interpretazioni, deformazioni, semplificazioni. Ma queste deformazioni e queste semplificazioni sono interessanti per lo studioso contemporaneo. Come viene, dunque, modificato Pufendorf? Si può osservare, innanzitutto, che gli scozzesi procedono a sciogliere le ambiguità di Pufendorf in una direzione determinata. Pufendorf viene "corretto" con Locke e interpretato come un pensatore anti-assolutista. È stato argomentato che, proprio in virtù delle sue ambivalenze, la dottrina pufendorfiana dei due contratti ha alimentato due tradizioni politiche assai diverse: una tradizione anti-assolutistica, o "liberale", a partire da Locke, ed una tradizione assolutistica, in particolare in terra tedesca, nell'ambito degli autori della scuola wolffiana[127]. Carmichael, Hutcheson e Reid sfruttano le potenzialità antiassolutistiche presenti nella distinzione tra due patti e nella tesi che il secondo patto contiene una *mutua promissio* tra governanti e governati. L'antropologia di marca hobbesiana, proposta da Pufendorf, viene criticata a fondo, e sostituita da una di diversa matrice; inoltre, la sua teoria contrattualistica viene interpretata, e collocata, in un contesto concettuale anti-assolutistico ed anti-hobbesiano. La reazione anti-hobbesiana sviluppatasi a partire dalla seconda metà del Seicento si fa sentire, infatti, anche sugli interpreti scozzesi: l'influenza di un Cumberland su Carmichael, ad esempio, è ampiamente documentabile, così come lo è quella, ancor più significativa, di uno Shaftesbury su Hutcheson. Quella che si potrebbe chiamare l'"urbanizzazione" del pensiero di Pufendorf ne reca inevitabilmente traccia.

Si è detto, con formula semplificatoria, che Pufendorf viene "corretto" con Locke. Avrei dovuto sostenere, a rigore, che Carmichael corregge Pufendorf non solo con Locke, ma anche con Titius, con Barbeyrac, con Huber. Il dibattito che si è qui ricostruito nelle sue linee essenziali dimostra la grande circolazione dei testi e delle idee, nei primi decenni del Settecento, in particolare nei paesi protestanti. Gli intellettuali scozzesi sono tutt'altro che isolati o chiusi in una dimensione provinciale; leggono e intrattengono rapporti con i più si-

gnificativi esponenti della cultura europea continentale[128].

Se uso espressioni come "gli intellettuali scozzesi" o "gli interpreti scozzesi", lo faccio peraltro solo per ragioni di sintesi. Perché anche questa vicenda della ricezione in Scozia della dottrina pufendorfiana, e dell'emergere quasi contemporaneo di critiche sempre più articolate alle teorie contrattualistiche, mette in luce come sia sempre più necessario concepire l'Illuminismo scozzese, non come un'esperienza sostanzialmente unitaria, ma come una stagione culturale caratterizzata da una pluralità di percorsi teorici[129]. In quei decenni, non solo si riformulano patrimoni concettuali provenienti da tradizioni di pensiero differenti, ma si formano e si confrontano programmi di ricerca radicalmente diversi. E questo negli ambiti più vari della "ricerca sulla natura umana". La contrapposizione tra Hume e Reid è un punto di riferimento, e di discussione, inevitabile, quando si proceda a ricostruire la mappa delle filosofie che intendevano stabilire la portata e i limiti della conoscenza umana; la differenza tra le impalcature concettuali di Adam Smith e di James Steuart è una questione altrettanto paradigmatica, quando ci si interroghi sui percorsi della nascente economia politica. Nello stesso ambito della riflessione politica, si affermavano tra gli scozzesi prospettive teoriche differenti, si consolidavano programmi di ricerca alternativi. E si tratta non solo, e non tanto, della contrapposizione tra pensatori che fanno proprie in primo luogo le categorie della tradizione giusnaturalistica e pensatori che riformulano concetti della tradizione repubblicana, o di quella tra filosofi contrattualisti e teorici anticontrattualisti. Se si riflette, infatti, sulla differenza che intercorre tra la critica al contratto proposta da Hume e quella sviluppata da Ferguson, si è portati a riconoscere che le critiche al contrattualismo presentano livelli di articolazione teorica e significati ideologici differenti. Se tutte le critiche alle teorie contrattualistiche sostengono l'implausibilità storica di un contratto originale, o di una serie di atti di tipo contrattuale da considerarsi alle origini delle istituzioni politiche, essi divergono poi radicalmente nella proposta di una *pars costruens*, negli elementi teorici a cui ricorrono per spiegare il fondamento della legittimità del governo e dell'obbligo politico. Si può essere critici del contrattualismo, come Hume e Smith, e ritenere che l'obbligo politico non possa essere spiegato e fondato ricorrendo all'idea di consenso espresso o tacito; oppure negare la plausibilità storica del contratto originario come fa Ferguson, e ritenere che l'idea cardine della tradizione *whig*, l'idea del consenso, sia ancora un principio a cui appellarsi nel presente.

Le differenze a livello di teorie politiche sembrano rinviare a differenze più profonde, alle assunzioni di fondo delle rispettive ricerche filosofiche; sembrano collocarsi a livello dunque dei programmi di ricerca. Se si ripensa alla discussione Carmichael, Leibniz, Pufendorf, viene in luce come le differenze ruotino attorno allo spazio che si riconosce, o si nega, alla teologia naturale, oppure, se si ripensa alle filosofie di Hutcheson e di Reid, tenendo sullo sfondo quella di Hume, emerge quali conseguenze abbia, a livello di antropologia filosofica e politica, il riconoscimento della possibilità di rintracciare un ordine provvidenziale nel creato. Anche nell'Illuminismo scozzese, dunque, le differenze tra le teorie politiche e giuridiche sembrano dipende-

re, in ultima istanza, dai fondamenti a cui i diversi filosofi pensano sia possibile far ricorso: fondamenti che si riconoscono, o si negano, alla legge di natura; giustificazioni che si offrono, o non si offrono, al riconoscimento dell'esistenza di diritti naturali. E, più in generale, sembrano dipendere dal modo stesso di intendere la riflessione politica e la filosofia politica: dal fatto che le si riconosca una significativa capacità normativa, come ancora avviene con Carmichael e con Hutcheson, o dal fatto che la si concepisca in più limitati termini esplicativi o genetico-ricostruttivi, come avviene decisamente con Hume[130].

[1] D. Forbes, *Hume's Philosophical Politics*, Cambridge, Cambridge University Press, 1975; Id., *Hume and the Scottish Enlightenment*, in *Philosophers of the Scottish Enlightenment*, edited by S. Brown, Brighton, Harvester Press, 1979, pp. 94-109; Id., *Natural Law and the Scottish Enlightenment*, in R.H. Campbell, A.S. Skinner (edited by), *Origins and Nature of the Scottish Enlightenment*, Edinburgh, John Donald, 1982, pp. 186-204.

[2] Si veda, ad esempio, P. Stein, *From Pufendorf to Adam Smith: the Natural Law Tradition in Scotland*, in N. Horn (hrsg. von), *Europäisches Rechtsdenken in Geschichte und Gegenwart*, München, C.H. Beck, 1982, vol. I, pp. 667-679; P. Stein, *The Legal Philosophy of the Scottish Enlightenment*, in *Rechtsphilosophie der Aufklärung*, Berlin-New York, de Gruyter, 1982, pp. 61-78.

[3] Tra i lavori di Knut Haakonssen, si vedano almeno: *What Might Properly Be Called Natural Jurisprudence?*, in Campbell and Skinner (edited by), *Origins and Nature of the Scottish Enlightenment* cit., pp. 205-225; *Natural Law and the Scottish Enlightenment*, "Man and Nature-L'homme et la nature", IV, 1985, pp. 47-80; *Natural Jurisprudence in the Scottish Enlightenment: Summary of an Interpretation*, in N. MacCormick, Z. Bankowski (edited by), *Enlightenment, Rights and Revolution. Essays in Legal and Social Philosophy*, Aberdeen, Aberdeen University Press, 1989, pp. 36-52; *Natural Law and Moral Philosophy. From Grotius to the Scottish Enlightenment*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996.

[4] Nei paragrafi successivi riprendo e integro osservazioni e tesi argomentate, in forma più ampia, nel mio saggio: M. Geuna, *Pufendorf in Scozia: ricezione e critica dell'idea di contratto sociale*, in M. Ferronato (a cura di), *Dal «De Jure Naturae et Gentium» di Samuel Pufendorf alla codificazione prussiana del 1794*, Padova, Cedam, 2005, pp. 303-361.

[5] Per i dati biografici essenziali, si veda: J. Moore, M. Silverthorne, voce *Carmichael, Gershom (1672-1729)*, in E. Craig (edited by), *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, London, Routledge, 1998, vol. II, pp. 206-208; Moore, voce *Carmichael, Gershom (1672-1729)*, in J.W. Yolton, J.W. Price, J. Stephens (edited by), *The Dictionary of Eighteenth-Century British Philosophers*, Bristol, Thoemmes, 1999, vol. I, pp. 178-180.

[6] G. Carmichael, *S. Puffendorfii De Officio Hominis et Civis, juxta Legem Naturalem, Libri Duo. Editio nova, aucta observationibus & supplementiis, Academicae Institutionis causâ adjectis a Gershomo Carmichael Philosophiae in Academia Glasguensi Professore*, Glasguae, Ex Officina Donaldi Govan, Academia Typographi, 1718.

[7] Id., *S. Puffendorfii De Officio Hominis et Civis, juxta Legem Naturalem, Libri Duo… Editio Secunda priore Auctior & Emendatior*, Edinburgi, Typis Joannis Mosman & Sociorum, 1724. Le citazioni seguenti di passi delle osservazioni, dei supplementi e dell'appendice di Carmichael saranno tutte tratte da questa edizione, a cui farò riferimento con l'abbreviazione: G. Carmichael, *S. Puffendorfii De Officio*.

[8] Sulla vicenda della cattedra di filosofia morale dell'Università di Edimburgo, e sull'adozione delle opere di Pufendorf come testi di riferimento, cfr. R.B. Sher, *Professors of Virtue: the Social History of the Edinburgh Moral Philosophy Chair in the Eighteenth Century*, in M.A. Stewart (edited by), *Studies in the Philosophy of the Scottish Enlightenment*, Oxford, Clarendon Press, 1990, pp. 87-126.

[9] G.W. Leibniz, *Monita Quaedam ad Samuelis Puffendorfii Principia, Gerh. Wolth. Molano Directa*, in L. Dutens (a cura di), *Opera omnia*, Genevae, Apud Fratres de Tournes, 1768, IV, 3, pp. 275-283; trad. it. *Parere sui principi di S. Pufendorf*, in G.W. Leibniz, *Scritti politici*, a cura di V. Mathieu, Torino, Utet, 1951, pp. 245-260.

[10] La citazione è tratta dalle note di

Carmichael alla *Auctoris Praefatio*, stampata con paginazione non numerata. Nell'ultima nota citata, Carmichael concludeva: «Videsis CL. *Leibnitii* (seu ut inscribitur, *Anonymi*) censuram Auctoris, a *Barbeyracio* examinatam, § 7».

11 Sui peculiari caratteri della "Natural Jurisprudence" di Carmichael, si vedano Stein, *From Pufendorf to Adam Smith* cit., in part. pp. 667-672; J. Moore, M. Silverthorne, *Gershom Carmichael and the Natural Jurisprudence Tradition in Eighteenth-Century Scotland*, in I. Hont, M. Ignatieff (edited by), *Wealth and Virtue. The Shaping of Political Economy in the Scottish Enlightenment*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983, pp. 73-87; Moore, Silverthorne, *Natural Sociability and Natural Rights in the Moral Philosophy of Gershom Carmichael*, in V. Hope (edited by), *Philosophers of the Scottish Enlightenment*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 1984, pp. 1-12.

12 Le citazioni precedenti sono tratte dal primo *Supplementum*, numerato con numeri romani, pp. i-v.

13 Carmichael, *S. Puffendorfii De Officio* cit., *Appendix*, § 5, p. 513.

14 Cfr. *Appendix*, § 7 e § 8, p. 513; altre formulazioni nel testo del secondo *Supplementum*, numerato con numeri arabi, alle pp. 54 e 56.

15 Le due citazioni precedenti sono tratte dai §§ 6 e 8 del secondo *Supplementum*, pp. 57 e 58.

16 Il riferimento a Richard Cumberland, ed al suo *De legibus Naturae* cadeva proprio nel § 7, p. 57, tra la formulazione del primo e quella del secondo precetto.

17 Cfr. S. Pufendorf, *De jure naturae et gentium*, hrsg. von F. Böhling, in W. Schmidt-Biggermann (hrsg. von), *Gesammelte Werke*, Berlin, Akademie Verlag, 1998, Band 4.1, II.3.24, pp. 162-163. Mi riferirò successivamente a questa edizione del testo con l'abbreviazione *De jure*.

18 Si ricordi che Leibniz, nel § 2 dei *Monita* (ed. cit. p. 277; trad. it. cit., p. 250) aveva osservato: «Sublimior est pleniorque disciplina juris naturae exposita secundum disciplinam Christianorum (de qua *Praschius*) immo verorum philosophorum, quam ut omnia praesentis vitae commodis metiatur».

19 È opportuno ricordare che Carmichael diede alle stampe, dopo la conclusione del suo lavoro sul *De officio*, proprio una *Synopsis Theologiae Naturalis, sive Notitiae, de Existentia, Attributis, et Operationibus Summi Numinis, ex ipsa rerum Natura haustae. Studiosae Juventutis usibus accomodata* (Edinburgi, 1729). I principali scritti di Gershom Carmichael sono ora disponibili in traduzione inglese: cfr. Moore, Silverthorne (edited by), *Natural Rights on the Threshold of the Scottish Enlightenment. The Writings of Gershom Carmichael*, Indianapolis, Liberty Fund, 2002 (la *Synopsis* vi è tradotta alle pp. 221-281).

20 Cfr. Haakonssen, *Natural Law and the Scottish Enlightenment* cit., in part. pp. 62-64; Id., *Natural Jurisprudence and the Theory of Justice*, in A. Broadie (edited by), *The Cambridge Companion to the Scottish Enlightenment*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003, pp. 205-221, in part. p. 214.

21 Carmichael, *S. Puffendorfii De Officio* cit., II *Supplementum*, § 15, p. 61: «Haec Jura esse, in similibus circumstantiis, omnibus *aequalia*; atque adeo, sive a natura data sint, omnibus, quousque eorum jacturam non fecerunt, ex aequo competere».

22 Ivi, §17, p. 62.

23 Cfr. J.B. Schneewind, *The Invention of Autonomy. A History of Modern Moral Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998, pp. 331-333.

24 Cfr. Carmichael, *S. Puffendorfii De Officio* cit., II *Supplementum*, §17, p. 62; e la formulazione quasi identica in *Appendix*, § 11, pp. 514-515.

25 Ivi, I.9.1, p. 159.

26 Pufendorf, *De officio hominis et civis juxta legem naturalem libri duo*, hrsg. von G. Hartung, in Schmidt-Biggermann (hrsg. von), *Gesammelte Werke*, Berlin, Akademie Verlag, 1997, Band 2, II.5.7, p. 70. Mi riferirò successivamente a questa edizione del testo pufendorfiano con l'abbreviazione *De officio*.

27 Ivi, II.6.7, p. 71.

28 *De jure*, VII.2.7, p. 644.

29 *De officio*, II.6.9, p. 71.

30 Ivi, p. 72.

31 *De jure*, VII.2.8 p. 645: «Que hactenus de duobus pactis & uno decreto diximus, illustrari possunt per illa, quae circa constitutionem regni Romani memorat Dionysius Halicarn».

32 *Ibidem*.

33 Quest'ultima citazione e le due precedenti in ivi, p. 646.

34 P. Bayle, *Nouvelles Lettres de l'auteur de la Critique générale de l'Histoire du Calvinismo* [1685], Lettre XVII, sect. 2 e 5, in *Oeuvres diverses*, La Haye, 1727, pp. 280-282; trad. it. parziale in A.M. Battista (a cura di), *L'assolutismo laico*, Milano, Giuffrè, 1990, pp. 358-366.

35 Cfr. G.G. Titius, *Observationes in Samuelis L.B. de Pufendorf De Officio Hominis et Civis juxta Legem Naturalem. Libros Duos…*, Leipzig, Lanckis, 1703, in part. la observatio 547 e la observatio 555. Per le annotazioni di Barbeyrac, cfr. Pufendorf, *Le Droit de la Nature et des Gens… traduit du Latin par Jean Barbeyrac avec des notes du traducteur et une preface qui sert d'introduction à tout l'ouvrage*, Amsterdam, 1706. Ho utilizzato la *Seconde Edition, revûë et augmentée considérablement*, Amsterdam, 1712: particolarmente importante è il commento di Barbeyrac sviluppato nella nota 1 a VII,1,7, t. 2, pp. 218-221, e nella nota 2 a VII,2,8, t. 2, p. 234.

36 Carmichael (*S. Puffendorfii De Officio* cit., II.6.9, n.1, p. 374) riflette sui problemi posti dai casi di interregno; ritiene che per affrontarli correttamente si debba

postulare la permanente efficacia del primo patto.

37 Ivi, II.5.7, n. 1, p. 365.

38 Il rinvio a Locke in ivi, p. 366. Carmichael insiste sulla verosimiglianza storica della tesi pufendorfiana, esplicitando di nuovo la sua critica alle tesi di Titius e di Barbeyrac, in ivi, II.6.9. n.1, p. 378.

39 Le due citazioni precedenti in ivi, p. 373.

40 Ivi, p. 374: «Hoc vero potest agi, vel magis explicite, per diversos succedentes actus, juxta ordinem ab Auctore descriptum; vel compendiosius, per unum, qui utramque dictam modo obligationem pariens iis omnibus aequipolleat».

41 Ivi, p. 378.

42 Ivi, II.6.10, p. 72. Il riferimento è a *De cive*, V.9.

43 Cfr. *De jure*, VII.2.13, p. 650: «Unde civitatis haec commodissima videtur definitio, quod sit persona moralis composita, cujus voluntas, ex plurium pactis implicita & unita, pro voluntate omnium habetur, ut singolorum viribus & facultatibus ad pacem & securitatem communem uti possit». Sulla dipendenza di Pufendorf da Hobbes, a proposito della definizione dello Stato come "persona", classiche le osservazioni di R. Derathé (*Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps*, Paris, Vrin, 1972, pp. 397-410).

44 Cfr. G. Titius, *Observatio* 557: «Desumpta est haec definitio ex Hobbesio *de civ. c. 5* § *2* (sic) nec valde laudari debet, cum Civitatem & Imperantem confundet [...]. Facienda quidem, in definitione Civitatis, mentio Imperantis est, sed non ideo hic, in ejus locum substituendus, quod tamen aperte heic est».

45 Carmichael, *S. Puffendorfii De Officio* cit., II.6.10, n. 1, p. 379.

46 Sull'utilizzazione del termine "State" e del concetto di Stato-persona, nei teorici politici di lingua inglese, tra Sei e Settecento, si veda almeno Q. Skinner, *Hobbes and the purely artificial person of the state*, in *Visions of Politics*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002, vol. 3, pp. 177-208; e Id., *From the state of princes to the person of the state*, in ivi, vol. 2, pp. 368-413, in part. pp. 394-410.

47 Carmichael, *S. Puffendorfii De Officio* cit., II. 7.1, n. 1, p. 387.

48 Così nel titolo del quarto paragrafo del nono capitolo del secondo libro del *De officio*, come appare nel sommario preposto al testo, nell'edizione curata da Carmichael, a p. 401. Nel corso del paragrafo Pufendorf osservava: «Habet denique & peculiarem *Sanctimoniam* summum imperium, ut non solum ejus jussis legitimis resistere nefas sit; sed & ejusdem asperitas, non secus atque a probis liberis parentum morositas, a civilibus sit patienter ferenda» (ivi, p. 404).

49 Ivi, II.9.2, n. 1, p. 402.

50 Ivi, II.9.3, n. 1, p. 403.

51 Ivi, II.9.4, n. 1, p. 405.

52 Ivi, pp. 405-406. Sul problema della resistenza, Carmichael richiama con grande considerazione, a fianco di quelle di Locke, le tesi del giurista frisone Ulrich Huber, esposte nel *De Jure Civitatis, Libri Tres*, opera pubblicata per la prima volta a Franeker nel 1672.

53 Carmichael, *S. Puffendorfii De Officio* cit., I.12.2, n.1, pp. 212-216.

54 Cfr. *De jure*, VI.3.1-11 e VII.3.1; *De officio*, II.4.1-6.

55 Carmichael, *S. Puffendorfii De Officio* cit., II.4.4, n. 1, p. 353.

56 Ivi, p. 354: «non ideo tamen ipse Homo alterius dominio subjicitur, ut ex classe personarum, in classem rerum delapsus intelligi debeat». E continuava: «imo *absurdum videtur*, ut ipsius *Justiniani* verbis [...] leviter mutatis hic utar, *Hominem in* rebus esse». Per la discussione del problema della conquista, invece, si veda ivi, II.10.2, n.1, pp. 420-425.

57 Il testo dell'edizione edimburghese fu ristampato senza variazioni, ma con diversa paginazione, a Basilea nel 1739; le note, i supplementi, e l'appendice di Carmichael vennero poi ristampate a Leida, nel 1769.

58 Cfr. Pufendorf, *Le Droit de la Nature et des Gens... traduit du Latin par Jean Barbeyrac, Cinquiéme Edition, revûë de nouveau, & fort augmentée*, Amsterdam, De Coup, 1734. Barbeyrac menzionava le note di Carmichael dodici volte nel suo commento e ricordava anche con gratitudine il fatto che questi gli aveva comunicato per lettera alcuni errori presenti nelle sue edizioni precedenti del testo: cfr. nota 1 a IV.11.17, vol. 1, p. 684.

59 F. Hutcheson, *Philosophiae Moralis Institutio Compendiaria, Ethices & Jurisprudentiae Naturalis Elementa continens. Lib. III, Auctore Francisco Hutcheson, in Academia Glasguensi P.P.*, Glasguae, Foulis, 1742, p. ii (corsivi di Hutcheson). Per un'edizione contemporanea del testo, si veda Id., *Philosophiae Moralis Institutio Compendiaria, with A Short Introduction to Moral Philosophy*, edited by L. Turco, Indianapolis, Liberty Fund, 2007.

60 Sull'esistenza di diverse filosofie morali in Hutcheson, si vedano, ad esempio, le tesi espresse in Moore, *The Two Systems of Francis Hutcheson: On the Origins of the Scottish Enlightenment*, in Stewart (edited by), *Studies in the Philosophy of the Scottish Enlightenment* cit., pp. 37-59; Id., *Hutcheson's Theodicy: The Argument and the Contexts of A System of Moral Philosophy*, in P.B. Wood (edited by), *The Scottish Enlightenment. Essays in Reinterpretation*, Rochester, The University of Rochester Press, 2000, pp. 239-266.

61 Cfr. Schneewind, *The Invention of Autonomy* cit., pp. 334-342. Tra i saggi italiani più recenti, L. Turco, *Introduzione* a Hutcheson, *Saggio sulla natura e condotta delle passioni*, Bologna, Clueb, 1997, pp. vi-lxxxi; A. Lupoli, *Introduzione* a Hutcheson, *Ricerca sull'origine delle nostre idee di bellezza e di virtù*, Milano, Baldini&Castoldi,

2000, pp. 5-70.

62 Hutcheson, *An Inquiry into the Original of our Ideas of Beauty and Virtue*, London, 1725, p. 256; trad. it. *Ricerca sull'origine delle nostre idee di bellezza e virtù* cit., p. 403.

63 Lupoli, *Introduzione* a Hutcheson, *Ricerca sull'origine delle nostre idee di bellezza e di virtù* cit., p. 25.

64 R. Wodrow, *Analecta or Materials for a History of Remarkable Providences*, edited by M. Leisman, Edinburgh, Maitland Club, 1843, vol. IV, p. 185.

65 Hutcheson, *De naturali hominum socialitate. Oratio Inauguralis*, Glasgoviae, Typis Academicis, 1730. Per un inquadramento storico ed un commento puntuale a questo testo, T. Mautner, *Introduction*, in Hutcheson, *On Human Nature. Reflections on our common systems of morality. On the social nature of man*, edited by T. Mautner, Cambridge, Cambridge University Press, 1993, pp. 1-87. Seguo la datazione della prolusione proposta da Mautner.

66 Hutcheson, *De naturali hominum socialitate. Oratio Inauguralis* cit., p. 7.

67 Ivi, p. 11. Sul problema toccato da Hutcheson, cfr. A. Pacchi, *Hobbes e l'epicureismo*, in «Rivista critica di storia della filosofia», XXXIII, 1978, pp. 54-71, poi anche in Id., *Scritti hobbesiani (1978-1990)*, a cura di Lupoli, Milano, Franco Angeli, 1998, pp. 29-46; F. Palladini, *Lucrezio in Pufendorf*, in «La Cultura», XIX, 1981, pp. 110-149.

68 Sulla "natural jurisprudence" di Hutcheson, S. Buckle, *Natural Law and the Theory of Property. Grotius to Hume*, Oxford, Clarendon, 1991, pp. 191-233; Haakonssen, *Natural Law and Moral Philosophy* cit., pp. 63-99.

69 Cfr. *De jure*, II.2.2 e *De officio*, II.1.9.

70 Hutcheson, *Philosophiae Moralis Institutio Compendiaria* cit., p. 263.

71 Id., *Philosophiae Moralis Institutio Compendiaria, Libri III. Ethices et Jurisprudentiae Naturalis Elementa continens, Editio altera auctior et emendatior*, Glasguae, Foulis, 1745, p. 291. Le citazioni seguenti dell'*Institutio* sono tratte da quest'ultima edizione.

72 Ivi, p. 293 per il rinvio alla lunga nota di Carmichael a *De officio*, II.6.9, sopra in parte analizzata. Questo rinvio in nota a Carmichael non compariva nella prima edizione (Hutcheson, *Philosophiae Moralis Institutio Compendiaria* cit., p. 266); l'espressione «tres actus in imperio constituendo» compare invece nell'indice-sommario dell'opera, a p. ix.

73 Le due citazioni precedenti nell'ultima edizione (Id., *Philosophiae Moralis Institutio Compendiaria* cit., p. 293). Si veda il passo corrispondente in Id., *A Short Introduction* cit., p. 286. L'idea è presentata anche nelle pagine del *System* dedicate all'origine dei "Bodies Politick". Cfr. Id., *A System of Moral Philosophy, in Three Books*, Glasgow, Foulis-London, Millar, 1755, vol. II, p. 227.

74 Un altro terreno sul quale Hutcheson seguiva dappresso Carmichael, e rinviava direttamente alle sue annotazioni, era quello costituito dalle riflessioni sulla schiavitù e sui limiti da porre alle sue possibili legittimazioni. Cfr. Id., *Philosophiae Moralis Institutio Compendiaria* cit., pp. 279-286; per il rinvio alle "accessiones" di Carmichael, ivi, p. 282.

75 Le due citazioni precedenti in ivi, pp. 310-311.

76 Su Hutcheson e il circolo di Molesworth a Dublino, tra gli studi più recenti: M.A. Stewart, *John Smith and the Molesworth Circle*, in «Eighteenth-Century Ireland», n. 2, 1989, pp. 89-102; M. Brown, *Francis Hutcheson and the Molesworth Connection*, in «Eighteenth-Century Ireland», n. 14, 1999, pp. 62-76. Tra gli studi italiani, P. Zanardi, *Molesworth, Toland e Shaftesbury: repubblicanesimo, religione, propaganda*, in A. Santucci (a cura di), *Filosofia e cultura nel settecento britannico*, Bologna, Il Mulino, 2000, vol. I, pp. 391-414; Id., *Filosofi e repubblicani alle origini dell'Illuminismo. Shaftesbury e il suo circolo*, Padova, Edizioni Sapere, 2001, pp. 155-179.

77 Per una prima introduzione a questo aspetto della riflessione di Hutcheson, mi permetto di rinviare a Geuna, *La tradizione repubblicana e l'illuminismo scozzese*, in Turco (a cura di), *Filosofia, scienza e politica nel Settecento britannico*, Padova, Il Poligrafo, 2003, pp. 49-86, in part. pp. 61-66.

78 Adam Ferguson, Thomas Reid e Adam Smith comparivano nella lista dei "Subscribers" anteposta, con paginazione non numerata, alla edizione citata de *A System of Moral Philosophy*, curata dal figlio di Hutcheson e stampata nel 1755.

79 Se John Locke si era servito dell'espressione analoga «original compact», Lord Bolinbgbroke, ad esempio, aveva utilizzato proprio l'espressione «original contract». Si veda: J. Locke, *Two Treatises of Government*, II, § 97, edited by P. Laslett, Cambridge, Cambridge University Press, 1987, p. 332, trad. it. *Due Trattati sul Governo*, a cura di L. Pareyson, Torino, Utet, 1982, p. 299; Lord Bolingbroke, *A Dissertation upon Parties*, XIII, in *The Works of Lord Bolingbroke*, London, Henry G. Bohn, 1844, vol. II, p. 117.

80 Hutcheson, *A System of Moral Philosophy* cit., vol. II, p. 227; l'espressione «original contract» compare invece in ivi, pp. 226 e 231. Su contratto sociale e deduzione del governo nel pensiero politico di Hutcheson, si veda almeno W. Leidhold, *Ethik und Politik bei Francis Hutcheson*, Karl Alber, Freiburg-München, 1985, pp. 251-276.

81 Cfr. T. Reid, *Political Jurisprudence*, in *Practical Ethics. Being Lectures and Papers on Natural Religion, Self-Government, Natural Jurisprudence, and the Law of Nations*, edited from the manuscripts with an introduction and

a commentary by Haakonssen, Princeton, Princeton University Press, 1990, pp. 245-253 (tale testo sarà citato d'ora in poi come *Practical Ethics*). Il titolo dello scritto è del curatore dell'edizione; si tratta del testo di una lezione di "Jurisprudence" tenuta da Reid il 24 aprile 1766.

82 Cfr. Id., *Social Contract as Implied Contract*, in *Practical Ethics* cit., pp. 236-244; il titolo dello scritto è del curatore dell'edizione. La sessione della Glasgow Literary Society si tenne il 1° Aprile 1768. Su questo testo si veda almeno: M. Dalgarno, *Taking upon Oneself a Character: Reid on Political Obligation*, in M. Dalgarno, E. Matthews (edited by), *The Philosophy of Thomas Reid*, Dordrecht, Kluwer, 1989, pp. 369-385. Si tenga presente che in questo scritto Reid si riferisce, in vari passi, in modo polemico, alle tesi esposte da Hume nel saggio *Of the Original Contract*.

83 Per un quadro complessivo della filosofia di Reid, si veda: K. Lehrer, *Thomas Reid*, London, Routledge, 1989. Sulla sua filosofia morale, da ultimo: A. Benz, *Die Moralphilosophie von Thomas Reid zwischen Tradition und Innovation*, Bern, Haupt, 2000. Tra gli studi italiani, si vedano i saggi sui diversi aspetti della ricerca intellettuale di Reid, pubblicati nel volume di Santucci (a cura di), *Filosofia e cultura nel Settecento britannico* cit., vol. II, pp. 261-489.

84 Le due citazioni sono tratte da Reid, *Political Jurisprudence*, in *Practical Ethics* cit., p. 245.

85 Ivi, p. 247.

86 Id., *Social Contract as Implied Contract*, in ivi, p. 243.

87 In generale, sulla nozione di obblighi *quasi ex contractu* si veda ora: P. Birks, G.McLeod, *The Implied Contract Theory of Quasi-Contract: Civilian Opinion Current in the Century before Blackstone*, in «Oxford Journal of Legal Studies», VI, 1986, pp. 46-85; in particolare, sulla nozione di obblighi *quasi ex contractu* in Carmichael ed in Hutcheson, nozione non discussa nell'articolo precedente, si veda Haakonssen, *Commentary*, in Reid, *Practical Ethics* cit., pp. 403 e 406-407.

88 Id., *Social Contract as Implied Contract*, in ivi, p. 238.

89 Ivi, p. 237.

90 *Ibidem*. Su questi aspetti della filosofia di Reid, si veda ora P.J. Diamond, *Common Sense and Improvement. Thomas Reid as Social Theorist*, Frankfurt am Main, Lang, 1998, in part. pp. 283-335.

91 Reid, *Social Contract as Implied Contract*, in *Practical Ethics* cit., p. 239.

92 Id., *Political Jurisprudence*, in ivi, p. 250: «The End of all Political Government is to preserve the Rights and to promote the felicity of the Governed».

93 Id., *Social Contract as Implied Contract*, in ivi, p. 240.

94 Id., *Political Jurisprudence*, in ivi, p. 252.

95 Id., *Social Contract as Implied Contract*, in ivi, pp. 240-241.

96 A. Smith, *Lectures on Jurisprudence*, edited by R.L. Meek, D.D. Raphael, P.G. Stein, Oxford, Clarendon Press, 1978, "Report of 1762-63" LJ(A), pp. 315-318 e 321; trad. it. *Lezioni di Glasgow*, a cura di E. Pesciarelli, Milano, Giuffrè, 1989, pp. 401-404 e 409, "Report dated 1766" - LJ(B), pp. 402-404, trad. it. cit., pp. 519-520.

97 W. Godwin, *An Enquiry concerning Political Justice, and its Influence on General Virtue and Happiness*, [1793], III.2, ora in M. Philp (edited by), *Political and Philosophical Writings of William Godwin*, London, Pickering, 1993, vol. III, pp. 83-86, in part. p. 84 per il rinvio in nota da parte di Godwin al saggio humeano *Of the Original Contract*.

98 Per un'efficace introduzione alla teoria politica humeana, che comprende anche una rapida ricostruzione delle principali interpretazioni storiografiche, cfr. Haakonssen, *The Structure of Hume's Political Theory*, in D.F. Norton (edited by), *The Cambridge Companion to Hume*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993, pp. 182-221.

99 Hume, *Of the Original Contract*, in *Essays Moral, Political and Literary*, edited by E.F. Miller, Indianapolis, Liberty Press, 1987, p. 469; trad. it. in Id., *Opere*, a cura di E. Lecaldano, E. Mistretta, Bari, Laterza, 1971, vol. II, p. 868. Per una interpretazione delle tesi presentate da Hume in questo saggio, si veda almeno: S. Buckle and D. Castiglione, *Hume's Critique of the Contract Theory*, in «History of Political Thought», XII, n. 3, 1991, pp. 457-480; Castiglione, *History, Reason and Experience: Hume's Arguments against Contract Theories*, in D. Boucher, P. Kelly (edited by), *The Social Contract from Hobbes to Rawls*, London, Routledge, 1994, pp. 95-114.

100 Hume, *Of the Original Contract* cit., p. 468; trad. it. cit., vol. II, p. 867.

101 Nella versione definitiva del saggio, Hume osserverà a proposito del consenso all'origine delle prime istituzioni politiche: «Yet even this consent was long very imperfect, and could not be the basis of a regular administration». E si spingerà inoltre a sostenere: «No compact or agreement, it is evident, was expressly formed for general submission; an idea far beyond the comprehension of savages» (*ibidem*; trad. it. cit., vol. II, pp. 867-868.

102 Ivi, p. 471; trad. it. cit., vol. II, p. 870.

103 Ivi, p. 473; trad. it. cit., vol. II, pp. 872-873.

104 Sul problema del consenso tacito, ivi, pp. 475-478, trad. it. cit., vol. II, pp. 874-877; sulla questione dell'obbligo politico, ivi, pp. 474-475, trad. it. cit., vol. II, pp. 873-874.

105 Ivi, pp. 479-481, trad. it. cit., vol. II, pp. 878-880; Id., *A Treatise of Human Nature*, edited by P.H. Nidditch, Oxford, Clarendon Press, 1978, p. 493; tr. it. in Id., *Opere* cit., vol. I, pp. 573-582.

106 Su questi temi, è sempre importante E. Lecaldano, *Hume e la nascita dell'etica contemporanea*, Roma-Bari, Laterza, 1991, in part. pp. 195-241.

107 Un'attenta distinzione tra i vari tipi di teorie contrattualistiche elaborati nell'età di Locke e nei decenni successivi è ora fornita da M.P. Thompson, *Ideas of Contract in English Political Thought in the Age of Locke*, New York and London, Garland Publishing, 1987.

108 Hume, *Of the Original Contract* cit., p. 486, trad. it. cit., vol. II, p. 885. Sulla ricezione delle tesi lockiane nel Settecento inglese e scozzese, si veda M. Goldie, *Introduction*, in Id. (edited by), *The Reception of Locke's Politics*, London, Pickering & Chatto, voll. 1-6, 1999, vol. I, pp. xvii-lxx.

109 Cfr. Thompson, *Hume's Critique of Locke and the "Original Contract"*, in «Il pensiero politico», X, n. 2, 1977, pp. 189-201; J. Dunn, *From Applied Theology to Social Analysis: the Break between John Locke and the Scottish Enlightenment*, in Hont, Ignatieff (edited by), *Wealth and Virtue* cit., pp. 119-135.

110 Locke, *Two Treatises of Government*, II, §§ 102-104 cit., pp. 334-336, trad. it. cit., pp. 301-303. Nel §103, in particolare, Locke osserva: «I have given several Examples out of History, of People free and in the State of Nature, that being met together incorporated and began a Commonwealth»; ricorda inoltre che, nel caso in cui i sostenitori di tesi filmeriane si ponessero ad indagare le origini dei governi, «they should find at the foundation of most of them, something very little favourable to the design they promote».

111 Ivi, §103 cit., p. 336; trad. it. cit., p. 303.

112 *Ibidem*. Si può ricordare qui che neanche l'argomento humeano secondo cui i teorici contrattualisti *whig* fondano l'obbligo politico sull'obbligo di mantenere le promesse può essere fatto valere contro Locke.

113 Tra gli studi italiani recenti sulle storie congetturali, si veda: D. Francesconi, *L'età della storia. Linguaggi storiografici dell'Illuminismo scozzese*, Bologna, Il Mulino, 2003; S. Sebastiani, *I limiti del progresso: razza e genere nell'Illuminismo scozzese*, Bologna, Il Mulino, 2008. Tra gli studi anglosassoni, ricordo almeno: C.J. Berry, *Social Theory of the Scottish Enlightenment*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 1997, in part. pp. 91-155.

114 Smith, *Lectures on Jurisprudence* cit., p. 316. Egli così continuava: «Again, if the first members of the society had entered into a contract with certain persons to whom they entrusted the sovereign power, their obedience would indeed have been founded on a contract in a great measure; but this can not be the case with their posterity; they have entered into no such a contract. The contract of ones predecessors never binds one merely because it was his».

115 Ivi, p. 404.

116 G. Stuart, *Historical Dissertation concerning the Antiquity of the English Constitution*, Edinburgh, 1768, p. 151 in nota.

117 Tra gli studi più recenti sul pensiero di Ferguson, si vedano i saggi raccolti nei volumi: E. Heath, V. Merolle (edited by), *Adam Ferguson: History, Progress, and Human Nature*, London, Pickering & Chatto, 2008; Id. (edited by), *Adam Ferguson: Philosophy, Politics and Society*, London, Pickering & Chatto, 2009. Tra gli altri saggi dell'ultimo decennio, cfr. F. Oz-Salzberger, *Scots, Germans, Republic, and Commerce*, in M. van Gelderen, Q. Skinner (edited by), *Republicanism: A Shared European Heritage*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002, vol. II, pp. 197-226; A. Kalyvas, I. Katznelson, *Adam Ferguson's agonistic liberalism: modern commercial society and the limits of classical republicanism*, in Id. (edited by), *Liberal Beginnings. Making a Republic for the Moderns*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008, pp. 51-87. Mi permetto di rinviare anche al mio contributo: Geuna, *Republicanism and Commercial Society in the Scottish Enlightenment: The Case of Adam Ferguson*, in *Republicanism: A Shared European Heritage* cit., vol. II, pp. 177-195.

118 A. Ferguson, *Institutes of Moral Philosophy, for the Use of Students in the College of Edinburgh*, Edinburgh, 1769, pp. 199-200. Cfr. Id., *An Essay on the History of Civil Society* [1967], edited by Forbes, Edinburgh, Edinburgh University Press, 1966, p. 63; trad. it. *Saggio sulla storia della società civile*, a cura di P. Salvucci, Firenze, Vallecchi, 1973, pp. 75-76.

119 Id., *Principles of Moral and Political Science, Being Chiefly a Retrospect of Lectures delivered in the College of Edinburgh*, Edinburgh, 1792, vol. II, p. 244 (citerò d'ora in poi questo testo con l'abbreviazione *Principles*).

120 Ivi, p. 234. Nella pagina precedente, Ferguson aveva già sottolineato che «We are not always to look back to the origin of a custom or practice, in order to judge of its validity».

121 Ivi, p. 244.

122 Cfr. Locke, *Two Treatises of Government*, II, §§ 119-122 cit., p. 347-349; trad. it. cit., pp. 315-317.

123 Cfr. Hutcheson, *A System of Moral Philosophy* cit., vol. II, pp. 228-231.

124 Ferguson, *Principles* cit., vol. II, p. 233. Cfr. anche ivi, pp. 245-246.

125 Ivi, pp. 244-245. Su questi aspetti del pensiero di Ferguson, sempre illuminanti le tesi di David Kettler (*Ferguson's Principles: Constitution in Permanence*, in «Studies in Burke and his Time», XIX, n. 3, 1978, pp. 209-222; Id., *Adam Ferguson: His Social and Political Thought*, New Brunswick, NJ, Transaction, 2005.

126 Ferguson, *Principles* cit., vol. II, pp. 234-235 e p. 504.

[127] Cfr. A. Renaut, *Le contractualisme comme philosophie politique*, in Id. (sous la dir. de), *Histoire de la philosophie politique*, Paris, Calmann-Lévy, 1999, t. II, pp. 309-349, in part. pp. 320-327.

[128] Carmichael, ad esempio, non solo corrisponde con s'Gravesande e con Barbeyrac, ma conosce bene e cita, nelle pagine della sua *Synopsis*, il Malebranche della *Recherche de la Vérité* e il Leibniz degli *Essais de Théodicée*.

[129] Sulla pluralità di paradigmi teorici e di tradizione di pensiero presenti nell'Illuminismo scozzese, oltre agli scritti di Haakonssen raccolti nel volume citato *Natural Law and Moral Philosophy*, si veda l'equilibrato quadro di insieme proposto in Robertson, *The Scottish Contribution to the Enlightenment*, in Wood (edited by), *The Scottish Enlightenment. Essays in Reinterpretation* cit., pp. 37-62.

[130] Ringrazio di cuore Luca Scuccimarra per il generoso e prezioso aiuto che mi ha dato nella revisione del testo. Di errori e omissioni, come si dice sempre, sono ovviamente l'unico responsabile.

The Scottish Enlightenment's Reflection on Mixed Government

CRAIG SMITH

The nature and supposed excellence of Britain's mixed constitution was a popular theme of Eighteenth-Century political thought. It is perhaps surprising then that one of the major groupings of social and political thinkers produced by eighteenth-century Britain – what has become known as the Scottish Enlightenment – devotes relatively little attention to this matter. The current paper seeks to examine some of the little that they do have to say on this topic and demonstrate that it fits neatly into the broader approach to social science developed in Scotland at this time. Figures such as David Hume, Adam Smith, Adam Ferguson and John Millar are now widely recognised as among the founding fathers of social science. Their innovative approach to what Hume called 'the science of man'[1] was grounded in a desire to provide a detached and theoretical explanation of the development and operation of political institutions in general. This meant that they were predisposed to see the development of the mixed form of government in Britain as part of a wider projected explanation of government as a general phenomenon. One consequence of this is that, regardless of their personal recognition of the benefits of the British Constitution, their commitment to the philosophical examination of government in general leads them to adopt a detached and academic voice in what was otherwise a highly partisan discussion.

David Hume identifies the materials of the science of man as lying in a «cautious observation of human life»[2] as it is and has been lived. Such 'experimental' data will, after careful collation and corroboration, act as evidence from which generalisations of a scientific nature can be made[3]. This mode of comparative analysis is also deployed by Smith, Millar, Ferguson, Robertson and Kames. It is theoretical rather than narrative history. The histories written by Scottish thinkers of this period are intended to serve as a basis for what we would regard as social theoretical generalisations or explanations. As a result they have a particular bee in their bonnet about

the accuracy of the historical materials that they would then build their generalisations upon. It is this stress on historical evidence as a grounding for social theory that characterises the enlightened Scots' approach the issue of the mixed constitution.

1. *Whig History and the Mixed Constitution*

Throughout the eighteenth-century the importance of the balanced or mixed nature of the British Constitution was a key element in Whig political thought. From the Glorious Revolution of 1688-90 until the French Revolution, the British Constitution was hailed as the epitome of stability and the foremost guarantor of liberty yet devised by man. The «stable excellency of a British Constitution»[4] was held up as a national achievement to be envied by the rest of the world: what Voltaire called the «happy mixture in the government of England»[5]. Whig thinkers argued that the British Civil Wars and the replacement of the Stewart line with the Hanoverian line represented necessary reforms wrought to maintain the balance of the constitution in the face of imbalance introduced by the acts of an over-ambitious executive branch[6]. The balance of the constitution was identified with the defence of liberty and security from tyranny, or as Richard Price would have it: the British settlement secured: «a degree of liberty, civil and religious, which has seldom been paralleled among mankind»[7].

Whig thinkers placed much of their praise for the constitution on its mixed nature. Political cartoons of the time frequently portray the constitution as a set of scales, or a tripod, threatened with imbalance by the machinations of politicians[8]. The terminology of a 'mixed' constitution was everywhere during this time. It's historical origins in the work of Aristotle and Polybius leant authority to a Whig history that saw the mixed constitution as a gradually evolved balance that was likely to be the most stable whilst providing the greatest degree of liberty. This achievement represented a long historical struggle for liberty by the British people. Invocations of the 'ancient' constitution and its mixed nature form a constant thread in English political rhetoric from the Civil War onwards[9].

We should be clear here though exactly what the elements in the balance or mixture were believed to be. For the ancients the mixture was between the three forms of government distinguished along lines of social class – monarchy, aristocracy and democracy (or some variant thereof in a pure/corrupted schema as provided by Aristotle). This form of mixture was alluded to by the Whig martyr Algernon Sidney who declared that: «the best governments in the world have been composed of Monarchy, Aristocracy, and Democracy»[10]. Each of the components of the constitution was held to check the excesses of the others and to bring with it its own virtues - swift decision-making from the Monarch, wisdom from the Aristocracy and strength from the people.

More recently the work of Locke and Montesquieu had introduced a new notion of mixed government. Here the division was applied in a more technical sense to the functional operations, or powers of government. The judicial, the legislative, the executive and the federative (or treaty making) functions of government are distinguished in Locke's *Treatises*. In the case of Mon-

tesquieu this allowed a clear distinction to be made between a constitutional monarch who ruled in line with established law and a despot who ruled without restraint[11]. In Montesquieu the focus on functions leads away from framing the discussion in terms of personnel or institutions. This more sociological approach clearly colours the thinking of the Scottish Enlightenment.

Another major influence on the Scottish approach to the constitution was the work of James Harrington. Harrington held that despotism was a product of a faulty constitution unbalanced by the corruption of the citizenry. For Harrington the key to preventing corruption and keeping the form of government in a balanced state was to pay particular attention to the distribution of property. While the Scots do not adopt the constitutional model of agrarian democracy that Harrington recommends, they nonetheless take very seriously his claim that the balance of property must be reflected in the form of government[12]. Perhaps even more significantly this points us to the Scots' signature mode of reflection on government in general – political economy. The Scots' attempts to understand the nature and operation of mixed government are characterised by a marked distaste for the idea that constitutional forms can be understood through a detached discipline of constitutional studies. The mixed forms of government are nested within a wider social system and other political, and especially economic, factors have to be understood if the nature of the constitution is adequately to be captured.

Both the ancient and the modern forms of the mixed government argument were brought to bear in support of a Whig history of the British Polity which saw the struggle for the restitution of the ancient liberties of the people as realised in the post-1690 constitution. The technical high point in this analysis was reached in Blackstone's writings on the nature of the constitution and in Burke's defence of the stability offered by an evolved and balanced settlement where: «the whole scheme of our mixed government is to prevent any one of its principles from being carried as far, as taken by itself, and theoretically, it would go»[13].

The thinkers of the Scottish Enlightenment lived through this period of Whig supremacy and glorification of the constitution but, while broadly supportive of the Protestant settlement and the Hanoverian succession, they nonetheless turned their distinctive social scientific approach to constitutional matters. The result is a less partisan, but more sophisticated, support for the established system of government. David Hume argued that the Glorious Revolution was «the firmest foundation of British liberty»[14] as it brought an end to confusion about the succession and removed the threat of a Stewart dynasty apparently easily attracted by the allure of arbitrary power. But Hume did not enter into the enthusiastic lauding of the mixed constitution with quite the fervour of many of his contemporaries. This cooler Scottish attitude to Constitution and 'vulgar' Whig thought more generally led Duncan Forbes to refer to the 'sceptical' or 'scientific' Whiggism of figures such as Hume, Adam Smith and John Millar[15]. The project is to provide a clear understanding of the nature of government in general and, having this in place, to be able to assess the operation of institutions.

The Scottish project of building a 'science of man', or as Hume would have it in

Edmund Burke, lithography by a painting by Joshua Reynolds

an essay title to 'reduce politics to a science', clearly demanded that they lay aside partisan politics in favour of cool reflection. The Scots' philosophical history would reject the over-enthusiastic Whig treatments of Britain's constitutional history in favour of a calm and objective analysis of the historical evolution and everyday operation of the constitution. Following Montesquieu, the Scots updated the classical analysis of government found in Aristotle and Polybius, clarifying the typologies, reconceptualising them in terms of the functions of government, and assessing the nature of the mixture or balance purported to hold in the British Constitution. Like Montesquieu they disapproved of despotism, but they were not as easily swayed into applying that term to the political actors around them, as the more enthusiastic or doctrinaire Whigs would prove to be. The Whig worry that the accretion of power by the executive would lead to despotism, or at the very least to an unbalancing of the constitution, does indeed feature in the background of the Scots' analysis, but it is not allowed to move with urgency to the foreground.

It seems clear that the Scots commitment to a detached social scientific approach sat comfortably with their general distrust of political radicalism. Time and again the Scottish thinkers deprecate the possibility of sweeping and idealistic political change. It seems more than plausible that this is a result of the recent historical experience of Britain. Indeed many of the leading figures of the Scottish Enlightenment have little directly to say on the British constitution. Some, like Francis Hutcheson, adopt a natural law framework where the British constitution serves as one instance in a more abstract discussion. Others who do speak on the matter, are careful to frame their views within a historical or jurisprudential analyses (For example Lord Kames in his *Historical Law Tracts*). Adam Ferguson, in his *Essay on the History of Civil Society*, provides us with a detached sociological account of the gradual evolution of mixed forms of government. The story, despite Ferguson's other republican enthusiasms such as the citizen militia, seldom becomes laudatory or overly politicised. Instead the detached tone of enquiry is maintained as Ferguson explains how «a government properly mixed»[16] emerges gradually as the unintended consequence of what «contending parties have forced one another to adopt»[17]. The tone here is largely academic rather than ideological[18].

In the case of Adam Smith the discussion of mixed government occurs in his *Lectures on Jurisprudence* and is conducted almost wholly within the social scientific language of comparative constitutionalism. Perhaps the most detailed aspect of Smith's account is his set piece analysis of the decline of the feudal constitution told as a story of the unintended consequences of a changing political economy. Here the 'revolution' that occurs is clearly not the result of deliberate political agitation. Instead the balance of property within a nation shifts and so, gradually, the political constitution adjusts itself to the new balance of power that has developed.

Of particular interest in Smith's account is his explanation of the gradual introduction of the division of labour into the political system. Smith clearly regards it as desirable that the functions of the executive and the judiciary are separated, arguing that unless they are matters of political expediency will infect the legal process[19]. But he explains how this division initially came about through an unintended consequence of the division of labour[20]. Early rulers hived off the judicial function to reduce their own workload. Thus one of the most important constitutional developments for the protection of liberty is the result of a process of unintended consequences, not a battle for freedom[21].

2. *David Hume*

From much of what has gone before it will be obvious that the theme of the mixed constitution is not absolutely central to the Scots' thought. However one area where it does move to the fore is in the philosophical histories of David Hume and John Millar. Hume's *History of England* and Millar's *Historical View of English Government* are both in their way sustained engagements with the Whig history of the Constitution.

In his historical writing and political essays Hume engages with the notion of a mixed constitution in a detached and deflationary manner. His view is that the type of mixture involved is often of more significance than the bare fact that a constitution is mixed. The wrong sort of mixture can lead to tyranny, and even more importantly different mixtures can tend towards one or other of the mixed elements. This observation is not new, indeed it forms part of Aristotle's analysis in *The Politics*, but in Hume's hands it becomes a cautionary warning to the Whigs that their pretensions are perhaps less sophisticated than they think. In his essay *Whether the British Government inclines more to Absolute Monarchy, or to a Republic* Hume worries that a powerful monarch may not necessarily be any worse than an extreme form of republicanism when it comes to inviting despotism. The excessive influence of any one branch of government may unbalance the whole system. So far this is standardly Whig in its view, but Hume goes on to observe that under the present settlement the balance was heavily inclined towards Parliament and that this needed to be checked by a forceful executive if the balance were to be preserved. The question of the nature of the mixture of powers in the British Constitution is too easily sold, in Hume's view, as scaremongering about the power of the executive, when precisely the opposite may be the case. Hume concludes by attempting to deflate Whig enthusiasm by arguing that

a «civilized European Monarchy»[22] can secure many of the political ideals claimed by the more republican minded Whigs[23].

This deflationary tactic is continued in *Of the Parties of Great Britain* where Hume engages with the rhetoric of Whigs and the broader Country party position developed by Bolingbroke[24]. Hume's point here is that either the threat to the constitution from a powerful executive such as Walpole's administration is not so great as feared, or the constitution is more fragile, and consequently less admirable, than maintained. Hume's interest in political stability appears at other points in his work – notably in *Of The Original Contract*, which is an attack on the founding myths of the Tories (divine right) and the Whigs (social contract). Hume seems to want to tread a fine line between broadly agreeing with the Whig view on the importance of mixed government while keeping in mind the criterion of assessment that guides his thought, namely the importance of the rule of law and political stability[25].

The next step in Hume's consideration of the mixed nature of British government occurs in his *History of England*. Here the target is the sort of historical distortion produced by Whig and Tory partisans. Both factions appeal to some model of the ancient constitution as a part of the justificatory strategy. Recent events were then painted in terms of restoring or perverting the ancient fabric of Britain's gothic constitution[26]. Hume's particular ire is directed at enthusiastic Whig historians keen to damn their opponents as vandalising the ancient liberties of Britons. *The History of England* with its careful and elegantly written relation of the political evolution of British government is a systematic de-bunking of the sort of overblown claims for the virtue and authority of the ancient constitution. Hume's approach to this sort of biased narrative is twofold. First he takes care to paint the development of the British monarchy through the Tudor period in such a way as to question the Whig claims of an unbroken inheritance of freedom. Most clearly here we see the marginalisation of parliaments and the tendency to autocracy in Henry VIII and Elizabeth. Hume then compares these to wider European instances of the same phenomenon and notes that these innovations formed the basis of continental absolutism.

Hume's second strategy is to paint many of the heroes of the Whig interpretation of history as bigoted fanatics. The Puritans, Cromwell and the Rye House Plotters are all painted as religious enthusiasts whose desire to secure power was not backed by any desire for religious liberty, but was instead pursued with the intention of suppressing rivals. These negative character portraits of Whig icons are matched by sympathetic portrayals of the usually demonised Stewarts and their supporters. Hume seems to go out of his way to offend Whig sensibilities in his portrayal of Charles I and II. But he ends with a clear criticism of James II and an acceptance of the necessity of the glorious revolution.

Of James II he writes: «So lofty was the idea, which he had entertained of his legal authority, that it left his subjects little or no right to liberty, but what was dependent on his sovereign will and pleasure»[27]. The glorious revolution marked the «triumph of law over prerogative»[28] producing a form of mixed government where: «King and people were finally taught to know their proper boundaries»[29].

Hume then continues his policy of broad agreement with Whig principles while rejecting the forms of argument advanced to support them and gently mocking the more enthusiastic partisans. Hume takes especial care in dissecting the nature of the shifting party structure in Britain. In the essay *The Parties of Great Britain* he describes the factions in the following wry terms: «A Tory, therefore, since the revolution, may be defined in a few words, to be a lover of monarchy, though without abandoning liberty; and a partisan of the family of Stuart. As a Whig may be defined to be a lover of liberty though without renouncing monarchy; and a friend to the settlement in the Protestant line». These different views, with regard to the settlement of the crown, were accidental, but natural additions to the principles of the court and country parties, which are the genuine divisions in the British government[30].

The intention is to question the argumentative strategies of Whig historians and philosophers. Yes, the mixed form of government that has evolved in Britain secures the liberty of the people, but this is not the result of the deliberate pursuit of this mixture inspired by the philosophically committed Whigs. Instead of being a long historical triumph of freedom the present British settlement is better understood as a result of more general trends of social change which have brought about modern commercial nations across Europe. Moreover, for Hume the tendency to lionise liberty may itself be a danger. In his view part of the usefulness of the present settlement was that its liberty was liberty under the rule of law.

For Hume the key feature in this process was the gradual reduction of arbitrary power and the increasing respect for the rule of law. The triumph of law over prerogative represents a step in the evolution of commercial modernity and for Hume it may very well have been an accidental by-product of conflicts between individuals who had little or no inkling of this. In his political essays *Of the Origin of Government* Hume is quite explicit that many of the positive features provided by governments were completely unintended. All governments have their origins in fraud or violence, and it is only later that beneficial effects begin to become apparent. In Hume's *History* it is the gradual evolution of the rule of law and the subsequent stabilisation of expectations that persuades him to favour of the Revolution and not a commitment to the philosophical principle of liberty or of integrity of the ancient constitution.

3. *John Millar*

John Millar's *An Historical View of English Government* is clearly intended as an exercise in the Scottish genre of philosophical history which has the distinct purpose of refuting Hume's analysis. Millar's problem is not with Hume's methodology, but rather with the extent to which his de-bunking exercise involves him in what Millar regards as a historical distortion every bit as unfortunate as that of the more enthusiastic Whigs. Millar sets about his task by attacking the two main threads of Hume's strategy. In the first place he criticises Hume's analysis of the Tudor monarchs. Millar's point is that, contra Hume's depiction of the all but absolute powers of the later Tudors, the English Parliament still remained

in existence. Moreover, even at their most absolutist, the Tudors continued to rule through Parliament[31]. Millar directly contradicts Hume here[32]. While he accepts that there have been periods in English history where the mixed constitution is dominated by one branch, it remains the case that at no time did its form ever approach the sort of absolute rule apparent in many continental systems[33]. Parliaments continued, and continued to provide the main means for legislation and for authorising the raising of revenue[34]. Whatever their pretensions to extend their power none of the Tudors developed a notion akin to the theory of absolutism that developed under the Stewarts.

Millar seeks to reinforce this point in his discussion of James VI and I. He invites us to compare James's writings on absolutism with his practice in power. One clear case he presents is that of the early reforms of the Scottish parliament. Millar considered the Scottish Parliament to be a far weaker institution than its English equivalent, but notes that James VI and I continued to rule through it even as he sought to control it. Millar points to James's practice of appointing ministers to decide what legislation was to be presented to the Lords of the Articles who then determined the order of business for the Parliament[35]. Millar argues that when he became King of Great Britain James continued his attempts to impose absolutism, but his need to call Parliaments in order to secure funds[36] demonstrated that he never enjoyed the sort of absolute power that he believed Hume attributes to the Tudors.

The focus on taxation and money is another example of the Scottish preoccupation with political economy. Millar frequently couches his analysis of political change and conflict in terms of financial dispute[37]. He also operates with the same set of underlying assumptions as Hume and Smith. That is to say, he regards the balance of political power as being, to a large extent, a reflection of the balance of property or wealth in a society. Changes in property distribution produce changes in the balance of government[38], a point particularly emphasised in the eighteenth-century by the rise of the middle class[39]. This line of argument is made explicit by Millar when he accuses the Stewarts of failing to appreciate the extent to which the balance of property, and thus power, had shifted away from the Monarch and towards the middle class and their representatives in parliament[40].

The Stewarts, in Millar's view, tried to become absolute monarchs, but the very fact that they had to try to do this, and frequently found themselves obliged to attempt to manipulate parliament, demonstrates that the mixed constitution persisted and that Hume's analysis went too far. Millar reinforces this view in his discussion of the Restoration. In this setting he observes that the initial period after the restoration allowed Charles II extensive domination of government, but that this was achieved through a supine parliament. Gradually as the memory of the civil war receded the parliament became more assertive[41] forcing Charles into «abuses» such as attempts to raise extra-parliamentary revenue and the extensive use of dispensing powers[42]. According to Millar the Stewarts, despite their protestations in favour of prerogative, must have been aware of the «great charters», and if so they must have been conscious that they were acting against the ancient structure of mixed government that they implied[43]. Indeed Millar regards

the behaviour of Charles II in seeking to rule without parliament as a worse form of 'unconstitutional' behaviour than anything from the Tudor era[44].

With this analysis in place Millar turns to Hume's defence of Charles II's character and accuses him of providing a «laboured apology»[45] which becomes untenable in the light of the failure of Hume's analysis of the Tudors. The 'unconstitutional' actions of James II, which Hume agrees with Millar in condemning, become part of an extension of this argument and a manifestation of tendencies apparent in all the Stewart Kings rather than the weakness of character that Hume suggests.

Millar approaches the second of Hume's themes in a similar manner. While he seems to accept Hume's desire to deflate the hero worship that some of the 'vulgar' Whigs display for the Puritans and Cromwell, he is unwilling to damn them as ignorant and fanatical bigots. Republican thinkers went too far for Millar's taste[46], but they possessed a genuine commitment to the principle of liberty. As he puts it: «However much they might be tinctured by enthusiasm and religious prejudices, they seem to have acted from pure and disinterested motives; and were neither seduced nor intimidated, upon any occasion, to swerve from those patriotic principles by which they professed to be guided»[47]. The Puritans held a genuine political commitment to liberty in Millar's view[48]. He seems to be accusing Hume of allowing his dislike of religious enthusiasm to blind him to the other commitments of many of the Puritans. This distorted view of Hume's leads him to paint too favourable a picture of monarchical power in his *History*.

Portrait of David Hume; the 1778 edition of The history of England

Millar closes the *Historical View* with a direct engagement with Hume's project of deflating 'vulgar' Whig history. He accepts that some Whigs have allowed themselves to get carried away in their writing. They have allowed their political principles to distort their depiction of events. But this does not warrant the level of corrective response found in Hume's work. Whig history was not a total fabrication, nor even was it a distortion of the magnitude suggested by Hume. Millar believes that he has shown that the notion of an ancient mixed constitution is grounded in the real-

ity of the form of government in England. To this extent the Whigs are right to see the behaviour of the Stewarts as an innovation that could be regarded as contrary to established practice[49]. Parliamentary authority over taxation in particular is a constant thread in English government for Millar and this demonstrates that Hume's deflation lets too much air of the Whig position.

This image is continued in Millar's later, unpublished sections, on the Post-1688 form of government. The «commercial Government of England»[50] represented a «judicious and moderate correction of the ancient limited monarchy»[51]. This necessary reform was invited by the attempted subversion of the mixed constitution[52] and was achieved by a Prince with a strong commitment to Whiggish principles[53]. A strong parliament was needed to control and balance the executive and judicial branches of government and this had become increasingly the case under William and Mary. Parliament now possessed legislative power and secure control of taxation[54], but like many Whigs Millar had become concerned about the actions of the executive as potential threats to the balance of the mixed constitution. Among the concerns were the level of national debt contracted to fund warfare[55] and the extent of patronage and the number of placemen created by the expansion of executive functions[56]. However, Millar's main concern was with the «secret influence of the crown»[57]. This influence was depicted in terms of the theory of mixed government. The Crown and its ministers were now in a position to dominate the proposal of legislation[58] in a way that threatened the principle of mixed government. This concern, which Millar shares with Adam Smith[59] demonstrates that the settlement might require further reform in order to secure liberty through a proper mixture. Moreover, it also bore worrying similarities to James VI and I's attempts to manage the old Scottish Parliament. This return of an old concern nudged Millar towards a reformist rather than a conservative position.

One related feature of the mixed constitution discourse that, perhaps surprisingly, does not seem to have greatly concerned the Scots is the Union of Parliaments. It is interesting to note that one of the later doubts about the security of the mixed constitution arose as a result of this union. Popular English fears about the stealthy encroachment of Royal influence through patronage were directed at the Bute administration and the supposed Scottish gravy train that had accompanied the union of parliaments. For the enlightened Scots like Hume the benefits of the union for both the Scots and the English were clear[60]. However, true to form, his endorsement of Union was in the sceptical Whig manner[61]. Hume's reasons for favouring Union relate to the resulting political stability and the entrenchment of the rule of law that came with it. That the Union also gave Scots access to English markets and encouraged economic development was even more of a reason to be happy with the settlement. Hume's unionism was pragmatic and, once again, based on the evidence of its beneficial effects.

4. *Conclusion*

What we have noted throughout the previous discussion is a commitment to philosophical history being brought to bear

against ideological or biased histories. The Scottish impulse to generalise in social theory leads them to adopt an approach that favours justification from a utilitarian perspective. That is to say that the value or otherwise of the mixed constitution of Britain does not lie in its historical ancestry, but rather in its effects at the present time. Hume in particular goes to great lengths to deflate the pretensions of partisan history in the hope that clearer understanding will allow calmer judgment of the operation and success of a constitution however mixed and to whatever degree balanced. John Millar's response is to seek to moderate Hume's corrective strategy in the interests of historical accuracy, but to continue the wider approach of philosophical history. If we are to seek an appropriate description of the Scottish Enlightenment's reflections on mixed government then we might best understand them as calm, unpartisan and social scientific.

[1] D. Hume, *The History of England* (1778), 6 voll; Indianapolis, Liberty Fund, 1983, p. XV.

[2] Hume, *The History of England*, cit., p. XIX.

[3] See the discussion in Ch. J. Berry, *Social Theory of the Scottish Enlightenment*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 1997.

[4] E. Burke, *Appeal from the New to the Old Whigs* (1791) in *Burke's Works*, London, Henry Bohn, 1864, vol. III, pp. 1-115, p. 83.

[5] F.M. A. Voltaire, *Philosophical Letters* (1734); translated by E. Dilworth, Mineola, New York, Dover Publications, 2002, p. 31. The high point of this Anglophilia in constitutional matters is De Lolme's *The Constitution of England*.

[6] One preliminary observation that we should note is that the meaning of the term constitution shifts through the eighteenth-century. As Bernard Bailyn memorably noted the term begins the century as a descriptor applied to the institutional order of a polity, but, by the end of the century, and especially after the American revolution, the term had shifted its meaning to refer to a fundamental law or set of principles that underwrote the political institutions of a society. The 'constitution' becomes a normative ideal that embodies the political ideals of a society. This development seems to flow naturally from the Whig lionising of the British Constitution as a bulwark against tyranny. Cfr. B. Bailyn, *The Ideological Origins of the American Revolution*, enlarged edition, Cambridge Mass, The Belknap Press, 1992.

[7] Political pamphlets of the time often portrayed the constitution as an ideal under threat from the supposed machinations of politicians. James Burgh's influential *Political Disquisitions* (1774) had the subtitle «to draw the timely attention of government and people to a due consideration of the necessity, and the means, of reforming those errors, defects, and abuses; of restoring the constitution, and saving the state». J. Burgh, *Political Disquisitions*, London, 1774.

[8] Popular caricatures of the day often portray the constitution as a temple held up by three pillars monarchy, lords and commons. Cfr. H. T. Dickinson, *Caricatures and the Constitution 1760-1832*, Cambridge, Chadwyck-Healey, 1986.

[9] See the discussion in R.J. Smith, *The Gothic Bequest: Medieval Institutions in British Thought 1688-1863*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987.

[10] A. Sidney, *Discourses Concerning* Government (1698); edited by T.G. West, Indianapolis, Liberty Fund, 1996, p. 166.

[11] Ch. L. de S. Montesquieu, *The Spirit of the Laws* (1748); edited by A.M. Cohler, B.C. Miller & H.S. Stone, Cambridge, Cambridge University Press, 1989, p. 10.

[12] Hume takes inspiration from Harrington's *Oceana* in his essay *The Idea of a Perfect Commonwealth*. The crucial distinction is that Hume and his fellow Scots all reject the idea of developing ideal constitutional plans with the expectation that they could be implemented. Hume observes that: «To balance a large state or society, whether monarchical or republican, on general laws, is

a work of so great difficulty, that no human genius, however comprehensive, is able, by mere dint of reason and reflection to effect it»; D. Hume, *Essays Moral, Political, and Literary* (1777); edited by Eugene F. Miller, Indianapolis, Liberty Fund, 1985, p. 124. Instead they see it as their task to produce general observations that can guide responses to specific real world circumstances by increasing our understanding of the nature of political life. This in itself may be slightly ironic given Hume's obvious influence on James Madison and the American founders. As Adam Ferguson would have it: «No constitution is formed by concert, no government is copied from a plan»; cfr. A. Ferguson, *An Essay on the History of Civil Society* (1767); edited by Fania Oz-Salzberger, Cambridge, Cambridge University Press, 1995, p. 120. For wider discussion of the political thought of the time and the Scottish contribution to it see D. Wooton (edited by), *Republicanism, Liberty, And Commercial Society 1649-1776*, Stanford, Stanford University Press, 1994 and J. G.A. Pocock, *Virtue, Commerce, and History: Essays on Political Thought and History, Chiefly in the Eighteenth Century*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985.

13 Burke, *Appeal from the New to the Old Whigs*, cit., p. 89.

14 Hume, *Essays* cit., p. 70.

15 D. Forbes, *Scientific Whiggism: Adam Smith and John Millar*, in «The Cambridge Journal», n. 7, 1954, pp. 643-670.

16 Ferguson, *An Essay on the History of Civil Society*, cit., p. 158.

17 Ivi, p. 125.

18 Ferguson extends his unintended consequences analysis further when he notes that Liberty itself is an unintended consequence: «Amidst the contentions of party, the interests of the public, even the maxims of justice and candour, are sometimes forgotten; and yet those fatal consequences which such a measure of corruption seems to portend, do not unavoidably follow. The public interest is often secure, not because individuals are disposed to regard it as the end of their conduct, but because each, in his place, is determined to preserve his own. Liberty is maintained by the continued differences and oppositions of numbers, not by their concurring zeal in behalf of equitable government»; ivi, pp. 124-125. On Ferguson's place as a skeptical voice in the 'wealth and virtue' debate see Ch. J. Berry, *The Idea of Luxury: A Conceptual and Historical Investigation*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994 and I. Hont, M. Ignatieff (edited by), *Wealth and Virtue: The Shaping of Political Economy in the Scottish Enlightenment*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983.

19 A. Smith, *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations* (1776), edited by R.H. Campbell, A.S. Skinner, W.B. Todd, Oxford, Oxford University Press, 1976, p. 722.

20 Ivi, p. 721.

21 See the discussion of unintended consequences in J. Otteson, *Adam Smith's Marketplace of Life*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002.

22 Hume, *Essays* cit., p. 93.

23 In *Cato's Letters* Trenchard and Gordon observed: «Parties like or dislike our constitution, just as they are out of power, or in it»; J. Trenchard, T. Gordon, *Cato's Letter or Essays on Liberty, Civil and Religious, and other Important Issues*, 4 Voll in 2, edited by Ronald Hamowy, Indianapolis, Liberty Fund, 1995 p. 689. For a collection of original pamphlet material see J.A.W. Gunn, *Factions no More: Attitudes to Party in Government and opposition in Eighteenth Century England*, London, Frank Cass, 1971.

24 For a discussion of the development of the British party system in the eighteenth-century see F. O'Gorman, *The Emergence of the Two-Party System*, London, Edward Arnold, 1982 and Id., *The Long Eighteenth Century: British Political and Social History 1688-1832*, London, Arnold, 1997.

25 These principles of Hume's are linked to his larger principle of usefulness or utility. The success of a constitutional form can be judged in terms of its functionality in providing the stability that allows the pursuit of individual goals.

26 See C. Weston, *England: Ancient Constitution and Common Law*, in J.H. Burns, M. Goldie (edited by) *The Cambridge History of Political Thought 1450-1700*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991, pp. 374-411.

27 Hume, *The history of England*, cit., p. 520.

28 Ivi, p. 482.

29 Ivi, p. 476.

30 Hume, *Essays* cit., p. 71. The best recent discussion of Hume's views on mixed government is D. Lieberman, *The Mixed Constitution and the Common Law*, in M. Goldie, R. Wokler (edited by) *The Cambridge History of Eighteenth-Century Political Thought*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008, pp. 317-346.

31 J. Millar, *An Historical View of English Government* (1787); edited by M. Salber Phillips, Indianapolis, Liberty Fund, 2006, p. 410.

32 The two also enter into a direct dispute about the status of the House of Commons and the question of when it came to be recognised as an integral part of the British system.

33 Millar, *An Historical View* cit., p. 513.

34 Ivi, p. 540.

35 Ivi, p. 478.

36 Ivi, p. 497.

37 Financial analysis is also a feature of Hume's *History* where he frequently breaks off to describe the state of the Exchequer.

38 J. Millar, *An Historical View* cit., p. 488.

39 Ivi, p. 491.

40 Ivi, p. 511.
41 Ivi, p. 616.
42 Ivi, p. 630.
43 Ivi, p. 583.
44 Ivi, p. 584.
45 Ivi, p. 582.
46 Ivi, p. 568.
47 Ivi, p. 565.
48 Ivi, p. 591.
49 Ivi, pp. 662-663.
50 Ivi, p. 437.
51 Ivi, p. 439.
52 Ivi, p. 638.
53 Ivi, p. 660.
54 Ivi, p. 513.
55 Ivi, p. 657.
56 Ivi, p. 701.
57 Ivi, p. 707.
58 Ivi, p. 711.
59 A. Smith, *Lectures on Jurisprudence*, edited by R.L. Meek, D.D. Raphael, P.G. Stein, Oxford, Oxford University Press, 1978, p. 269, pp. 421-422.
60 Hume, *The History of England*, cit., vol. VI, p. 223.
61 See Colin Kidd's discussion on the extension of Whig History into the relationship between Scotland and England in C. Kidd, *Subverting Scotland's Past: Scottish Whig Historians and the Creation of an Anglo-British Identity 1689-1830*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993 and his recent survey of Scottish Unionism in *Id.*, *Union and Unionisms: Political thought in Scotland 1500-2000*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008.

The Scottish Enlightenment and public governance of the economic system

MARIA PIA PAGANELLI

Often the idea of a "natural system of liberty" is associated with Adam Smith and other Scottish philosophers of his age. Often the idea of a "natural system of liberty" is associated with the idea of a free economic system that, thanks to the self-interest of all individuals, is self-regulating and generates opulence and freedom. If only individuals were left alone, they would be able to generate, unintentionally, an economic system that leads to prosperity for all. This vision is correct but it may not be complete. While it is true that the "system of natural liberty" described in the Scottish Enlightenment is a natural system, it is also true that there are other natural forces that undermine the development and the stability of this natural system. What is natural in the "natural system of liberty" is therefore ambiguous. There are many conflicting forces and tendencies in human nature; the outcome of their interactions can be welcome or dreadful. How natural, then, is the 'natural system of liberty' envisioned by the Scottish Enlightenment?

Understanding how natural the "natural system of liberty" is is relevant because it may help us understand if and how it is possible to enhance it in the parts of the world that have experienced it, to protect it in the parts of the world where it is threatened, and to replicate it in parts of the world that have not experienced it yet. Additionally, we can try to understand why, if this system is natural, it has taken so long for it to emerge in some parts of the world or why in some other parts of the world it has not emerged at all. And if it is not so natural, does it make sense to try to export it to countries that did not experience it and ask them to adopt it?

In this essay I will concentrate on Adam Smith, a key figure of the Scottish Enlightenment, and the most prominent expositor of the system of natural liberty. To understand the role of public governance on the economic system, I will try to understand Smith's idea of the "system of natural liberty" and how public governance may interact with it by looking at it in four possible ways:

natural as normal, natural as good, natural as perfect, and natural as "good enough." I claim that for Smith, a "system of natural liberty" is neither normal nor perfect, but rather that it is good and that it can work even under acceptable but non-ideal conditions.

One way in which we can read the emergence of the "natural system of liberty" is that, since the system is natural, it is which we should expect to happen. Natural is what normally happens.

There are at least two loci in the *Wealth of Nations* that can be used to show that, if individuals are left alone, good institutions and opulence will emerge: one is Smith's description of the emergence and development of towns and cities; the other is the working of the invisible hand. The natural system of liberty is natural because we regularly see the growth of opulence connected with the growth of cities and towns, as well as the growth of opulence connected with the working of individual self-interest.

Smith claims that the natural system of liberty started to emerge with the fall of the feudal and ecclesiastical powers and the introduction of the commercial system, thanks to the growth of towns and cities. This development was not planned but emerged spontaneously. No individual, no government policy was responsible for this growth. As a matter of fact, the silent and unplanned revolution of commerce was able to achieve what no army, rational plan, or public governance would have been able to achieve. «All the violence of the feudal institutions could never have effected, the silent and insensible operation of foreign commerce and manufacturers gradually brought about»[1].

Similarly:

> [T]hat immense and well-built fabric [of the feudal system of the church of Rome], which all the wisdom and virtue of man could never have shaken, much less have overturned, was [...] first weakened, and afterwards in part destroyed, and is now likely, in the course of a few centuries more, perhaps, to crumble into ruins altogether. The gradual improvements of arts, manufacturers, and commerce, the same causes which destroyed the power of the great barons, destroyed in the same manner, through the great part of Europe, the whole temporal power of the clergy[2].

But, as Joseph Cropsey states, «there is nothing in the nature of things which will or might 'inevitably' lead to the coming into being of the natural of the most expedient social arrangement»[3]. Indeed, while this development seems to be the natural one, Smith points out that this natural development is not natural at all, and that what is natural is not the norm at all. The description of "How the Commerce of the Towns contributed to the Improvement in the Country" is the fourth chapter of Book III of the *Wealth of Nations*, where Smith describes the "natural order of things" that brings the progress of opulence to different countries. In the introductory chapter of Book III, titled "Of the natural Progress of Opulence," Smith explains that «the cultivation and improvement of the country, therefore which affords subsistence, must necessarily, be prior to the increase of the towns, which furnishes only the means of conveniency and luxury»[4]: exactly the opposite of what he illustrates in chapter 4. In fact, three of the four chapters of Book III tell the story of how the natural order of things was inverted. Smith explicitly warns his readers of this inversion of the natural course of things at the end of the first chapter: «But though this natural order of

things must have taken place in some degree in every society, it has, in all modern states of Europe, been, in many respects, entirely inverted»[5].

The economic system linked to the progress of opulence took centuries and centuries. It developed in unpredictable forms. It happened only in certain part of Europe, and even there not stably. India and China were rich as well, but they did not enjoy the same freedom as some parts of Europe. If prosperity and freedom are the natural outcome of the natural order of things, why did they take so long to emerge? And why only in some parts of the world? How is that possible? Smith seems to indicate at least two possible causes: bad policies and bad luck. These explanations open the door for more questioning of the nature of the natural order. Is there a natural order in nature at all? Even if there is a natural order in theory, would its historical actualizations reflect it in any way? What if David Hume is right? What if the institutional setting of Britain is unique to Britain, rather than the normal thing to expect from every country? What if the system of natural liberty is indeed the result of peculiar circumstances and historical accidents? What if freedom and prosperity are generated simply by good luck?[6] Smith does not seem to be able (or willing?) to exclude that possibility.

Pratap Bhanu Mehta presents this same point in the following way:

> The bulk of *The Wealth of Nations* is devoted to the thought that for much of their history human beings have not acted on their interests; at least, they have set up systems of regulation and restraints such that only the interests of a few were served. Most important… the interests of humans are in conflict. For Smith, there is in a sense, nothing natural about the 'system of natural liberty'. If mankind had by degrees, unevenly and uncertainly, emerged from tutelage, it was less of a testament to the power of interest than to unanticipated consequences of actions or to fortuitous combinations of interests[7].

With this I am not saying that Smith denies a natural order of things. He states that it does exist. Yet, it is not necessarily what we observe in reality. The same thing applies when we consider the natural system of liberty as an expression of the working of the invisible hand. For Smith the invisible hand does exist. It is true that the pursuit of individual self-interest leads to the betterment of society, as is suggested by the idea of the invisible hand. It is also true that the introduction of commerce and manufactures brings along «order and good government, and with them, the liberty and security of individuals […] This, though it has been the least observed, is by far the most important of all their effect»[8]. The "regular administration of justice" is generated by commerce and is the foundation of commercial prosperity. Fundamental for the sustaining of a system of natural liberty is indeed a functioning system of justice and that system of justice does emerge[9]. But Smith seems also to ask whether nature assures us that this is the end of the story. Does the invisible hand instead have to wrestle with other natural forces?

Unfortunately, Smith tells us, it is true that individual interests can be harmonized in the market, but it is also true that individual interests may collide with each other and destroy or prevent the development of the cherished system of natural liberty. Markets generate and are held together by a functioning system of justice. The laws of justice are laws that favor the majority of the people, not just a small group. If that is

not the case, the system of justice becomes a system of monstrous injustice, poisoning the beautiful system of natural liberty and destroying the benefits that markets generate. Indeed «Sometimes the interest of particular orders of men who tyrannize the government, warp the positive law of the country from what natural justice would prescribe»[10]. Or: «To hurt in any degree the interest of any one order of citizens, for no other purpose but to promote that of some other, is evidently contrary to that justice and equality of treatment which the sovereign owes to all the different orders of his subjects»[11].

So, while the self-interest of the butcher, baker, and brewer seems to be the source of the natural development of commerce and of a prosperous economic system, the self-interest of great merchants and manufacturers also causes the system of justice to degenerate into a system of lobbies, and the system of lobbies becomes a source of the most severe injustices. The government grants favors to organized interests at the expense of the rest of society, and the laws become so unjust that

> the cruellest of our revenue laws, I will venture to affirm, are mild and gentle, in comparison of some of those which the clamour of our merchants and manufacturers has extorted from the legislature, for the support of their own absurd and oppressive monopolies. Like the laws of Draco, these laws may be said to be all written in blood[12].

Mercantilist policies, meant to grant monopolies to rapaciously ambitious merchants and manufacturers, are not in the best interest of society. They increase the fortune of a few at the expense of the many, impoverishing society[13]. Merchants and manufacturers are, in fact, «an order of men whose interest is never exactly the same with the public, who generally have an interest to deceive and even oppress the public, and who accordingly have, upon many occasions, both deceived and oppressed it»[14].

And again: «Their interest is, in this respect, directly opposite to that of the great body of the people»[15].

Examples of the virulent dangers of interest groups are, among others, in *Wealth of Nations*, IV.i.10; IV.ii.38; IV.iii.c.10[16]. And an additional source of worry for Smith is that concentrated interests are able to convince the government and the public that special organized groups are not enemies of society but defenders and promoters of the wealth of the country[17]. The natural force of self-interest can generate marvels of wealth and liberty for all, but it can also destroy the natural order of things and the system of natural liberty. The problem is that the deleterious concentrated interest groups are just as natural as the invisible hand. Indeed

> People of the same trade seldom meet together, even for merriment and diversion, but the conversation ends in a *conspiracy* against the public, or in some contrivance to raise prices. It is impossible indeed to prevent such meetings, by any law which either could be executed, or would be consistent with liberty and justice[18].

The concentrated interests of great merchants and manufactures are therefore strong; they are destructive, and they are inevitable. The naturalness of the natural system of liberty is counterbalanced by the naturalness of conflicting interests. The same seed that seems to generate the natural system of liberty seems also to generate its natural lethal threat. The natural economic system of commerce and the natural

system of liberty that comes with it, therefore, do not seem to be the normal outcome of nature.

It may very well be that, as Mehta claims

> Establishing the "system of natural liberty" under which every man is "left perfectly free to pursue his own interest his own way" is thus for Smith a *task*, rather than something that comes naturally (WN, IV.ix.51). The paradox is that the very motive, self-interest, that allows that system to produce the beneficial consequences it does, constantly threatens to undermine it. It is the pursuit of their interests that leads merchants to demand monopolies and privileges that harm society; yet, those very same interests can, under the right institutional conditions, produce beneficial outcomes. *The Wealth of Nations* is an account of how the interests of all might be harmonized, not a claim that they are always, or naturally, in harmony[19].

Yet, even if the system of natural liberty is a task, it is not an easy task to achieve. Who is going to do it? Why should anyone do it? We are left in the hands of our weak civic spirit and of a legislator who is exhorted not to fall for the flattery of the lobbyists but rather to preserve the system of natural liberty out of reverence toward its beauty[20]. Unfortunately, this seems to be just a dream. And in fact, Smith is convinced that the «formidable» powers merchants and manufacturers have «intimidate the legislature»[21] so much that

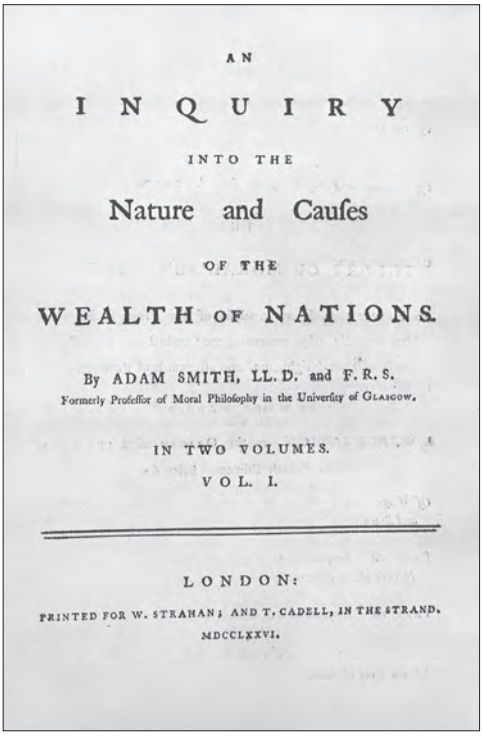
> [t]o expect, indeed, that the freedom of trade should ever be entirely restored in Great Britain, is as absurd as to expect that an Oceana or Utopia should ever be established in it. Not only the prejudices of the publick, but what is much more unconquerable, the private interests of many individuals, irresistibly oppose it[22].

Once privileges are granted, they will not be taken away. The invisible hand is in a constant struggle with the formidable powers of concentrated interests.

And just to add another pessimistic note, Smith often speaks of an economic system as a living body, with economic privileges granted by the government functioning like diseases. Privileges granted by the government make a body sick. They can even kill it.

> The whole system of her industry and commerce has thereby been rendered less secure [by the monopoly of the colony trade]; the whole state of her body politick less healthful, than it otherwise would have been. In her present condition, Great Britain resembles one of those unwholesome bodies in which some of the vital parts are *overgrown*, and which, upon that account, are liable to many dangerous disorders scarce incident to those in which all the parts are more properly proportioned. A small stop in that great blood–vessel, which has been artificially swelled beyond its natural dimensions, and through which an unnatural proportion of the industry and commerce of the country has been forced to circulate, is very likely to bring on the most dangerous disorders upon the whole body politick. The expectation of a rupture with the colonies, accordingly, has struck the people of Great Britain with more terror than they ever felt for a Spanish armada, or a French invasion… The blood, of which the circulation is stopt in some of the smaller vessels, easily disgorges itself into the greater, without occasioning any dangerous disorder; but, when it is stopt in any of the greater vessels, convulsions, apoplexy, or death, are the immediate and unavoidable consequences[23].

Additionally, all living bodies, by nature, grow, reach maturity, and die. David Hume describes this process of growth and decay in the arts. And Smith seems to indicate that, indeed, all major forms of civilization eventually perish, either explicitly by human hand or by the events of history. If the feudal system and the temporal power of the church have been brought down by


AN

INQUIRY

INTO THE

Nature and Caufes

OF THE

WEALTH OF NATIONS.

By ADAM SMITH, LL. D. and F. R. S.
Formerly Profeffor of Moral Philofophy in the Univerfity of GLASGOW.

IN TWO VOLUMES.
VOL. I.

LONDON:
PRINTED FOR W. STRAHAN; AND T. CADELL, IN THE STRAND.
MDCCLXXVI.

Original edition of The Wealth of Nations *by Adam Smith (London, 1776)*

the silent revolution of commerce and the childish vanity of the nobles and the high clergy, why couldn't the commercial system be brought down by the loud attacks of lobbies? After all, Smith tells us that an economy that has been in an expansionary state may not be expansionary forever. It may become stationary or even recede. North America, in Smith's time, was an example of an expansionary economy, China of a stationary, and Bengal of a declining one. When the economic system is overgoverned and the invisible hand is paralyzed by interest groups, an economy may very well decline. In his words: «The difference between the genius of the British constitution which protects and governs North America, and that of the mercantile company which oppresses and domineers in the East Indias, cannot perhaps be better illustrated than by the different state of those countries»[24]. The natural progress of things toward the natural system of liberty is not commonly observed.

Maybe Cropsey is right when he states that «Since history is not the rational expression of nature but in principle may conflict with nature, there arises the need for a statement of the strictly natural, which of course is the substance of the *Wealth of Nations*, a book that delivers the truth about nature»[25].

And if that is the case, what is strictly natural includes the presence of multiple forces and passions, which lead equally to positive and negative outcomes. Yet, even if the natural system of liberty is not the norm, it may still be the underlying tendency toward which we stumble when we are somehow able to balance our natural conflicting passions. The natural system of liberty is a good representation of our humanity. And, when possible, it should be achieved or preserved, because it is the system under which our natural tendencies may find the most fertile ground for balance, peace, and prosperity. To understand this, let's go back to how the commerce of towns contributed to the improvement of the country, according to Smith.

Smith credits David Hume for being the first to realize «the most important of all… the effects [of commerce]»[26]: that the commercial system brings about the natural system of liberty. Smith does not simply report Hume's analysis; he adds to it. Smith grounds his analysis in the nature of mankind[27]. It is thanks to a lucky coincidence

of events, and in particular of human passions, that the old feudal system collapsed and that commercial societies occurred.

Human beings are caring, benevolent, public spirited, and virtuous, but they are also self-interested, vain, proud, short-sighted, and deluded, just to mention some of our characteristics that Smith takes pain to describe. Human beings are motivated by a variety of conflicting passions, not all of which are good. Yet, the combination of these passions can, unintentionally, generate good outcomes: nature has implanted in the human breast conflicting passions, and it is good that it has, because under the right conditions, those conflicting passions allow us to gain opulence and freedom.

Smith's description of the emergence of the economic system based on commerce is again indicative of the potentially positive effects of these conflicting and possibly negative characteristics of human beings. The fall of the oppressive system of feudal lords and the emergence of the natural system of liberty seem to be linked to the unintended consequences of these apparently negative traits of humans.

> All for ourselves, and nothing for other people, seems, in every age of the world, to have been the vile maxim of the master of mankind. As soon, therefore, as [the great barons] could find a method of consuming the whole value of their rents themselves, they had no disposition to share them with any other persons[28].

Similarly, in the analysis of the decline of the temporal power of the church, Smith claims that «[i]n the produce of arts, manufacturers, and commerce, the clergy, like the great barons, found something for which they could exchange their rude produce, and thereby discovered the means of spending their whole revenues upon their own person»[29]. The barons and the high priests are described as being motivated by their «most childish, the meanest and the most sordid of all vanities» which hopelessly attract them to the glitter of a «pair of diamond buckles perhaps, or [...] something as frivolous and useless»[30]. The lords run after «trinkets and baubles, fitter to be the play-things of children than the serious pursuit of men»[31].

Yet, it is for the vain and childish desire of these "trinkets and baubles" that the great proprietors, barons or clergy, are willing to sell their great authority. «[Foreign commerce and manufactures] gradually furnished the great proprietors with something for which they could exchange [...] the maintenance, or what is the same thing, the price of the maintenance of a thousand men for a year, and with it the whole weight and authority which it could give them». By this exchange, «they gradually bartered their whole power and authority»[32]. They will eventually have to sell their birthright and their estate, which rich merchants are more than happy to buy. According to Smith, therefore, the "folly" of gratifying "the most childish vanity" brings down the feudal system and allows for the growth of the system of natural liberty. No government, no rational plan, no army, just the vanity of the barons and the self-interest of the merchants.

Additionally, it is still vanity combined with self-interest that not only leads to the childish dissipation on frivolous trinkets of power, family wealth, and what was supposed to go to help the poor, but also, unintentionally, creates incentives to improve the cultivation of the land. We are told that indeed «merchants are commonly ambitious of becoming country gentlemen, and

when they do, they are generally the best of all improvers»[33] because they carry that bold entrepreneurial spirit, which the "old" proprietors lack[34].

Smith seems indeed to indicate that, despite all of our limits and conflicting passions and forces, and bad luck, we still naturally have the ability to improve our life and society. So, for example, even when Nature «in its anger has visited [us] with ambition»[35], and even when we are deluded regarding what makes us happy, we are able to generate steps that lead us toward that beautiful system of natural liberty and economic prosperity. What I think is telling here is how Smith explains this development: it is well that Nature made us as we are made.

> The pleasures of wealth and greatness, when considered in this complex view, strike the imagination as something grand and beautiful and noble, of which the attainment is well worth all the toil and anxiety which we are so apt to bestow upon it. *And it is well that nature imposes upon us in this manner. It is this deception which rouses and keeps in continual motion the industry of mankind*. It is this which first prompted them to cultivate the ground, to build houses, to found cities and commonwealths, and to invent and improve all the sciences and arts, which ennoble and embellish human life; which have entirely changed the whole face of the globe, have turned the rude forests of nature into agreeable and fertile plains, and made the trackless and barren ocean a new fund of subsistence, and the great high road of communication to the different nations of the earth. The earth by these labours of mankind has been obliged to redouble her natural fertility, and to maintain a greater multitude of inhabitants[36]. (Emphasis added.)

The system of natural liberty, therefore, may not be the norm, but when we achieve it, it makes miracles. It may not be the norm, but it may be the best system, which accommodates the diverging and conflicting human passions, all our limitations, and still generates positive results.

The imperfections of the human beings that Smith describes are reflected also in the imperfection of the institutions in which we live. Aiming for perfection, both in human character and in social institutions is unrealistic and wasteful. And that is acceptable. We do not need perfection. We are able to achieve an economic system that leads to prosperity and liberty even with our imperfect means. The system may not be perfect, but it still works.

Tony Aspomourgos presents a convincing argument that «Smith expresses here a conviction that even under second-best (or worse) constitutions, regimes and policies, 'nature' is still in play, working away for the good»[37]. I will follow him in presenting a long citation of Smith as evidence.

> Some speculative physicians seem to have imagined that the health of the human body could be preserved only by a certain precise regimen of diet and exercise, of which every, the smallest, violation necessarily occasioned some degree of disease or disorder proportioned to the degree of the violation. Experience, however, would seem to show that the human body frequently preserves, to all appearance at least, the most perfect state of health under a vast variety of different regimens; even under some which are generally believed to be very far from being perfectly wholesome. But the healthful state of the human body, it would seem, contains in itself some unknown principle of preservation, capable either of preventing or of correcting, in many respects, the bad effects even of a very faulty regimen. Mr. Quesnai, who was himself a physician, and a very speculative physician, seems to have entertained a notion of the same kind concerning the political body, and to have imagined that it would thrive and prosper only under a certain precise regimen, the exact regimen of perfect liberty and perfect justice. He seems not to have considered that in the political body, the natural effort which

> every man is continually making to better his own condition, is a principle of preservation capable of preventing and correcting, in many respects, the bad effects of a political œconomy, in some degree, both partial and oppressive. Such a political œconomy, though it no doubt retards more or less, is not always capable of stopping altogether the natural progress of a nation towards wealth and prosperity, and still less of making it go backwards. If a nation could not prosper without the enjoyment of perfect liberty and perfect justice, there is not in the world a nation which could ever have prospered. In the political body, however, the wisdom of nature has fortunately made ample provision for remedying many of the bad effects of the folly and injustice of man; in the same manner as it has done in the natural body, for remedying those of his sloth and intemperance[38].

The role of public governance seem therefore to be to avoid interfering with nature and its course, should that be possible. To cite Aspromourgos again:

> No policy is offered to ensure that result: it is rather conceived of as the natural outcome of a competitive economy exhibiting rapid accumulation and growth…Or, one may perhaps better say that commercial society—with the rule of law enforcing property rights free competition and so on—*is* the policy for bringing about general opulence, though nothing in this formula guarantees high accumulation, other than human nature[39].

Smith seems, therefore, to be both moderately pessimistic and moderately optimistic about the power of nature to generate and sustain a natural system of liberty. On the one hand, there is nothing that can guarantee the emergence or sustainment of an economic system that generates and maintains prosperity and freedom. History indeed seems to show how rare that emergence is and how difficult its maintenance is. On the other hand, nature seems to be powerful enough to allow us to achieve it, however imperfectly.

In his discussion of colony trade, Smith reminds us

> we must carefully distinguish between the effects of the colony trade and those of the monopoly of that trade. The former are always and necessarily beneficial; the latter always and necessarily harmful. But the former are so beneficial, that the colony trade, thought subject to a monopoly, and notwithstanding the hurtful effects of that monopoly, is still upon the whole beneficial; though a good deal less so than it otherwise would be[40].

To conclude, I believe that in Smith there is a strong presence of a natural order of things that leads to a system of natural liberty. But movement toward that system is not necessarily linear. Human history is convoluted and zigzagging. The natural system of liberty interacts with accidents of history, such as, say, the barbaric invasions, which inverted the natural order of development of Europe, as well as all of our natural yet destructive human passions, such as, say, those that generated the mercantilist protectionist policies. Yet, despite all its imperfections and limitations, many today can say with Smith: «and yet it may be true, perhaps, that the accommodation of an European prince does not always so much exceed that of an industrious and frugal peasant, as the accommodation of the latter exceeds that of many an African king, the absolute master of the lives and liberties of ten thousand naked savages»[41].

[1] A. Smith, *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations* (1776), Indianapolis, Liberty Fund, 1981, III. iv. 10, p. 418.
[2] Ivi, V.i.g. 24-25, p. 803.
[3] J. Cropsey, *Polity and Economics*, South Bend, Indiana, St. Augustine's Press, 2001, p. 73.
[4] Smith, *Wealth of Nations* cit., III. i. 2, p. 377.
[5] Ivi, III. i. 9. p. 380.
[6] D. Forbes, *Sceptical Whiggism, Commerce, and Liberty* in A.S. Skinner, Th. Wilson (edited by), *Essays on Adam Smith*. Oxford, Clerandon Press, 1975, p. 198.
[7] P. Bh. Mehta, *Self-Interest and Other Interests*, in K. Haakonssen (edited by), *The Cambridge Companion to Adam Smith*. New York, Cambridge University Press. 2006, p. 255.
[8] Smith, *Wealth of Nations* cit., III. iv. 4, p. 412. Cfr. N. Rosenberg, *Adam Smith and the Stock of Moral Capital*, in «History of Political Economy», n. 22 (1), 1990, pp. 1-17; D. Rasmussen, *Does 'Bettering Our Condition' Really Make Us Better Off? Adam Smith on Progress and Happiness*, in «American Political Science Review», n. 100 (3 August), 2006, pp. 309-318.
[9] J. Young, 1997. *Economic as a Moral Science: The Political Economy of Adam Smith*. Cheltenham, UK and Lyme, 1997.
[10] A. Smith, *The Theory of Moral Sentiments* (1759); Indianapolis, Liberty Fund, 1984, VII. iv. 36, pp. 340-341.
[11] Smith, *Wealth of Nations* cit., IV. viii.30, p. 654.
[12] Ivi, IV. viii.17, p. 648.
[13] Ivi, IV. viii.c.43, p. 604.
[14] Ivi, I. xi. p. 10, p. 267.
[15] Ivi, IV. iii.c.9-10, pp. 493-494.
[16] G. Stigler, *Smith's Travels on the Ship of the State*, in «History of Political Economy», n. 3 (2), 1971, pp. 265-277; J. Evensky, *Adam Smith's Moral Philosophy*. Cambridge, Cambridge University Press, 2005.
[17] Smith, *Wealth of Nations* cit., IV. iii.c. p. 13.
[18] Ivi, I. x.c.27, p. 145.
[19] Mehta, *Self-Interest and Other Interests*, cit., p. 257.
[20] Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, cit., IV.1.11, pp. 184-187.
[21] Ivi, IV. ii. p. 43.
[22] Smith, *Wealth of Nations* cit., IV. ii.43, p. 471.
[23] Ivi, IV. vii.c.43, pp. 604-605.
[24] Ivi, I. viii.26, p. 91.
[25] Cropsey, *Polity and Economics*. cit., p. 73.
[26] Smith, *Wealth of Nations* cit., III. iv.4, p. 412.
[27] Forbes, *Sceptical Whiggism, Commerce, and Liberty*, cit., p. 194.
[28] Smith, *Wealth of Nations* cit., III. iv.10, p. 418.
[29] Ivi, V.i.g. 25, p. 803.
[30] Ivi, III. iv.10, pp. 418-419.
[31] Ivi, III. iv.15, p. 421.
[32] Ivi, III. iv.10, pp. 418-419.
[33] Ivi, III. iv.3, p. 411.
[34] Rosenberg, *Adam Smith and the Stock of Moral Capital*, cit.
[35] Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, cit., IV., i. 7. p. 181.
[36] Ivi, IV.1.9-10, pp. 183-184.
[37] T. Aspromourgos, *The Science of Wealth: Adam Smith and the framing of political economy*, London and New York, Routledge, 2009, p. 245.
[38] Smith, *Wealth of Nations* cit., IV. ix.28, pp. 673-674.
[39] Aspromourgos, *The Science of Wealth* cit., p. 208.
[40] Smith, *Wealth of Nations* cit., IV. vii.c.47, pp. 607-608.
[41] Ivi, I. i.11, p. 24.

Libertà e Ragione: connessioni e parallelismi tra illuministi lombardi e scozzesi sulla strada della modernità

CLAUDIO MARTINELLI

Introduzione

Illuminismo scozzese e illuminismo lombardo costituiscono entrambi temi di ricerca particolarmente accattivanti, sia dal punto di vista della storia del pensiero che da quello più strettamente riguardante le concezioni giuridiche. Si tratta di due filoni culturali sostanzialmente coevi ma collocati in contesti storico-politici molto diversi.

La Scozia del XVIII secolo costituì un'area geografica in grande fermento, all'avanguardia in Europa da diversi punti di vista: politico, economico, intellettuale. La svolta politica garantita a tutta l'isola dalla *Glorious Revolution* e dai nuovi equilibri istituzionali che ne conseguirono, fece della Gran Bretagna un esempio di antidispotismo e difesa delle libertà individuali. Si crearono così le condizioni socio-politiche per la prima rivoluzione industriale, resa possibile grazie proprio all'affermazione di quei valori borghesi che in altre parti d'Europa faticavano ad affermarsi. Soprattutto dopo la definitiva sconfitta della rivolta giacobita, anche in Scozia si innescò un processo di profonda trasformazione sociale che avrebbe consentito alla regione di abbandonare alcuni arcaismi premoderni che ancora la attraversavano, e di avviarsi decisamente verso un futuro fatto di stabilità politica e riforme economiche. È in questo quadro che maturano i contributi alla cultura europea provenienti dalle università scozzesi. Dalle prime riflessioni di Francis Hutcheson sulla natura dell'Uomo e della Società avrebbe preso avvio un filone, estremamente plurale e variegato, ma sempre volto ad indagare con spirito libero la storia dell'uomo, i fondamenti della convivenza civile e le migliori modalità di organizzazione politica ed economica dei popoli.

La Lombardia del '700 vive invece una realtà molto diversa. L'imprescindibile punto di partenza è ovviamente la presenza di una dominazione straniera, nel quadro di un assolutismo monarchico che poco spazio lasciava alle innovazioni, anche in

ambito culturale. Il passaggio dal giogo spagnolo a quello asburgico, però, rappresentò un elemento di forte discontinuità rispetto alle antiche incrostazioni di cui soffriva la società lombarda. I governatori spagnoli avevano adottato una politica di sostanziale conservazione di istituti ed equilibri politici di stampo medievale che mal si adattavano ad una società che, sottotraccia, mostrava segnali di vivacità e volontà di cambiamento. L'avvento degli austriaci e di Maria Teresa inaugurò un nuovo clima. Il suo dispotismo illuminato, importante esempio di quell'assetto dei poteri che verrà poi chiamato "Stato di Polizia", avrebbe favorito il sorgere, soprattutto nell'area milanese, di cenacoli intellettuali che contribuirono in maniera decisiva al rinnovamento non solo culturale della città, ma anche più concretamente politico e amministrativo[1].

La descrizione e la sottolineatura di questi differenti ambiti in cui sorgono e maturano l'illuminismo scozzese e quello lombardo non devono però impedirci di verificare e apprezzare l'esistenza di connessioni e influenze tra alcuni dei maggiori esponenti dei due filoni culturali. Anzi, proprio l'analisi delle relazioni ideali intercorrenti tra loro può farci apprezzare meglio come in alcune particolari congiunzioni della storia, la forza delle idee, la potente capacità del pensiero, riescano a travalicare differenze geografiche, storiche e politiche per affermare alcuni valori universali.

Pertanto cercheremo di indagare i caratteri di queste connessioni, per mettere in luce analogie e differenze, concentrando l'analisi su quelle che unanimemente vengono considerate le punte più alte delle due scuole: David Hume e Adam Smith, da un lato; Pietro Verri e Cesare Beccaria, dall'altro.

I caratteri fondamentali dell'illuminismo lombardo

Gli illuministi «[...] sono degli innovatori, non dei rivoluzionari; costituiscono il primo nucleo di una classe dirigente aperta al progresso, non una corrente che miri a trasformare profondamente l'ordinamento politico esistente; essi agiscono nell'ambito della vecchia sistemazione statale dell'Italia, non mirano a crearne una nuova». Questa frase di Candeloro[2] si riferisce in generale all'illuminismo italiano, ma calza molto bene allo spirito di quello lombardo in particolare. Umanesimo, riformismo, moderazione sono forse i caratteri principali di un nucleo di intellettuali che segnerà in maniera molto marcata la vita culturale e politica milanese e lombarda durante tutta la seconda metà del '700.

La Lombardia era una delle aree più avanzate del territorio italiano, ma nel quadro di un generale sottosviluppo determinato dalle pesanti crisi del '600 che avevano contribuito ad allargare il divario rispetto alle regioni economicamente più avanzate d'Europa, come Francia, Inghilterra e Olanda. A ben vedere, mancavano in Lombardia le condizioni minime per teorizzare un radicale cambiamento, a cominciare dalla consapevolezza del proprio ruolo da parte di quei ceti sociali che avrebbero dovuto prenderne in mano le redini, come era già avvenuto oltremanica e si apprestava ad accadere in Francia[3]. Ciò contribuisce a spiegare la minore radicalità degli illuministi lombardi rispetto a quelli francesi.

Ma tali valutazioni non devono portare a sminuire la portata innovativa di questa scuola; anzi, la sottolineatura del suo spirito riformatore contribuisce ad inquadrare nella giusta dimensione proprio la spinta

innovatrice che essa ebbe sulla cultura e sull'amministrazione dell'epoca asburgica. Ed è emblematico il fatto che questa spinta innovatrice abbia trovato l'occasione di manifestarsi grazie anche ad alcune concrete e importanti riforme della pubblica amministrazione volute da Maria Teresa. L'esempio più chiaro è l'introduzione del catasto nel gennaio del 1760, per opera dello statista toscano Pompeo Neri, da cui scaturì l'abolizione di ogni esenzione fiscale[4]. Potrebbero apparire eventi marginali, ma in realtà queste riforme convinsero alcuni intellettuali appartenenti al patriziato lombardo che si potesse realmente procedere ad un profondo cambiamento dei rapporti economici tra i ceti sociali, condizione necessaria per svecchiare una società da troppo tempo assopita aprendola a quelle correnti di rinnovamento che stavano ormai solcando buona parte dell'Europa.

Fu così che si formò un vero e proprio cenacolo di intellettuali, in buona parte provenienti dai settori più aperti della nobiltà milanese, coagulatosi attorno alla cosiddetta Accademia dei Pugni. Si trattava di un sodalizio culturale sorto nel 1762 soprattutto per opera di Pietro Verri, un conte milanese appartenente ad una famiglia molto conosciuta in tutta la Lombardia, deciso a raccogliere attorno a sé le intelligenze più anticonformiste e dotate di senso critico che la cultura milanese dell'epoca poteva esprimere[5]. Spregiudicatezza intellettuale, spirito libero, sguardo proteso al di fuori degli angusti confini lombardi per cogliere il vento delle nuove idee e contribuire al dibattito illuministico europeo. Un programma ambizioso, tollerato dal potere austriaco anche perché, appunto, non espressamente e radicalmente rivoluzionario, combattivo però quanto bastava (come testimoniato dall'eloquente intitolazione) per fare di quel cenacolo un centro di elaborazione di idee conosciuto e rispettato in tutta Europa; tanto che i francesi lo battezzarono con il lusinghiero nome di *école de Milan*. Un gruppo numericamente abbastanza ridotto ma capace di esprimere notevoli qualità e sempre inviso all'opinione pubblica, cui si deve il significato inizialmente spregiativo con cui veniva chiamata l'Accademia (dei Pugni, appunto), intitolazione fatta poi propria però dai suoi stessi animatori come orgoglioso gesto di sfida alle convenzioni tradizionali[6].

Il principale strumento di espressione e di lotta polemica utilizzato dall'Accademia fu la celebre rivista *Il Caffè*, un periodico che gli animatori dei Pugni pubblicarono per due anni, dal giugno del 1764 al maggio 1766, con la cadenza di un numero ogni dieci giorni[7]. I primi numeri vennero precauzionalmente stampati presso l'editore Rizzardi di Brescia, città che all'epoca faceva parte della Serenissima, non potendo sapere quale sarebbe stata la reazione di Vienna. Verificata però la tolleranza di quest'ultima, a partire dal terzo numero la rivista uscì presso lo storico libraio milanese Galeazzi[8]. Questa pur breve esperienza editoriale ebbe l'effetto di un grosso macigno lanciato nelle acque un po' stagnanti del giornalismo culturale italiano. La rivista si rifaceva al modello di alcuni periodici stranieri, come l'inglese *Spectator* di Addison e Steel, e questa impostazione, accanto ad una notevole vivacità e *vis* polemica, contribuì a decretarne il successo, non solo nel ristretto ambito lombardo.

Accademia e *Caffè* non devono essere pensati come luoghi monolitici. Qui ebbero la possibilità di esprimersi orientamenti anche molto diversi tra loro. Talvolta può

addirittura sembrare che l'unico comun denominatore tra i soci fosse la libertà di espressione. Così del gruppo fecero parte, tra gli altri, l'economista Gian Rinaldo Carli, amico di Verri fin dagli anni '50 ma che con lui polemizza da posizioni tardo-mercantiliste[9]; lo studioso di assetti politici Giuseppe Gorani, portatore di un complesso impasto di idee egualitarie di stampo rousseauviano e di difesa dell'accentramento del potere nelle mani di un despota illuminato, visto come unico organo in grado di imporre con la forza alle classi sociali riottose le necessarie riforme[10]. Quindi lo storico e giurista Alessandro Verri, fratello minore di Pietro, fermo sostenitore del superamento delle leggi e della giurisprudenza fondate sul *Corpus Iuris* di Giustiniano, da perseguire con una radicale riforma legislativa in grado di fare ordine e chiarezza sul piano normativo, portando certezza del diritto e riducendo il ruolo del giudice a mero applicatore della norma[11]; ma anche lo scienziato Paolo Frisi, che è opportuno menzionare in questo contesto non solo perché contribuì a far conoscere in Italia le idee di Newton (di cui è nota la fondamentale importanza per il nucleo di concetti attorno a cui si costituì l'illuminismo scozzese), ma anche per il fatto che in uno dei suoi numerosi viaggi all'estero ebbe occasione di conoscere personalmente a Londra, unico tra tutti i soci dell'Accademia, David Hume.

Come si vede, stiamo trattando di un gruppo quanto mai eterogeneo per opinioni ed interessi. È tuttavia noto come l'impronta fondamentale, la cifra teorica e la dimensione internazionale della scuola di Milano siano fondamentalmente riconducibili al contributo di idee e di passione civile che seppero profondere Pietro Verri e Cesare Beccaria. I temi delle loro opere spaziano dalla filosofia all'economia, dalla politica al diritto. Nei loro numerosi libri e articoli essi manifestano un pensiero certamente razionalista, ma che non mitizza la ragione come nuova divinità; mostrano uno spiccato interesse e riflettono a lungo sulle varie condizioni dell'uomo: felicità, dolore, piacere. La politica e il diritto sono visti come strumenti al servizio della collettività, della ricerca del bene comune, il più ampio e generale possibile. I due autori sono portatori di una visione "progressiva" della storia, nella convinzione che il suo corso dipenda dalle scelte razionali e non da un destino astratto. L'impostazione che entrambi danno all'*école* sul piano delle teorie economiche è sostanzialmente liberista, in aperta polemica con i vecchi fondamenti del mercantilismo, attenta alle nuove visioni, soprattutto dei fisiocratici, ma più incline di questi a sottolineare il valore innovativo del commercio e della manifattura rispetto alle consuete produzioni agricole. Insomma, un illuminismo riformatore, concreto, aperto, tributario dell'influenza di diverse esperienze europee, in particolare quella francese e quella scozzese.

Le relazioni "esterne" degli illuministi lombardi

Non vi è dubbio che le principali relazioni che gli illuministi lombardi istaurarono all'estero furono quelle con gli illuministi francesi. Questo per ragioni ideali, di affinità di costumi o di conoscenza linguistica, essendo ampiamente documentato come fossero molto intensi gli scambi epistolari dei fratelli Verri, di Frisi e di Beccaria

con alcuni dei più grandi *philosophes*, da D'Alembert ad André Morellet che curò la traduzione in francese de *Dei delitti e delle pene*, certamente il frutto dell'illuminismo lombardo più celebre in tutto il mondo.

L'opera di Beccaria ebbe subito una vastissima eco in tutta Europa e particolarmente in Francia, dove venne lodata anche da Voltaire e Diderot[12], tanto che il marchese venne invitato a Parigi per farsi conoscere anche personalmente in quegli ambienti. Un viaggio che compì nell'autunno del 1766, spronato da Pietro Verri e accompagnato da Alessandro, ma che intraprese molto di malavoglia, sia per ragioni di debolezza caratteriale sia per delicati problemi personali e familiari che lo angustiavano. Sta di fatto che il viaggio si rivelò presto un calvario: Beccaria mostrò notevoli difficoltà a relazionarsi con gli animatori dei salotti culturali d'oltralpe, rischiando di incrinare la fama che si era costruito grazie all'efficacia del suo libro. Inoltre, il suo soggiorno francese ebbe conseguenze disastrose anche sul piano dell'amicizia con i fratelli Verri, un'amicizia che a causa di ripicche e risentimenti reciproci, ulteriormente inaspriti dal viaggio, si raffreddò per sempre, determinando in breve tempo la fine dell'esperienza comunitaria del gruppo degli illuministi milanesi. Ma, al di là di queste asperità biografiche, gli ambienti illuministi francesi continuavano a nutrire un atteggiamento di ammirazione per l'*école de Milan*, cui affiancavano però anche un atteggiamento, tipicamente francese, di velata superiorità, da casa madre a filiale o colonia[13].

Tuttavia, se il principale punto di riferimento ideale e concreto degli illuministi lombardi erano la Francia e Parigi, che del resto rappresentavano in quella seconda parte del '700 il faro cui guardava tutta la cultura europea, quasi altrettanto importante fu nella formazione personale dei protagonisti della scuola di Milano e nello sviluppo del loro contributo di idee l'influenza dell'illuminismo britannico, scozzese in particolare. Bacon, Newton, Locke, Hutcheson, Hume ricorrono costantemente nel Pantheon che gli stessi fratelli Verri e Beccaria compilano nelle opere e nelle lettere, a testimonianza di un tributo fondamentale sul piano dell'elaborazione dei concetti e del metodo di indagine. Si pensi alla seguente esortazione di Alessandro Verri: «Studiate il mondo, coltivate le lingue, le matematiche, pensate un poco meglio agli uomini che non alle cose che sono sopra di noi»[14]. Facile riscontrarvi i germi dell'insegnamento empirista e utilitarista tipico della cultura britannica.

Naturalmente tra le fondamentali fonti di ispirazione degli illuministi milanesi ci sono anche i giganti del pensiero continentale: da Helvétius a Montesquieu, da Rousseau agli Enciclopedisti. E questa doppia matrice delle loro ascendenze sarebbe affiorata costantemente sia nelle opere sia nel dibattito interno alla scuola milanese, talvolta svolgendo un'utile funzione complementare, altre innescando una dialettica che faceva emergere un'insanabile dicotomia. A questo proposito risulta paradigmatico, e quindi estremamente utile per capire alcune questioni di fondo, il dialogo epistolare in cui i fratelli Verri discutono, su posizioni non sovrapponibili, del metodo e della sostanza del pensiero di Hume, contrapponendone l'impostazione a quella dei filosofi francesi. Scrive Alessandro a Pietro in una celebre lettera del 1768:

> Lo stile di Hume per questo mi piace assai. Ha detto e provato più lui colla sua tranquilla pro-

fondità, che non tutt'insieme i Filosofi Francesi, se ne eccettuiamo Voltaire, tremendo fulmine delle opinioni. Hume, dubitando sempre delle forze dell'umana ragione, accresce i di lei diritti, e degradandola in apparenza, la esalta in sostanza. Segue passo a passo il vero, eleva le penne ad una ad una senza scorticare la pelle. La sua modestia incanta e con questo vantaggio dispone ad ascoltarlo; ed avendo detto il dicibile, non ha fatto strepito come gli altri, ed ha fatti più seguaci. Ma il tuono fastoso, intollerante, audace e deridente da' alcuni suoi colleghi ha sdegnato infinitamente[15].

E Pietro gli risponde:

Tu sei assai inglese, non puoi soffrire l'entusiasmo dei francesi: sono anch'io con te. Però convien confessare che i gradassi della filosofia hanno fatto forse più bene che i filosofi modesti. Vi voleva chi riscuotesse la moltitudine con una sorte d'arditissimo tuono d'ispirazione, vi voleva impostura molta, e calore per risvegliarci. Bayle, pacifico e modesto, ha fatto alcuni seguaci, gli Enciclopedisti hanno con molta ciarlataneria posta la filosofia in un aspetto più venerando e luminoso al guardo non tuo, né mio, ma del pubblico[16].

Certo, rispetto alle consuetudini personali maturate con gli illuministi transalpini, quelle con gli scozzesi furono praticamente inesistenti. La spiegazione è tutto sommato abbastanza semplice: concorrevano innanzitutto ragioni geografiche, ma ancora più importanti erano le difficoltà legate alla lingua. Gli illuministi italiani leggevano le opere degli autori britannici, ma erano costretti ad avvalersi di traduzioni in francese perché non masticavano la lingua inglese[17], peraltro nell'Italia del XVIII secolo praticamente sconosciuta anche presso le classi colte.

È curioso notare come le cronache dell'epoca riferiscano di un paio di occasioni mancate di personale conoscenza di Beccaria con Smith e Hume. Nell'ottobre del 1766 Beccaria e Smith erano entrambi a Parigi. Frequentavano gli stessi salotti dove circolavano molte delle idee che poi entrambi avrebbero utilizzato nei loro successivi lavori, ma non si incontrarono mai perché Beccaria arrivò nella capitale proprio nei giorni in cui Smith stava per terminare il suo soggiorno francese, durato ben due anni[18]. Questo mancato incontro, però, non avrebbe impedito a Beccaria di conoscere le opere di Smith. Risulta, infatti, che nel 1767 il marchese Calderara, suo amico, ricevette da un editore ginevrino la *Teoria dei sentimenti morali*, naturalmente in una versione tradotta in francese[19]. Viceversa, è presumibile che Smith prima di scrivere *La ricchezza delle nazioni* avesse letto i libri di Beccaria, sebbene non gli *Elementi di economia pubblica*, visto che, per quanto scritti nel 1769, essi vennero pubblicati solo molto tempo dopo il 1776[20]. È inoltre provato che Beccaria possedesse una copia delle *Meditazioni sull'economia politica* di Verri[21]. A lui il famoso viaggio a Parigi avrebbe anche dovuto offrire l'occasione di un incontro con Hume. Dopo la capitale francese, infatti, il *tour* europeo del marchese avrebbe dovuto proseguire per Londra, dove il faro del pensiero britannico lo attendeva con interesse, preceduto dalla fama procurata all'italiano dalla diffusione del *Dei Delitti e delle pene*, la cui pubblicazione nella traduzione inglese era in quelle settimane imminente[22]. Ma, come sappiamo, il viaggio si interruppe anzitempo e i due pensatori non si incontrarono mai.

Nonostante tutto, i contrattempi e le distanze geografiche e linguistiche non costituirono per gli intellettuali lombardi una barriera tale da impedire loro la costi-

tuzione di legami ideali intensi e profondi con i punti cardine del pensiero scozzese, testimoniati in primo luogo dall'affinità delle tematiche trattate dalle due scuole. Anzi, al di là delle apparenze, si può sostenere che da molti punti di vista l'approccio britannico ai problemi filosofici e politici, così intriso di moderazione e buon senso, risultasse alla lunga più congeniale ai lombardi rispetto agli entusiasmi razionalistici e talvolta un po' astratti dei francesi. Proviamo, quindi, ad approfondire queste connessioni.

Empirismo, utilitarismo e contrattualismo

Esiste un ceppo comune alle due scuole di pensiero scozzese e milanese: la celeberrima formula di Hutcheson, secondo cui la finalità morale della politica consiste nel perseguimento della maggiore felicità per il maggior numero di individui. Questa concezione della funzione dei poteri pubblici avrebbe costituito la base ideale di tutto l'utilitarismo britannico e, a cavallo tra Settecento e Ottocento, prima con Bentham e poi con Mill, avrebbe fornito l'alimento determinante al radicalismo riformatore che tanta parte ebbe nell'evoluzione del liberalismo e della democrazia del Regno Unito.

Pietro Verri e Cesare Beccaria ripropongono più volte nelle loro opere questo nucleo fondante dell'utilitarismo, mostrando come un'idea riformatrice della politica non possa prescindervi.

Nel caso di Verri questo parametro è particolarmente utile anche per capire l'evoluzione del suo pensiero e soprattutto per scorgere, nel periodo della sua maturità, lo sconforto per l'irrimediabile discrasia tra le sue giovanili aspirazioni al cambiamento della società e la concreta realtà, troppo spesso deludente. Così, se nelle *Meditazioni sulla felicità* del 1763 scriveva con grande fervore che il fine del patto sociale (inteso al modo di Locke) doveva essere «[...] il ben essere di ciascuno che concorre a formare la società, il che si risolve nella felicità pubblica o sia la maggiore felicità possibile divisa colla maggior uguaglianza possibile»[23], nel *Discorso sulla felicità* del 1781 egli conferma la bontà di questa aspirazione, ma ne mette con amarezza in luce la concreta inesistenza, rilevando che «[...] questa età dell'oro però è una immagine deliziosa, ma tanto vana quanto la perfetta felicità nell'uomo» poiché, «[...] qualunque sia la forma del governo», l'influenza politica sarà sempre in mano a uomini «[...] e questi uomini sono soggetti all'errore, alle passioni e alle debolezze e imperfezioni della nostra specie»[24]. A ben vedere, però, anche in questa nota di pessimismo si riscontra un certo grado di parentela con l'empirismo e l'anticostruttivismo della cultura scozzese: il Verri maturo prende atto, empiricamente, della incolmabile distanza tra le aspirazioni della costruzione intellettuale e la realtà delle cose, fatta di ingredienti che la rendono talvolta amara.

Eppure, le sue ascendenze scozzesi non si limitano certo a questa radice. Tra le dichiarate e costanti fonti di ispirazione che lo riguardano c'è il pensiero di David Hume. Nelle opere di filosofia morale, fin dai tempi delle già ricordate *Meditazioni sulla felicità*, Verri propone un'etica laica, anticonformista, di impegno civile per l'intellettuale, abbracciando sotto molteplici aspetti i principali insegnamenti del mae-

stro scozzese[25], a cominciare dal nocciolo duro delle idee humiane, e cioè «[...] il rifiuto di una sopravvalutazione delle capacità della ragione e l'insistenza sull'importanza di altri aspetti della "natura umana" come i sensi e i sentimenti»[26] per spiegare i processi della conoscenza. Anche Verri è ovviamente conscio della potenza imprescindibile della ragione ma, come Hume (a sua volta memore della lezione di Newton), rifiuta il costruttivismo razionalista a favore di un empirismo relativista. Il conte milanese entra molto presto nell'ottica di quell'auspicio empirista e soggettivista espresso da Hume nei *Saggi sull'intelletto umano*: l'elaborazione di un punto di vista morale in grado di mettere sotto la lente di ingrandimento del filosofo i fenomeni interiori, per capirne il senso e le potenzialità[27]. E Verri lo fa con un'audace elaborazione concettuale attorno alle condizioni di piacere e di dolore: il dolore è la molla di ogni civilizzazione, mentre il piacere è solo una situazione di assenza del dolore. Pertanto è il dolore a giocare un ruolo storico decisivo.

Per quanto riguarda Beccaria, non vi è dubbio che la matrice utilitarista sia altrettanto forte, come testimoniato fin dalle prime pagine del *Dei Delitti e delle pene*; così come molto forte è anche il suo legame con la filosofia di Hume, su cui in una lettera ad un amico francese scrive parole di grande venerazione: «*La métaphysique profonde de monsieur Hume, la vérité et la nouveauté de ses vues m'ont étonné et éclairé mon esprit*»[28]. Forza e limiti della ragione, sensismo, empirismo metodologico, sono concetti e strumenti che fanno parte integrante del suo bagaglio.

Tuttavia, vi è un aspetto non marginale su cui è possibile tracciare una linea di divaricazione tra l'impostazione di Hume e quella di Beccaria e, più in generale, di buona parte della scuola milanese. Come è noto, la concezione della società e dello Stato di Hume è fortemente anticontrattualistica. Per il pensatore di Edimburgo il contrattualismo, sia nella versione "pessimistica" di Hobbes sia in quella "ottimistica" di Locke, non possiede alcuna valenza descrittiva pratica e concreta, e anzi è ripetutamente smentito dall'analisi dell'esperienza[29]. In realtà, il potere fonda la propria origine non su un contratto stipulato su basi più o meno volontaristiche, ma su variabili forme di violenza e usurpazione[30]. Giustizia, morale, politica, economia, proprietà non hanno giustificazioni giusnaturalistiche, ma devono rispondere alle esigenze della società[31]; pertanto il governo della società, cioè lo Stato, trova la sua origine e la sua ragion d'essere nella necessità di difendere le convenzioni che rispondono all'utilità comune.

Come detto, Beccaria fa proprio l'utilitarismo di Hume[32], ma nella sua concezione della società e dello Stato, alla prospettiva utilitaristica si affiancano elementi tipici del contrattualismo. Anzi, la loro rilevanza non è affatto accessoria. La concezione contrattualistica occupa una casella fondamentale nella costruzione ideale di Beccaria. Vale la pena di soffermarci un momento ad apprezzare la chiarezza delle parole con cui si apre il primo paragrafo del *Dei delitti e delle pene*:

> Le leggi sono le condizioni, colle quali uomini indipendenti ed isolati si unirono in società, stanchi di vivere in un continuo stato di guerra e di godere una libertà resa inutile dall'incertezza di conservarla. Essi ne sacrificarono una parte per goderne il restante con sicurezza e tranquillità. La somma di tutte queste porzioni di libertà sacrificate al bene di ciascheduno forma la so-

> vranità di una nazione, ed il sovrano è il legittimo depositario ed amministratore di quelle; ma non bastava il formare questo deposito, bisognava difenderlo dalle private usurpazioni di ciascun uomo in particolare, il quale cerca sempre di togliere dal deposito non solo la propria porzione, ma usurparsi ancora quella degli altri[33].

Da queste eloquenti parole risulta chiaramente come anche la matrice contrattualistica del pensiero di Beccaria sia sì britannica, ma inglese, nel senso che il filosofo milanese fa propria la visione di John Locke e su questa fonda il diritto della collettività a punire chi non rispetti le leggi poste a protezione del contratto sociale e dei diritti di ciascuno. Locke e non Rousseau, quindi, nonostante la grande ammirazione manifestata nei confronti del ginevrino destinatario di un posto centrale nella composita formazione di Beccaria: nel pensiero di quest'ultimo non vi è nessuna spoliazione o alienazione di diritti dal singolo alla collettività, e la volontà generale non è affatto un'entità monolitica da cui far discendere la decisione politica, bensì una sommatoria di volontà particolari. È evidente poi come questa combinazione con il contrattualismo consenta al nostro autore di recuperare alcuni aspetti di fondo del giusnaturalismo, totalmente assente invece nel filone Hume-Bentham[34].

Lo Stato, il potere, la libertà

Andiamo ora più a fondo alla nostra analisi, per verificare l'esistenza di punti di contatto o di contraddizione tra le due realtà intellettuali messe a confronto, in relazione al rapporto tra potere e libertà nello Stato moderno.

Intanto è necessario ribadire una premessa ad ogni possibile ricerca di parallelismi politici tra le due scuole, riprendendo un concetto già accennato all'inizio: i lombardi hanno come interlocutore il dispotismo illuminato, o Stato di polizia, con tutte le sue potenzialità e contraddizioni, mentre gli scozzesi si muovono su un terreno di progressiva affermazione dello Stato liberale e della monarchia costituzionale. Il punto di osservazione da cui scaturiscono le posizioni di Verri e Beccaria non può che essere più arretrato e condizionato. Ma altrettanto importante è sottolineare come entrambi (così come altri esponenti dell'illuminismo lombardo), in una fase matura della loro vita e della loro elaborazione culturale, a conclusione delle esperienze dell'Accademia e del *Caffè*, sarebbero stati chiamati a ricoprire ruoli istituzionali nell'Amministrazione asburgica della Lombardia, tra cui quello di consiglieri del Supremo Consiglio di economia. Si sarebbero pertanto trovati ad essere contemporaneamente letterati e uomini di governo, tanto da essere definiti dal grande storico del '700, Franco Venturi, «[...] uomini a mezza strada tra i *grands commis* dell'assolutismo e i *philosophes* dell'illuminismo»[35]. Per loro, in particolare Verri, la Gran Bretagna rappresentava un punto d'approdo cui far riferimento, pur tra mille difficoltà, anche nella propria opera di riformatore al servizio dell'Imperatore; ma certo era vista anche come un mondo ancora lontano, da ammirare per la sua forma di governo, i suoi equilibri istituzionali e lo sviluppo della sua economia. E questa ammirazione non faceva che rendere ancora più evidente l'arretratezza politica con cui essi dovevano fare i conti, sia come intellettuali che come uomini di governo. Il loro interlocutore più

immediato quindi non poteva che essere il sovrano illuminato, che vedevano ancora come il necessario protagonista della vita pubblica, l'unico ad avere gli strumenti per perseguire il bene per il maggior numero di persone[36]. Per un lungo tratto della loro produzione culturale essi avrebbero continuato a declinare il binomio libertà-autorità in questi termini, con la libertà individuale garantita da un principe legislatore e riformatore che con le armi del diritto sapesse imporre alle classi arretrate e riottose i necessari cambiamenti capaci di far trionfare le idee illuministiche. Una concezione, quindi, eminentemente verticistica.

Da questo punto di vista la distanza con gli scozzesi non potrebbe essere più grande. Fin dalla prima metà del Settecento le tematiche su cui si appuntano i ragionamenti politici di Hume riguardano l'analisi delle forme di governo, il ruolo del Parlamento, il partito come strumento di lotta politica. E successivamente Smith avrebbe fatto tesoro di questa concezione pluralistica dei rapporti politici per innestarvi la sua teoria antiburocratica dello Stato "leggero". Per gli scozzesi il succitato binomio libertà-autorità, certamente mai scindibile, si declina sempre con gli strumenti del pluralismo sociale, della dialettica tra interessi diversi, nell'ambito di un sistema istituzionale equilibrato. Una concezione di tipo orizzontale.

Verri e Beccaria, invece, non si discostano dal loro fondamentale filo conduttore: in che modo il sovrano illuminato può perseguire la felicità del popolo: un elemento, quello della felicità, che sarebbe ritornato sempre nei loro scritti, assumendo fin da subito una dimensione politica più che etica[37]. In particolare, l'analisi delle riflessioni politiche di Verri rivela una spiccata ammirazione per Federico II, «[...] mente storica e ragionatrice da eroe sommo». Un'ammirazione condivisa, come è noto, da altri eccellenti illuministi come Filangieri e lo stesso Kant, oltre che da un grande amico di vecchia data del conte milanese, il gallese Henry Lloyd, saggista e storico dell'arte militare[38]. Agli occhi di Verri, il re prussiano, che si era affrancato dalla giurisprudenza di Giustiniano facendosi legislatore per il popolo, costituiva il prototipo del principe, immune da tentazioni dispotiche, consapevole del ruolo di autentico riformatore cui la storia lo aveva chiamato. E' questo il suo modello di riferimento: Verri non ritiene che, nelle condizioni date, la Lombardia possa rinunciare ad un principe illuminato, arrivando a scrivere: «Occorre un dittatore per riformare, non un senato»[39]. Ed è soprattutto per questa ragione che, dopo un iniziale atteggiamento di benevola attenzione, sopraffatto dalla delusione, egli avrebbe finito per attaccare duramente Giuseppe II per lo spirito assolutistico che il suo governo manifestava sempre più con il passare degli anni, in contrasto con quella figura tanto auspicata di monarca illuminato che era invece corrisposta, sia pur con tutti i limiti, con quella di Maria Teresa[40].

Queste disillusioni e gli entusiasmi per la rivoluzione dell'89 avrebbero però indotto Verri, nella parte finale della sua parabola umana e intellettuale (morì a Milano il 28 giugno 1797), ad abbracciare la prospettiva del costituzionalismo liberale: sovranità popolare, rappresentanza parlamentare, uguaglianza di fronte alla legge, abbattimento dei privilegi fiscali, necessità di una costituzione a garanzia della separazione dei poteri e delle libertà individuali.

Con queste chiavi, di fronte alla potenza della storia, Verri e l'illuminismo milanese entrano a pieno titolo nell'età del liberalismo politico. È vero che questo sarebbe accaduto con l'invocazione di una Carta a difesa dei diritti individuali, a cominciare dal diritto di proprietà, solo quando il potere regio si era ormai sgretolato sotto i colpi della Rivoluzione francese[41]; ma è appunto come se la Rivoluzione, oltre allo stato assoluto, fosse destinata a portare via anche le forse ingenue illusioni dei lombardi sulla possibilità di addivenire a quei «progressi della ragione», di cui parlava spesso Verri, attraverso l'opera riformatrice di un monarca e non grazie ad una presa di coscienza popolare.

Siamo di fronte evidentemente ad un percorso profondamente diverso da quello di Hume e Smith; e tuttavia qualche elemento di contatto si può riscontrare anche dal punto di vista dell'analisi politica. Per esempio, non può sfuggire una certa assonanza sul ruolo degli intellettuali rispetto al popolo e all'opinione pubblica. Verri, che pensa che la funzione dello studioso debba essere innanzitutto quella di opporsi alla barbarie, di smascherare gli errori della storia e smorzare i fanatismi, sembra avere introiettato in modo convinto l'insegnamento di Hume che fa della moderazione e della condanna di ogni estremismo e sopraffazione i veri caratteri peculiari della sua visione politica[42], rimasti sempre costanti nelle sue elaborazioni, nonostante le oscillazioni tra posizioni più aderenti alla sensibilità *Whig* o a quella *Tory*. Per non parlare dell'insostituibile ruolo che ambedue assegnano alla libertà di stampa e alla libera circolazione delle idee, condizione indispensabile per evitare il rischio, sempre presente, di soprusi da parte di chi detiene il potere.

Ma interessanti assonanze si possono trovare guardando anche alla classica distinzione di Smith tra società civile e società politica. La prima, fondata sui rapporti che si instaurano sulla base delle attività economiche, del lavoro produttivo, del mercato; la seconda, costruita su istituzioni poste in essere per difendere l'ordine sociale e la giustizia. Al di là delle diverse modalità di declinazione istituzionale, non vi è dubbio che anche Verri, come lo stesso Beccaria, non possano prescindere da questa distinzione e anzi, come vedremo successivamente, la utilizzino come base di ragionamento per fondare le loro teorie economiche, un terreno su cui le interrelazioni con gli scozzesi sono molto più evidenti di quanto riscontrato finora.

Il diritto al servizio dell'uomo

Se in ambito politico il contributo degli illuministi lombardi appare tutto sommato modesto e fortemente condizionato dal contesto in cui si trovano ad operare, molto più interessanti risultano le loro elaborazioni sul piano della scienza della legislazione.

In campo giuridico è possibile rilevare l'esistenza di un filo conduttore comune a tutto l'illuminismo italiano nella critica alla confusione giuridica e nella costante ricerca della certezza del diritto[43]. Verri e Beccaria, ma anche altri esponenti della scuola milanese, spiccano per tenacia e coerenza, avendo sempre messo al centro delle loro analisi proprio questi valori. Per spiegare come dovessero essere perseguiti

questi obiettivi, i due lombardi avrebbero preso qui posizioni molto radicali sul rapporto tra legislazione e giurisprudenza, tra legislatore e giudice. Ritenevano che fosse necessaria una forte rottura con il passato, attraverso una paziente opera di unificazione delle fonti che facesse chiarezza sulle norme da applicare al singolo caso. Non dimentichiamo che il loro quadro di riferimento giuridico risentiva ancora per molti versi del pluralismo, per non dire della babele, dell'ordinamento medievale. In questo stato di cose essi non vedevano soltanto un ostacolo di natura tecnica all'efficacia del diritto, ma soprattutto un caposaldo della divisione della società in classi tradizionali, fondata sul privilegio, sul corporativismo, sulla pluralità di centri di decisione politica che, lungi dal costituire una ricchezza dialettica, esistevano solo per difendere un mondo ormai in via di superamento ma che spesso si mostrava riottoso nei confronti della capacità riformatrice del sovrano.

Era il dominio imparziale della legge ad essere contro l'arbitrio e i privilegi. Ecco, quindi, che in un'ottica di progresso la legge doveva essere scritta, pubblica, chiara; la sua applicazione doveva essere certa e, in questa logica, andavano pertanto avversati gli atti di clemenza. Il legame tra legge e sovranità doveva essere particolarmente stretto: la prima sarebbe sgorgata dalla seconda. Il perseguimento della giustizia era compito esclusivo del legislatore[44]. Qui è particolarmente vivo l'insegnamento di Montesquieu e il riferimento al suo «giudice bocca della legge» come, più in generale, la lezione dell'illuminismo francese nel suo insieme: il meccanico sillogismo applicativo contrapposto all'attività di *interpretatio iuris*[45]. Verri e Beccaria espressero sempre uno *sfavor* nei confronti dell'interpretazione, vista come una pericolosa pratica creativa in potenziale contrasto con la volontà del legislatore. Ad essa andava contrapposto il valore (o forse, potremmo dire oggi, il mito) della certezza del diritto, data dalla semplice applicazione della norma. Per tutto questo era necessaria una radicale riforma legislativa che facesse ordine e chiarezza nel sistema giuridico, portando certezza del diritto e riducendo il ruolo del giudice a mero applicatore della norma[46]. Verri avrebbe parlato di un proficuo "dispotismo delle leggi" contrapposto al dispotismo del giudice, e Beccaria avrebbe espresso la propria diffidenza nei confronti di giuristi, giudici e cattedratici, al punto di esclamare: «Felice la nazione in cui le leggi non fossero una scienza!»[47].

È superfluo ricordare come il settore del diritto in cui il contributo dell'illuminismo lombardo sarebbe risultato decisivo fosse quello penale. Ovviamente con il *Dei delitti e delle pene* di Beccaria del 1764, ma anche con il testo "gemello" di Verri *Osservazioni sulla tortura* del 1777. In queste opere vengono affrontati problemi dolorosamente spinosi per la cultura dell'epoca. Il loro apporto è decisivo per avviare l'ordinamento giuridico sulla strada della laicizzazione. Tra i temi fondamentali riconosciamo quello della spinta verso una netta separazione tra peccato e reato, fondata sulla distinzione tra volontà degli uomini e morale religiosa[48]. C'è poi il rifiuto della concezione naturalistica del diritto e delle pene, che avrebbe portato a vedere la devianza non come un affronto all'autorità divina ma, laicamente, come violazione del contratto immanente che dà vita alla società e allo stato; pertanto lo Stato non sarebbe titolare di un potere divino come quello che giustifica la pena di morte, ma solo di

un diritto alla tutela propria e dei cittadini. Tuttavia, proprio per questo, le sanzioni avrebbero dovuto essere puntualmente e rapidamente applicate[49]. Esse avevano una duplice funzione: correggere il reo e garantire la sicurezza dello stato[50]. Coerentemente, con questa concezione la giustizia era trattata come una funzione sociale[51], e pertanto la ragione, l'informazione e l'educazione rappresentavano i migliori strumenti di prevenzione dei reati[52]. Gli autori non avrebbero propugnato solo una umanizzazione e razionalizzazione delle pene, ma legato la prevenzione dei reati al miglioramento delle condizioni oggettive che favorivano il delitto. Essi vedevano le garanzie processuali sia come metodo per il raggiungimento della verità processuale, sia come sostanziali diritti di libertà che non avrebbero mai dovuto essere negati all'imputato[53].

Ora, se confrontiamo tutto questo bagaglio concettuale con la cultura giuridica anglosassone, possiamo agevolmente rilevare, da una parte, una profonda differenza di prospettiva per quanto riguarda il rapporto tra legislatore e giudice, ma dall'altra una comune attenzione alle regole processuali come garanzia di libertà, a cominciare dal principio di terzietà del giudice.

Sul primo aspetto, è evidente l'ascendenza sui lombardi della cultura francese. Del resto vi era la comune matrice costituita dalla *civil law* e probabilmente anche una non perfetta conoscenza dei meccanismi che presiedevano ai sistemi giuridici di *common law*. Ha scritto Mario Cattaneo, a commento di un articolo di Verri apparso su *Il Caffè* con il titolo "Sulla interpretazione delle leggi", che «[…] anche Verri, come Montesquieu e Voltaire, vede un esempio del suo ideale giuridico nell'Inghilterra: egli afferma infatti che "gli Inglesi, amantissimi, e non a torto della libertà politica […] [hanno stabilito] che il giudice sia perfettamente servo della legge e mero esecutore di essa letteralmente"[54]. Ma anche la sua è una interpretazione errata della realtà giuridica inglese, dato che lo sviluppo della *common law* era invece dovuto in larga misura a un ampio esercizio di attività creativa da parte dei giudici. Un equivoco che però finisce per testimoniare come l'Isola fosse stata eletta a stella polare di libertà, modernità e progresso, perfino con caratteri talvolta un po' mitici, da buona parte degli illuministi continentali.

Quanto al secondo, è invece possibile uscire da ogni fraintendimento e accostare Beccaria a Smith. Nel III paragrafo della sua opera più celebre, Beccaria insiste sull'importanza che il giudice si collochi in una posizione terza tra chi asserisce la violazione di una norma e chi la nega[55]. Le sue parole possono essere facilmente messe in relazione con quelle pronunciate da Adam Smith ne *La ricchezza delle nazioni* a favore dell'indipendenza del giudice dal potere politico, obiettivo da garantire anche con l'istituto dell'inamovibilità e con un trattamento economico adeguato. Il destinatario ultimo di questa condizione non era tanto il magistrato quanto il cittadino; solo così quest'ultimo avrebbe goduto della garanzia fondamentale di avere un'amministrazione della giustizia veramente imparziale[56].

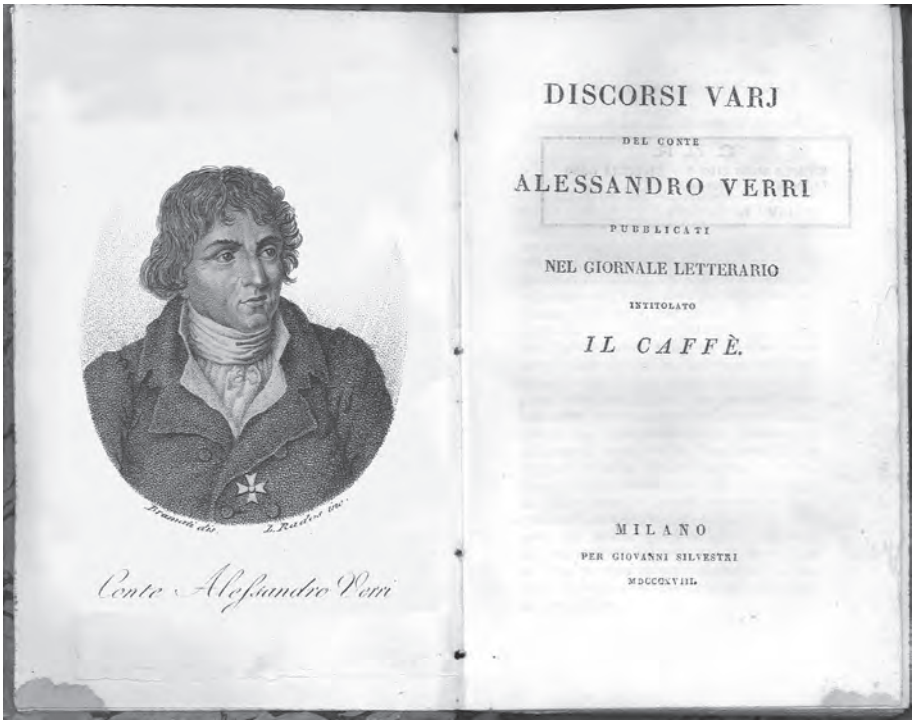
L'economia come dimensione della libertà

Il pensiero economico è sicuramente il terreno su cui si riscontrano le maggiori affinità tra lombardi e scozzesi. Abbiamo già

fatto qualche cenno alle determinanti influenze di Hume sulle idee che i più giovani Verri, Beccaria e Smith andarono maturando e alle reciproche conoscenze sul piano dell'elaborazione culturale che si sarebbero verificate tra questi ultimi. È tempo adesso di approfondire queste connessioni ideali su temi come la libertà economica, il mercato, l'iniziativa economica privata e il ruolo dello Stato nell'economia.

Il tratto comune tra i due scozzesi e i due lombardi è individuabile nelle loro convinzioni sostanzialmente comuni a proposito delle libertà economiche: quell'insieme di presupposti, valori e teorie che successivamente sarebbe stato definito "liberismo". Come detto in precedenza, le opere di Verri e Beccaria avrebbero impresso alla scuola milanese una marcata impronta liberista. Sia nelle *Meditazioni sull'economia politica* di Verri del 1771, sia negli *Elementi di economia pubblica* di Beccaria, pubblicato postumo nel 1804, si trovano espressi tutti i capisaldi di quelle concezioni economiche che, da una parte, si ponevano in radicale contrapposizione ai dettami del mercantilismo, che aveva imperato per lungo tempo tra gli studiosi ed era stata la dottrina economica alla base dello Stato assoluto (si pensi al rapporto emblematico fra Colbert e Luigi XIV). Dall'altra criticavano però anche la fisiocrazia per il fatto di concentrarsi eccessivamente sulla produzione agricola, una posizione che i "liberisti" consideravano arretrata, preferendo invece guardare alle potenzialità che industria e commercio cominciavano ad esprimere in alcune realtà come quella britannica. Certo, volendo cogliere qualche elemento di distinzione tra i due, si potrebbe rilevare in Beccaria una maggiore attenzione alla condizione delle classi subalterne, tema che conferma le radici anche rousseauviane della formazione del marchese e che assume una indubbia centralità nel suo pensiero; mentre Verri, pur non eludendo il problema, lo avrebbe inquadrato in un discorso più ampio sul progresso economico come condizione di riscatto, graduale e a lungo termine, per quegli strati sociali. A ciò si può aggiungere una diversa agenda delle priorità, laddove Beccaria considerava preminenti i fenomeni produttivi sui fenomeni dello scambio e sosteneva che «[...] la teoria generale dei prezzi precede l'analisi della moneta, della circolazione e del commercio», mentre per Verri «[...] la teoria del denaro è premessa [...] della teoria della ricchezza e del valore»[57].

Ma, al di là di queste sia pur significative differenze, le linee di fondo dei due volumi sono tra loro comuni e rivelano forti contiguità con le idee alla base delle opere di Hume e Smith: antimercantilismo fondato su una teoria dinamica della produzione della ricchezza, libertà dei commerci tra gli Stati, rottura dei vincoli corporativi, equità fiscale, creazione di banche a sostegno del nascente apparato industriale. Perfino l'esaltazione del lusso come motore economico accomuna i quattro autori[58]. Quest'ultima constatazione può forse apparire come contraddittoria nel caso di Beccaria che, nel paragrafo XXII del *Dei delitti e delle pene* dedicato al furto e alle pessime condizioni sociali dei suoi autori che ne sono la causa, aveva definito la proprietà come «terribile diritto». Tuttavia questo nodo si può sciogliere se, appunto, collochiamo il ragionamento del Beccaria penalista e criminologo nell'ambito della ricerca delle cause sociali di un comportamento deviante, volto a mettere in luce la necessità, anche a fini di ordine pubblico, di riforme economiche e



giustizia sociale. Ma il Beccaria economista non abbandonò mai i dettami di fondo di un'economia capitalistica, fondata sulla libera concorrenza e sulla divisione del lavoro, vale a dire i temi su cui si sarebbe efficacemente esercitato il genio di Smith ne *La ricchezza delle nazioni*. Prova ne sia che nel XX secolo Schumpeter metterà in stretta relazione il contributo alla teoria economica di Beccaria e Smith, giungendo a definire «[...] il primo lo Smith italiano e il secondo il Beccaria scozzese»[59]. L'assimilazione è forse eccessiva: Beccaria non ripose mai nel *laissez-faire* la stessa entusiastica fiducia nutrita da Smith. Il liberismo di Beccaria non escludeva controlli e interventi statali quando questi fossero in grado di perseguire meglio il bene complessivo della società, e in quest'ottica non egli non esclude neppure un certo ruolo di indirizzo da parte dello Stato (riverbero di qualche influenza su di lui del Cameralismo tedesco, introiettata soprattutto negli anni trascorsi nell'amministrazione asburgica)[60]. Ma se una sovrapposizione tra i due non sembra ammissibile, nondimeno un certo grado di parentela è sicuramente riscontrabile, sia sul piano delle teorie che su quello della pratica. Da questo punto di vista, è sintomatico un episodio del 1786 in cui Beccaria, inviato a Como come funzionario del Governo per sedare una rivolta operaia, si sarebbe mostrato contrario per principio all'istituzione di un regolamento statale sulle relazioni industriali[61].

Nei due autori menzionati, analogamente a Verri, fu forte la necessità di studiare come riformare economia e diritto in modo intrecciato[62]. E Verri avrebbe sostenuto, anche prima di Smith, l'abrogazione di tutte le leggi che limitassero la libertà degli scambi, creando privilegi a favore di pochi e danni complessivi al sistema economico[63]: lo Stato aveva una funzione meramente strumentale e non poteva rivendicare una posizione autonoma rispetto alla società civile. Inoltre il conte milanese, sulla scia di Hume – dal cui insegnamento avrebbe tratto uno scritto intitolato appunto *Estratti da Hume* – sostenne la funzione del commercio come volano determinante della produzione e previde che lo sviluppo del mercato avrebbe finito per sottrarre l'agricoltura ad una condizione di pura sussistenza[64], fatto salvo il proprio dissenso dall'opinione del maestro scozzese secondo cui l'aumento della quantità di denaro avrebbe automaticamente portato all'aumento dei prezzi. Questa la sua argomentazione: «Provo che David Hume ha torto nel credere che, a misura che in uno stato s'accresce il denaro, si incariscano le cose, ossia ve ne voglia di più per averne. […] Quante più vendite fa il venditore, tanto si contenta di profittare meno per ogni vendita»[65].

In sostanza ci troviamo di fronte ad un intreccio di connessioni tra quattro pensatori del XVIII secolo, cui corrispondono visioni dell'illuminismo lontane dall'essere banalmente sovrapponibili, ma che hanno in comune interessi intellettuali, contiguità d'analisi e spirito critico. L'elemento determinante per cogliere appieno le radici di queste impostazioni e le connessioni che ne scaturiscono è che tutti questi autori pensano all'economia e al sistema giuridico in termini matematici e newtoniani[66].

Come è stato eloquentemente scritto,

> […] l'utilizzo della matematica presso i filosofi del tempo era in effetti un portato dell'influenza newtoniana; fu così anche per Adam Smith il quale si sforzò di immaginare un sistema economico retto da leggi perfette che configurano un "ordine naturale"; come il sommo fisico pose la legge di gravità alla base del funzionamento dell'universo, Smith fece del tornaconto personale il motore dell'economia. Non ci attendiamo che macellai, birrai e panettieri ci diano quanto ci serve per la cena per pura benevolenza, ma solo per il loro tornaconto e l'amor proprio (*self love*). Beccaria fece lo stesso, ad esempio in *Dei delitti e delle pene* quando si richiamava ad un invisibile legislatore la cui volontà fa in modo che il piacere e il dolore agiscano come «motori degli esseri sensibili» costituendo una «forza simile alla gravità» che opera nei cieli[67].

In conclusione, appare quindi evidente come, a prescindere da inevitabili e proficue differenze, sia evidente il filo rosso che accomuna tutti questi autori: la libertà economica come parte integrante delle libertà individuali, condizione irrinunciabile per qualunque società libera, aperta, antiautoritaria; il progresso economico come parte del progresso civile, in un contesto entro il quale gli individui possono realizzare se stessi e così far avanzare la collettività. Una costruzione intellettuale quanto mai moderna e lungimirante, come le vicende storiche del ventesimo secolo – anche le più tragiche – si sarebbero incaricate di dimostrare.

1 F. Venturi (a cura di), *Riformatori lombardi, piemontesi e toscani*, Milano, Ricciardi, 1997; A. Alimento (a cura di), *Modelli d'oltre confine. Prospettive economiche e sociali negli antichi Stati italiani*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2009.

2 G. Candeloro, *Storia dell'Italia moderna*, Milano, Feltrinelli, 1956, vol. I, p. 167.

3 R. Bonchio, *Prefazione* a P. Verri, *Osservazioni sulla tortura*, Milano, Feltrinelli, 1979, pp. 5-21, in part. p. 11.

4 L. Actis-Perinetti, *Introduzione*, in Id. (a cura di), *Gli illuministi italiani: una antologia dagli scritti di Filangieri, Pagano, Beccaria, Genovesi, Galanti, Delfico, Gioia*, Torino, Loescher, 1960, pp. IX-XXII, in part. p. XV.

5 A. De Maddalena, *Luci ed ombre nella Lombardia dei lumi*, in AA.VV., *L'Età dei Lumi. Studi storici sul settecento europeo in onore di Franco Venturi*, Napoli, Jovene, 1986, vol. II, pp. 893-921, in part. p. 895.

5 C. Capra, *La Lombardia austriaca nell'Età delle riforme (1706-1796)*, Torino, Utet, 1987, p. 211; Id., *I progressi della ragione. Vita di Pietro Verri*, Bologna, Il Mulino, 2002, p. 189.

7 G. Francioni, *Beccaria filosofo utilitarista*, in AA.VV., *Cesare Beccaria tra Milano e L'Europa. Convegno di studi per il 250° anniversario della nascita*, Milano-Roma-Bari, Cariplo-Laterza, 1990, pp. 69-87; S. Romagnoli (a cura di), *Il Caffè (1764-1766)*, Torino, Bollati Boringhieri, 1993.

8 G. Tessitore, *Cesare Beccaria: L'uomo e il mito. Idealizzazione e realtà storica*, Milano, Franco Angeli, 2008, p. 144.

9 G. Ricuperati, *Il pensiero politico degli illuministi*, in L. Firpo (a cura di), *Storia delle idee politiche economiche e sociali*, Torino, Utet, 1980, vol. IV, pp. 374-375.

10 Ivi, pp. 375-376.

11 P. Costa, *I "padroni della legge". Legge, interpretazione, libertà nell'illuminismo giuridico*, in «Rivista di Diritto Costituzionale», n. 3, 2001, pp. 14-39, in part. pp. 20-22.

12 Tessitore, *Cesare Beccaria* cit., p. 152.

13 Capra, *Beccaria e l'Europa: spunti e motivi dal carteggio*, in AA.VV., *Cesare Beccaria tra Milano e L'Europa* cit., pp. 495-511, in part. p. 500.

14 De Maddalena, *Luci ed ombre nella Lombardia dei lumi* cit., p. 896.

15 B. Anglani, *"Il dissotto delle carte". Sociabilità, sentimenti e politica tra i Verri e Beccaria*, Milano, Franco Angeli, 2004, pp. 245-246.

16 N. Valeri, *Pietro Verri*, Firenze, Le Monnier, 1969, p. 151.

17 G. Bognetti *et alii* (a cura di), P. Verri, *Scritti di economia, finanza, amministrazione*, in *Edizione Nazionale delle opere di Pietro Verri*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2006, pp. 4-5; Anglani, *"Il dissotto delle carte"* cit., p. 10.

18 F. e G. Coltorti, *Beccaria*, Roma, Luiss University Press, 2007, p. 80.

19 G. Imbruglia, *Riformismo e illuminismo. Il* Dei delitti e delle pene *tra Napoli e l'Europa*, in V. Ferrone e G. Francioni (a cura di), *Cesare Beccaria. La pratica dei lumi. Atti del Convegno 4 marzo 1997*, Firenze, Olschki Editore, 2000, pp. 99-126, in part. p. 123.

20 Ivi, p. 79.

21 Capra, *I progressi della ragione* cit., p. 382.

22 Tessitore, *Cesare Beccaria* cit., p. 157.

23 Capra, *I progressi della ragione* cit., p. 197.

24 G. Panizza (a cura di), P. Verri, *"I discorsi" e altri scritti degli anni settanta*, in *Edizione Nazionale delle opere di Pietro Verri*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2004, p. 175.

25 D. Carpanetto, G. Ricuperati, *L'Italia del Settecento: crisi, trasformazioni, lumi*, Roma-Bari, Laterza, 2008, pp. 323-340, in part. p. 325.

26 E. Lecaldano, *L'illuminismo inglese*, Torino, Loescher, 1985, p. 33.

27 Panizza (a cura di), P. Verri, *"I discorsi" e altri scritti degli anni settanta* cit., p. 29.

28 Imbruglia, *Riformismo e illuminismo* cit., p. 123.

29 A. Santucci, *Il pensiero di David Hume*, Torino, Loescher, 1968, pp. 154-155; M. D'Addio, *Empirismo, economia e società politica: Hume e Smith*, in Id., *Storia delle dottrine politiche*, Genova, ECIG, 1992, vol. II, pp. 37-56, in part. pp. 40-42.

30 Santucci, *Introduzione a Hume*, Bari, Laterza, 1971, p. 125.

31 Ricuperati, *Il pensiero politico degli illuministi* cit., p. 358; D'Addio, *Empirismo, economia e società politica* cit., pp. 40-42.

32 Imbruglia, *Riformismo e illuminismo* cit., pp. 123-124.

33 Firpo (a cura di), C. Beccaria, *Dei delitti e delle pene*, Torino, Utet, 1964, pp. 27-28.

34 Francioni, *Beccaria filosofo utilitarista* cit., pp. 70-75.

35 Capra, *Gli intellettuali e il potere: i casi di Beccaria e di Verri*, in Santucci (a cura di), *L'età dei lumi: saggi sulla cultura settecentesca*, Bologna, Il Mulino, 1998, pp. 211-230, in part. p. 212.

36 G. Armani, *Introduzione* a Beccaria, *Dei delitti e delle pene. Consulte criminali*, Milano, Garzanti, 2007, pp. VII-XXXVIII, in part. pp. XXII-XXIII.

37 A. Trampus, *Storia del costituzionalismo italiano nell'età dei Lumi*, Roma-Bari, Laterza, 2009, p. 161.

38 Venturi, *Le vite incrociate di Henry Lloyd e Pietro Verri*, Torino, Tirrenia-Stampatori, 1977.

39 Actis-Perinetti, *Introduzione*, in Id. (a cura di), *Gli illuministi italiani* cit., p. XIV.

40 De Maddalena, *Luci ed ombre nella Lombardia dei lumi* cit., p. 900.

41 C. Mozzarelli, *Riforme istituzionali e mutamenti sociali nella Lombardia dell'ultimo settecento*, in AA.VV., *Cesare Beccaria tra Milano e L'Europa* cit., pp. 479-494, in part. pp. 490-491.

42 D'Addio, *Empirismo, economia e società politica* cit., pp. 37-38.

43 M.A. Cattaneo, *Illuminismo e legislazione*, Milano, Edizioni di Comunità, 1966, p. 45.

44 G. Zagrebelsky, *La legge secondo Beccaria e le trasformazioni del tempo presente*, in V. Ferrone e G. Francioni (a cura di), *Cesare Beccaria. La pratica dei lumi* cit., pp. 13-22, p. 14.

45 D. Ippolito, *Antonio Genovesi lettore di Beccaria*, in «Materiali per una storia della cultura giuridica», n. 1, 2007, pp. 3-20, in part. p. 19.

46 Costa, *I "padroni della legge"* cit., p. 23 e pp. 26-27.

47 Cattaneo, *Illuminismo e legislazione* cit. p. 161.

48 E. Tortarolo, *Il laicismo*, Roma-Bari, Laterza, 1998, pp. 30-31.

49 Tessitore, *Cesare Beccaria* cit., p. 19.

50 Ivi, p. 20.

51 Carpanetto, Ricuperati, *L'Italia del Settecento* cit., p. 329.

52 Tessitore, *Cesare Beccaria* cit., p. 19; Armani, *Introduzione* a Beccaria, *Dei delitti e delle pene* cit., pp. XXIII-XXIV.

53 Ivi, pp. XXX-XXXII; M. Pisani, *Attualità di Cesare Beccaria*, Milano, Giuffrè, 1998, pp. 7-30.

54 Cattaneo, *Illuminismo e legislazione* cit., p. 54.

55 Pisani, *Attualità di Cesare Beccaria* cit., pp. 14-17.

56 D'Addio, *Empirismo, economia e società politica* cit., p. 54.

57 A. Quadrio Curzio, R. Scazzieri, *Governo della moneta ed economia politica: su tre saggi di Cesare Beccaria e di Pietro Verri*, in C. Beccaria, P. Verri, *Sul disordine delle monete a Milano nel Settecento / Tre saggi di Cesare Beccaria e Pietro Verri*, Milano, Electa, 1986, pp. 9-39, in part. pp. 34-36.

58 P.L. Porta, *Le lezioni di economia di Cesare Beccaria*, in AA.VV., *Cesare Beccaria tra Milano e L'Europa* cit., pp. 356-370, in part. p. 364; M. Dal Pra, *Introduzione*, in Id., E. Ronchetti (a cura di), *Saggi e Trattati morali letterari politici e economici di David Hume*, Torino, Utet, 1974, pp. 9-85, in part. pp. 66-67.

59 F. e G. Coltorti, *Beccaria* cit., p. 80.

60 Ivi, pp. 26-27 e pp. 64-68.

61 De Maddalena, *Luci ed ombre nella Lombardia dei lumi* cit., p. 918.

62 F. e G. Coltorti, *Beccaria* cit., pp. 49-50; Porta, *Le lezioni di economia di Cesare Beccaria* cit., pp. 364-365.

63 E. Butler, *Capire Adam Smith*, Macerata, Liberilibri, 2007, pp. 48-49.

64 Bognetti *et alii* (a cura di), P. Verri, *Scritti di economia, finanza, amministrazione* cit., pp. 5-8.

65 Venturi, *Le* Meditazioni sulla economia politica *di Pietro Verri*, in P. Verri, *Meditazioni sulla economia politica*, a cura di R. De Felice, Milano, Bruno Mondadori, 1998, pp. 119-186, in part. pp. 128-129.

66 A. Zanini, *Adam Smith Economia, morale, diritto*, Milano, Bruno Mondadori, 1997, pp. 56-64.

67 F. e G. Coltorti, *Beccaria* cit., p. 82.

La diffusione del pensiero di Thomas Reid in Italia meridionale agli inizi dell'Ottocento

FRANCESCO MASTROBERTI

La caduta degli ideali rivoluzionari e la Restaurazione crearono disorientamento anche tra i filosofi. Il razionalismo, il giusnaturalismo e l'illuminismo – secondo il sentire comune – avevano condotto a disastri, senza peraltro giungere a risultati tangibili sul piano politico-istituzionale. In tale clima, emersero e si diffusero teorie politiche reazionarie e contro-rivoluzionarie, i cui esempi più evidenti troviamo nelle opere di Burke, di de Maistre e di Barruel[1]. Sul piano più prettamente filosofico iniziò la messa in discussione, anche in Francia, della tradizione di pensiero che da Cartesio giungeva ai *philosophes*. Frutto di questo ripensamento fu la riscoperta e la valorizzazione di Thomas Reid e della scuola scozzese.

Thomas Reid[2] fu con James Battie, George Campbell e Dugald Stewart uno dei propugnatori della filosofia del *senso comune*. Successore di Adam Smith all'Università di Glasgow, nella sua opera più conosciuta, *Inquiry into the Origin of Our Ideas of Beauty and Virtue* (1765) Reid contestò lo scetticismo di David Hume considerandolo il frutto di una prospettiva gnoseologica, detta *teoria delle idee*, che accomunava pensatori come Locke e Berkeley e risaliva a Cartesio. Secondo Reid, tale impostazione – partendo dal presupposto che l'oggetto della conoscenza non fossero le cose ma le idee – rappresentava il filo rosso che collegava lo scetticismo humiano al pensiero di Cartesio. Per lui, invece, oggetto della conoscenza dovevano essere le cose, ossia gli oggetti della percezione sensoriale, a partire dalle quali si poteva credere sulla base del *senso comune*. Gli scritti di Reid furono pubblicati alla fine del Settecento in Scozia e in Inghilterra in numerose edizioni ma non ebbero una grande diffusione Oltremanica, almeno fino agli inizi del secolo XIX. In Germania Reid scontò il giudizio negativo di Kant che gli imputò di non aver compreso appieno il pensiero di David Hume. In Francia ebbe una sorte migliore, ma si scontrò con il pensiero degli illuministi generalmente legati a Locke. Durante la Restaurazione la Francia sembrò acco-

gliere il pensiero reidiano attraverso autori come Jouffroy, Royer-Collard e Cousin, ma in breve la filosofia scozzese fu assorbita dall'eclettismo.

Durante il Settecento nel Regno di Napoli, influenzato dalla cultura francese, non vi sono tracce della diffusione del reidismo: ciò si spiega in virtù della grande diffusione del lockismo, dovuta al magistero dell'abate Antonio Genovesi. Piuttosto, la filosofia scozzese trovò alcuni seguaci a partire dagli anni venti del secolo successivo: Gentile annovera tra essi il marchese Luigi Dragonetti, Giacinto de Pamphilis e, sotto certi aspetti, Pasquale Galluppi. La traduzione in francese delle opere del Reid, a cura del già citato Jouffroy[3], facilitò l'avvicinamento di alcuni esponenti della cultura giuridica napoletana, come Gaspare Capone e Davide Winspeare, alla cosiddetta scuola scozzese.

Tra il 1834 e il 1835 Gaspare Capone leggeva ai soci dell'Accademia delle scienze della Società Reale Borbonica di Napoli – nella quale era entrato qualche anno prima subentrando a Melchiorre Delfico – quattro memorie ed un'appendice alle stesse intitolate *Sposizione de' principali fondamenti della filosofia scozzese e della sua influenza nella francese odierna*[4].

Cesare Dalbono racconta che quelle memorie, non ancora pubblicate – circolavano in una versione provvisoria – furono oggetto di pesanti critiche da parte di «un giovane filosofo di allora il quale non volle accettare il rimprovero che quella filosofia fosse ignota fra noi, in un paese dove insegnava il Galluppi, che fu chiamato il Reid dell'Italia»[5]. Il ricordo di questa diatriba affiora dalle pagine della *Storia della filosofia italiana dal Genovesi al Galluppi* di Giovanni Gentile, il quale riconosce il «giovane filosofo» in Luigi Palmieri e individua gli scritti principali che alimentarono la polemica, incentrata prevalentemente sulla diffusione della filosofia scozzese di Reid e Stewart nel Regno di Napoli agli inizi dell'Ottocento.

In effetti, Galluppi espose la filosofia di Reid nelle *Lettere filosofiche*, pubblicate a Messina, presso Giuseppe Pappalardo, nel 1827. La Sicilia, che agli inizi del secolo fu fortemente legata all'Inghilterra, era un buon terreno per la "semina" del *senso comune* di Reid, tanto che gli insegnamenti del maestro scozzese furono ripresi negli *Elementi di filosofia* di Tedeschi Paternò Castello del 1832[6]. Ma Galluppi, com'è noto, non era propriamente reidiano: nelle *Lettere filosofiche* egli si profuse a lungo nella spiegazione dei principi della filosofia scozzese, ma non mancò di sollevare alcune perplessità. Inoltre negli *Elementi di filosofia* del 1834 non citava neppure il maestro scozzese e criticava alcuni aspetti del pensiero del suo più fedele allievo Stewart. È probabile che agli inizi degli anni Trenta Galluppi avesse già esaurito la sua curiosità per la scuola scozzese, come risulta dall'articolo denominato *Sul metodo di studiare la filosofia intellettuale*, pubblicato nel primo numero della rivista *Il progresso delle Scienze delle lettere e delle arti*, diretta da Giuseppe Ricciardi. In esso Galluppi non esitava ad associare, sul piano del metodo, Hume, Reid e Stewart:

> La scuola di Scozia non riconosce altro metodo di apprendere la filosofia intellettuale, che l'attenzione sul proprio pensiere. Essa rigetta qualunque soccorso di analogia della materia, per la spiegazione dei fatti interiori del pensiere. Le opere di Hume, di Reid, di Dugald Stewart fanno la più luminosa testimonianza di questa verità. La filosofia intellettuale dee dunque la propria esistenza, e la sua perfezione alla direzione dell'attenzione sul proprio pensiere. Il coltello

> anatomico non può prendere il pensiere giammai: la sola attenzione a ciò che la coscienza ci presenta, lo prende[7].

Pur aderendo in linea di massima al metodo scozzese, egli poneva tuttavia l'accento sulla sintesi delle conoscenze che l'uomo doveva porre in essere per giungere alla scienza:

> Sebbene il sapere umano cominci dall'analisi, pure esso coincide con la sintesi. Un uomo non può dirsi che abbia la cognizione di un oggetto, se non riunisce le cognizioni delle diverse parti di esso. L'unità sintetica del pensiere è dunque essenziale all'umano sapere. Quest'unità consiste nell'unione o nella connessione de' diversi elementi del pensiere. Una scienza è una catena di raziocini, diretti a darci la cognizione la più distinta che sia possibile di un oggetto quale che siasi. I raziocini sono una serie di giudizi[8].

I veri seguaci di Reid nel Regno delle Due Sicilie nella prima metà del secolo XIX furono Gaspare Capone e Davide Winspeare, entrambi esponenti di primo piano del foro. Gaspare Capone[9] è stato uno dei migliori giuristi napoletani dell'Ottocento. Dotato di buona cultura e di notevole ingegno, si distinse nel foro come avvocato civilista durante il decennio rivoluzionario francese. Ferdinando I lo volle alla Consulta Generale del Regno, e qualche anno dopo pubblicò la sua opera più famosa, *Discorso sopra la storia delle leggi patrie*, destinata alla formazione storico-giuridica del principe delle Calabrie, il futuro Ferdinando II. L'opera è assai pregevole nei contenuti e si può considerare una delle prime ricostruzioni storico-giuridiche aventi come punto di riferimento la legge. Capone è stato ignorato o trascurato dalla storiografia forse perché ritenuto troppo vicino ai Borbone; più che borbonico, tuttavia, fu forense ed in quest'ottica agì – con grande attivismo – alla Consulta Generale del Regno. Dire forense non significa solo richiamare una professione, poiché i forensi napoletani avevano una ben precisa connotazione culturale ed ideologica. Essi, che nell'antico regime detenevano le leve del potere politico del Regno di Napoli, in gran parte considerarono negativamente le grandi riforme del decennio francese, e durante la Restaurazione esercitarono forti pressioni per un ritorno alle antiche istituzioni giudiziarie e all'antico diritto. Diciamo che questo ceto, salvo qualche eccezione, era attestato su posizioni conservatrici e avversava la rivoluzione e le idee che ne costituivano l'anima. Per rendersene conto, basti considerare la figura ed il pensiero dell'avvocato Carlo de Nicola, così come emerge dal suo *Diario Napoletano* e dalla sua biografia: un conservatore delle tradizioni e della cultura forense[10], non un borbonico bigotto.

Capone non era da meno. A partire dal 1824 si batté alla Consulta Generale per l'abolizione del sistema della cassazione ed il ritorno ad un sistema simile a quello della "doppia sentenza conforme" che garantiva ai forensi una maggiore libertà nell'interpretazione della legge. È perciò probabile che Capone abbia maturato un interesse per Reid in forza della critica che quest'ultimo faceva al lockismo e allo scetticismo: la filosofia scozzese dovette apparire a Capone come una sorta di rivincita contro le teorie che avevano dominato durante la Rivoluzione e che avevano portato alla mortificazione del suo ceto. Inoltre la filosofia scozzese, in quel momento, gli appariva come un'ancora di salvezza contro il nascente idealismo che dalla Germania si diffondeva rapidamente in Italia. Queste motivazioni emergono dall'elogio funebre dedicatogli da Ferdinando De Luca:

> Ma non possiamo poi tralasciare di far breve menzione de' suoi titoli scientifici che gli aprirono l'ingresso nella Reale Accademia delle Scienze. E sulle prime aveva egli continuato gli studi filosofici pe' quali sentiva una certa predilezione: e nel suo non breve corso di vita aveva veduto con rincrescimento succedersi 1'uno all'altro tanti diversi sistemi filosofici, non appena ammessi all'onore del pubblico voto, che combattuti e caduti nell'oblio. E siccome 1'animo suo era inchinevole al sentimento religioso, egli schivò certe bizzarie di Cartesio e le immaginazioni del Mallebranche, riprodotte in questi nostri tempi sotto altra forma più lusinghiera; e scansò il sensismo del Condillac che vedeva confinare col sensualismo puro e col materialismo: e quando vide la filosofia in preda all'idealismo trascendente degli Alemanni degenerato più tardi nell'assoluto panteistico, nello scetticismo di Hume e nell'idealismo di Bercley, fortemente si strinse alla filosofia scozzese, la quale bandiva dal mondo delle realtà ogni specie di idealismo e procedeva dritto col metodo sperimentale a sporre il triplice scopo delle filosofia, *Dio, l'Uomo, il Mondo.* Laonde volse l'animo suo alla filosofia del Reid e a propagarla con una sposizione piana e quasi nuova. E persuaso che il vero bello traspare naturalmente al paragone col bello apparente, si applicò a farne delle sagge comparazioni cogli altri sistemi filosofici. Tale è l'obietto delle cinque memorie che il Commendator Capone lesse nella Reale Accademia delle Scienze le quali furono molto applaudite e riputate degne di esser pubblicate negli Atti Accademici[11].

Al reazionario Capone la filosofia di Reid consentiva di trovare un valido sostegno sia contro i *philosophes* sia contro gli idealisti. Non solo. La filosofia sensista di Reid, considerando il mondo reale come vero ed esistente, sembrava a Capone la forma di pensiero che potesse meglio dialogare con le cosiddette "scienze naturali" che proprio in quegli anni, a Napoli, attraversavano un periodo di grande splendore. Così egli spiegava, nella sua prima memoria, il significato delle teorie reidiane:

> I cultori della scienze, che si dicono naturali, si sogliono vantare di essere i soli possessori della certezza e della realtà [...]. Ma a qual difesa essi ricorrono? Quando lo scetticismo, così esteso oggidì, insorge contra di loro, dicendo: "I vostri fatti, le vostre osservazioni sono illusioni, sono chimere, e non han più di realtà, che quel, che si crede di vedere e di toccare ne' sogni [...]". Io parlo di dottissimi uomini [...] Renato Cartesio [...] P. Malebranchio [...] Gio. Berkeley [...] Davide Hume [...]. La moderna scuola alemanna ha moltiplicati i cooperatori alle distruzioni di Hume. Kant, a prima fronte idealista mitigato, nel fondo ha lasciato alla realtà un puro nome, che i suoi successori han tosto fatto sparire. E sotto un linguaggio più misterioso della dottrina, che vi si asconde, ereditato dal loro capo, e fra le contraddizioni delle sette, in cui si sono tosto divisi, insegnano, che sostanze, realtà, esistenza sieno tutte apparenze, e concezioni della nostra mente; e che Io, nel quale esse risieggono, sia un'apparenza ancor egli. Alcuna di tali sette è giunta a dire, che questo Io apparente sia quello, *che crea liberamente le cose, e che prima di avere egli la esistenza la comunichi loro*. [...] Fino al giudizioso, al sobrio Condillac, nella cui dottrina il signor Royer-Collard ha creduto di scorgere appiattato il germe dello universal *nihilismo*. Ma grazie ad una scuola moderna, più circospetta e più rassicurante, e dedita a rimetter la Filosofia sotto la guardia del suo sposo, da lunga pezza ripudiato, il senso comune; dir voglio la scuola scozzese, a cui si dà per capo Tommaso Reid, morto negli ultimi anni del passato secolo; scuola indi sostenuta dal signor Dugald Stewart, di fresco trapassato, ed accolta oggidì con gran plauso in Francia, ci si dà una via da uscire dalle ambasce e dalle ansietà del labirinto scettico; da respirare di nuovo le aure della vita; che riconfortarci alla vista di tanti begli esseri, che compongono il mondo corporeo; da consolarci della società ricuperata de' nostri genitori, de' nostri figliuoli, de' nostri amici[12].

Capone considerava assolutamente originale il pensiero di Reid nel panorama filosofico del Settecento e dell'Ottocento[13]. Il senso comune – che il primo, traducendo il secondo, definisce come *quel complesso di dati, per mezzo de' quali gli uomini si regolano*

negli affari comuni della vita, e che gli distinguono dagli sciocchi – consentiva di trovare certezze e risposte laddove secoli di razionalismo, di lockismo, di scetticismo, di illuminismo, inseguendo le idee, avevano condotto ad uno scoraggiante nichilismo. Anche il maestro Antonio Genovesi non era sfuggito alla suggestione delle idee: «Il nostro Genovesi, il Condillac, seguaci entrambi del Locke, e tutta la scuola de' così detti sensisti francesi de' principi di questo secolo, la quale vanta per capo il secondo de' detti filosofi, non hanno considerato altrimenti le idee, che come immagini delli obbietti esteriori. Ma di costoro i primi pare, che non sieno stati conosciuti dal Reid, gli altri non han potuto esserne conosciuti. Il nostro Genovesi nella sua Metafisica grande impiega più proposizioni, in forma matematica, a dimostrare com'egli credeva, che *idee e percezioni non sieno la stessa cosa*, o che l'anima nulla conoscer possa, se non in se stessa. Vuolsi però confessare, ad onore del buon senso del nostro illustre concittadino, che egli intraprende a trattare della materia, con una diffidenza assoluta»[14].

Per trovare precursori di Reid bisognava risalire, secondo Capone, ad Arnald de Port-Royal e a Guglielmo Ockham. Interessante appare l'accostamento di Reid a Vico, filosofo che proprio in quegli anni era sugli scudi di tutti, filosofi e giuristi:

> Il nostro Vico molto prima, che il Reid, aveva posto fra le sue degnità, ossia fra gli assiomi della sua Scienza nuova, che le lingue sono i testimoni più gravi de' costumi e delle opinioni de' popoli, per quel tempo, in cui sono state formate. E dall'applicazione di tal principio, moltissimi anni prima di pubblicare la scienza nuova, trasse il suo profondo opuscolo, *de antiquissima italo rum sapientia*; che chiamò *opus sane hactenus, quod sciam, intentatum; sed forsan dignum, quod inter Francisci Baconis desideria numeretur*. Ivi si truova la bella osservazione, che gli antichi latini avevano per sinonimi *factum et verum*, quasi indovinando la teoria Reidiana, che le prime verità sono di fatto. La differenza fra le due dottrine si è, che quella del Vico è ordinata a rintracciare le opinioni particolari de' popoli antichi; quella del Reid, i sentimenti comuni degli uomini. La riflessione del Vico ha più novità, quella del Reid più estensione. Al Reid stesso però non è sfuggita la riflessione del Vico, ed ei l'ha così amalgamata colla sua, in queste parole dette altrove: *non si dà più autentico documento delle opinioni primitive de' popoli, che la struttura delle lor lingue; perché se queste si alterano attraversando i secoli, conservano nondimeno sempre qualche impronta del pensiero, che le inventò. E quando la struttura di tutte implica le medesime opinioni, si può tener per fermo, che queste erano le opinioni del genere umano all'epoca della formazione delle lingue*[15].

Proprio questo legame con il "senso comune" di Vico rappresenta l'anello di congiunzione tra la cultura giuridica napoletana e la scuola scozzese. Per Capone e tutti i reidiani – secondo Oldrini – la filosofia scozzese si poneva in linea di perfetta continuità con il pensiero del grande filosofo napoletano[16]; per Bertinaria, «Vico non solamente preludeva alla scuola scozzese ma l'avanzava in sostanza»[17].

Le Memorie di Capone, come si è detto, furono oggetto di critiche da parte dei seguaci di Galluppi. Forse anche per questo egli attese molto prima di darle alla stampa. Resta il fatto che solo nel 1845 esse furono consegnate all'Accademia, e da questa approvate per la pubblicazione, che avvenne solo negli Atti del 1851, quando Capone era ormai morto da due anni.

In occasione dell'approvazione della pubblicazione delle Memorie, la commissione – composta da Pasquale Borrelli, Ferdinando de Luca e Samuele de Luca Cagnazzi – ribadì l'importanza della filosofia di Reid e il fatto che essa fosse poco cono-

sciuta in Italia, argomentando nei termini seguenti:

> Non molto conosciuta è stata questa in Italia, e da niuno di proposito e profondamente esaminata. Parea nondimeno che fosse degna di esserlo, e perché ricca di fatti di molta e grave importanza, e perché capace di condurre ad interessanti scoperte, e perché accompagnata da quella grande chiarezza che ben lungi dal travagliare, diletta lo spirito, e perché stata degna degli amori costanti od almeno passeggeri di uomini sommi. Quindi due nostri esimi concittadini riputarono opera non indegna de' lor talenti e non mica disutile il porre in mostra tutti i pregi della filosofia del Reid e dello Stewart. Volle il primo presentarla in un quadro grandioso, di cui altra volta si è fatto cenno: il secondo in miniatura [...][18].

Questo giudizio offre il quadro completo degli studi su Reid in Italia meridionale agli inizi dell'Ottocento. C'è un riferimento indiretto all'opera di Galluppi, laddove si afferma che la filosofia scozzese non è stata «da niuno e di proposito esaminata»: Galluppi, infatti, dedicava solo poche pagine a Reid. Quindi il riferimento ai due principali propugnatori del sensismo scozzese: Gaspare Capone e Davide Winspeare. La preferenza della commissione sembrò andare alla riflessione di quest'ultimo, definita «quadro grandioso» dell'opera di Reid.

La prospettiva di Winspeare[19] non differisce molto da quella di Capone. Nel volume primo dei suoi *Saggi di filosofia intellettuale* (Napoli, 1843) egli dedica molto spazio a Reid e alla sua scuola, traducendo per intero lunghi passi dell'opera del maestro scozzese ed affermando di aderire in modo convinto al suo pensiero. La presentazione di Reid è significativa:

> Nell'anteporre la esposizione della dottrina di Kant a quella della scuola scozzese ci siamo dipartiti dall'ordine cronologico, poiché l'abbiamo considerata come particolare della Germania, e come uno di quei singolari parti dell'ingegno umano, à quali è destinata la vita delle meteore. Non avendo essi alcuna correlazione coll'antecedente, trovansi fuori dalla natural connessione de' fatti storici, e formano altrettante parentesi, nelle quali van chiusi i trascorrimenti della ragione. La scuola scozzese per l'opposto legasi col tempo passato e col futuro: col passato, perché riconosce la sua origine dalla dottrina di Locke dominante in Inghilterra; col futuro, perché presentasi come la restauratrice della filosofia, dopo la esperienza degli errori e delle estremità nelle quali le dottrine perniciose l'avevano strascinata[20].

La dottrina di Kant, considerata come un singolare parto dell'ingegno umano, era fuori dalla storia della filosofia e destinata, secondo Winspeare, a non avere alcun seguito. Diversamente, la filosofia scozzese aveva un futuro sicuro, poiché legata al passato e assolutamente non compromessa con «le dottrine perniciose» della fine del Settecento. In più gli scritti di Reid apparivano chiari e assolutamente comprensibili:

> Che i nostri lettori non ci accusino di prolissità, se noi c'intrattenghiamo alquanto ne' preliminari di questo scrittore, nel quale sono egualmente notabili, il fine delle sue ricerche, l'ordine e la chiarezza delle idee, il candor dell'animo e persino la semplicità e la chiarezza nello stile[21].

A metà degli anni Quaranta dell'Ottocento – quando l'astro dell'idealismo già brillava alto nei cieli della filosofia e Kant era riconosciuto tra i più grandi filosofi europei, e mentre l'interesse della cultura filosofica napoletana volgeva lo sguardo verso l'eclettismo filosofico di Victor Cousin[22] – che due giuristi-filosofi come Capone e Winspeare insistessero su Thomas Reid e sulla scuola scozzese testimonia la decadenza della giurisprudenza filosofica napoletana.

Giovanni Manna, nella sua magistrale *Della giurisprudenza e del foro napoletano*[23], aveva riconosciuto al foro napoletano un ruolo centrale nella cultura e nella politica del Regno nei secoli XVII e XVIII e, distinguendo le diverse epoche della *giurisprudenza pratica*, della *giurisprudenza storica* e della *giurisprudenza filosofica*, aveva assegnato a quest'ultima, rappresentata da figure come Gaetano Filangieri e Mario Pagano, un primato nel Settecento europeo. Dopo gli eventi rivoluzionari, però, anche la giurisprudenza filosofica entrò in crisi. Capone e Winspeare avrebbero tentato di rinverdirne i fasti proponendo, in modo convinto, la filosofia di Reid e di Stewart, così rassicurante per la sua chiarezza e per il riferimento al *senso comune*, e sotto certi aspetti vicina al pensiero di Vico. Privi tuttavia delle capacità dei loro predecessori, essi si sarebbero limitati ad intercettare – peraltro con ritardo – una suggestione culturale proveniente dalla Francia, senza offrire elementi di vera originalità. Non erano filosofi di mestiere ed ebbero, forse, qualche difficoltà a seguire i grandi temi del dibattito filosofico in corso in Francia e in Germania.

1 Per un quadro generale sul pensiero reazionario della Restaurazione, cfr. J.J. Chevallier, *Le grandi opere del pensiero politico: da Machiavelli ai giorni nostri*, Bologna, Il Mulino, 1970; G. De Ruggiero, *Storia del liberalismo europeo*, Milano, Feltrinelli, 1977.

2 Su Thomas Reid e la scuola scozzese, cfr. M.F. Sciacca, *La filosofia di Tommaso Reid*, Milano, C. Marzorati, 1963; F. Restaino, *Scetticismo e senso comune: la filosofia scozzese tra Hume e Reid*, Bari, Laterza, 1974; E. Griffin-Collart, *La philosophie ecossaise du sens commun: Thomas Reid et Dugald Stewart*, Bruxelles, Académie royale de Belgique, 1980; D. Schulthess, *Philosophie et sens commun chez Thomas Reid, 1710-1796*, Berne, P. Lang, 1983; P.B. Wood (edited by), *Thomas Reid and Scotthish enlightenment: an exhibition to celebrate the 200th anniversary of the publication of Thomas Reid's Essays on the intellectual powers of man, 1785*, Toronto, Thomas Fisher Rare Book Library Toronto University, 1985; E. Lobkowicz, *Common sense und Skeptizismus: Studien zue Philosophe von Thoms Reid und David Hume*, Weinheim, Acta Humaniora, 1986; A. Garnier, *Critique de la philosophie de Thomas Reid*, Bristol, Thoemmes, 1989; N. Wolterstorff, *Thomas Reid and the Story of Epistemology*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001; P. De Bary, *Thomas Reid and scepticisme: his reliabilist response*, London, Routledge, 2002; N. Ryan, *Thomas Reid's theory of perception*, Oxford, Clarendon Press, 2007.

3 T. Reid, *Oeuvres completes de Thomas Reid, chef de l'Ecole ecossaise, publiées par m. Th. Jouffroy, avec des fragments de Royer-Collard et une introduction de l'editeur*, Paris, Sautelet et Cie, 1828-1829, 6 voll.

4 G. Capone, *Sposizione de' principali fondamenti della filosofia scozzese e della sua influenza sulla moderna francese. Memorie cinque lette nell'accademia reale delle scienze tra l'anno 1834 e il 1835 dal comm. Gaspare Capone socio ordinario*, in Atti della reale accademia delle scienze - Sezione della Reale Società Borbonica - Napoli Dalla Stamperia Reale 1851, vol. VI, pp. 1-146.

5 C. Dalbono, *Gaspare Capone*, in *Commemorazioni di giuristi napoletani*, Napoli, s.d., p. 29.

6 M.F. Sciacca, *La filosofia di Tommaso Reid con un'appendice sui rapporti con Galluppi e Rosmini*, Città di Castello, F. Perrella, 1935.

7 P. Galluppi, *Sul metodo di studiare la filosofia intellettuale*, in «Il progresso delle Scienze, delle Lettere e delle Arti», Napoli, 1832, vol. 1, pp. 223-224.

8 Ivi, pp. 224-225.

9 Su Gaspare Capone, personaggio di primo piano della cultura giuridica napoletana della prima metà dell'Ottocento, è quanto mai opportuno un lavoro organico che ponga in giusta luce la sua figura di giurista e di politico. Probabilmente fu per le materie civilistiche ciò che Nicolini fu per quelle penalistiche: entrambi formatisi sull'antico diritto, seppero padroneggiare il nuovo, costituendo nei rispettivi ambiti dei punti di riferimento per più di una generazione di giuristi.

Dedicando al principe di Calabria, futuro Ferdinando II, il suo *Discorso sopra la storia delle leggi patrie*, Napoli, Tipografia Reale, 1826 (II edizione rivista e ampliata, Napoli, Tipografia del Porcelli, 1840-1845), e mantenendo in seno alla Consulta alcune posizioni alquanto retrive e reazionarie (circostanza testimoniata dalla sua pervicace lotta per un ritorno alla *doppia conforme*, condotta praticamente fino alla morte) non avrebbe trovato posto nel *Pantheon* riservato ai migliori giuristi napoletani dal Pessina nel suo discorso sulla *Scuola storica napoletana*. Dunque "poco corretto" da un punto di vista risorgimentale, sarebbe caduto nell'oblio quasi più totale fino al recente studio di A. De Martino (*Per la storia della Cassazione a Napoli: il dibattito sull'ordinamento giudiziario durante gli anni venti dell'Ottocento*, in AA.VV., *Università e professioni giuridiche nell'età liberale*, a cura di A. Mazzacane e C. Vano, Napoli, Jovene, 1994) che ne ha messo in luce l'attività alla Consulta. Eppure il suo *Discorso* è sicuramente una delle opere più significative dell'Ottocento giuridico napoletano anche perché, come detto, sposta l'oggetto delle storie giuridiche dal foro alle leggi. Inoltre alla Consulta il suo impegno non fu solo di retroguardia, in quanto si impegnò per modifiche del processo in senso accusatorio. Per alcuni riferimenti bibliografici, si rimanda a: F. De Luca, *Cenni biografici de' chiarissimi estinti soci della Real Accademia delle Scienze, Commendatore Gaspare Capone, Pasquale Borrelli e Giosuè Sangiovanni, letti dal S. R. B. cav. Ferdinando de Luca nella tornata generale del 30 giugno 1849 - Commendatore Gaspare Capone*, in Rendiconto delle adunanze e de' lavori della Reale Accademia delle Scienze – Sezione della Reale Società Borbonica, Napoli, 1849, anno ottavo, t. VIII, pp. 177-182; P. Mari, voce "Capone, Gaspare", in «Diz. Biogr. It.», 1975, vol. IV, pp. 660-661; De Martino, *Per la storia della Cassazione* cit.; F. Mastroberti, *Tra scienza e arbitrio. Il problema giudiziario e penale nelle Sicilie dal 1821 al 1848*, Bari, Cacucci, 2005.

10 Id., *Il diario e la biografia di Carlo de Nicola. La sofferta transizione delle mentalità giuridiche dall'antico al nuovo regime*, in «Frontiera d'Europa», n. 2, 2005, pp. 119-238.

11 De Luca, *Cenni biografici de' chiarissimi estinti soci della Real Accademia delle Scienze* cit., p. 182.

12 Capone, *Sposizione de' principali fondamenti della filosofia scozzese* cit., *Memoria prima*, pp. 3-4.

13 Fu in Francia che le dottrine di Reid incominciarono a diffondersi, agli inizi del secolo XIX: «Il nome di Tommaso Reid cominciò a risonare in Francia nei primi anni del secolo, per opera del Signor Degerando, autore della dotta e profonda *Storia comparata di sistemi filosofici intorno all'origine delle umane cognizioni* (non fu il primo il signor Degerando a pubblicare in Francia i principi del Reid, ma a farli risonare in Francia, e a dar loro celebrità. In fatti fin dal 1778 l'ab. Guinot diè fuori in Nançy un'opera intitolata *Leçons philosophiques, ou le germe des connaissances Humaines dans ses premieres developpemens*: e quest'opera in due volumi è una istituzione di Metafisica e di logica, secondo i principi del Reid. Non vi si badò allora, perché la Francia era involta in altre tendenze. Del resto allora non era uscita ancora la seconda opera di Tommaso Reid, che venne fuori l'anno 1785; dove egli diede tutto il compimento al suo sistema, del quale nella prima aveva trattato una parte sola). […] Ma la gran celebrità della scuola del Reid in Francia venne verso il 1810, quando il profondo sig. Royer-Collard, dalla cattedra, che occupava allora in Parigi, della storia della filosofia, prese ad esporne ed a commentarne gl'insegnamenti, nelle sue lezioni, di cui esistono i preziosi frammenti. Il signor Cousin fino ad un certo punto seguitò l'impresa. Estesero maggiormente la celebrità del Reid le opere del signor Dugald Stewart, successore del Reid, tradotte in mano in francese, ed arricchite delle osservazioni del signor Prevôt di Ginevra, del signor Buchon, del signor Jouffroy. La bella traduzione di tutte le opere del Reid stesso, fatta seguentemente dal signor Jouffroy, alla quale ha uniti i citati frammenti del lodato signor Royer-Collard, ha operato il resto», ivi, *Memoria quinta*, p. 113.

14 Ivi, *Memoria prima*, p. 5.

15 Ivi, *Memoria quarta*, p. 98.

16 G. Oldrini, *La cultura filosofica napoletana dell'Ottocento*, Bari, Laterza, 1973, p. 234.

17 F. Bertinaria, *Sull'indole e le vicende della filosofia italiana*, Torino, Giuseppe Pomba, 1846, p. 43.

18 *Rendiconto delle adunanze e de' lavori dell'Accademia delle Scienze. Sezione della Società Reale Borbonica di Napoli*, Napoli, Dallo Stabilimento Tipografico dell'Aquila, 1845, t. IV, p. 30.

19 Davide Winspeare è noto soprattutto per essere stato il procuratore generale della Commissione Feudale, lavoro dal quale scaturì la sua opera più famosa, *Storia degli abusi feudali* (Napoli, Angelo Trani, 1811). Fu chiamato da Murat alla Corte di Cassazione. Troppo compromesso con il governo napoleonico, durante la Restaurazione non ricoprì incarichi di rilievo. Poté tuttavia dedicarsi alla filosofia e dare alle stampe i *Saggi di filosofia intellettuale* (Napoli, Angelo Trani, 1843-1846, 3 voll.). Cfr. A.V. Arnault, "Winspeare (David)", in *Biographie nouvelle des contemporains*, Paris, Dufour et Cie, 1827, t. XX, pp. 286-289; M.M. Rizzo, *Potere e grandi carriere. I Winspeare, sec. XIX-XX*, Galatina, Congedo, 2004; voce "Winspeare Davide", in AA.VV., *Enciclopedia Biografica Universale Treccani*, Roma, 2007,

vol. XX, p. 424.

[20] Winspeare, *Saggi di filosofia intellettuale* cit., vol. I, pp. 352-353.

[21] Ivi, p. 360.

[22] Cfr. Oldrini, *La cultura filosofica napoletana dell'Ottocento* cit.

[23] G. Manna, *Della giurisprudenza e del foro napoletano. Dalla sua origine fino alla pubblicazione delle nuove leggi*, Napoli, Carrozzieri, 1839.

The influence of the Scottish Enlightenment on American Constitutionalism

IAIN MCLEAN, SCOT M. PETERSON

It has always been obvious that several of the framers of the US Constitution, who drafted it at the Philadelphia Convention in 1787, were well read in English constitutional history. For instance, the rules on impeachment (US Constitution Article I Sections 2 and 3) are derived from the rules put in place in England after the parliamentary victory in the English civil wars of 1642-9. Thomas Jefferson's *Manual of Parliamentary Practice*, first compiled when he was Vice-President between 1797 and 1801, and periodically revised, lists the English precedents for the impeachment clauses in Section 53, paragraphs 601-20[1]. Several of the state ratifying conventions complained that the original constitution did too little to protect individuals from officers of the state. Again, the drafters of the Bill of Rights (the first ten amendments of the US Constitution, ratified in 1791) turned to English precedents. For instance, the VIIIth Amendment ('Excessive bail shall not be required, nor excessive fines imposed, nor cruel and unusual punishments inflicted') derives directly from the English Bill of Rights of 1689, which states, 'That excessive bail ought not to be required, nor excessive fines imposed; nor cruel and unusual punishments inflicted'. The English bill of Rights was drawn up after the flight of King James II (James VII of Scotland) in 1688. A Convention Parliament, meeting on its own initiative without a monarch to convene it, offered the English throne to William of Orange and his wife Mary, imposing a set of conditions embodied in the Bill of Rights. An entirely separate but formally similar process took place in Scotland, where the Claim of Rights Act 1689 imposed a different set of conditions on William and Mary. They accepted both the English and the Scottish conditions. Clearly, the lawyers and historians among the American Framers saw themselves in a very similar position to that of the English Parliament of 1689. They had deposed a king, and were writing a new constitution. It is no surprise that they took some of its wording from the

nearest there was to a written English constitution.

However, the Scottish constitutional tradition was distinct. The Scots chose William and Mary on their own terms. The differences between the English and Scottish contracts between parliament and monarch could only be resolved by the Union of 1707, which created the kingdom of Great Britain. How familiar were the US Framers with Scottish constitutional argument?

Three of the most influential American players had direct Scottish links. James Wilson, a signatory of both the Declaration of Independence and the US Constitution, was born in Scotland in 1742. He attended the Universities of St. Andrews and Glasgow, although, as was common in the 18th century, he did not take a degree. He emigrated to Pennsylvania in 1766. In the 1787 Convention he was regarded as one of the most learned delegates. His intellectual equal, James Madison, was educated at the College of New Jersey (now Princeton) by its principal, John Witherspoon, who had been a prominent Scottish intellectual before his emigration to the USA. And Jefferson, who wrote the Declaration of Independence, was also educated by a Scot, William Small, at the College of William & Mary. Jefferson was not at the Constitutional Convention because he was US Minister in Paris from 1784 to 1789. But he played a large part in constitutional interpretation, not only through his *Manual* already mentioned, but in a (now) famous letter which, as President, he sent to a committee of Baptists in Danbury, Connecticut, on the interpretation of the First Amendment.

In a short paper there is no space to trace all the Scottish influences on all of the US Founding Fathers. We concentrate therefore on two Scots – David Hume and Adam Smith – and two Americans – Madison and Jefferson.

Adam Smith was not present at the Philadelphia convention of 1787. No delegate there seems to have referred in the debates either to his *Theory of Moral Sentiments*[2] or to his *Wealth of Nations*[3], which includes a full discussion of United States' politics, nor is he referred to in the standard selections of letters, commentaries, and speeches in state ratifying conventions. The online *Founders' Constitution*[4] contains one very relevant extract from *The Wealth of Nations*[5]: Smith's argument against David Hume that liberty is best secured by religious pluralism, not by an established church. But the editors of the *Founders' Constitution* do not trace the link from Smith to the Constitution, specifically to the Establishment and Free Exercise Clauses of the First Amendment: «Congress shall make no law respecting an establishment of religion, or prohibiting the free exercise thereof…».

This paper aims to fill that gap[6].

Church-State Relations in Scotland

Jefferson's teacher William Small and Madison's teacher John Witherspoon stood for the liberal and conservative Scottish traditions, respectively. Witherspoon nevertheless taught the work of the 'infidel' Hume. And Smith held a public discussion with Hume in the pages of *The Wealth of Nations*: Hume had argued for establishment of religion; Smith argued against it[7].

The Scottish Enlightenment started as a dialogue about church and state. Calvinism, the creed of the Church of Scotland,

involves a set of beliefs about personal responsibility to a God who punishes unrighteousness with eternal punishment, and rewards the elect with eternal life[8]. But it also encompasses a set of beliefs about church and state. It is triply anti-hierarchical. All ministers are of equal standing. Church government is in the hands of ministers and lay elders with equal authority. And the doctrine of the two kingdoms states that the civil magistrate has a duty to protect the church but no right to interfere in it. In 1596, the real founder of Scottish Calvinism, Andrew Melvill(e)[9], grabbed the sleeve of King James VI (later James I of the United Kingdom) to make his point:

> And thairfor Sir, as divers tyms befor, sa now again, I mon tell yow, thair is twa Kings and twa Kingdomes in Scotland. Thair is Chryst Jesus the King, and his Kingdome the Kirk, whase subject King James the Saxt is, and of whase Kingdome nocht a king, nor a lord, nor a heid, bot a member!... the quhilk na Christian King nor Prince sould controll and discharge, but fortifie and assist, utherwayes nocht fathfull subjects nor members of Chryst[10].

This quotation exemplifies the anti-Erastian character of the Church of Scotland. Among the most important disagreements between Scotland and England were the efforts of James VI/I and Charles I and II to impose government-appointed bishops on the presbyterian Church of Scotland, which had been governed by assemblies since the time of the Reformation[11]. English politicians were more comfortable with Erastianism, as bishops had long been appointed by the crown and sat in the House of Lords[12]. The question concerns the degree of subordination of the established church to the state; in England, where the monarch was supreme governor of the Church of England, the church was subordinate; in Scotland, it was not.

In 17th-century Scotland, civic officials were nevertheless called upon to fortify and assist Christ's Kirk with numerous floggings and hangings. As late as 1697, an Edinburgh student, Thomas Aikenhead, was hanged for blasphemy[13]. But the *Revolution settlement* of 1689-1707 had a dramatic effect on state and church in Scotland. It removed the threat of a hostile state church being imposed[14]. Religious freedom for the presbyterian Church of Scotland was guaranteed by the Act of Union 1707[15]. But this was part of removing the state altogether from Scottish public life. Scotland became a weak state remotely governed by agents of the UK executive[16]. No officer of the state was available to fortify Christ's Kirk by hanging blasphemers.

This vacuum allowed the liberals Francis Hutcheson and Smith, and the atheist Hume, to survive and to write (more or less) unmolested. Francis Hutcheson made the first essential move in the secular ethics of the Scottish Enlightenment[17]. Smith would secularize ethics further; Hume would take religion out of ethics altogether. Hume was open about his skepticism in various writings, including the attack on miracles as a ground of belief in the *Enquiry concerning Human Understanding*[18], and two later works, *The Natural History of Religion*[19] and the posthumous *Dialogues concerning Natural Religion*[20]. On his death-bed he imagined himself arguing with Charon, the ferryman of the dead. Smith published an affecting but sanitized version of what Hume said[21]. The unsanitized version that Hume gave to Smith, who passed it on in a letter to his politician friend Wedderburn, runs:

> I thought I might say, Good Charon, I have been endeavouring to open the eyes of people; have a little patience only till I have the pleasure of seeing the churches shut up, and the Clergy sent about their business;. But Charon would reply, O you loitering rogue, that wont happen these two hundred years; do you fancy I will grant you a lease for so long a time? Get into the boat this instant[22].

Hume's atheism was too strong for Smith, who was deeply embarrassed by his friend's deathbed request to publish the *Dialogues*, and squirmed out of the obligation to do so[23].

By 1760, then, Scottish philosophers had challenged orthodox Melvillean Calvinism from both deist (Hutcheson, Smith) and atheist (Hume) standpoints. Two of the three standpoints were institutionalized as factions of the Scottish church. (Hume was beyond the pale). The 'Moderates' were a group of ministers in Edinburgh who seized control of the General Assembly in 1750 and retained it until the 1830s, when they were overthrown by the majority 'Popular' or 'Evangelical' (i.e., orthodox Calvinist) party[24]. In *The Wealth of Nations*, Smith vividly characterizes the Moderates and Evangelicals as 'Loose' and 'Austere' respectively, and offers a Humean natural history of their religions[25]. Austere Calvinists are austere about drink and sex. This benefits the poor, who can be ruined by drink and sex, and therefore they have a material interest in binding themselves to the mast of austerity. The rich can afford to be Loose: drink and sex are superior goods.

In Aberdeen, there were two universities, one each for the Loose and Austere[26]. Jefferson's teacher William Small attended the Austere university (Marischal College) but listened to Loose lecturers from the other one (King's College). When Small was a student, Thomas Reid at King's was developing what became Scottish 'common sense' philosophy, a middle way between austere Calvinism and Humean skepticism[27]. Small also picked up, and transmitted to Jefferson at William & Mary, what Jefferson describes as 'the first … ever … regular lectures in Ethics, Rhetoric & Belles Lettres' given there[28].

We hypothesize that Small's lectures at the College of William and Mary on ethics, rhetoric, and belles letters derived from Adam Smith's Edinburgh lectures of the same title. Student copies of them circulated around Scotland[29]. The lectures on ethics found their way into Smith's *Theory of Moral Sentiments*[30]. The Lectures on Rhetoric and Belles-Lettres were discovered, in a student copy, in 1958.

Thus three recent Scottish models of church-state relations were available to the Framers at Philadelphia and to the drafters of the Bill of Rights. The Bill of Rights was required when several state ratifying conventions tried to make their ratification of the original constitution contingent on amendments that would protect the individual more fully against the executive than the original document was felt to do[31]. The atheist model (religion is a potential source of trouble, to be controlled by the state in the interests of social peace) is explicit in Hume. It may be implicit in Jefferson's thought at the time, but he never stated it in public so far as we know. It was not in contention for polite discussion in America, unlike in France.

A Calvinist model was already in force in Massachusetts and Connecticut[32]. Article II of the Massachusetts constitution, drafted by John Adams[33], stated that it was the right and duty of every member of the

commonwealth to worship God and that no one would be «hurt, molested, or restrained» for worshipping «in the manner and season most agreeable to the dictates of his own conscience», so long as he or she did not «disturb the public peace or obstruct others in their religious worship». Article III, however, permitted the legislature to «authorize and require» local governments «to make suitable provision, at their own expense, for the institution of the public worship of God and for the support and maintenance of public Protestant teachers of piety, religion and morality in all cases where such provision shall not be made voluntarily».

Those two states[34] therefore had an established church but offered (some) free exercise of religion. To be sure, Boston in 1780 was not Edinburgh in 1697. Adams' constitution offers toleration to 'every denomination of Christians'[35]. But each town had the duty of supervising public Protestant worship and schooling and of insuring that there were teachers of religion if none were provided voluntarily. Andrew Melvill would not have liked Adams' constitution; but he would have preferred it to the Virginians' (below). Adams' Constitution recognizably fortifies and assists the congregational church of each town in Massachusetts. Other states, notably Rhode Island and Pennsylvania, protected free exercise but denied establishment[36]. This was a cardinal point for Roger Williams, the founder of Rhode Island[37]. After being expelled from Massachusetts for his 'separatist' views, Williams obtained charters for Rhode Island which protected religious pluralism there. Below we discuss (but reject) the contention that Williams laid the foundation stones of Jefferson's now famous wall of separation.

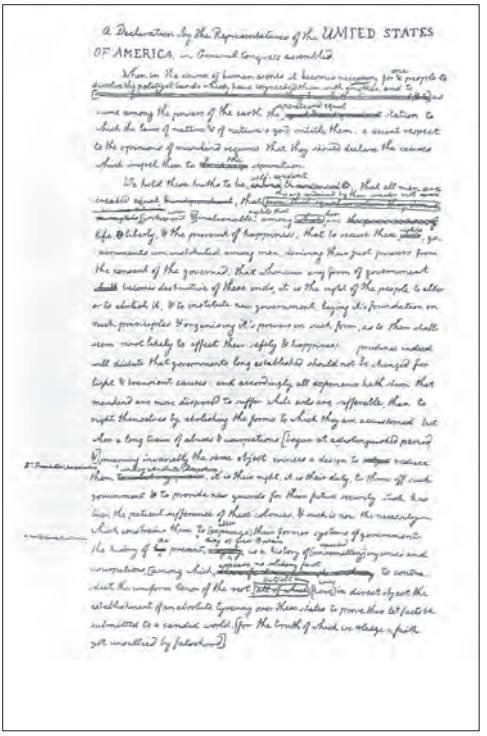
Madison's Transmission of Enlightenment Principles

State support for denominational schooling was anathema to Jefferson and Madison. It brought them together for their first joint campaign in Virginia, against a bill levying a state tax to support teachers of Christianity and produced Madison's famous *Memorial and Remonstrance against Religious Assessments*[38].

The first of fifteen points offered in support of the remonstrance is also the first prequel, not only of *Federalist* 10, but of the radical interpretation of the Establishment Clause espoused by President Jefferson in his letter to the Danbury Baptist Association of 1802[39]. Point one acknowledges the problem of majority tyranny (it was no doubt designed to appeal to the minority lobby of Baptists in Virginia). It provides that «Religion… must be left to the conviction and conscience of every man» and that it is «an inalienable right», echoing article 16 of the Virginia Declaration of Rights[40]. Madison continues,

> [N]o other rule exists, by which any question which may divide a Society, can be ultimately determined, but the will of the majority; but it is also true that the majority may trespass on the rights of the majority[41].

Point 2 has an echo of Andrew Melvill, but mostly it, too, looks forward to Danbury. Madison converts Melvill's statement, made to James VI/I in person, into a general principal of political philosophy but



Draft of the Declaration of Independence of the United States of America (July 4 1776)

in stronger language, arguing that if the sovereign lacks power to interfere in religion, then the legislature, its 'creatures and viceregents' cannot have that authority[42]. «Rulers who are guilty of such an encroachment, exceed the commission from which they derive their authority, and are Tyrants», rather than 'sillie vassals'. Moreover, people who submit to such encroachments upon inalienable rights 'are slaves'. The legislature cannot invade an area forbidden to the sovereign people; when it does it harms itself and those who comply with the law.

Finally, Point 7 is pure Adam Smith. Smith's only statement on organized religion is in Book V, Chapter 1, Part III, *Of the Expence of publick Works and publick Institutions*[43]. There he makes the point that religion is not the kind of public good that merits government funding, as the military or education do; quite the contrary[44]. He argues that clergy subsidized by the state «are apt gradually to lose the qualities, both good and bad, which gave them authority and influence with the inferior ranks of people» and when confronted with competing sects «feel themselves as perfectly defenseless as the indolent, effeminate and full fed nations of the southern parts of Asia, when they were invaded by the active, hardy, and hungry Tartars of the North»[45]. In fact, a government-subsidized, religious monopoly threatens the security of the state:

> When the authorised teachers of religion propagate through the great body of the people doctrines subversive of the authority of the sovereign, it is by violence only, or by the force of a standing army, that he can maintain his authority[46].

Compare Madison:

> During almost fifteen centuries has the legal establishment of Christianity been on trial. What have been its fruits? More or less in all places, pride and indolence in the Clergy, ignorance and servility in the laity, in both, superstition, bigotry and persecution[47].

Madison goes on to question the credibility of those who both point to the age of the 'greatest lustre' of Christianity as the period before it became established, and who at the same time «predict its downfall' should they be forced to return to the primitive State in which its Teachers depended upon the voluntary rewards of their flocks; [o]n which side ought their testimony to have greatest weight, when for or when against their interest?»[48]. Smith's

ideal system advocates exactly the kind of religious competition Madison does:

> [I]f politics had never called in the aid of religion… it would probably have dealt equally and impartially with all the different sects, and have allowed every man to chuse his own priest and his own religion as he thought proper. There would in this case, no doubt, have been a great multitude of religious sects. Almost every different congregation might probably have made a little sect by itself, or have entertained some peculiar tenets of its own. Each teacher would no doubt have felt himself under the necessity of making the utmost exertion, and of using every art both to preserve and to increase the number of his disciples[49].

Religious competition, left to itself, is capable of promoting the individual interests of those, including the clergy, who benefit from it; government involvement skews incentives and leads to unintended, adverse consequences.

The second prequel to Federalist 10 and the letter to the Danbury Baptists is *Vices of the Political System of the United States*, the briefing note which Madison wrote for the Virginia delegation before the Constitutional Convention started[50]. In it, Madison is concerned to see not only why Congress and the states had been unable to coordinate national government but also why the individual states had made bad laws[51]. He identifies two sources of the bad legislation: the representative bodies and the people themselves[52]. The difficulty with the people is that they «are divided into different interests or factions, as they happen to be creditors or debtors – Rich or poor – husbandmen, merchants or manufacturers – members of different religious sects… &c &c»[53].

The problem is to prevent these factions, when they form a majority, from «unjust violations of the rights and interests of the minority»[54]. Madison considers means of checking this impulse: first, recognition that the good of the faction lies primarily with the good of society as a whole, which is 'too often unheeded' and second, concern for character. In individuals, character is important; however, in large groups it is less so:

> Is it to be imagined that an ordinary citizen or even an assembly-man of R[hode] Island in estimating the policy of paper money, ever considered or cared in what light the measure would be viewed in France or Holland; or even in Mass[achuset]ts or Connect[icut]?

The third candidate is religion, which also fails to impose an adequate constraint on faction[55]. Unlike character, religion fails even to constrain individuals, who may think it imposes an affirmative duty to force their beliefs on others and to violate the rights of minorities.

He argues that when acting on oath, 'the strongest of religious Ties', individuals in popular assemblies have approved acts against which their individual consciences would have revolted. He continues,

> When indeed Religion is kindled into enthusiasm, its force like that of other passions, is increased by the sympathy of a multitude… [A]s religion in its coolest state, is not infallible, it may become a motive to oppression as well as a restraint from injustice. Place three individuals in a situation wherein the interest of each depends on the voice of the others, and give to two of them an interest opposed to the rights of the third? Will the latter be secure? The prudence of every man would shun the danger.

Rather than increasing the tendency of legislatures to legislate for «the general and permanent good of the Community», religion detracts from it.

More than the germ of Federalist 10 is here. The Federalist Papers were projected by Alexander Hamilton and John Jay as a series of articles in the New York newspapers designed to convince wavering members of the NY ratifying convention to support the Constitution[56]. Federalist 10 had to be composed in a hurry, and Madison simply took the arguments of this section of 'Vices', dropped some (but not all) of the references to religion, and polished it for the newspapers.

Factions have led to bad laws in the individual states[57]. They could be abolished by eliminating liberty, which would be worse than the evils to which they give rise, or by making everyone's interests coincide[58]. Given especially the divergence of interests in property ('Those who are creditors and those who are debtors... A landed interest, a manufacturing interest, a mercantile interest'[59]), but also the «zeal for different opinions concerning religion, the *causes* of faction cannot be removed»; therefore, «relief is only to be sought in the means of controling its *effects*»[60]. Thus, it is necessary either to prevent a majority from sharing interests or to prevent the majority from oppressing the minority[61]. A large republic ('a Government in which the scheme of representation takes place') does both: first, the representatives are sufficiently numerous to bar the cabals of a few and at the same time sufficiently small to eliminate confusion; in addition, the electors are numerous enough to make it difficult to fix elections; finally, interests are sufficiently numerous and diverse that they will be unable to agree on a minority to oppress, either by acting together or by communicating their desire to do so ('where there is a consciousness of unjust or dishonorable purposes, communication is always checked by distrust'). He continues,

> The influence of factious leaders may kindle a flame within their particular States, but will be unable to spread a general conflagration through the other States: a religious sect may degenerate into a political faction in a part of the Confederacy; but the variety of sects dispersed over the entire face of it, must secure the national Councils against any danger from that source: a rage for paper money, for an abolition of debts, for an equal division of property, or for any other improper or wicked project, will be less apt to pervade the whole body of the Union, than a particular member of it...'[62]

Adam Smith had made a nearly identical point eleven years earlier[63]:

> The interested and active zeal of religious teachers can be dangerous and troublesome only where there is either but one sect tolerated in the society, or where the whole of a large society is divided into two or three great sects; the teachers of each acting by concert, and under a regular discipline and subordination. But that zeal must be altogether innocent where the society is divided into two or three hundred, or perhaps into as many as a thousand small sects, of which no one could be considerable enough to disturb the public tranquility. The teachers of each sect, seeing themselves surrounded on all sides with more adversaries than friends, would be obliged to learn that candour and moderation which is so seldom to be found among the teachers of those great sects whose tenets, being supported by the civil magistrate, are held in veneration by almost all the inhabitants of extensive kingdoms and empires, and who therefore see nothing round them but followers, disciples, and humble admirers[64].

Ample evidence supports the life-long influence that Adam Smith and the Scottish Enlightenment exercised over Madison. In May 1818 he gave an address before the Agricultural Society of Albermarle, in which

he treated agriculture as a period in the stadial history[65] that had been a device for both Adam Smith and Adam Ferguson[66]. In February 1835, the year before his death, the English utilitarian philosopher Harriet Martineau visited him, and during their conversation he «declared himself perfectly satisfied that there is in the United States a far more ample and equal provision for pastors, and of religious instruction for the people, than could have been secured by a religious establishment of any kind»[67].

Just as one central problem of civil government is the potential for capture by mercantile interests like the monopolies that operate in the colonies for Smith; so, too, the domestic problem is one of capture by factions, even when they constitute a majority. One of the major risks here, for the eighteenth-century political theorist, is that a religious faction will capture the government. Competition among religious and other groups will reduce the probability of that happening. Madison's theory of faction, presented in Federalist 10, grows out of a concern with religious faction that springs directly from the writings of Adam Smith.

James Madison and the Constitution

There was little discussion of religion at the Philadelphia Convention. The best-known was Benjamin Franklin's perhaps sarcastic suggestion that sessions should be opened with prayers[68]. The only mention of religion in the original constitution specifies those who «shall be bound by Oath or Affirmation, to support this Constitution; but no religious Test shall ever be required as a Qualification to any Office or public Trust under the United States»[69]. For a question that had caused thousands, perhaps millions, of deaths in Europe, the discussion was remarkably perfunctory. From Madison's *Notes* on August 30:

> Art: XX. taken up--"or affirmation" was added after "oath."
> Mr. Pinkney. moved to add to the art:--"but no religious test shall ever be required as a qualification to any office or public trust under the authority of the U. States"
> Mr. Sherman thought it unnecessary, the prevailing liberality being a sufficient security agst. such tests.
> Mr. Govr. Morris & Genl. Pinkney approved the motion,
> The motion was agreed to nem: con:[70].

Note that 'or Affirmation', an important saving for Quakers and other sects who refused to take oaths, was added with apparently no discussion at all. The only mild dissent to the prohibition of religious tests came from a New Englander, Roger Sherman, representative of a state (Connecticut) that had an established church.

However, one of the pressures for what became the Bill of Rights came from those who argued (whether sincerely or strategically) that the original constitution did not offer sufficient protection of rights[71]. In the Virginia ratifying convention, Madison argued that explicit protection of religion was unnecessary, repeating his argument from Federalist 10 that an extended republic would secure religious liberty[72]. Nevertheless, Virginia forwarded a draft amendment that echoed the language of Madison's own Memorial and Remonstrance:

> Twentieth, That religion or the duty which we owe to our Creator, and the manner of discharging it can be directed only by reason and conviction, not by force or violence, and therefore all men have an equal, natural and unalienable right

> to the free exercise of religion according to the dictates of conscience, and that no particular religious sect or society ought to be favored or established by Law in preference to others[73].

Madison therefore changed his position. In the first Congress, he was not elected to the Senate because of opposition from his anti-federalist enemy in the Virginia legislature, Patrick Henry[74]. He was elected to the House of Representatives, and became the floor manager for what became the Bill of Rights. He based his draft on proposals that had been made by several states in their ratifying conventions (and also by North Carolina, which had refused to ratify until a bill of rights had been added).

Madison's conduct in the events that led to the Establishment Clause became part of the school-prayer debate in the United States Supreme Court in 1992[75]. In *Lee v. Weisman*, the majority on the Supreme Court held a school's commencement ceremony unconstitutional under the Establishment Clause. Justice Scalia, in his dissent, accepted the claims of the school district that the Establishment Clause should be interpreted based upon contemporary *practice* at the time of its adoption and pointing to indicators that the founders did not object to non-sectarian prayer[76]. These include President Washington's, Madison's and Jefferson's invocations of God in their inaugural addresses and the practice of «*almost* every President» in issuing thanksgiving proclamations[77].

Every opinion in the case contains references to Madison. Justice Kennedy refers to the Memorial and Remonstrance in support of his position that Madison did not intend the Establishment Clause solely as protection for minorities, which might support a non-preferential interpretation of the clause; instead, establishment was inherently damaging: «[E]xperience witnesseth that ecclesiastical establishments, instead of maintaining the purity and efficacy of Religion, have had a contrary operation»[78]. Justice Blackmun relies upon the passage that we have said echoes Andrew Melvill, arguing that those who use religious authority to pursue secular ends «exceed the commission from which they derive their authority and are Tyrants. The People who submit to it are governed by laws made neither by themselves, nor by an authority derived from them, and are slaves»[79]. However, it is left to Souter to rebut Scalia's historical arguments.

He does so first by tracing the legislative history of the establishment clause[80]. Introduced by James Madison in terms that would have prohibited state, as well as national, establishments, it said, «[t]he civil rights of none shall be abridged on account of religious belief or worship, nor shall any national religion be established, nor shall the full and equal rights of conscience be in any manner, or on any pretext, infringed»[81]. Samuel Livermore, a representative from Connecticut (where Congregationalism was established), amended it in the Committee of the Whole to provide, «Congress shall make no laws touching religion, or infringing the rights of conscience»[82], and it was further narrowed before it went to the Senate, but the term 'establish' was inserted: «Congress shall make no law establishing Religion, or prohibiting the free exercise thereof, nor shall the rights of conscience be infringed»[83]. The first version in the Senate was expressly non-preferential: «Congress shall make no law establishing One Religious Sect or Society in preference to others, nor shall the rights of conscience

Protestant Association marching toward the House of Commons, June 2 1780

be infringed»[84]. That version was dropped in favor of the House version, minus its final clause concerning conscience. However, before being sent back to the House, it was modified again, so that it read, «Congress shall make no law establishing articles of faith or a mode of worship, or prohibiting the free exercise of religion»[85]. The House rejected this version and called for a conference, where the House conferees prevailed, so that the final version, sent to the States for ratification, provided, «Congress shall make no law respecting an establishment of religion or prohibiting the free exercise thereof».

The changes between the introduction of the amendment and its approval by Congress restricted its applicability to Congress, whereas Madison had intended for it to apply to the states[86]. However, by omitting references to 'a religion', 'a national religion', 'one religious sect' or 'articles of faith' (admittedly in the context of inter-chamber negotiation), Congress made it clear that non-preferential establishment was not an option. Justice Souter went even further, however, relying on Madison's most candid writings on establishment, and argued that Madison disapproved of military and congressional chaplains paid with public money[87]. At the same time, he signaled to Scalia and the 'originalists' on the court that more drastic approaches to the Establishment Clause were not only possible, they were historically justifiable. In 2005 the debate was repeated in an abbreviated form, and a majority of the justices supported Souter's reasoning[88].

The difficulty with Justice Scalia's position on this issue is that he selects on the dependent variable, emphasizing only actions like the proclamations of fast and

thanksgiving by George Washington and John Adams that support his position[89]. However, Thomas Jefferson refused to issue such proclamations, and James Madison, who issued them, later repudiated his actions[90]. Jefferson also believed that most southerners would find his radical version of non-establishment acceptable, that it was only New England that might object. Thus, the uniform continuity of behavior that Justice Scalia finds is simply not there[91]. As Martha Nussbaum has argued, Scalia's position lacks historical or philosophical moorings[92].

Constitutional politics require super-majorities: two-thirds of both houses of Congress (forty-three representatives and eighteen senators in 1789) must propose textual amendments[93]. Such a super-majority could not be found either for Madison's universal prohibition of state establishments like those in Massachusetts, Connecticut and New Hampshire or for the non-preferential establishment advocated in the Senate. Nor was liberty of conscience explicitly protected. *At least* the forty-third representative (serving on the conference committee) objected to non-preferential establishment, and we hypothesized that there was even less support for universal disestablishment in 1789. But inclusion of a Lockean conception of 'conscience' also failed to meet the political requirements of the day.

Thomas Jefferson and the Danbury Baptists

The best-known justification of a strict interpretation of the Establishment and Free Exercise Clauses, which followed Madison's efforts in the First Congress and which has been quoted in Supreme Court opinions from the beginning of First Amendment jurisprudence as though it were part of the Constitution itself[94], is President Thomas Jefferson's letter of January 1, 1802 to the committee of the Danbury (CT) Baptist Association:

> Believing with you that religion is a matter which lies solely between man and his God, that he owes account to none other for his faith or his worship, that the legitimate powers of government reach actions only, and not opinions, I contemplate with sovereign reverence that act of the whole American people which declared that *their* legislature should "make no law respecting an establishment of religion, or prohibiting the free exercise thereof," thus building a wall of separation between Church and State[95].

As often with Jefferson, behind the ringing words lies shrewd calculation. Recent discoveries by the staff of the manuscript division of the Library of Congress throw light on the calculation[96]. Declaring himself 'averse' to dealing with petitions[97], Jefferson nevertheless found that of the Danbury Baptists a handy peg on which to hang a political argument against the Federalist Party. His original draft continues:

> Congress thus inhibited from acts respecting religion, and the Executive authorised only to execute their acts, I have refrained from prescribing even those occasional performances of devotion, practiced indeed by the Executive of another nation as the legal head of its church, but subject here, as religious exercises only to the voluntary regulations and discipline of each respective sect[98].

This was raw politics. Jefferson had narrowly won the bitterly contested election of 1800. The Federalists had charged him with atheism and had taunted him to declare a proclamation of thanksgiving for the

recently announced peace between Britain and France. Knowing that he would never do so, they planned to use such refusal as yet further evidence of Jefferson's atheism. Jefferson's draft reply pointedly referred to the Executive of another nation – by which he meant King George III. So to the opposition's *Atheist!* he retorted *Monarchist!* Jefferson's argument is that an established church is a slippery slope back to monarchism. However, as he told Attorney-General, Levi Lincoln, the draft 'is at present seasoned to the southern taste only'[99]. Lincoln advised him that this paragraph would do him harm in New England, where civic feasts, proclamations, and fasts, were part of ordinary life[100]. Jefferson therefore deleted it.

The Danbury Baptists did not publicize Jefferson's reply. Other New England Republicans did, but it did not become nationally famous until cited, with a crucial mistranscription, by Chief Justice Waite in *Reynolds* v. *United States* in 1879[101]. Numerous documents from Jefferson and Madison, notably the letter to Levi Lincoln just quoted, make it clear that the Establishment and Free Exercise clauses were products of a coalition between the deists Madison and Jefferson and separatist evangelical sects including Quakers and Baptists. Although Jefferson took care to implicate the Danbury Baptists in his version ('Believing with you', he begins, going on to reflect some of their separatist views back to them), the Danbury Baptists apparently did not want to play his game[102]. Perhaps they found even the toned-down version of the letter that they received to be too political.

The Establishment Clause, recall, opens «*Congress* shall make no law respecting an establishment of religion, or prohibiting the free exercise thereof». This did not prevent the states from making, or continuing, such laws. Massachusetts and Connecticut still had pro-establishment clauses in constitutions. That is why Jefferson underlines *their* in his letter[103]. The legislative history of the clauses (above) shows that the coalition which drafted them included some New Englanders who wanted to preserve state establishment, including from any threat of national establishment of a different sect to theirs. Jefferson's Danbury letter was thus an installment in the war on two fronts that Adam Smith had picked with David Hume, on the one hand, and the Evangelicals, on the other, twenty-five years earlier. Jefferson was as always less cautious than Madison. Observe the reference to 'a matter which lies solely between man and *his* God' (our italics). Your God may differ from my God, a probably unpopular proposition for most New England voters in 1802[104]. Levi Lincoln may have done his president a disservice by allowing that phrase to remain in as well, and that may go some way to explain its non-publication by its audience in Danbury.

Toleration, Conscience and Adam Smith

Alternative sources proposed for Jefferson's 'wall of separation' include Richard Hooker's *Laws of Ecclesiastical Polity*[105], the writings of Roger Williams or of the Scots-born propagandist James Burgh, and Locke's *Letter Concerning Toleration*[106]. Hooker uses the phrase pejoratively, as a characterization of dissenters' arguments, which he 'could easily demolish'[107]. Although Jefferson owned (by 1815) a copy

of Hooker[108], Hooker, an Erastian, *opposed* separation. The passage comes from the same paragraph as his famous statement that «there is not any man of the Church of England but the same man is also a member of the commonwealth; nor any man a member of the commonwealth which is not also of the Church of England»[109]. It seems unlikely that Jefferson took his metaphor from that source.

John Locke's *Letter* is widely understood as the precursor of religious freedom in the United States, and it certainly lies within the broad outlines of the enlightenment argument for religious freedom. However, Locke's explicit, and necessary, reliance on *religious* arguments to support his claim for toleration had more appeal to the Baptist than to the Deist arm of the coalition. As Jack Rakove has shown, Jefferson's own notes on Locke, taken at the time he was drafting the Virginia Declaration of Rights, reveal his attitude: «It was a great thing to go so far (as he himself sais of the parl[iament] who framed the act of toler[atio]n but where he stopped short, we may go on»[110]. Locke's rules excepted Roman Catholics and atheists from his generally tolerant approach[111]. He also allowed for a (tolerant) establishment[112]. Non-theistic Scots, who influenced Jefferson and Madison, would have objected to the former, and even the Danbury Baptists would have objected to the latter. Nevertheless this strand of the establishment clause, most evident in Justice Kennedy's non-coercion test above, flourishes to the present day, despite the fact that Locke's core concept of conscience dropped out during the debate in Congress.

Attribution of Jefferson's position to James Burgh evaporates upon close examination of the actual text. Burgh was a Scots-born London schoolteacher and journalist who belonged to the radical pro-American circle including Richard Price, Joseph Priestley, and Benjamin Franklin[113]. His *Crito* is in the brutally sarcastic style of his contemporary Junius, or of Thomas Paine in the next generation. Addressing the citizens of the 20th Century, he writes:

> A church is nothing more than a community of persons united together in affection and esteem, by their holding the same religion, and stands wholly unconnected with *secular* concerns. The combination of a sect of idle and greedy men, who, supported by *power*, set themselves up for *lords* over the *consciences* of others, and who unite together, under the pretext of being religious *rulers*, for carrying on a sordid plan of *power* and *riches*; is an execrable *conspiracy*, which all friends of mankind ought to join together to *overturn* from the *foundation*…
> Build an impenetrable wall of *separation* between things *sacred* and *civil.* Do not send a *graceless* officer, reeking from the arms of his *trull*, to the performance of a *holy* rite of *religion*, as a *test* for his holding the command of a regiment[114].

Whatever the Danbury Baptists might have made of this sentiment, they would have revolted at its expression.

Finally, here is Roger Williams' wall:

> [T]he Church of the Jews under the Old Testament in the type and the Church of the Christians under the New Testament in the Antitype, were both Separate from the world; and… when they have opened a gap in the hedge or wall of Separation between the Garden of the Church and the Wildernes of the world, God hath ever broke down the wall it selfe, removed the Candlestick, etc, and made his Garden a Wildernesse, as at this day[115].

Williams' wall serves a different purpose: the wall is intended to protect religion, not the state[116]. Moreover, Williams' wall does not work; God himself has bro-

ken it down and removed the candle[117]. Second, the theological language of mid-seventeenth century Puritan providential history (type, Anti-type) would have meant nothing to most of the drafters of 1787-91. Third, there is no evidence that the framers or Jefferson knew of this passage. It is not among the books listed in his 1815 library, nor are any works of Puritan theology or history[118]. It was published in London, and although Williams' writings were being rediscovered by the Baptist historian Isaac Backus, he does not seem to have quoted this passage. Fourth, and crucially, Rhode Island was absent from the Constitutional Convention and from the First Congress where the First Amendment was drafted. To Madison, the state was an exemplar of the 'improper and wicked' projects that the federal constitution was designed to end. Although the 1663 Rhode Island charter included the first free exercise clause in a constitutional text, it is not a direct ancestor of the First Amendment.

However, the arguments of Williams and Burgh share their Scottish roots with those of Hume and Smith. Williams was in London in 1643 when the Scots and English negotiators agreed on the Solemn League and Covenant against king Charles I[119]. The lead English negotiator was Sir Harry Vane, Williams' patron, who had been a controversial governor of Massachusetts before Williams' expulsion[120]. The Scots had demanded that the English adopt their religion in return for support from the Scots army. The Solemn League and Covenant brought the theology of Melvill to London. If it had been enforced (it was not), it would have brought Melvillian Calvinism to the Church of England and Ireland. Melvill did not favor either disestablishment or the free exercise of religion. But he did favor the separation of church and state. Calvinism insisted upon it. Later, Baptists and Quakers accepted the Calvinist doctrine of separation, but refused to accept establishment and insisted on free exercise. Roger Williams reached this point in 1644; James Burgh, intended to be a minister in the Church of Scotland, reached it in his own way in 1767; Adam Smith reached it by 1776. Of these three, however, only Smith reached the conclusion on the purely secular grounds that sprang from the Scottish enlightenment and that could have appealed to Deists like Jefferson and Madison.

In Scots Calvinism of the kind that influenced Burgh and Williams, the civil magistrate has the duty to protect, but not to govern, the church. Smith rejects this in the passage we have argued is the wellspring of Madison's 'Memorial', pointing out that when confronted with an enthusiastic, non-established sect the comfortable but out-of-touch clergy of the establishment can only 'call upon the civil magistrate to persecute, destroy, or drive out their adversaries, as disturbers of the public peace'[121]. Jefferson picks up the same theme in 1779 when he is drafting the preamble for the Virginia Statute of Religious Freedom:

> that to suffer the civil magistrate to intrude his powers into the field of opinion, and to restrain the profession or propagation of principles on supposition of their ill tendency, is a dangerous fallacy which at once destroys all religious liberty[122].

This and other passages in the preamble show that Jefferson had read *The Wealth of Nations* very soon after its publication or had learned of Smith's ideas through William Small. The preamble was adopted

along with the statute in 1785, and its language was quoted by Chief Justice Waite in his opinion in *Reynolds*.

In later life, even John Adams came around to Jefferson's, and Smith's, position on establishment. In the Massachusetts constitutional convention of 1820 he proposed, but failed, to repeal the pro-establishment clauses that he had written in 1780[123]. Some of his last letters to Jefferson deplore the continuance of blasphemy laws in Massachusetts[124]. The relevant clause in the Massachusetts constitution was not repealed until 1833[125].

Smith's continuing influence, however, is most evident in Justice Souter's approach to the establishment clause. Writing in *McCreary* and with the support of a majority of the court, he repeated his claim that the clause was not only, as Locke might have had it, adopted to protect the integrity of the individual conscience in religious matters[126]. Instead, it was adopted

> to guard against the civic divisiveness that follows when the government weighs in on one side of religious debate; nothing does a better job of roiling society, a point that needed no explanation to the descendants of English Puritans and Cavaliers (or Massachusetts Puritans and Baptists)[127].

Or, we would add, to their Calvinist forbears and to *their* descendants in the Scottish Enlightenment. The debate began in Glasgow and Aberdeen 250 years ago, Adam Smith took it to the constitutional convention in 1787, and it continues in current interpretations of the First Amendment to the present day.

1 Most conveniently found at the Founders Constitution's website, <http://press-pubs.uchicago.edu/founders/documents/a1_2_5s1.html>, consulted 30.12.2009.

2 A. Smith, *The Theory of Moral Sentiments* (1759), Indianapolis, Liberty Fund, 1982.

3 A. Smith, *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations* (1776), Indianapolis, Liberty Fund, 1981. The Liberty Classics edition of *The Wealth of Nations* is a reprint of the authoritative Glasgow edition. Citations to the work in this article follow the Glasgow edition.

4 Founders Constitution's website, <http://press-pubs.uchicago. edu/founders> (hereinafter 'Founders' Constitution'), published as P. B. Kurland, R. Lerner, *The Founders' Constitution*, Chicago, University of Chicago Press, 2000.

5 Founders' Constitution, Amendment I (Religion), Document 31, quoting *Of the Expence of the Institutions for the Instruction of People of all Ages*, *WN*, pp. 1-9.

6 No reference to Smith is captured in Farrand's indices to *The Records of the Constitutional Convention of 1787*, 1911, searched at Farrand's Records website <http://memory.loc.gov/ammem/amlaw/lwfr.html>.

7 Smith, *The Wealth of Nations*, cit., pp. 3-9; D. Hume, *The History of England*, Manchester, Manchester University Press, 1983, pp. 134-136.

8 *Calvinism*, in AA.VV., *The Concise Oxford Dictionary of the Christian Church*, Oxford, Oxford University Press, 2006.

9 J. Kirk (edited by), *The Second book of discipline* (1578), Edinburgh, St. Andrews Press, 1980; *Idem*, *Melville, Andrew (1545-1622)*, in Oxford Dictionary of National Biography, Oxford, Oxford University Press, 2004.

10 J. Melville, *The Autobiography and Diary of James Melvill, with a Continuation of the Diary*, Edinburgh, Wodrow Society, 1842, pp. 369-370. Sillie: plain, simple; divers: various; sa: so; mon: must; Saxt: Sixth; whase: whose; nocht: not; whame: whom; the quhilk na: which no; utherwayes: otherwise [sc. they are]. The distinction between the authority of the church and of the 'Civil Magistrate' was formalized in the Westminster Confession of Faith, which was negotiated during the English Civil War and which became a

part of the law of Scotland but not of England. *Act Ratifying the Confession of Faith and Settling Presbyterian Church Government, Act of the Scottish Parliament*, 1690, c. 5.

[11] See, *e.g.*, J.R. Tanner, *English Constitutional Conflicts of the Seventeenth Century, 1603-1689*, Cambridge, Cambridge University Press, 1928, pp. 85-90.

[12] I. McLean, B. Linsley, *The Church Of England And The State: Reforming Establishment For A Multi-Faith Britain*, London, New Politics Network, 2004.

[13] J. Buchan, *Capital of the Mind: How Edinburgh Changed the World*, London, John Murray, 2003, p. 56; Michael Hunter, *Aikenhead, Thomas (bap. 1676, d. 1697)*, in Oxford Dictionary of National Biography, cit.

[14] C. Kidd, *Union and Unionisms: Political Thought in Scotland, 1500-2000*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008.

[15] *Act for an Union of the Two Kingdoms of England and Scotland*, 6 Ann. c. 8 (1706) Article VII, incorporating verbatim the *Act for Securing the Protestant Religion*, Act of the Scottish Parliament c. 6 (1707). The latter act was passed before the former; the reversed dates are a result of England's continued use of the Julian Calendar until 1752.

[16] I. McLean, *Adam Smith, radical and egalitarian*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2006, ch. 2.

[17] L. Turco, *Moral sense and the foundations of morals*, in «The Cambridge Companion to the Scottish Enlightenment», n. 136, 2003.

[18] D. Hume, *An Enquiry Concerning Human Understanding*, Oxford, Oxford University Press, 2007, § X.

[19] D. Hume, *A Dissertation on the Passions; The Natural History of Religion*, Oxford, Oxford University Press, 2007.

[20] D. Hume, *Dialogues concerning Natural Religion and Other Writings*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007.

[21] Smith published it along with Hume's short autobiography in 1776. Cfr. McLean, *Adam Smith, radical and egalitarian*, cit. p. 19.

[22] Letter from Adam Smith to Alexander Wedderburn dated 14 August 1776, in E.C. Mossner, I.S. Ross, *Correspondence of Adam Smith*, Oxford, Oxford University Press, 1977, #163.

[23] Letter from Alexander Wedderburn to Adam Smith dated 6 June 1776, ivi, #159.

[24] J.H.S. Burleigh, *A Church History of Scotland*, Oxford, Oxford University Press, 1960, p. 331.

[25] Smith, *The Wealth of Nations*, V. i. G., 10-14.

[26] P. Wood, *The Aberdeen Enlightenment: The Arts Curriculum in the Eighteenth Century*, Aberdeen, Aberdeen University Press, 1993.

[27] H.F. Klemme, *Scepticism and Common Sense*, in *The Cambridge Companion To The Scottish Enlightenment*, edited by A. Broadie, Cambridge, Cambridge University Press, 2003, p. 127.

[28] T. Jefferson, *Writings*, New York, Library of America, 1984, p. 4. See also H.L. Ganter, *William Small, Jefferson's Beloved Teacher*, in «The William & Mary Quarterly», Third Series, vol. 4, n. 4, 1947, p. 505.

[29] A. Smith, *Lectures on Rhetoric and Belles-Lettres* 27 (1985). *Lectures On Rhetoric and Belles Lettres*, edited by J.C. Bryce, in *Works and Correspondence of Adam Smith*, Indianapolis, vol. IV, Liberty Fund, 1985, p. 27.

[30] Smith, *The Theory of moral sentiments*, cit.

[31] J.N. Rakove, *Original Meanings: Politics and Ideas in the Making of the Constitution*, New York, Alfred A. Knopf, 1996, pp. 318-336.

[32] Massachusetts Constitution (1780), First Part, Articles II-III. Reprinted in F.N. Thorpe, *The Federal and State Constitutions, Colonial Charters, and Other Organic Laws of the States, Territories, and Colonies Now or Heretofore Forming the United States of America*, 1888 (Govt. Print. Off. 1909). See also K. Olds, *Privatizing the Church: Disestablishment in Connecticut and Massachusetts*, in «Journal of Political Economics», n. 277, 1994, p. 102.

[33] D.G. McCullough, *John Adams*, New York, Simon & Schuster, 2001, p. 220.

[34] T.J. Curry, *The First Freedoms: Church and State in America to the Passage of the First Amendment*, Oxford, Oxford University Press, 1986. Other state establishments in 1787 included Georgia (Church of England, abolished 1798), New Hampshire (Congregational, abolished 1790) and South Carolina (Church of England, abolished 1790).

[35] Massachusetts Constitution (1780), Art. III para. 5.

[36] *Pennsylvania Constitution* (1776), *Declaration of Rights*, Article II ('[A]ll men have a natural and unalienable right to worship Almighty God according to the dictates of their own consciences and understanding…') reprinted in Thorpe, *The Federal and State Constitutions* cit., note 116, at 3081. *Charter of Rhode Island and Providence Plantations* (1663), ivi at 3211. See also M. Nussbaum, *Liberty of conscience: in defense of America's tradition of religious equality*, New York, Basic Books, 2008, p. 49.

[37] Nussbaum, *Liberty of conscience* cit., pp. 46-48.

[38] Rakove, *Original Meanings* cit., pp. 34 ff.; J. Madison, *Writings*, New York, Library of America, 1999, pp. 29 ff.

[39] Jefferson, *Writings*, cit., p. 510.

[40] Founders' Constitution, Amendment I (Religion), Document 25.

[41] *Ibidem*.

[42] Madison, *Writings*, cit., pp. 30-31.

[43] Smith, *The Wealth of Nations*, cit., V., i. c. et seq.

[44] S. Peterson, *Rational choice, religion and the marketplace: Where does Adam Smith fit in?*, in «Journal for the Scientific Study of Religion», 2009, p. 186.

45 Smith, *The Wealth of Nations*, cit., V., i. g. 1.
46 *Idem* at V., i. g. 17.
47 Madison, *Writings*, cit., pp. 32-33.
48 Ivi, p. 33.
49 Smith, *The Wealth of Nations*, cit., V., i. g. 8.
50 Madison, *Writings*, cit., pp. 69-80.
51 Rakove, *Original Meanings* cit., p. 47.
52 Madison, *Writings*, cit., p. 75.
53 Ivi, p. 76.
54 Ivi, p. 77.
55 Ivi, pp. 77-78.
56 The series had already reached Number 9 when Hamilton approached Madison, after two false starts, to become the third member of 'Publius'. I. McLean, *Madison's political thought*; *James Madison: The Theory and Practice of Republican Government*, Stanford, Stanford University Press, 2003, p. 14.
57 Madison, *Writings*, cit., pp. 160-167.
58 Ivi, p. 161.
59 Ivi, p. 162.
60 Ivi, p. 163.
61 Ivi, p. 164.
62 Ivi, p. 167.
63 P.B. Kurland, *The origins of the establishment clauses of the constitution*, in «William & Mary Law Revue», 1985-1986, p. 858.
64 Smith, *The Wealth of Nations*, cit., V., i. g. 8.
65 I. Brant, *James Madison: Commander in chief, 1812-1836*, Indianapolis, 1961, p. 429.
66 See, *e.g.*, Smith, *The Wealth of Nations*, cit., V., i (discussing the types of armies best suited to different stages in history).
67 H. Martineau, *Retrospect of Western Travel*, Cambridge, Cambridge University Press, 1838, p. 195.
68 J. Madison, *Notes of Debates in the Federal Convention of 1787*, 1987, pp. 209-211 (1987). *The suggestion that it was sarcastic is Madison's. Letter to Jared Sparks dated 8 April 1831*, in J. Madison, *Writings*, cit., pp. 855-856.
69 United States Constitution, Art. VI cl. 3.
70 Madison, *Notes of Debates in the Federal Convention* cit., pp. 560-561.
71 Rakove, *Original Meanings* cit., p. 318.
72 Madison, *Notes of Debates in the Federal Convention* cit., p. 354, pp. 360-361.
73 Founders' Constitution, Amendment I (Religion), Document 51.
74 Rakove, *Original Meanings* cit., pp. 77-79. See also letter from Madison to Edmund Randolph dated 2 November 1788, in Madison, *Writings*, cit., p. 423.
75 *Lee v. Weisman*, 505 U.S. 577, 112 S.Ct. 2649, 120 L.Ed.2d 467 (1992).
76 Ivi, 632-636, 112 S.Ct. 2679-2681.
77 Ivi, 633-635, 112 S.Ct. 2679-2680 (emphasis added).
78 Ivi, 590, 112 S.Ct. 2657 quoting Madison, *Memorial and Remonstrance*. The quote is from point 7, which we have called 'pure Adam Smith'.
79 Ivi, 608, 112 S.Ct. 2666.
80 For an expanded version of Justice Souter's historical argument see D. Laycock, *'Nonpreferential' aid to religion: a false claim about original intent*, in «William & Mary Law Revue», 1985-1986, p. 875.
81 Ivi, 612, 112 S.Ct. 2668, quoting *Annals of Congress*, 1789, p. 434.
82 Ivi, 112 S.Ct. 2669, quoting *Annals of Congress*, p. 731.
83 Ivi, 613, 112 S.Ct. 2669, quoting 1 *Documentary History of the First Federal Congress of the United States of America 136* (Senate Journal) (L. de Pauw ed. 1972); *Annals of Congress*, 1789, p. 765.
84 Ivi, quoting *Documentary History* at 151, Annals of Congress at 136.
85 Ivi, 614, 112 S.Ct. 2669, quoting *Documentary History* at 166.
86 This limitation was unanimously eliminated when the religion clauses were incorporated into the Due Process Clause of the Fourteenth Amendment in *Everson v. Board of Ed. of Ewing*, 330 U.S. 1, 67 S.Ct. 504, 91 L.Ed.2d 711 (1947). Between then and *Lee*, no member of the Supreme Court had proposed disincorporating it. *Lee* at 620 n. 4, 112 S.Ct. 2673. Justice Thomas, who takes a different view, was not on the court in 1992. See also Nussbaum, *Liberty of conscience* cit., p. 105.
87 *Lee*, 505 U.S. at 620, 112 S.Ct. 2673.
88 *McCreary v. American Civil Liberties Union of Kentucky*, 545 U.S. 844, 125 S.Ct. 2722 (2005).
89 *Lee*, 505 U.S. at 633, 112 U.S. 2679; see also *Van Orden v. Perry*, 545 U.S. 677, 686, 125 S.Ct. 2845, 2862 (2005). Washington's Christianity has been brought into question by Garry Wills, who points out that Washington attended church but did not take communion; when the minister complained, Washington stopped attending on communion Sundays. G. Wills, *Head and Heart: American Christianities*, Penguin, 2007, p. 169. In later life Madison told Jared Sparks that Washington had never 'attended to the arguments for Christianity' but rather 'took those things as he found them existing'. R.L. Ketcham, *The Madisons at Montpelier: Reflections on the Founding Couple*, Charlottesville, University of Virginia Press, 2009, p. 103.
90 *Lee* 505 U.S. at 624-25, 112 S.Ct. 2675.
91 *McCreary v. American Civil Liberties Union of Kentucky*, 545 U.S. at 877, 125 S.Ct. 2743 ('[T]he dissent's argument for the original understanding is flawed from the outset by its failure to consider the full range of evidence showing what the Framers believed').
92 Nussbaum, *Liberty of conscience* cit., pp. 266-269.
93 U.S. Const. Art. V.
94 *Reynolds v. United States*, 98 U.S. 145, 164, 25 L.Ed. 244 (1878); *Everson v. Board of Educ. of Ewing*, 330 U.S. 1, 16, 67 S.Ct. 504, 91 L.Ed. 711 (1947).
95 Early editions, and some modern ones, mistranscribe this word as 'legislative'. See, *e.g.*, Founders'

Constitution, Amendment I (Religion), Document 58; Jefferson, note 111, 510. This mistranscription may have put holes in the walls constructed by Chief Justice Waite and Justice Black, but not in the one intended by Jefferson. The original manuscript is available online at Library of Congress, Jefferson Papers, Series 1 (General Correspondence 1651-1827), image 558/1218, http://memory.loc.gov/master/mss/mtj/mtj1/025/0500/0558.jpg and is reprinted in D.L. Dreisbach, *Thomas Jefferson and the wall of separation between church and state*, New York, New York University Press, 2002. Series 1 of the Jefferson Papers is available online at http://memory.loc.gov/ammem/collections/jefferson_papers/mtjser1.html.

96 J.H. Hutson, *Thomas Jefferson's Letter to the Danbury Baptists: A Controversy Rejoined*, in «The William & Mary Quarterly», 1999, p. 775. See also J. Hutson, *'A wall of separation': FBI helps restore Jefferson's obliterated draft*, in «Library of Congress Information Bulletin», 1998 (available online at http://www.loc.gov/loc/lcib/9806/danbury.html).

97 Letter from Thomas Jefferson to Levi Lincoln dated 1 January 1802, Library of Congress, Jefferson Papers, Series 1, note 184, image 561/1218.

98 The original draft is available online at Library of Congress, Jefferson Paper, Series 1, image 557/1218, and the fair revised copy is at image 558/1218.

99 Dreisbach, *Thomas Jefferson* cit., p. 43. Letter to Levi Lincoln, note 97.

100 *Ibidem.*

101 *Reynolds v. United States*, 98 U.S. 145, 164, 25 L.Ed. 244 (1878). Waite read 'legislative' in place of 'legitimate'.

102 P. Hamburger, *Separation of Church and State*, Harvard University Press, 2002, p. 163.

103 This crucial underlining is omitted in several of the standard collections of Jefferson's writings.

104 Compare his statement, 'The legitimate powers of government extend to such act only as are injurious to others. But it does me no injury for my neighbour to say there are twenty gods, or no god'. T. Jefferson, *Query XVII, Notes on the State of Virginia*, p. 285.

105 R. Hooker, *Of the Laws of Ecclesiastical Polity* (1604), VIII.i.2.

106 Dreisbach, *Thomas Jefferson* cit., p. 79.

107 Hamburger, *Separation of Church And State*, cit., p. 36.

108 J. Gilreath, D.L. Wilson (edited by), *Thomas Jefferson's Library: A Catalogue with the Entries in His Own Order*, 1989, p. 80. It was item 24.411 in this catalogue and may have been a late addition. A search using LibraryThing (http://www.librarything.com/profile/ThomasJefferson) on 30 September 2009 fails to reveal Hooker's work in either Jefferson's '1783' or 1789 catalogues. The '1783' catalogue was compiled before he went to Paris but has additions interlined. The 1789 catalogue is his library after his return from Paris.

109 R. Hooker, *Of the Laws of Ecclesiastical Polity*, cit.

110 J.N. Rakove, *Beyond Locke, beyond belief: The nexus of free exercise and separation of church and state* in *Religion, State, and Society: Jefferson's Wall of Separation in Comparative Perspective*, New York, Palgrave/MacMillan, 2009, p. 38 (internal quotes omitted).

111 J. Locke, *Political Writings*, New York, Penguin Books, 1993, pp. 425-426.

112 Ivi, pp. 428-429.

113 C.H. Hay, *Burgh, James (1714-1775)* in *Oxford Dictionary of National Biography*.

114 J. Burgh, *Crito, or Essays on Various Subjects* (1766). *Trull*: a low prostitute or concubine; a drab, strumpet, trollope. Oxford English Dictionary (online ed.)

115 R. Williams, *Mr. Cotton's Letter Lately Printed, Examined and Answered*, in «Publications of the Narragansett Club» (1644), 1866, p. 392.

116 Hamburger, *Separation of Church and State*, cit., p. 44.

117 Wills, *Head and Heart* cit., p. 95.

118 Gilreath, Wilson (edited by), *Thomas Jefferson's Library* cit., Madison's unsuccessful 1783 recommendations for acquisition by Congress included works by Cotton Mather, but that collection was intended to include the histories of all the states.

119 O.E. Winslow, *Master Roger Williams: A Biography*, New York, MacMillan, 1957, pp. 178-187.

120 Ivi, p. 180. Before traveling to England, Williams was receiving 'Scotch Intelligence' from John Winthrop (the son of the Massachusetts governor who had expelled him). Letter dated 7 August 1640, R. Williams, *The Correspondence of Roger Williams*, Rhode Island Historical Society, 1988, pp. 206, 207. The editor of his letters hypothesizes that Williams feared the imposition of bishops on the Scots.

121 Smith, *The Wealth of Nations*, cit., V., i. g. 1.

122 Jefferson, *Writings*, cit., p. 347.

123 McCullough, *John Adams* cit., p. 631.

124 Letters dated 3 February 1821 and 23 January 1825, in *The Adams-Jefferson Letters: The Complete Correspondence between Thomas Jefferson and Abigail and John Adams*, University of North Carolina Press, 1959, p. 572, p. 608.

125 Olds, *Privatizing the Church* cit.

126 *McCreary*, 545 U.S. at 876, 125 S.Ct. 2742.

127 *Ibidem*.

Act of Union 1707 / *Atto di Unione 1707**

Wikisource Constitutional Documents, in http://en.wikisource.org/wiki/Act_of_Union_1707

Act ratifying and approving treaty of the two Kingdoms of Scotland and England

[January 16, 1707]

The Estates of Parliament, considering that Articles of Union of the Kingdoms of Scotland and England were agreed on 22nd of July, 1706 by the Commissioners nominated on behalf of this Kingdom, under Her Majesties Great Seal of Scotland bearing date the 27th of February last past, in pursuance of the fourth Act of the third Session of this Parliament and the Commissioners nominated on behalf of the Kingdom of England under Her Majesties Great Seal of England bearing date at Westminster the tenth day of April last past in pursuance of an Act of Parliament made in England the third year of Her Majesties Reign to treat of and concerning an Union of the said Kingdoms Which Articles were in all humility presented to Her Majesty upon the twenty third of the said Month of July and were Recommended to this Parliament by Her Majesties Royal Letter of the date the 31st day of July, 1706; and that the said Estates of Parliament have agreed to, and approven of the said Articles of Union, with some additions.

Atto che ratifica e approva il trattato dei due Regni di Scozia e Inghilterra

[16 Gennaio 1707]

Gli Ordini del Parlamento, considerando che gli Articoli dell'Unione dei Regni di Scozia e Inghilterra sono stati concordati il 22 Luglio 1706 dai Commissari nominati per conto di questo Regno, con il Gran Sigillo di Sua Maestà di Scozia recante la data del 27 Febbraio ultimo scorso, in conformità al quarto Atto approvato nel corso della terza Sessione di questo Parlamento, e dai Commissari nominati per conto del Regno d'Inghilterra, con il Gran Sigillo di Sua Maestà d'Inghilterra datato Westminster 10 Aprile ultimo scorso, conformemente a un Atto del Parlamento approvato in Inghilterra il terzo anno del Regno di Sua Maestà, per occuparsi di e riguardante una Unione dei suddetti Regni; Che gli Articoli sono stati presentati in tutta umiltà a Sua Maestà il ventitreesimo giorno del suddetto Mese di Luglio e sono stati Trasmessi a questo Parlamento mediante Lettera Reale di Sua Maestà datata 31 Luglio 1706; e che i suddetti Ordini del Parlamento hanno accettato e approvato i suddetti Articoli dell'Unione con alcune clausole aggiuntive.

And that the said Estates of Parliament have agreed to and approven of the saids Articles of Union with some Additions and Explanations as is contained in the Articles hereafter insert And sicklyke Her Majesty with advice and consent of the Estates of Parliament Resolving to Establish the Protestant Religion and Presbyterian Church Government within this Kingdom has past in this Session of Parliament an Act entituled Act for secureing of the Protestant Religion and Presbyterian Church Government which by the Tenor thereof is appointed to be insert in any Act ratifying the Treaty and expressly declared to be a fundamentall and essentiall Condition of the said Treaty or Union in all time coming.

Therefore Her Majesty with advice and consent of the Estates of Parliament in fortification of the Approbation of the Articles as above mentioned And for their further and better Establishment of the same upon full and mature deliberation upon the forsaids Articles of Union and Act of Parliament Doth Ratifie Approve and Confirm the same with the Additions and Explanations contained in the saids Articles in manner and under the provision aftermentioned whereof the Tenor follows.

E che i suddetti Ordini del Parlamento hanno accettato e approvato i suddetti Articoli dell'Unione con alcune Clausole Aggiuntive e Note Esplicative che sono incluse negli Articoli introdotti in seguito; E allo stesso modo Sua Maestà, con il parere e il consenso degli Ordini del Parlamento, Decidendo di Istituire la Religione Protestante e il Governo della Chiesa Presbiteriana all'interno di questo Regno, ha approvato in questa Sessione del Parlamento un Atto intitolato "Atto per la protezione della Religione Protestante e del Governo della Chiesa Presbiteriana" la cui Trascrizione è stabilito che sia inserita in qualsiasi Atto che ratifichi il Trattato ed è dichiarato espressamente che sia una Condizione fondamentale ed essenziale del suddetto Trattato o suddetta Unione per tutto il tempo che verrà.

Pertanto, Sua Maestà, con il parere e il consenso degli Ordini del Parlamento, in difesa dell'Approvazione degli Articoli summenzionati E per una ulteriore e migliore Determinazione dei medesimi, scaturente da una riflessione completa e ben meditata relativa ai suddetti Articoli dell'Unione e Atto del Parlamento, Ratifica, Approva e Convalida i medesimi con le Clausole Aggiuntive e le Note Esplicative contenute nei suddetti Articoli, nei modi e secondo la disposizione sotto citata di cui segue la Trascrizione.

Article 1

That the Two Kingdoms of Scotland and England, shall upon the 1st May next ensuing the date hereof, and forever after, be United into One Kingdom by the Name of GREAT BRITAIN: And that the Ensigns Armorial of the said United Kingdom be such as Her Majesty shall think fit, and used in all Flags, Banners, Standards and Ensigns both at Sea and Land.

Articolo 1

Che i Due Regni di Scozia e Inghilterra saranno, a partire dal prossimo primo maggio, successivo alla data del presente atto, e in perpetuo, Uniti in un Unico Regno sotto il nome di GRAN BRETAGNA; E che le Insegne Araldiche del suddetto Regno Unito saranno quelle che Sua Maestà riterrà appropriate e saranno utilizzate in tutte le Bandiere, i Gonfaloni, gli Stendardi e i Vessilli sia in Mare sia sulla Terraferma.

Article 2

That the Succession to the Monarchy of the United Kingdom of Great Britain and of the Dominions thereunto belonging after Her Most Sacred Majesty, and in default of Issue of Her Majesty be, remain and continue to the Most Excellent

Articolo 2

Che la Successione alla Monarchia del Regno Unito di Gran Bretagna e dei Dominî ad esso appartenenti, dopo Sua Santissima Maestà e in assenza di Discendenti di Sua Maestà, sia, rimanga e prosegua con l'Eccellentissima Principessa Sofia,

Princess Sophia Electoress and Dutchess Dowager of Hanover, and the Heirs of Her body, being Protestants, upon whom the Crown of England is settled by an Act of Parliament made in England in the twelth year of the Reign of His late Majesty King William the Third entituled An Act for the further Limitation of the Crown and better securing the Rights and Liberties of the Subject;

And that all Papists and persons marrying Papists, shall be excluded from and forever incapable to inherit possess or enjoy the Imperial Crown of Great Britain, and the Dominions thereunto belonging or any part thereof; And in every such case the Crown and Government shall from time to time descend to, and be enjoyed by such person being a Protestant as should have inherited and enjoyed the same, in case such Papists or person marrying a Papist was naturally dead, according to the provision for the Descent of the Crown of England, made by another Act of Parliament in England in the first year of the Reign of their late Majesties King William and Queen Mary entituled an Act declaring the Rights and Liberties of the Subject, and settling the Succession of the Crown.

Elettrice e Duchessa Madre di Hannover, e con i Suoi Eredi diretti, Protestanti, ai quali è conferita la Corona d'Inghilterra tramite un Atto del Parlamento approvato in Inghilterra nel dodicesimo anno del Regno della defunta Sua Maestà, Re Guglielmo III, intitolato "Atto per stabilire un nuovo Limite alla Corona e per garantire meglio i Diritti e le Libertà del Suddito";

E che tutti i Papisti e le persone che sposano Papisti saranno escluse e per sempre impossibilitate a ereditare possedimenti o godere della Corona Imperiale di Gran Bretagna e dei Dominî ad essa appartenenti o di qualsiasi sua parte; E che, in ogni situazione simile, la Corona e il Governo, col passare del tempo, saranno trasmessi a ed esercitati da quella persona Protestante che avrebbe ereditato e goduto degli stessi, nel caso in cui tali Papisti o la persona che avesse sposato un Papista fossero morti per cause naturali, come previsto dalla disposizione per la Trasmissione della Corona d'Inghilterra, approvata tramite un altro Atto del Parlamento, in Inghilterra, nel primo anno del Regno delle loro defunte Maestà, Re Guglielmo e la Regina Maria, intitolato "Atto che dichiara i Diritti e le Libertà del Suddito e che dispone sulla Successione della Corona".

Article 3

That the United Kingdom of Great Britain be Represented by one and the same Parliament, to be stiled the Parliament of Great Britain.

Articolo 3

Che il Regno Unito di Gran Bretagna sia Rappresentato da un unico e identico Parlamento, da denominarsi Parlamento di Gran Bretagna.

Article 4

That the Subjects of the United Kingdom of Great Britain shall from and after the Union have full Freedom and Intercourse of Trade and Navigation to and from any port or place within the said United Kingdom and the Dominions and Plantations thereunto belonging. And that there be a Communication of all other Rights, Privileges and Advantages which do or may belong to the Subjects of either Kingdom except where it is otherwayes expressly agreed in these Articles.

Articolo 4

Che i Sudditi del Regno Unito di Gran Bretagna avranno, a partire da e dopo l'Unione, piena Libertà e Intratterranno Rapporti Commerciali e di Navigazione verso e da qualsiasi porto o luogo all'interno del suddetto Regno Unito e dei Dominî e delle Colonie che vi appartengono. E che siano Comunicati tutti gli altri Diritti, Privilegi e Vantaggi che appartengono o potranno appartenere ai Sudditi di entrambi i Regni, eccetto nei casi in cui in questi Articoli sia esplicitamente concordato in modo diverso.

Article 5

That all ships or vessels belonging to Her Majesties Subjects of Scotland at the time of Ratifying the Treaty of Union of the Two Kingdoms in the Parliament of Scotland though foreign built be deemed and pass as ships of the build of Great Britain; the Owner or where there are more Owners, one or more of the Owners within Twelve Months after the first of May next making oath that at the time of Ratifying the Treaty of Union in the Parliament of Scotland, the same did in haill or in part belong to him or them, or to some other Subject of Subjects of Scotland, to be particularly named with the place of their respective abodes, and that the same doth then at the time of the said Deposition wholly belong to him or them, and that no forreigner directly or indirectly hath any share part or interest therein, Which Oath shall be made before the chief Officer or Officers of the Customs in the Port next to the abode of the said Owner or Owners;

And the said Officer or Officers shall be Impowered to administer the said Oath, And the Oath being so administred shall be attested by the Officer or Officers who administred the same And being Registred by the said Officer or Officers, shall be delivered to the Master of the ship for security of her Navigation and a Duplicate thereof shall be transmitted by the said Officer or Officers to the Chief Officer or Officers of the Customs in the port of Edinburgh, to be there Entered in a Register and from thence to be sent to the port of London to be there Entered in the General Register of all Trading ships belonging to Great Britain.

Articolo 5

Che tutte le navi o vascelli appartenenti ai Sudditi di Sua Maestà di Scozia, al momento della Ratifica del Trattato d'Unione dei due Regni nel Parlamento di Scozia, sebbene costruite all'estero, siano considerate e accettate come navi di costruzione della Gran Bretagna; dopo che il Proprietario o, nel caso in cui ci siano più Proprietari, uno o più Proprietari, entro 12 Mesi dal prossimo primo Maggio, abbiano prestato giuramento che, al momento della Ratifica del Trattato dell'Unione nel Parlamento di Scozia, le stesse appartenevano totalmente o in parte a lui o a loro, o a qualche altro Suddito o Sudditi della Scozia; siano denominate, in particolare, col nome del luogo dei loro rispettivi domicili e che, dunque, le stesse, al momento di suddetta Deposizione, appartengano completamente a lui o a loro, e che nessuno straniero possieda direttamente o indirettamente alcuna parte o sia interessato ad esse; Che il Giuramento sarà prestato innanzi all'Ufficiale Capo o agli Ufficiali Doganali nel Porto sito nelle vicinanze del domicilio di suddetto Proprietario o suddetti Proprietari;

E a suddetto Ufficiale o suddetti Ufficiali saranno conferiti i Poteri di far prestare il suddetto Giuramento, E, una volta prestato, il Giuramento sarà autenticato dall'Ufficiale o dagli Ufficiali che lo hanno fatto prestare E, dopo essere stato Registrato dal suddetto Ufficiale o suddetti Ufficiali, sarà consegnato al Capitano della nave per la sicurezza della Navigazione e una Copia sarà trasmessa, dal suddetto Ufficiale o dai suddetti Ufficiali, all'Ufficiale Capo o agli Ufficiali della Dogana nel porto di Edimburgo, per essere annotato in un Registro e, quindi, essere inviato al Porto di Londra per essere inserito in un Registro Generale di tutte le navi Commerciali appartenenti alla Gran Bretagna.

Article 6

That all parts of the United Kingdom for ever from and after the Union shall have the same Allowances, Encouragements and Drawbacks, and be under the same Prohibitions, Restrictions and Regulations of Trade and lyable to the same

Articolo 6

Che tutte le parti del Regno Unito riceveranno per sempre, a partire da e dopo l'Unione, le stesse Concessioni, gli stessi Incentivi e Rimborsi, e saranno sottoposte agli stessi Divieti, Restrizioni e Regolamenti commerciali, e saranno sogget-

Customs and Duties on Import and Export. And that the Allowances Encouragements and Drawbacks Prohibitions Restrictions and Regulations of Trade and the Customs and Duties on Import and Export settled in England when the Union commences shall from and after the Union take place throughout the whole United Kingdom, excepting and reserving the Duties upon Export and Import of such particular Commodities from which any persons the Subjects of either Kingdom are specially Liberated and Exempted by their private Rights which after the Union are to remain safe and entire to them in all respects as before the same.

And that from and after the Union no Scots Cattle carried into England shall be lyable to any other Duties either on the publick or private Accounts than these Duties to which the Cattle of England are or shall be lyable within the said Kindgom. And seeing by the Laws of England there are Rewards granted upon the Exportation of certain kinds of Grain wherein Oats grinded or ungrinded are not expressed, that from and after the Union when Oats shall be sold at 15 shillings Sterling per quarter of the Oat-meal exported in the terms of the Law whereby and so long as Rewards are granted for Exportation of other Grains. And that the Bear of Scotland have the same Rewards as Barley.

And in respect the Importation of Victual into Scotland from any place beyond Sea would prove a Discouragement to Tillage, Therefore that the Prohibition as now in force by the Law of Scotland against Importation of Victual from Ireland or any other place beyond Sea into Scotland, do after the Union remain in the same force as now it is until more proper and effectuall ways be provided by the Parliament of Great Britain for discouraging the Importation of the said Victual from beyond Sea.

te agli stessi Dazi Doganali d'Importazione ed Esportazione. E che le Concessioni, gli Incentivi e i Rimborsi, i Divieti, le Restrizioni e i Regolamenti commerciali e i Dazi Doganali d'Importazione ed Esportazione stabiliti in Inghilterra, al momento d'inizio dell'Unione, entreranno in vigore, a partire da e dopo l'Unione, nell'intero Regno Unito, fatta eccezione e conservando i Dazi d'Esportazione e Importazione di Beni particolari dai quali sono Liberi ed Esenti tutti i Sudditi di entrambi i Regni in virtù dei loro Diritti soggettivi che dopo l'Unione non saranno scalfiti e rimarranno integri, in tutti gli aspetti, come prima dell'Unione medesima.

E che, a partire da e dopo l'Unione, nessun Bestiame scozzese trasportato in Inghilterra sarà soggetto ad alcun altro Dazio da versare su un Conto pubblico o privato, diverso da quei Dazi ai quali è o sarà soggetto il Bestiame dell'Inghilterra all'interno del suddetto Regno. E visto che, secondo le Leggi d'Inghilterra, sono garantiti Premi all'Esportazione di alcuni tipi di Cereali, tra cui non è inclusa l'Avena macinata o non macinata, che, a partire da e dopo l'Unione, l'Avena sarà venduta a 15 scellini di Sterline per ogni quarto di Farina d'avena esportata, nei termini della Legge, per mezzo della quale e fintantoché non saranno garantiti i Premi all'Esportazione di altri Cereali. E che la Birra scozzese riceva gli stessi Premi della Birra d'Orzo.

E considerato che l'Importazione in Scozia di Viveri da qualsiasi luogo d'Oltremare scoraggerebbe dal Coltivare, Pertanto, il Divieto in vigore in questo momento, secondo la Legge di Scozia, di importare Viveri in Scozia dall'Irlanda o da qualsiasi altro luogo d'Oltremare, rimanga in vigore, dopo l'Unione, così come è attualmente, finché il Parlamento di Gran Bretagna non preveda degli strumenti più consoni ed efficaci per scoraggiare l'Importazione dei suddetti Viveri dall'Oltremare.

Article 7

That all parts of the United Kingdom be for ever from and after the Union lyable to the same Excises upon all Exciseable Liquors excepting only that the 34 Gallons English Barrel of Beer or Ale amounting to 12 Gallons Scots present measure sold in

Articolo 7

Che tutte le parti del Regno Unito siano per sempre soggette, a partire da e dopo l'Unione, alle stesse Imposte di consumo su tutti gli Alcolici Soggetti a imposte indirette eccetto soltanto che i 34 Galloni inglesi di Barili di Birra o Malto, corri-

Scotland by the Brewer at 9/6d Sterling excluding all Duties and Retailed including Duties and the Retailer's profit at 2d the Scots pint or eight part of the Scots Gallon, be not after the Union lyable on account of the present Excise upon Exciseable Liquors in England, to any higher Imposition than 2s Sterling upon the forsaid 34 Gallons English barrel, being 12 gallons the present Scots measure And that the Excise settled in England on all other Liquors when the Union commences take place throughout the whole United Kingdom.

spondenti a 12 Galloni scozzesi – attuale quantità venduta dai Fabbricanti di Birra Scozzesi a 9,6 soldi di Sterline, esclusi tutti i Dazi, e Venduta al dettaglio, incluso Dazi e guadagno del Rivenditore, per 2 soldi a pinta scozzese o a 1/8 di Gallone scozzese – dopo l'Unione, a causa dell'attuale Imposta di consumo sugli Alcolici Soggetti a imposte indirette in Inghilterra, non siano soggetti a una Imposta superiore a 2 soldi di Sterline sui succitati 34 Galloni inglesi, essendo di 12 Galloni l'attuale quantità scozzese, E che l'Imposta di consumo stabilita in Inghilterra su tutti gli altri Alcolici, quando avrà inizio l'Unione, sia applicata nell'intero Regno Unito.

Article 8

That from and after the Union all forreign Salt which shall be Imported into Scotland shall be charged at the Importation there with the same Duties as the like Salt is now charged with being Imported into England and to be levied and secured in the same manner. But in regard the Duties of great quantities of forreign Salt Imported may be very heavie on the Merchants Importers; That therefor all forreign Salt imported into Scotland shall be Cellared and Locked up under the custody of the Merchant Importer and the Officers imployed for levying the Duties upon Salt And that the Merchant may have what quantities thereof his occasion may require not under a Weigh or fourtie Bushells at a time; Giving security for the duty of what quantity he receives payable in six Months. But Scotland shall for the space of seven Years from the said Union be Exempted from paying in Scotland for Salt made there the Dutie or Excise now payable for Salt made in England.

But from the Expiration of the said seven years shall be subject and lyable to the same Duties for Salt make in Scotland, as shall be then payable for Salt made in England, to be levied and secured in the same manner and with proportional Drawbacks and Allowances as in England, with this exception that Scotland shall after the said seven years remain exempted from the Duty of 2s 4d a Bushell on home Salt Imposed by ane Act made in England in the Ninth and Tenth of King William the Third of England.

Articolo 8

Che, a partire da e dopo l'Unione, tutto il Sale straniero che sarà importato in Scozia sarà tassato lì con gli stessi Dazi imposti sul Sale Importato attualmente in Inghilterra e sarà tassato e garantito in ugual misura. Tuttavia, per quanto riguarda i Dazi su grandi quantità di Sale straniero Importato, essi potranno rivelarsi molto gravosi per i Commercianti Importatori; Che, pertanto, tutto il Sale straniero importato in Scozia sarà messo in Cantina e Sotto Chiave sotto la responsabilità del Commerciante Importatore e degli Ufficiali incaricati di riscuotere i Dazi sul Sale; E che il Commerciante potrà avere, all'occorrenza, i quantitativi che egli potrà richiedere non inferiori a un peso di quaranta Bushels; Dando garanzia per il dazio relativo al quantitativo che egli riceverà pagabile in sei Mesi. Tuttavia, per un periodo di sette Anni a partire dalla suddetta Unione, la Scozia sarà Esente dal pagamento del Dazio o dell'Imposta di consumo, per il Sale ivi prodotto, che attualmente sono versati per il Sale prodotto in Inghilterra.
Tuttavia, a partire dalla scadenza dei suddetti sette anni, sarà soggetta agli stessi Dazi per il Sale prodotto in Scozia, come saranno allora versati per il Sale prodotto in Inghilterra, che saranno riscossi e garantiti nella stessa maniera e con Restituzioni e Concessioni proporzionali a quelli dell'Inghilterra, con l'eccezione che la Scozia, dopo i suddetti sette anni, sarà esente dal Dazio di 2 scellini e 4 soldi a Bushel Imposto sul Sale domestico in forza di una Legge approvata in Inghilterra nel Nono e

And if the Parliament of Great Britain shall at or before the expiring of the said seven years substitute any other fund in place of the said 2s 4d of Excise on the bushel of Home Salt, Scotland shall after the said seven years, bear a proportion of the said Fund, and have an Equivalent in the Terms of this Treaty, And that during the said seven years there shall be payed in England for all Salt made in Scotland and imported from thence into England the same duties upon the Importation as shall be payable for Salt made in England and levied and secured in the same manner as the Duties on forreign Salt are to be levied and secured in England.

And that after the said seven years how long the said Duty of 2s 4d a Bushel upon Salt is continued in England the said 2s 4d a Bushel shall be payable for all Salt made in Scotland and imported into England, to be levied and secured in the same manner And that during the continuance of the Duty of 2s 4d a Bushel upon Salt made in England no Salt whatsoever be brought from Scotland to England by Land in any manner under the penalty of forfeiting the Salt and the Cattle and Carriages made use of in bringing the same and paying 20s for every Bushel of such Salt, and proportionably for a greater or lesser quantity, for which the Carrier as well as the Owner shall be lyable jointly and severally, And the persons bringing or carrying the same, to be imprisoned by any one Justice of the Peace, by the space of six months without Bail, and until the penalty by payed.

And for Establishing an equality Trade That all Fleshes exported from Scotland to England and put on Board in Scotland to be Exported to parts beyond the Seas and provisions for ships in Scotland and for forreign voyages may be salted with Scots Salt paying the same Dutie for what Salt is so employed as the like quantity of such Salt pays in England and under the same penalties forfeitures and provisions for preventing of frauds as are mentioned in the Laws of England And that from and after the Union the Laws and Acts of Parliament in Scotland for Pineing Curing and Packing of Herrings White Fish and Salmond for Exportation with Forreign Salt only without any mixture of British or Irish Salt and for preventing of frauds in Curing and Packing of Fish

Decimo anno del Regno di Re Guglielmo III d'Inghilterra.

E, se il Parlamento di Gran Bretagna, al momento o prima della scadenza dei suddetti sette anni, sostituisse i suddetti 2 scellini e 4 soldi di Imposta di consumo sul Bushel del Sale Domestico con un altro fondo, la Scozia, dopo i suddetti sette anni, sosterrà una parte del suddetto Fondo e avrà un Corrispettivo, nei Termini del presente Trattato; E che durante i suddetti sette anni, in Inghilterra, per tutto il Sale prodotto in Scozia e da lì importato in Inghilterra, saranno pagati gli stessi Dazi d'Importazione che saranno imposti sul Sale prodotto in Inghilterra e riscossi e garantiti allo stesso modo in cui, in Inghilterra, saranno riscossi e garantiti i Dazi sul Sale estero.

E che, dopo i suddetti sette anni, per tutto il periodo in cui in Inghilterra si continuerà a pagare il suddetto Dazio di 2 scellini e 4 soldi a Bushel, saranno riscossi e garantiti allo stesso modo i suddetti 2 scellini e 4 soldi a Bushel per tutto il Sale prodotto in Scozia e importato in Inghilterra; E che, nel periodo in cui si continuerà a pagare il Dazio di 2 scellini e 4 soldi a Bushel sul Sale prodotto in Inghilterra, non si importerà assolutamente, in Inghilterra, Sale proveniente dalla Scozia trasportato via Terra con qualsiasi mezzo, a pena di essere privati del Sale e del Bestiame e delle Vetture utilizzate per il trasporto e di pagare 20 scellini per ogni Bushel di questo Sale, e in maniera proporzionale per una quantità maggiore o minore, per la quale il Trasportatore e il Proprietario saranno responsabili congiuntamente e separatamente, E le persone che lo porteranno o trasporteranno saranno imprigionate da un Giudice di Pace per sei mesi, senza Cauzione, e finché non sarà stata scontata la pena.

E per Stabilire un Commercio Equo, Che tutte le Carni esportate dalla Scozia in Inghilterra e Imbarcate in Scozia per essere Esportate Oltremare e le provviste per le navi in Scozia e per i viaggi all'estero potranno essere conservate sotto Sale Scozzese pagando lo stesso Dazio per la quantità di Sale impiegata in questa maniera, come si paga in Inghilterra per una quantità analoga di questo Sale e incorrendo nelle stesse pene, multe e misure cautelative per la prevenzione di frodi previste nelle Leggi d'Inghilterra; E che, a partire da e dopo

be continued in force in Scotland subject to such alterations as shall be made by the Parliament of Great Britain.

And that all Fish exported from Scotland to parts beyond the Seas which shall be Cured with Forreign Salt only and without mixture of British or Irish Salt, shall have the same Eases Premiums and Drawbacks as are or shall be allowed to such persons as Export the like Fish from England: And that for Encouragement of the Herring Fishing there shall be allowed and payed to the Subjects Inhabitants of Great Britain during the present allowances for other Fishes 10s 5d Sterling for every Barrel of White Herrings which shall be exported from Scotland; And that there shall be allowed 5s Sterling for every Barrel of Beef of Pork salted with Forreign Salt without mixture of British or Irish Salt and Exported for sale from Scotland to parts beyond Sea alterable by the Parliament of Great Britain.

And if any matters of fraud relating to the said Duties on Salt shall hereafter appear which are not sufficiently provided against by this Article the same shall be subject to such further provisions as shall be thought fit by the Parliament of Great Britain.

l'Unione, le Leggi e gli Atti del Parlamento scozzese per Spinare, Essiccare e Confezionare Aringhe, Pesce Bianco e Salmone per l'Esportazione solo con Sale Straniero, senza alcuna miscela di Sale Britannico o Irlandese, e per la prevenzione di frodi nell'Essiccazione e nel Confezionamento del Pesce, continueranno a essere in vigore in Scozia in base alle modifiche che saranno approvate dal Parlamento di Gran Bretagna. E che tutto il Pesce esportato Oltremare dalla Scozia che sarà Essiccato solo con Sale Straniero, non mescolato a Sale Britannico o Irlandese, riceverà gli stessi Premi e Rimborsi che sono o saranno concessi alle persone che Esportano lo stesso Pesce dall'Inghilterra; E che, per Favorire la Pesca dell'Aringa, saranno assegnati e versati ai Sudditi Abitanti della Gran Bretagna, in base alle attuali detrazioni previste per altri Pesci, 10 scellini e 5 soldi di Sterline per ogni Barile di Aringhe Bianche che sarà esportato dalla Scozia; E che saranno assegnati 5 scellini di Sterline per ogni Barile di Vitello o Maiale salato con Sale Straniero, non mescolato con Sale Britannico o Irlandese ed Esportato dalla Scozia per la vendita Oltremare, passibili di variazione da parte del Parlamento di Gran Bretagna.

E nel caso in cui si verificasse qualsiasi caso di frode in relazione ai suddetti Dazi sul Sale, non sufficientemente contemplato da questo Articolo, esso sarà soggetto a ulteriori disposizioni che il Parlamento di Gran Bretagna riterrà opportuno adottare.

Article 9

That whenever the sum of £1,997,763 8s 4d (and one) half penny shall be Enacted by the Parliament of Great Britain to be raised in that part of the United Kingdom now called England, on Land and other things usually charged in Acts of Parliament there for granting an aid to the Crown by a Land Tax; that part of the United Kingdom now called Scotland shall be charged by the same Act with a further sum of £48,000 free of all Charges, as the Quota of Scotland to such Tax, and so proportionably for any greater or lesser sum raised in England by any Tax on Land and other things usually charged, together with the Land And that such Quota for Scotland in the cases

Articolo 9

Che quando sarà stabilito dal Parlamento di Gran Bretagna di prelevare la somma di 1.997.763 sterline, 8 scellini, 4 soldi (e un) penny e mezzo, in quella parte del Regno Unito attualmente denominata Inghilterra, sui Terreni e su altri beni abitualmente tassati lì, in base alle Leggi del Parlamento, per fornire un sostegno alla Corona attraverso una Imposta fondiaria; quella parte del Regno Unito attualmente denominata Scozia sarà gravata, in base allo stesso Atto, da una nuova somma pari a 48.000 sterline esente da ogni Spesa, come Quota della Scozia per questa Imposta, e così in proporzione per qualsiasi somma maggiore o minore prelevata in Inghilterra tramite qualsiasi Imposta

aforesaid, be raised and collected in the same manner as the Cess now is in Scotland, but subject to such Regulations in the manner of Collecting, as shall be made by the Parliament of Great Britain.

fondiaria e su altri beni solitamente tassati, insieme con i Terreni; E che tale Quota per la Scozia, nei casi sopraindicati, sarà prelevata e riscossa con le stesse modalità attualmente impiegate in Scozia per prelevare le Imposte, ma soggetta alle Norme sulle modalità di Riscossione che saranno approvate dal Parlamento di Gran Bretagna.

Article 10

That during the continuance of the respective Duties on Stampt paper, Vellom and Parchment, by the severall Acts now in force in England, Scotland shall not be charged with the same respective Duties.

Articolo 10

Che nel periodo in cui si continueranno a imporre le Tasse su Carta Bollata, Cartapecora e Pergamena, in base alle diverse Leggi attualmente in vigore in Inghilterra, la Scozia non sarà gravata dalle stesse identiche Tasse.

Article 11

That during the continuance of the Duties payable in England on Windows and Lights which determines on 1st August 1710 Scotland shall not be charged with the same Duties.

Articolo 11

Che nel periodo in cui, in Inghilterra, si continueranno a pagare le Tasse sulle Finestre e sulle Luci, che terminerà l'1 Agosto 1710, la Scozia non sarà gravata dalle stesse Tasse.

Article 12

That during the continuance of the Duties payable in England on Coals, Culm and Cinders, which determines 30th September 1710 Scotland shall not be charged therewith for Coals Culm and Cinders consumed there but shall be charged with the same Duties as in England for all Coals, Culm and Cinders not consumed in Scotland.

Articolo 12

Che nel periodo in cui, in Inghilterra, si continueranno a pagare le Tasse sul Carbone, l'Antracite e le Ceneri, che terminerà il 30 Settembre 1710, la Scozia non sarà gravata dalle Tasse sul Carbone, l'Antracite e le Ceneri consumati lì, ma sarà gravata dalle stesse Tasse imposte in Inghilterra per tutto il Carbone, l'Antracite e le Ceneri non consumati in Scozia.

Article 13

That during the continuance of the Duty payable in England on Malt, which determines 24th June 1707, Scotland shall not be charged with that Duty.

Articolo 13

Che nel periodo in cui, in Inghilterra, si continuerà a pagare la Tassa sul Malto, che terminerà il 24 Giugno 1707, la Scozia non sarà gravata dalla stessa Tassa.

Article 14

That the Kingdom of Scotland be not Charged with any other Duties laid on by the Parliament of England before the Union except these consented to in this Treaty, in regard it is agreed, That all necessary Provision shall be made by the

Articolo 14

Che il Regno di Scozia non sia gravato da altre Tasse imposte dal Parlamento d'Inghilterra prima dell'Unione eccetto quelle approvate nel presente Trattato, riguardo alle quali si conviene, Che ogni Disposizione necessaria sarà approvata

Parliament of Scotland for the publick Charge and Service of that Kingdom for the year 1707: Provided nevertheless That if the Parliament of England shall think fit to lay any further Impositions by way of Customs, or such Excises, with which by virtue of this Treaty, Scotland is to be charged equally with England, in such case Scotland shall be lyable to the same Customs and Excises, and have an Equivalent to be settled by the Parliament of Great Britain;

With this further provision That any Malt to be made and consumed in that part of the United Kingdom now called Scotland shall not be charged with any Imposition upon Malt during this present War;

And seeing it cannot be supposed that the Parliament of Great Britain will ever lay any sorts of Burthens upon the United Kingdom, but what they shall find necessity at that time for the Preservation and Good of the whole, and with due regard to the Circumstances and Abilities of every part of the United Kingdom Therefore it is agreed That there be no further Exemption insisted upon for any part of the United Kingdom, but that the consideration of any Exemption beyond that already agreed on in this Treaty, shall be left to the determination of the Parliament of Great Britain.

dal Parlamento di Scozia per sostenere la Spesa pubblica e i Servizi di quel Regno per l'anno 1707; ciononostante, a condizione che, se il Parlamento d'Inghilterra ritenesse opportuno introdurre altri Tributi aggiuntivi per mezzo di Dazi doganali o Imposte di consumo, dai quali la Scozia sarà gravata, in virtù di questo Trattato, in ugual misura rispetto all'Inghilterra, in tal caso, la Scozia sarà tenuta a versare gli stessi Dazi doganali e le stesse Imposte di consumo, e a ricevere un Corrispettivo che sarà stabilito dal Parlamento di Gran Bretagna;

Con la seguente disposizione, Che il Malto, prodotto e consumato in quella parte del Regno Unito attualmente denominata Scozia, non sarà gravato da alcuna Tassazione sul Malto nel corso dell'attuale Guerra;

E visto che non si può prevedere quale tipo di Carico tributario il Parlamento di Gran Bretagna imporrà sul Regno Unito, che riterrà necessario a tempo debito per la Protezione e il Bene comune, e con il dovuto riguardo alle Circostanze e alle Capacità di ogni parte del Regno Unito, Pertanto, si conviene che nessuna ulteriore Esenzione persista in qualsiasi parte del Regno Unito, ma che la decisione relativa a qualsiasi Esenzione, oltre quelle già stabilite nel presente Trattato, sarà rimessa al Parlamento di Gran Bretagna.

Article 15

Whereas by the Terms of this Treaty the Subjects of Scotland for preserving an Equality of Trade throughout the United Kingdom, will be lyable to severall Customs and Excises now payable in England, which will be applicable towards payment of the Debts of England, contracted before the Union;

It is agreed, That Scotland shall have an Equivalent for what the Subjects thereof shall be so charged towards payment of the said Debts of England, in all particulars whatsoever, in manner following viz:

That before the Union of the said Kingdoms, the sum of £398,085 10s be granted to Her Majesty by the Parliament of England for the uses aftermentioned, being the Equivalent to be answered to Scotland for such parts of the saids Customs and Excises upon all Exciseable

Articolo 15

Considerato che, secondo i Termini del presente Trattato, per mantenere il Pareggio della Bilancia commerciale in tutto il Regno Unito, i Sudditi della Scozia saranno tenuti a pagare diversi Dazi doganali e Imposte di consumo attualmente esigibili in Inghilterra, che saranno appropriati per estinguere i Debiti che l'Inghilterra ha contratto prima dell'Unione;

Si conviene Che la Scozia avrà un Corrispettivo di quanto graverà sui Sudditi per il pagamento dei suddetti Debiti dell'Inghilterra, secondo tutti i dettagli di seguito menzionati, ossia:

Che prima dell'Unione dei suddetti Regni, la somma di 398.085 sterline e 10 scellini sia assegnata a Sua Maestà dal Parlamento d'Inghilterra per gli usi menzionati qui di seguito, pari al Corrispettivo da versare alla Scozia per quelle parti dei suddetti Dazi doganali e delle suddette Imposte

Liquors, with which that Kingdom is to be charged upon the Union, as will be applicable to the payment of the said Debts of England, according to the proportions which the present Customs in Scotland, being £30,000 per annum: And which the present Excises on Excisable Liquors in Scotland, do bear to the Customs in England, computed at &pounds;1,341,559 per annum;

And which the present Excises on Excisable Liquors in Scotland, being £33,500 per annum, do bear to the Excises and Excisable Liquors in England, computed at £947,602 per annum; Which sum of £398,085 10s, shall be due and payable from the time of the Union:

And in regard That after the Union Scotland becoming lyable to the same Customs and Duties payable on Import and Export, and to the same Excises on all Exciseable Liquors as in England as well as upon that account as upon the account of the Increase of Trade and People (which will be the happy consequence of the Union)* the said Revenues will much improve beyond the before mentioned annual values thereof, of which no present Estimate can be made, Yet nevertheless for the reasons aforesaid there ought to be a proportionable Equivalent answered to Scotland It is agreed That after the Union there shall be an Accompt kept of the said Duties arising in Scotland, to the end it may appear, what ought to be answered to Scotland, as an Equivalent for such proportion of the said encrease as shall be applicable to the payment of Debts of England.

And for the further and more effectuall answering the severall ends hereafter mentioned It is agreed that from and after the Union, the whole Encrease of the Revenues of Customs, and Duties on Import and Export, and Excise upon Exciseable Liquors in Scotland over and above the annual produce of the said respective Duties, as above stated, shall go and be applied, for the term of seven years, to the uses hereafter mentioned; And that upon the said account, there shall be answered to Scotland annually from the end of seven years after the Union, an Equivalent in proportion to such part of the said Increase as shall be applicable to the Debts of England, And generally that an Equivalent shall be answered to;

di consumo su tutti gli Alcolici Soggetti a imposte indirette, dai quali quel Regno sarà gravato al momento dell'Unione, poiché saranno appropriati per il pagamento dei suddetti Debiti dell'Inghilterra, secondo le quote che gli attuali Dazi doganali in Scozia, corrispondenti alla somma di 30.000 sterline all'anno, e che le attuali Imposte di consumo sugli Alcolici Soggetti a imposte indirette in Scozia, rendono ai Dazi doganali in Inghilterra, che ammontano a 1.341.559 sterline all'anno;

E che le attuali Imposte di consumo sugli Alcolici Soggetti a imposte indirette in Scozia, corrispondenti a 33.500 sterline all'anno, rendano alle Imposte di consumo sugli Alcolici Soggetti a imposte indirette in Inghilterra, che ammontano a 947.602 sterline all'anno; Che la somma di 398.085 sterline e 10 scellini sarà dovuta e sarà esigibile a partire dal momento dell'Unione:

E, a questo proposito, Che dopo l'Unione, dal momento che la Scozia sarà tenuta a pagare gli stessi Dazi doganali e le stesse Tasse sui Beni importati ed esportati, e le stesse Imposte di consumo su tutti gli Alcolici Soggetti a imposte indirette, come in Inghilterra, non solo per il motivo summenzionato ma anche in virtù dell'Incremento del Commercio e della Popolazione (che sarà la conseguenza positiva dell'Unione); le suddette Entrate, delle quali al momento non è possibile fare alcuna Stima, aumenteranno di molto rispetto ai valori annuali summenzionati; Tuttavia, per le ragioni precedentemente menzionate, si dovrà versare alla Scozia un Corrispettivo proporzionato. Si conviene Che, in seguito all'Unione, si terrà il Conto delle suddette Tasse da prelevare in Scozia, allo scopo di mostrare quanto dovrà essere versato alla Scozia, come Corrispettivo della quota del suddetto incremento che sarà appropriata per il pagamento dei Debiti dell'Inghilterra.

E per rispondere ulteriormente e in maniera più efficace ai diversi obiettivi di seguito citati, Si conviene che, a partire da e dopo l'Unione, l'intero Incremento delle Entrate derivanti dai Dazi doganali, dalle Tasse sui Beni importati ed esportati e dalle Imposte di consumo sugli Alcolici Soggetti a imposte indirette in Scozia, oltre ed al di sopra del ricavo annuale dei suddetti rispettivi Dazi, come dichiarato sopra, sarà destinato e sarà applicato, per un periodo di sette anni, agli usi di seguito

And as for the uses to which the said sum of £398,085 10s to be granted as aforesaid and all other monies, which are to be answered or allowed to Scotland as said is are to be applied It is agreed That in the first place out of the foresaid sum what consideration shall be found necessary to be had for any Losses which privat persons may sustain by reducing the Coin of Scotland to the Standard and Value of the Coin of England may be made good In the next place That the Capital Stock or fund of the African and Indian Company of Scotland advanced together with the interest for the said Capital Stock after the rate of 5% per annum from the respective times of the payment thereof shall be payed; Upon payment of which Capital Stock and Interest It is agreed The said Company be dissolved and cease And also that from the time of passing the Act of Parliament in England for raising the said sum of £398,085 10s the said Company shall neither Trade nor Grant Licence to Trade Providing that if the said Stock and Interest shall not be payed in twelve months after the Commencement of the Union That then the said Company may from thence forward Trade or give Licence to Trade until the said hail Capital Stock and Interest shall be payed.

And as to the Overplus of the said sum of £398,085 10s after payment of what consideration shall be had for losses in repairing the Coin and paying the said Capital Stock and Interest, and also the hail increase of the said Revenues of Customs Duties and Excises above the present value which shall arise in Scotland during the said term of seven years together with the Equivalent which shall become due upon the Improvement thereof in Scotland after the said term and also as to all other sums which according to the agreements aforesaid may become payable to Scotland by way of Equivalent for what that Kingdom shall hereafter become Scotland for such parts of the English Debts as Scotland may hereafter become lyable to pay by reason of the Union, other than such for which appropriations have been made by Parliament in England of the Customs, or other duties on Export and Import Excises on all Exciseable Liquors, in respect of which Debts, Equivalents are herein before provided.

menzionati; E che, per la suddetta ragione, sarà versato annualmente alla Scozia, a partire dallo scadere dei sette anni dopo l'Unione, un Corrispettivo in proporzione a tale parte del suddetto Incremento che sarà appropriato per il pagamento dei Debiti dell'Inghilterra, Ed in generale che sarà versato un Corrispettivo.

E per quanto riguarda gli usi per i quali la suddetta somma di 398.085 sterline e 10 scellini sarà assegnata, come summenzionato, e tutte le altre somme di denaro che saranno corrisposte o concesse alla Scozia, come si è detto che saranno impiegate, Si conviene Che, in primo luogo, al di là della suddetta somma, sarà lecito dare un compenso, che sarà ritenuto inevitabile, per qualsiasi Perdita che i privati potranno subire per effetto della conversione della Moneta di Scozia alla Misura e al Valore della Moneta d'Inghilterra; In secondo luogo, Che il Capitale sociale o fondo della Compagnia Africana e Indiana di Scozia, aumentato con gli Interessi sul suddetto Capitale sociale al tasso del 5% annuo per i relativi tempi di pagamento, sarà di conseguenza liquidato; Conseguentemente alla corresponsione del Capitale sociale e degli Interessi, Si conviene Che la suddetta Compagnia si sciolga e cessi di esistere E, inoltre, che dal momento di approvazione in Inghilterra dell'Atto del Parlamento per l'esazione della suddetta somma di 398.085 sterline e 10 scellini, la suddetta Compagnia né Intratterrà relazioni commerciali né Concederà Licenze per Esercitare il commercio a patto che, qualora i suddetti Capitale sociale e Interessi non saranno corrisposti entro 12 mesi dall'Inizio dell'Unione, allora la suddetta Compagnia, a partire da quel momento in poi, potrà Commerciare o Concedere Licenze per Esercitare il commercio finché i suddetti Capitale sociale e Interessi non saranno interamente liquidati.

E, per quanto riguarda il Residuo della suddetta somma di 398.085 sterline e 10 scellini, dopo il pagamento del compenso che sarà concesso per le perdite subite per effetto della conversione della Moneta e per pagare i suddetti Capitale sociale e Interessi, e anche l'intero Incremento delle suddette Entrate derivanti dai Dazi doganali e dalle Imposte di consumo, al di sopra del valore attuale che si determinerà in Scozia durante il suddetto termine di sette anni insieme con il Corrispettivo

che sarà dovuto per i Progressi da ciò derivanti in Scozia, dopo il suddetto termine, e anche riguardo a tutte le altre somme che secondo gli accordi summenzionati potranno essere esigibili per la Scozia a titolo di Corrispettivo, per il fatto che quel Regno, in futuro, diverrà Scozia per quelle parti dei Debiti Inglesi che la Scozia, in avvenire, potrà essere obbligata a pagare in virtù dell'Unione, all'infuori di quelli per i quali il Parlamento, in Inghilterra, ha approvato appositi stanziamenti tramite Dazi doganali o altre Tasse sui Beni esportati e importati e Imposte su tutti gli Alcolici Soggetti a imposte indirette, rispetto ai cui Debiti, i Corrispettivi sono contemplati in una parte precedente di questo atto.

Article 16

That from and after the Union the Coin shall be of the same standard and value, throughout the United Kingdom, as now in England, And a Mint shall be continued in Scotland under the same Rules as the Mint in England And the present Officers of the Mint continued subject to such Regulations and Alterations as Her Majesty Her Heirs or Successors, or the Parliament of Great Britain shall think fit.

Articolo 16

Che, a partire da e dopo l'Unione, la Moneta avrà la stessa misura e valore in tutto il Regno Unito, come attualmente in Inghilterra, E in Scozia rimarrà una Zecca soggetta alle stesse Norme cui è soggetta la Zecca in Inghilterra, E gli attuali Funzionari della Zecca continueranno a essere soggetti a quelle Norme e Modifiche che Sua Maestà, i Suoi Eredi o Successori o il Parlamento di Gran Bretagna riterranno opportuno adottare.

Article 17

That from and after the Union the same Weights and Measures shall be used throughout the United Kingdom as are now Established in England; And Standards of Weights and Measures shall be kept by those Burroughs in Scotland, to whom the keeping the Standards of Weights and Measures now in use there does of speciall Right belong; All which Standards shall be sent down to such respective Burroughs from the Standards kept in the Exchequer at Westminster, subject nevertheless to such Regulations as the Parliament of Great Britain shall think fit.

Articolo 17

Che, a partire da e dopo l'Unione, gli stessi Pesi e Misure, attualmente Fissati in Inghilterra, saranno utilizzati in tutto il Regno Unito; E che Sistemi dei Pesi e delle Misure saranno custoditi in Scozia da quei Borghi, per i quali la custodia dei Sistemi dei Pesi e delle Misure attualmente in uso lì fa parte di un Diritto specifico; Tutti i Sistemi saranno inviati ai rispettivi Borghi a partire dai Sistemi custoditi presso il Ministero del Tesoro a Westminster, soggetti tuttavia alle Norme che il Parlamento di Gran Bretagna riterrà opportuno adottare.

Article 18

That the Laws concerning Regulation of Trade, Customs, and such Excises, to which Scotland is by virtue of this Treaty to be liable, be the

Articolo 18

Che le Leggi riguardanti la Regolamentazione del Commercio, dei Dazi doganali e delle Imposte di consumo a cui è tenuta la Scozia, in virtù del pre-

same in Scotland, from and after the Union as in England; and that all other Laws, in use within the Kingdom of Scotland do after the Union, and notwithstanding thereof, remain in the same force as before (except such as are contrary to or inconsistent with this Treaty) but alterable by the Parliament of Great Britain, With this difference betwixt the Laws concerning publick right Policy, and Civil Government, and those which concern private right and the Laws which concern publick right Policy and Civil Government may be made the same throughout the whole United Kingdom; but that no alteration be made in Laws which concern private Right, except for the evident utility of the subjects within Scotland.

sente Trattato, siano le stesse in Scozia, a partire da e dopo l'Unione, come in Inghilterra; e che tutte le altre Leggi in vigore nel Regno di Scozia, dopo l'Unione e malgrado questa, rimangano in vigore come prima (eccetto quelle contrarie o incompatibili con il presente Trattato) ma siano modificabili dal Parlamento di Gran Bretagna, Con la differenza attuale tra le Leggi riguardanti il Sistema politico di diritto pubblico, l'Amministrazione Pubblica, e quelle che riguardano il diritto privato; e le Leggi relative al Sistema politico di diritto pubblico e all'Amministrazione Pubblica possano essere unificate nell'intero Regno Unito; ma che non sia effettuata alcuna revisione delle Leggi che riguardano il Diritto privato, tranne in caso di manifesto vantaggio per i sudditi scozzesi.

Article 19

That the Court of Session or Colledge of Justice, do after the Union and notwithstanding thereof, remain in all time coming within Scotland as it is now constituted by the Laws of that Kingdom, and with the same Authority and Priviledges as before the Union; subject nevertheless to such Regulations for the better Administration of Justice as shall be made by the Parliament of Great Britain; And that hereafter none shall be named by Her Majesty or Her Royal Successors to be Ordinary Lords of Session but such who have served in the Colledge of Justice as Advocats or Principal Clerks of Session for the space of five years, or as Writers to the Signet for the space of ten years With this provision That no Writer to the Signet be capable to be admitted a Lord of the Session unless he undergo a private and publick Tryal on the Civil Law before the Faculty of Advocats and be found by them qualified for the said Office two years before he be named to be a Lord of the Session, yet so as the Qualifications made or to be made for capacitating persons to be named Ordinary Lords of Session may be altered by the Parliament of Great Britain.

And that the Court of Justiciary do also after the Union, and notwithstanding thereof remain in all time coming within Scotland, as it is now constituted by the Laws of that Kingdom, and with the same Authority and Priviledges as before the

Articolo 19

Che la Suprema Corte Civile o Collegio di Giustizia, dopo l'Unione e nonostante questa, per tutto il tempo che verrà, continui ad esistere in Scozia così come è attualmente composta, in base alle Leggi di quel Regno, e con le stesse Autorità e Prerogative, come precedentemente all'Unione; soggetta, tuttavia, a quelle Norme per la migliore Amministrazione della Giustizia che saranno approvate dal Parlamento di Gran Bretagna; E che, in futuro, saranno nominati Giudici della Suprema Corte Civile, da Sua Maestà o dai Suoi Successori Reali, soltanto coloro i quali hanno prestato servizio nel Collegio di Giustizia in qualità di Avvocati o Cancellieri Capi della Suprema Corte Civile per un periodo di cinque anni, o come Giuristi per un periodo di dieci anni, Con la seguente disposizione Che nessun Giurista possa avere accesso alla carica di Giudice della Suprema Corte Civile a meno che non superi una Prova pubblica e privata sul Diritto Civile alla presenza del Corpo degli Avvocati e che venga da essi ritenuto idoneo a ricoprire la suddetta Carica due anni prima che sia nominato Giudice, tuttavia, i Requisiti richiesti o da richiedere per consentire agli individui di essere nominati Giudici della Suprema Corte Civile potranno essere modificati dal Parlamento di Gran Bretagna.

E che, in avvenire, la Corte Giudiziaria, anche dopo l'Unione e nonostante questa, continui a esistere in Scozia, come è attualmente composta

Union; subject nevertheless to such Regulations as shall be made by the Parliament of Great Britain, and without prejudice of other Rights of Justiciary.

And that all Admiralty Jurisdictions be under the Lord High Admirall or Commissioners for the Admiralty of Great Britain for the time being; And that the Court of Admiralty now Established in Scotland be continued, And that all Reviews, Reductions or Suspensions of the Sentences in Maritime Cases competent to the Jurisdiction of that Court remain the the same manner after the Union as now in Scotland, until the Parliament of Great Britain shall make such Regulations and Alterations, as shall be judged expedient for the whole United Kingdom, so as there be alwayes continued in Scotland a Court of Admiralty such as in England, for determination of all Maritime Cases relating to private Rights in Scotland competent to the Jurisdiction of the Admiralty Court; subject nevertheless to such Regulations and Alterations as shall be thought proper to be made by the Parliament of Great Britain; And that the Heritable Rights of Admiralty and Vice-Admiralties in Scotland be reserved to the respective Proprietors as Rights of Property, subject nevertheless, as to the manner of Exercising such Heritable Rights to such Regualtions and Alterations as shall be thought proper to be made by the Parliament of Great Britain;

And that all other Courts now in being within the Kingdom of Scotland do remain, but subject to Alterations by the Parliament of Great Britain; And that all Inferior Courts within the said Limits do remain subordinate, as they are now to the Supream Courts of Justice within the same in all time coming;

And that no Causes in Scotland be cognoscible by the Courts of Chancery, Queens-Bench, Common-Pleas, or any other Court in Westminster-hall; And that the said Courts, or any other of the like nature after the Union, shall have no power to Cognosce, Review or Alter the Acts or Sentences of the Judicatures within Scotland, or stop the Execution of the same;

And that there be a Court of Exchequer in Scotland after the Union, for deciding Questions concerning the Revenues of Customs and Excises

secondo le Leggi di quel Regno, e con le stesse Autorità e Prerogative di cui godeva anteriormente all'Unione; soggetta, tuttavia, a quelle Norme che saranno approvate dal Parlamento di Gran Bretagna e senza nuocere ad altri Diritti della Corte.

E che, in futuro, tutte le Giurisdizioni Marittime siano sotto il comando del Grande Ammiraglio o dei Commissari per la Marina della Gran Bretagna; E che il Tribunale della Marina stabilito attualmente in Scozia continui ad esistere, E che tutte le Revisioni, Sconti o Sospensioni delle Pene inflitte nei Processi Marittimi celebrati dinanzi a quel Tribunale non subiscano variazioni dopo l'Unione, come attualmente in Scozia, finché il Parlamento di Gran Bretagna approverà quelle Norme e Modifiche, che saranno giudicate convenienti per l'intero Regno Unito, in modo che continui ad esistere in Scozia un Tribunale della Marina, come in Inghilterra, che decida in merito a tutte le Controversie Marittime relative ai Diritti soggettivi, in Scozia, comprese nella giurisdizione del Tribunale della Marina; soggetto, tuttavia, alle Norme e alle Modifiche che il Parlamento di Gran Bretagna riterrà opportuno adottare; e che i Diritti Ereditabili dell'Ammiragliato e dei Vice-Ammiragliati, in Scozia, siano riservati ai rispettivi Titolari come Diritti di Proprietà, tuttavia, soggetti, per quanto riguarda le modalità di Esercizio di tali Diritti Ereditabili, alle Norme e alle Modifiche che il Parlamento di Gran Bretagna riterrà opportuno adottare;

E che tutte le altre Corti attualmente esistenti nel Regno di Scozia rimangano, ma siano soggette alle Modifiche approvate dal Parlamento di Gran Bretagna; E che, in avvenire, tutte le Corti di prima istanza, entro i suddetti Limiti, rimangano subordinate, così come lo sono ora, alle Corti Supreme di Giustizia;

E che nessuna Controversia in Scozia sia esaminata dalle Courts of Chancery, Queens-Bench e Common-Pleas, o da qualsiasi altra Corte di Westminster; E che le suddette Corti o qualsiasi altra di natura simile, dopo l'Unione, non avranno alcun potere di Esaminare, Revisionare o Modificare gli Atti o le Sentenze degli Organi giudiziari scozzesi, o interrompere la loro Esecuzione;

E che, dopo l'Unione, ci sia una Corte dei Conti in Scozia, per decidere le Questioni riguardan-

there, having the same power and authority in such cases, as the Court of Exchequer has in England And that the said Court of Exchequer in Scotland have power of passing Signatures, Gifts Tutories, and in other things as the Court of Exchequer in Scotland hath; And that the Court of Exchequer that now is in Scotland do remain, until a New Court of Exchequer be settled by the Parliament of Great Britain in Scotland after the Union;

And that after the Union the Queens Majesty and Her Royal Successors, may Continue a Privy Council in Scotland, for preserving of public Peace and Order, until the Parliament of Great Britain shall think fit to alter it or establish any other effectual method for that end.

ti le Entrate dei Dazi doganali e delle Imposte di consumo, che eserciti lo stesso potere e abbia la stessa autorità che la Corte dei Conti ha in Inghilterra in tali casi; E che la suddetta Corte dei Conti, in Scozia, detenga il potere di convalidare Firme, Donazioni ed eserciti altri poteri che la Corte dei Conti deteneva in Scozia; E che la Corte dei Conti attualmente esistente in Scozia continui ad esistere, finché una Nuova Corte dei Conti sia costituita in Scozia dal Parlamento di Gran Bretagna, dopo l'Unione;

E che, dopo l'Unione, Sua Maestà la Regina e i Suoi Successori Reali possano Mantenere un Consiglio Privato in Scozia, per preservare la Pace e l'Ordine pubblico, finché il Parlamento di Gran Bretagna riterrà opportuno modificarlo o stabilire un qualsiasi altro metodo efficace per quello scopo.

Article 20

That all heritable Offices, Superiorities, heritable Jurisdictions, Offices for life, and Jurisdictions for life, be reserved to the Owners thereof, as Rights of Property, in the same manner as they are now enjoyed by the Laws of Scotland, notwithstanding of this Treaty.

Articolo 20

Che tutti gli Incarichi trasmissibili per eredità, i Titoli conferiti agli alti funzionari dello Stato, le Giurisdizioni Ereditabili, gli Incarichi a vita e le Giurisdizioni a vita siano riservati ai loro Titolari, come Diritti di Proprietà, allo stesso modo in cui adesso si dispone degli stessi secondo Le Leggi scozzesi, nonostante il presente Trattato.

Article 21

That the Rights and Privileges of the Royall Burroughs in Scotland as they now are, Do Remain entire after the Union, and notwithstanding thereof.

Articolo 21

Che i Diritti e i Privilegi dei Borghi Reali attualmente esistenti in Scozia non siano intaccati dopo l'Unione e nonostante questa.

Article 22

That by virtue of this Treaty, Of the Peers of Scotland at the time of the Union 16 shall be the number to Sit and Vote in the House of Lords, and 45 the number of the Representatives of Scotland in the House of Commons of the Parliament of Great Britain; And that when Her Majesty Her Heirs or Successors, shall Declare Her or their pleasure for holding the first or any subsequent Parliament of Great Britain until the Parliament of Great Britain shall make further provision therein, A Writ do issue under the Great Seal

Articolo 22

Che, in virtù del presente Trattato, il numero dei Pari scozzesi che Avranno un seggio e Voteranno nella Camera dei Lords, al momento dell'Unione, sarà di 16, e il numero dei Comuni scozzesi nella Camera dei Comuni del Parlamento di Gran Bretagna sarà di 45; E che, quando Sua Maestà, i Suoi Eredi o Successori Dichiareranno il di Lei o il loro piacere di riunire il primo o qualsiasi successivo Parlamento di Gran Bretagna, finché il Parlamento di Gran Bretagna adotterà una nuova disposizione a questo riguardo, sia emesso un Ordine con

of the United Kingdom, Directed to the Privy Council of Scotland, Commanding them to Cause 16 Peers, who are to sit in the House of Lords to be Summoned to Parliament and 45 Members to be Elected to sit in the House of Commons of the Parliament of Great Britain according to the Agreement in the Treaty, in such manner as by a subsequent Act of this present Session of the Parliament of Scotland shall be settled; Which Act is hereby Declared to be as valid as if it were a part of and ingrossed in this Treaty;

And that the Names of the Persons so Summoned and Elected, shall be Returned by the Privy Council of Scotland into the Court from whence the said Writ did issue. And that if her Majesty, on or before the 1st day of May next, on which day the Union is to take place shall Declare under the Great Seal of England, That it is expedient, that the Lords of Parliament of England, and Commons of the present Parliament of England should be the Members of the respective Houses of the first Parliament of Great Britain for and on the part of England, then the said Lords of Parliament of England, and Commons of the present Parliament of England, shall be the members of the respective Houses of the first Parliament of Great Britain, for and on the part of England:

And Her Majesty may by Her Royal Proclamation under the Great Seal of Great Britain, appoint the said first Parliament of Great Britain to Meet at such time and place as Her Majesty shall think fit; which time shall not be less than 50 days after the date of such Proclamation; And the time and place of the Meeting of such Parliament being so appointed, a Writ shall be immediately issued under the Great Seal of Great Britain, directed to the Privy Council of Scotland, for the summoning the 16 Peers, and for Electing forty five Members, by whom Scotland is to be Represented in the Parliament of Great Britain:

And the Lords of Parliament of England, and the 16 Peers of Scotland, such 16 Peers being Summoned and Returned in the manner agreed by this Treaty; and the Members of the House of Commons of the said Parliament of England and the 45 Members for Scotland, such 45 Members being Elected and Returned in the manner agreed

il Gran Sigillo del Regno Unito, Indirizzato al Consiglio Privato di Scozia, che gli Imponga di Fare in modo che 16 Pari, i quali avranno un seggio nella Camera dei Lords, siano Convocati in Parlamento e 45 Membri siano Eletti per avere un seggio nella Camera dei Comuni del Parlamento di Gran Bretagna, in conformità all'Accordo previsto nel Trattato, come sarà stabilito da un successivo Atto da approvare nella presente Sessione del Parlamento di Scozia; Il cui Atto sarà, in tal modo, Dichiarato valido come se fosse una parte e fosse incluso in questo Trattato;

E che i Nomi delle Persone così Convocate ed Elette saranno Comunicati dal Consiglio Privato di Scozia alla Corte che ha emesso il suddetto Ordine. E che, qualora Sua Maestà, il primo giorno del prossimo Maggio, giorno nel quale avrà luogo l'Unione, o precedentemente, Dichiarasse con il Gran Sigillo d'Inghilterra, Che è opportuno, che i Lords del Parlamento d'Inghilterra e i Comuni dell'attuale Parlamento d'Inghilterra debbano essere i Membri delle rispettive Camere del primo Parlamento di Gran Bretagna per conto e da parte dell'Inghilterra; pertanto, i suddetti Lords del Parlamento d'Inghilterra e i Comuni dell'attuale Parlamento d'Inghilterra saranno i membri delle rispettive Camere del primo Parlamento di Gran Bretagna, per conto e da parte dell'Inghilterra:

E Sua Maestà possa, mediante un Suo Decreto Reale con il Gran Sigillo di Gran Bretagna, stabilire che il suddetto primo Parlamento di Gran Bretagna si Riunisca nel momento e nel luogo che Sua Maestà riterrà appropriato; tale lasso di tempo non sarà inferiore a 50 giorni successivi alla data di tale Decreto; E, dopo aver stabilito il momento e il luogo della Riunione di questo Parlamento, sarà immediatamente emesso un Ordine con il Gran Sigillo di Gran Bretagna, indirizzato al Consiglio Privato di Scozia, Per la convocazione dei 16 Pari e per l'Elezione dei 45 Membri, dai quali la Scozia sarà Rappresentata nel Parlamento di Gran Bretagna:

E i Lords del Parlamento d'Inghilterra e i 16 Pari di Scozia, dopo che quest'ultimi saranno Convocati e Dichiarati nella maniera concordata nel presente Trattato; e i Membri della Camera dei Comuni del suddetto Parlamento d'Inghilterra e i 45 Membri per la Scozia, dopo che quest'ultimi saranno Eletti e Dichiarati nella maniera con-

in this Treaty shall assemble and meet respectively in their respective houses of the Parliament of Great Britain, at such time and place as shall be so appointed by Her Majesty, and shall be the Two houses of the first Parliament of Great Britain, And that Parliament may Continue for such time only as the present Parliament of England might have Continued, if the Union of the Two Kingdoms had not been made, unless sooner Dissolved by Her Majesty;

And that every one of the Lords of Parliament of Great Britain, and every member of the House of Commons of the Parliament of Great Britain in the first and all succeeding Parliaments of Great Britain until the Parliament of Great Britain shall otherwayes Direct, shall take the respective Oaths, appointed to be taken in stead of the Oaths of Allegiance and Supremacy, by an Act of Parliament made in England in the first year of the Reign of the late King William and Queen Mary entituled An Act for the abrogating of the Oaths of Supremacy and Allegiance, and appointing other Oaths, and Make Subscribe and audibly Repeat the Declaration mentioned in an Act of Parliament made in England in the 30th year of the Reign of King Charles the Second entituled An Act for the more effectual preserving the Kings Person and Government by Disabling Papists from sitting in either House of Parliament, and shall take and subscribe the Oath mentioned in An Act of Parliament made in England, in the first year of Her Majesties Reign entituled An Act to Declare the Alterations in the Oath appointed to be taken by the Act Entituled An Act for the further security of His Majesties Person, and the Succession of the Crown in the Protestant Line, and for Extinguishing the Hopes of the pretended Prince of Wales, and all other pretenders and their open and secret Abettors, and for Declaring the Association to be determined, at such time, and in such manner as the Members of both Houses of Parliament of England are by the said respective Acts, directed to take, make and subscribe the same upon the penalties and disabilities in the said respective Acts contained.

And it is Declared and Agreed That these words This Realm, the Crown of this Realm, and the Queen of this Realm, mentioned in the Oaths

cordata nel presente Trattato, si riuniranno e si incontreranno rispettivamente nelle loro Camere di appartenenza del Parlamento di Gran Bretagna, nel momento e nel luogo che saranno fissati da Sua Maestà, e saranno le Due Camere del primo Parlamento di Gran Bretagna; E quel Parlamento possa Continuare ad esistere per tanto tempo quanto avrebbe Continuato ad esistere l'attuale Parlamento d'Inghilterra, se l'Unione dei Due Regni non fosse avvenuta, a meno che sia Sciolto anzitempo da Sua Maestà;

E che ogni Lord del Parlamento di Gran Bretagna e ogni Membro della Camera dei Comuni del Parlamento di Gran Bretagna, nel primo ed in tutti i successivi Parlamenti di Gran Bretagna, fino a quando il Parlamento di Gran Bretagna non sarà Amministrato diversamente, presteranno i rispettivi Giuramenti, che è stabilito siano prestati in luogo dei Giuramenti di Lealtà e Supremazia, in forza di un Atto del Parlamento, approvato in Inghilterra il primo anno del Regno dei compianti Re Guglielmo e della Regina Maria, intitolato "Atto di abrogazione dei Giuramenti di Supremazia e Lealtà", e stabilendo di far prestare altri Giuramenti, Sottoscriveranno e Ripeteranno ad alta voce la Dichiarazione citata in un Atto del Parlamento, approvato in Inghilterra il trentesimo anno del Regno di Re Carlo Secondo, intitolato "Atto per salvaguardare più efficacemente la Persona del Re e il Governo Interdicendo ai Papisti la possibilità di sedere in entrambe le Camere del Parlamento", e presteranno e sottoscriveranno il Giuramento citato in Un Atto del Parlamento, approvato in Inghilterra il primo anno del Regno di Sua Maestà, intitolato "Atto di Dichiarazione delle Modifiche del Giuramento" che è stabilito sia prestato in base all'Atto intitolato "Atto per la maggiore protezione della Persona di Sua Maestà, la Successione al Trono della Stirpe Protestante, per Distruggere le Speranze del pretendente Principe di Galles e di tutti gli altri pretendenti e dei loro Complici noti e occulti, e per Dichiarare l'Accordo da stabilire", nel momento e nella maniera in cui i Membri di entrambe le Camere del Parlamento d'Inghilterra siano, in base ai suddetti rispettivi Atti, invitati a prestare, a porre in essere e a sottoscrivere, secondo le pene e le cause di invalidità previste nei suddetti rispettivi Atti.

and Declaration contained in the aforsaid Acts, which were intended to signify the Crown and Realm of England, shall be understood of the Crown and Realm of Great Britain, And that in that sense, the said Oaths and Declaration be taken and subscribed by the members of both Houses of the Parliament of Great Britain.

Ed è Dichiarato e Concordato Che le seguenti parole «Questo Regno, la Corona di questo Regno e la Regina di questo Regno», menzionati nei Giuramenti e nella Dichiarazione inclusi negli Atti suddetti, tramite i quali si intendeva indicare la Corona e il Regno d'Inghilterra, saranno intesi come la Corona e il Regno di Gran Bretagna, E che con quel significato, i suddetti Giuramenti e Dichiarazione saranno prestati e sottoscritti dai Membri di entrambe le Camere del Parlamento di Gran Bretagna.

Article 23

That the foresaid 16 Peers of Scotland, mentioned in the last preceding Article, to sit in the House of Lords of the Parliament of Great Britain shall have all Priviledges of Parliament which the Peers of England now have, and which They or any Peers of Great Britain shall have after the Union, and particularly the Right of sitting upon the tryals of Peers: And in case of the tryal of any Peer in time of Adjournment or Prorogation of Parliament, the said 16 Peers shall be summoned in the same manner, and have the same powers and priviledges at such tryal, as any other Peers of Great Britain; And that in case any tryals of Peers shall hereafter happen when there is no Parliament in being, the 16 Peers of Scotland who sate in the last preceeding Parliament, shall be summoned in the same manner and have the same powers and privileges at such tryals as any other Peers of Great Britain;
And that all Peers of Scotland, and their successors to their Honours and Dignities, shall from and after the Union be Peers of Great Britain, and have Rank and Precedency next and immediately after the Peers of the like orders and degrees in England at the time of the Union, and before all Peers of Great Britain of the like orders and degrees, who may be Created after the Union, and shall be tryed as Peers of Great Britain, and shall Enjoy all Privileges of Peers, as fully as the Peers of England do now, or as they, or any other Peers of Great Britain may hereafter Enjoy the same except the Right and Privilege of sitting in the House of Lords and the Privileges depending thereon, and particularly the Right of sitting upon the tryals of Peers.

Articolo 23

Che i suddetti 16 Pari della Scozia, menzionati nel precedente Articolo, che siederanno nella Camera dei Lords del Parlamento di Gran Bretagna, godranno di tutte le Prerogative parlamentari di cui godono attualmente i Pari d'Inghilterra, e di cui Essi o chiunque dei Pari di Gran Bretagna godranno dopo l'Unione, e, in particolare, il Diritto di presenziare alle udienze dei Pari; E nel caso in cui l'udienza di uno dei Pari si tenga nel periodo di Sospensione dei lavori o di Proroga del Parlamento, i suddetti 16 Pari saranno ugualmente convocati e avranno gli stessi poteri e prerogative, in questa udienza, di qualsiasi altro Pari di Gran Bretagna;
E che nel caso in cui, in avvenire, si terranno udienze dei Pari allorquando non sarà costituito alcun Parlamento, i 16 Pari di Scozia che hanno avuto un seggio nel precedente Parlamento saranno convocati ugualmente e avranno gli stessi poteri e prerogative, in queste udienze, di qualsiasi altro Pari di Gran Bretagna;
E che tutti i Pari di Scozia e i loro successori per Titoli e Gradi, a partire da e dopo l'Unione, saranno Pari di Gran Bretagna e si Disporranno e avranno la Priorità subito dopo i Pari di simile ceto e rango in Inghilterra, al momento dell'Unione, e prima di tutti i Pari di Gran Bretagna di simile ceto e rango, che potranno essere Nominati dopo l'Unione, e saranno considerati come Pari di Gran Bretagna, e Godranno di tutte le Prerogative dei Pari, di cui godono attualmente i Pari d'Inghilterra, o di cui essi o qualsiasi altro Pari di Gran Bretagna potranno godere in avvenire, eccetto il Diritto e la Prerogativa di sedere nella Camera dei Lords e le Prerogative da essi derivanti, e in particolare il Diritto di presenziare alle udienze dei Pari.

Article 24

That from and after the Union, there be One Great Seal for the United Kingdom of Great Britain, which shall be different from the Great Seal now used in either Kingdom; And that the Quartering the Arms and the Rank and Precedency of the Lyon King of Arms of the Kingdom of Scotland as may best suit the Union be left to Her Majesty: And that in the mean time the Great Seal of England be used as the Great Seal of the United Kingdom, and that the Great Seal of the United Kingdom be used for Sealing Writs to Elect and Summon the Parliament of Great Britain and for sealing all Treaties with Forreign Princes and States, and all publick Acts Instruments and Orders of State which Concern the whole United Kingdom, and in all other matters relating to England, as the Great Seal of England is now used, and that a Seal in Scotland after the Union be alwayes kept and made use of in all things relating to private Rights or Grants, which have usually passed the Great Seal of Scotland, and which only concern Offices, Grants, Commissions, and private Rights within the Kingdom, And that until such Seal shall be appointed by Her Majesty the present Great Seal of Scotland shall be used for such purposes;

And that the Privy Seal, Signet, Casset, Signet of the Justiciary Court, Quarter Seal, and Seals of Courts now used in Scotland be Continued, but that the said Seals be altered and adapted to the state of the Union as Her Majesty shall think fit; And the said Seals, and all of them, and the Keepers of them, shall be subject to Regulations as the Parliament of Great Britain shall hereafter make:

And that the Crown, Scepter and Sword of State, the Records of Parliament, and all other Records, Rolls and Registers whatsoever, both publick and private generall and particular, and Warrands thereof Continue to be keeped as they are within that part of the United Kingdom now called Scotland, and that they shall so remain in all time coming, notwithstanding of the Union.

Articolo 24

Che, a partire da e dopo l'Unione, ci sia Un Gran Sigillo per il Regno Unito di Gran Bretagna, che sarà diverso dal Gran Sigillo attualmente in uso in entrambi i Regni; E, poiché può essere più conveniente per l'Unione, che l'Inquartamento, gli Stemmi e il Grado e l'Ordine di Precedenza degli Stemmi del Regno di Scozia raffiguranti il Re Leone siano consegnati a Sua Maestà; E che, nel frattempo, il Gran Sigillo d'Inghilterra sia utilizzato come il Gran Sigillo del Regno Unito, e che il Gran Sigillo del Regno Unito sia impiegato per Ratificare Decreti per l'Elezione e la Convocazione del Parlamento di Gran Bretagna e per ratificare tutti i Trattati stipulati con Principi e Stati Stranieri e tutti gli Atti legislativi di pubblico interesse, i Regolamenti e le Ordinanze Reali che Riguardano l'intero Regno Unito, e in tutte le altre questioni riguardanti l'Inghilterra, come il Gran Sigillo d'Inghilterra è attualmente utilizzato; e che in Scozia, dopo l'Unione, sia sempre custodito e utilizzato un Sigillo per tutte le questioni relative ai Diritti soggettivi o alle Concessioni, che hanno solitamente ottenuto l'approvazione con il Gran Sigillo di Scozia, e che riguardano esclusivamente Incarichi, Concessioni, Commissioni e Diritti soggettivi nel Regno; E che, finché Sua Maestà non avrà deciso in merito a questo Sigillo, l'attuale Gran Sigillo di Scozia sarà impiegato per questi scopi;

E che il Sigillo Privato, il Sigillo reale, la Custodia, il Sigillo della Corte Giudiziaria, il Sigillo diviso in quattro parti e i Sigilli delle Corti attualmente utilizzati in Scozia Continuino ad esistere, ma che i suddetti Sigilli siano modificati e adattati allo stato dell'Unione come Sua Maestà riterrà opportuno; e che suddetti Sigilli, e ciascuno di essi, e i loro Custodi saranno soggetti alle Norme che, in avvenire, il Parlamento di Gran Bretagna approverà;

E che la Corona, lo Scettro e la Spada delle cerimonie, gli Atti ufficiali del Parlamento e tutti gli altri Documenti, Elenchi e Registri di qualsiasi tipo, sia pubblici sia privati, sia generici sia dettagliati, e le Garanzie di questi Continuino ad essere custoditi come lo sono attualmente nella parte del Regno Unito denominata Scozia, e che rimarranno così in avvenire, nonostante l'Unione.

Article 25

That all Laws and Statutes in either Kingdom so far as they are contrary to, or inconsistent with the Terms of these Articles, or any of them, shall from and after the Union cease and become void, and shall be so declared to be by the respective Parliaments of the said Kingdoms.

Articolo 25

Che tutte le Leggi e Statuti, in entrambi i Regni, nella misura in cui siano in contrasto o siano incompatibili con i Termini di questi Articoli o di qualsiasi di essi, a partire da e dopo l'Unione cesseranno di avere vigore e non avranno validità, e così sarà dichiarato dai rispettivi Parlamenti dei suddetti Regni.

* Traduzione a cura di Fabio Del Conte (Università di Bari).

Trentacinque proposte di lettura
Una selezione di contributi storiografici e alcuni classici

A CURA DI FRANCESCO ALICINO, NICOLA SANTE CAPUTO, FABIO DEL CONTE, LAURA FABIANO, CLAUDIO MARTINELLI, PAMELA MARTINO, ALESSANDRO TORRE, ANNA CHIARA VIMBORSATI

B

Jack Brand
The National Movement in Scotland

London, Routledge & Kegan Paul, 1978, pp. 333
ISBN 0710088663

La lettura dell'opera esige una premessa biografica dell'Autore che, prima di approdare all'Università dello Strathclyde, ha trascorso per lavoro lunghi periodi in Svezia, Francia e Stati Uniti, comprendendo come sia vano il tentativo di elaborare, tanto più di applicare, teorie generali al percorso evolutivo dei movimenti nazionalisti senza considerare la specificità delle singole esperienze nazionali. Nato in Scozia, Brand ha tentato di incorporare criticamente la teoria generale nella sua analisi del nazionalismo scozzese costruendo un'opera che ha sostituito lo *Scottish Nationalism* di H.J. Hanham come principale testo di riferimento sul tema per gli studenti. In tale prospettiva, ha applicato le analisi teoriche dei movimenti nazionalisti – intesi come "*characteristic of modernisation*" – formulate, tra gli altri, da Ernest Gellner, e lo studio dello sviluppo per stadi dei movimenti sociali di Neil Smelser alla storia del nazionalismo scozzese e, in particolare, alla nascita dello *Scottish National Party* (SNP). Scorrendo le pagine dell'opera, infatti, emerge con evidenza l'entusiasmo dell'Autore per la storia del movimento nazionalista scozzese che tuttavia negli anni Sessanta si assottiglia nella storia dello SNP, benché gli esponenti del nazionalismo scozzese non siano esclusivamente identificabili all'interno di tale forza politica: individuando tutti i profili che hanno contribuito all'evoluzione del movimento nazionalista scozzese, quali la nascita del partito laburista, la storia economica scozzese del Novecento, l'interesse per la musica *folk*, infine il ruolo della stampa che Brand ha compreso appieno e dall'interno pubblicando numerosi contributi su *political journals* britannici e stranieri, egli conclude che, benché numerosi fattori economico-sociali e politici nel XX secolo abbiano indotto un'ampia percentuale di elettori scozzesi a sviluppare una coscienza identitaria anziché una consapevolezza di classe sociale, un ruolo trainante in tale processo va attribuito al potenziamento dell'organizzazione di partito. Essa ha

fatto lievitare la percentuale dei consensi dello SNP la cui linea politica, simile a quella dei nazionalisti gallesi, mira a partecipare a tutte le elezioni (generali, politiche, amministrative, europee) al fine di ottenere la maggioranza dei seggi, larga autonomia o, meglio ancora, completa indipendenza, e costituire un parlamento regionale. L'opera, quale acuta analisi storica dell'evoluzione del movimento nazionalista in Scozia, funge da premessa imprescindibile all'interpretazione del successivo stadio evolutivo del nazionalismo scozzese: lo *Scottish National Party*, infatti, unico partito nazionalista della regione, non ottiene successi elettorali fino ai primi anni Sessanta. Da allora va in crescendo fino al 1974. Tuttavia, a partire dal 1978, dopo la stesura dell'opera, il partito dei nazionalisti scozzesi perderà consensi a favore del trionfante partito laburista in Scozia, per poi riacquistarne, giungendo alle attuali posizioni di governo, nella Scozia della *devolution* realizzata.

P.M.

Alexander Broadie
The Scottish Enlightenment. The Historical Age of the Historical Nation

Edinburgh, Birlinn, 2007, pp. 240
ISBN 1841586404, £ 18.95

Il sottotitolo di questo ampio saggio scritto da Alexander Broadie, docente di *Logic and Rethoric* nell'Università di Glasgow e membro della *Royal Society*, può risultare oscuro. L'espressione trova la sua fonte in una lettera che nell'agosto 1770 uno dei più augusti esponenti dell'Illuminismo scozzese, David Hume, inviò al suo editore, l'edimburghese William Strahan, membro del Parlamento e *Printer of the King*. Discorrendo della questione nazionale scozzese, con cauto ottimismo Hume osservava: «*I believe that this is the historical Age and this is the historical Nation*», e con ciò prendeva atto della condizione di pacifico assestamento culturale e politico in cui la Scozia era entrata sotto l'egida di una vasta rivoluzione intellettuale, una volta definitivamente allontanati dall'orizzonte i sommovimenti lealisti di stampo giacobita che, in seguito all'avvento della dinastia degli Hannover, avevano agitato l'intera area nella prima metà del secolo. L'osservazione di Hume, che in qualche misura può essere considerata il nucleo tematico che Broadie colloca al cuore della sua indagine sull'Illuminismo scozzese, si inseriva nel punto mediano del triennio in cui trovò effetto un'impresa destinata a lasciare ampia traccia di sé nella storia intellettuale del Regno Unito e dell'intera Europa, ovvero la redazione della *Enciclopædia Britannica* ad opera di un altro Illuminista nato in Scozia, William Smellie. Partendo da tale premessa, ovvero dal riconoscimento della concretezza dell'esistenza di una *historical Nation* inequivocabilmente dotata di una propria, distinta e peculiare fisionomia nel contesto britannico, Broadie si sofferma sulle principali dimensioni di tale fisionomia, che egli individua nello sviluppo della storiografia patria, nella definizione del concetto di società civile, nella centralità del momento religioso, nelle speculazioni della filosofia morale e dell'economia politica, e infine nelle risorse delle arti e delle scienze. Ne risulta delineata una particolareggiata mappa dei diversi itinerari lungo i quali, nella Scozia settecentesca, si è manifestata la creatività scientifica di quello che l'autore definisce «*a wondrously rich cultural movement*» e che si può considerare l'unico Illuminismo possibile in un Regno Unito per secoli culturalmente cristallizzato dalla statica egemonia delle Università di Oxford e di Cambridge, ma sollecitato dalle potenti pressioni della Rivoluzione industriale. *The Scottish Enlightenment* non è l'unico studio dedicato da Broadie al grande movimento intellettuale che ha tratto alimento dal pensiero di quelli che l'Autore non esita a elencare quali suoi «*own favourites*»: David Hume, Adam Smith, Adam Ferguson, Thomas Reid, e – meno noti ma, non per questo, di minor rilievo – il geologo James Hutton e il pittore Henry Raeburn. Egli infatti è stato

curatore della rassegna di studi *The Cambridge Companion to The Scottish Enlightenment* (in terza ristampa nel 2007), che per l'autorevolezza dei diversi *contributors* può essere considerata una vera, importante *summa* culturale sul tema a cui Broadie ha dedicato una parte molto significativa della propria riflessione scientifica.

A.T.

D

Daniel Defoe
The History of the Union of Great Britain

London, printed by the heirs and successors of A. Anderson, printer to the Queen, 1709

Prima di dedicarsi alla scrittura di opere quali *Robinson Crusoe* e *Moll Flanders*, che l'avrebbero reso celebre, per sottrarsi alla prigione Daniel Defoe entrò al servizio del Segretario di Stato Robert Harley, regnante Anna Stuart. La sua attività di agente governativo era iniziata nel 1704 e alla fine del 1706 egli si trovava in territorio scozzese per seguire molto da vicino il dibattito sull'Unione e prendere contatto con i commissari che avevano gettato le basi del Trattato nonché, una volta conclusa la fase preparatoria, con i deputati degli *Estates* che avrebbero dovuto discutere e approvare i termini dell'Unione. Più che un'opera di meditata storiografia, *The History of the Union of Great Britain* è un *instant book*, un diario di prima mano in cui con stile vivace e non senza pregio letterario si trovano raccolte molte annotazioni sul controverso processo che avrebbe condotto in Scozia all'approvazione parlamentare del Trattato. Questa approvazione era l'obiettivo alla cui riuscita Defoe, nella sua qualità di *free lance* al servizio di Sua Maestà d'Inghilterra (che di lì a poco, grazie anche ai suoi servigi, si sarebbe trasformata in "Britannica"), dedicò le sue migliori capacità persuasive, correndo anche qualche rischio personale in quanto testimone oculare delle violente turbolenze che si susseguirono in diverse città della Scozia nei mesi in cui si collocò l'istruttoria del Trattato. Le osservazioni sulle intemperanze della «*terrible multitude*» che nell'ottobre 1706 sfilò in corteo attraverso le vie principali di Edinburgo gridando pesanti insulti contro l'Inghilterra e minacciando di ricorrere alle armi in caso di buon esito dell'Unione, riempiono una tra le pagine più eloquenti della *History* testimoniando dell'opinione che, in un'epoca in cui il *mobile vulgus* si accingeva in ogni dove a diventare un violento protagonista delle piazze, l'agitatore inglese aveva del comportamento della folla, per l'occasione sobillata dagli anti-unionisti e, più in generale, degli Scozzesi che egli non esitò a definire un «*hardened, refractory and terrible people*» abitante un paese che peraltro nel 1707 lo stesso Defoe avrebbe descritto in termini apologetici nei versi dell'opera *Caledonia. A Poem in honour of Scotland and the Scots Nation*, dedicata al Duca di Argyll. Per dovere d'ufficio e nella convinzione che la confluenza dei due regni sarebbe stata di enorme vantaggio per l'Inghilterra, ma molto meno per la Scozia, la causa dell'Unione fu tenacemente perseguita da Defoe; tuttavia non sempre lusinghiere furono le valutazioni che egli diede del nuovo assetto costituzionale, di cui si intravedono alcune eloquenti sfumature nella *History*. Defoe seppe condurre in Scozia un abile doppio gioco operando come un vero e proprio agente segreto. Egli compì la sua missione, oltre che come informatore del governo inglese, prestando la sua brillante penna ai più influenti unionisti scozzesi (per i quali produsse numerosi *pamphlets*), obliterando gli interventi dei più tenaci oppositori alle mire inglesi (e in particolare del radicale Andrew Fletcher, che molto fu danneggiato dall'efficace controinformazione che Defoe praticò presso i più influenti circoli politici edimburghesi) e, in qualità di consigliere dell'Assemblea della Chiesa di Scozia, persuadendo molti indecisi ad optare infine per un netto sostegno all'Unione.

A.T.

David Denver, James Mitchell, Charles Pattie, Hugh Bochel
Scotland Decides: The Devolution Issue and the 1997 Referendum

London-Portland (Or.), Frank Cass, 2000, pp. 239
ISBN 0714650536, £ 52.95

Il *referendum* che nel settembre del 1997 ha condotto all'istituzione dello *Scottish Parliament* ha costituito un momento di svolta fondamentale nel percorso lungo e travagliato della *devolution* scozzese che affonda le proprie radici nelle vicende attinenti alle speranze evoluzioniste degli anni Settanta alla cui necessaria luce è opportuno considerare le vicende attuali. Ciò tanto più se si considera che la scelta effettuata dai cittadini della Scozia alla fine degli anni Novanta si pone in netta antitesi con l'esperienza referendaria scozzese del 1979. Attraverso una accurata ricostruzione delle circostanze che hanno condotto alla istituzione del Parlamento di Holyrood a partire dal *referendum* del 1979, gli autori effettuano una analisi approfondita della vicenda devolutiva scozzese, con una attenzione particolare al legame fra le aspirazioni devoluzionistiche del Paese ed un diffuso sentimento anticonservativo che si è radicato nel medesimo territorio a partire dagli anni Settanta. Un'ampia parte dell'opera è dedicata alla campagna propagandistica nazionale e locale precedente ai *referendum* sulla *devolution* con approfondita disamina dell'attività dei *media* locali e delle reazioni che vicende di cronaca nazionale, come la morte di Lady Diana, hanno suscitato. Il lavoro è condotto facendo continuo riferimento ad altre esperienze referendarie sia nello stesso Regno Unito sia in prospettiva comparata al fine di definire gli elementi che hanno caratterizzato in maniera determinante l'esperienza scozzese. Tale scelta rappresenta senza dubbio un elemento di profondo arricchimento dell'opera, la cui lettura consente di cogliere alcune sfumature delle circostanze che attengono ai *referendum* devolutivi, preziose per lo studioso che intenda ripercorrere la storia scozzese dagli anni Settanta ad oggi. Nonostante il taglio giornalistico del lavoro, *Scotland Decides: The Devolution Issue and the Scottish Referendum* è sicuramente interessante per la comprensione dei fattori che, spesso, anche in modo inatteso, hanno condizionato le vicende che hanno infine condotto alla istituzione del parlamento scozzese.

L.F.

Thomas M. Devine
Exploring the Scottish Past. Themes in the History of Scottish Society

East Linton, Tuckwell Press, 1995, pp. 260
ISBN 1898410380

In questo volume Thomas Martin Devine raccoglie e propone nuovamente all'attenzione del lettore una selezione di scritti dedicati alla storia scozzese in un arco di tempo che si protrae dal diciassettesimo al diciannovesimo secolo consentendo una diffusione di letture, alcune delle quali, singolarmente considerate, rappresentano un riferimento classico nella formazione dello studioso di storia economica e sociale della Scozia. I saggi raccolti da Devine sono dedicati ad argomenti di carattere storico ed economico fra i più diversi, quali le difficoltà affrontate dai commercianti di Glasgow a seguito della rottura dei rapporti di mercato con i territori americani, il processo di industrializzazione e di progressiva urbanizzazione della società scozzese fra il 1780 ed il 1840, le conseguenze della cosiddetta "*Potato famine*" della seconda metà dell'Ottocento. La raccolta in una unica opera di letture diverse fra loro, tutte in realtà accomunate dal filo rosso costituito dalla rappresentazione dell'originalità del caso scozzese rispetto alle circostanze sperimentate nelle medesime epoche storiche dagli altri paesi europei, dimostra il profondo interesse dell'Autore per le tematiche attinenti allo sviluppo storico, economico e sociale della regione scozzese e la sua capacità eclettica di evidenziare aspetti inusuali di vicende più

che note, spingendo il lettore ad una considerazione delle stesse sotto nuove prospettive. Le letture sono suddivise in quattro categorie fondamentali, ovvero: Mercato, Unione e Commercio; Sviluppo economico scozzese; *The Highlands*, ed infine *The Rural Lowlands*. L'Autore non manca mai di condurre ogni singolo studio secondo un attento raffronto con vicende comparabili, riferendosi in primo luogo alle circostanze parallele irlandesi. Ciò rende la lettura delle proposte contenute nell'opera di Devine ancora più interessante per una completa e profonda comprensione della evoluzione storico-economica della regione scozzese.

L.F.

Gordon Donaldson
Scotland: The Shaping of a Nation

London, David & Charles, 1974, pp. 280
ISBN 0715369040

L'opera di Gordon Donaldson, massima espressione dell'orgoglio scozzese, è una pregevole trattazione della storia di quell'area subnazionale, ripercorsa guardando alla Scozia come «*more than a region in either a geographical or administrative sense*» in quanto caratterizzata da una evidente specificità religiosa e da una propria organizzazione giudiziaria, caratteri distintivi acquisiti al tempo dell'indipendenza politica e sopravvissuti all'unione con l'Inghilterra. Malgrado la rinuncia, negoziata anziché imposta, alla propria indipendenza, la regione ha mantenuto la propria identità per via della «*persistence of some native institutions despite all southern interventions*». Donalson, storico erudito che negli ultimi anni di vita si è dedicato allo studio della storia contemporanea scozzese, considera *a posteriori* ingannevole l'individuazione delle radici della identità scozzese nell'invenzione commerciale dei tradizionali *clans*. Malgrado «*the differences of race and language among its people, the contrast between Highlands and Lowlands and the affinities between Lowlands and England*» e nonostante l'eterogeneità della propria base sociale e l'influenza inglese, la Scozia ha preservato le proprie peculiari connotazioni di carattere culturale e sociale. Tali tratti distintivi trovano espressione nella garanzia offerta dall'istituzione di numerosi dipartimenti governativi destinati ad occuparsi degli affari scozzesi. Tuttavia la loro istituzione ha prodotto in età contemporanea un'interpretazione ingannevole del Trattato del 1707, all'origine di una unione di carattere legislativo, ma non amministrativo. Tale fusione parziale, come l'Autore sottolinea nel capitolo centrale dell'opera dedicato ai rapporti tra l'amministrazione centrale e quella locale, non era certo l'intento di coloro che redassero il Trattato di Unione, benché sia complesso identificare la natura autentica dei loro propositi. Certamente si può affermare che, nel quadro dei rapporti tra centro e regione, l'unione non era sotto il profilo amministrativo così facilmente attuabile, dato che ad essa sopravvivevano in particolar modo il sistema giudiziario scozzese, il sistema di istruzione, la Chiesa presbiteriana e un sistema di amministrazione locale separato. Infatti, anche dal punto di vista dei rapporti tra il governo centrale e il governo locale scozzese, benché le riforme inglesi tese alla modifica del governo locale, sotto il profilo dei confini delle aree, delle funzioni e della struttura, furono tendenzialmente totalizzanti ovvero ispirarono anche le riforme, decise centralmente, del sistema di governo locale scozzese, esse furono comunque articolate al fine di preservare le tradizioni scozzesi identificate in istituzioni storiche distintive come i *burghs*.

P.M.

F

Adam Ferguson
An Essay on the History of Civil Society

Edinburgh, s.n., 1767

Con uno sguardo critico verso la contemporanea società

commerciale britannica, colpevole di avere abbandonato le virtù civiche comuni dirigendosi verso il suo declino, Adam Ferguson, docente di filosofia morale nell'Università di Edimburgo, scrive (nonostante l'avviso contrario di Hume) *An Essay on the History of Civil Society*, tentativo estremo di ricondurre la comunità alla perduta cittadinanza attiva. Per riuscire nel suo intento, Ferguson opera una attenta analisi del percorso storico dell'umanità, di cui evidenzia le caratteristiche generali che ricostruisce attraverso i racconti degli autori classici e dei suoi contemporanei. La storia viene presentata dal presbiteriano Ferguson come una sintesi tra due livelli, uno naturale, di creazione divina così come lo sono gli esseri umani, e uno sociale, determinato dalle vicende dell'umanità. Nelle oltre quattrocento pagine dell'opera, viene rappresentata un'umanità sociale che si muove nel mondo protesa alla ricerca della suprema perfezione, seguendo un piano provvidenziale ideato da Dio. La razza umana, in un apparente paradosso, si autoregola attraverso un ordine spontaneo basato sull'interazione casuale tra gli uomini che, spinti dal perseguimento di interessi individuali, compiono azioni non coordinate che, nel loro insieme, fanno progredire la società. Con il progresso, tuttavia, l'uomo corre il rischio di adagiarsi sugli allori, dimenticando le sue innate virtù e portando la propria comunità ad un crollo civile e morale simile a quello in cui è incorso l'impero romano. È ferma opinione di Ferguson che la disgregazione della moderna società commerciale sia determinata anche dall'assenza di uguali possibilità di sviluppo degli uomini nell'ambito lavorativo. Nel tentativo di conseguire il massimo profitto, infatti, si è creata una sempre più netta divisione tra attività manuali e intellettuali che, secondo considerazioni in seguito riprese ed ampliate da Adam Smith e da Karl Marx, ha portato a una pesante subordinazione dei lavoratori agli imprenditori. Gli esseri umani, nell'idea di Ferguson, non possono legarsi ad un compito particolare, ma devono essere lasciati liberi di seguire le loro inclinazioni intellettuali e di svolgere nella società quella funzione alla quale sono chiamati dai sentimenti del cuore e dalle richieste della comunità. Ad essere a rischio, in caso contrario, è la stessa democrazia, «conservata con difficoltà quando vi è una disparità di condizioni di lavoro e una ineguale coltivazione della mente». L'uomo può migliorare solo se spinto ad agire secondo i principi della libertà e della giustizia, altrimenti è degradato a vivere in uno stato di miseria e di schiavitù. Considerato il rischio che il caos sociale che impera nella sua contemporaneità porti presto al dispotismo, Ferguson, sulla stessa linea del Montesquieu, invita i membri della società civile a rinunciare alla loro primitiva autonomia, quella libertà che possiedono sin da selvaggi, e ad affidarsi alla libertà civile delle leggi che, pur limitando l'indipendenza degli individui, garantiscono sicurezza e giustizia.

N.S.C.

William Ferguson
Scotland.
1689 to the Present

Edinburgh, Mercat Press, 1968, pp. 464
ISBN B0006CNJQO

In controtendenza rispetto alla lettura anglocentrica della storia tesa all'esaltazione dell'identità britannica, quindi ai diffusi sforzi di individuare una fase scozzese nella storia britannica dal 1707, William Ferguson si propone, nel quarto volume della serie *The Edinburgh History of Scotland*, di perseguire un nuovo indirizzo di ricerca mostrando come «*the greater drawing the smaller*», ovvero sostenendo che la prospettiva di analisi mirante a richiamare l'attenzione del lettore sull'influenza inglese rispetto al sistema giuridico, al sistema di istruzione e allo sviluppo industriale scozzesi, è suscettibile di analisi critica. Si può infatti proporre una lettura alternativa, quella dell'Autore, mirante a far emergere la profonda incidenza scozzese nella storia britannica, della quale gli scozze-

si sono stati spesso artefici e protagonisti ricoprendo le cariche di *First Lord of Admiralty*, Ministro dell'Interno, Ministro degli Esteri, nonché numerose volte la carica di Primo Ministro. Ferguson ripercorre la storia scozzese dal 1689 esaminando dettagliatamente gli sviluppi economici, politici, religiosi e sociali della regione e la loro interazione reciproca. Peraltro, la disamina di tali profili si articola in modo diverso sulla base dei periodi storici trattati: se per il Settecento numerosi capitoli sono dedicati a temi specifici, quindi tesi a condurre il lettore alla comprensione approfondita del contesto socio-economico e religioso scozzese, a partire dal 1832 l'opera si sviluppa considerando trasversalmente le direttrici individuate nei precedenti capitoli. Benché l'unione con l'Inghilterra del 1707 abbia reso le originarie istituzioni scozzesi "impure", in particolar modo nei settori della religione e delle riforme elettorali – si pensi al *Reform Act (Scotland) 1832*, usualmente trascurato dalla dottrina, concentrata sulla coeva riforma elettorale inglese –, la tipicità scozzese è stata strenuamente preservata. Ferguson sottolinea il sostanziale disinteresse delle forze politiche laburista, liberale e conservatrice nei riguardi delle questioni scozzesi, destinate ad assumere rilevanza esclusivamente in ragione del prestigio e del carisma di singole figure che hanno ricoperto la carica di *Secretary of State for Scotland*. Tuttavia, l'Autore intende individuare una consonanza di percorsi fra le due regioni dopo il *Treaty of Union* del 1707, pur nella preservazione della specificità culturale scozzese, maturata nel contesto costituzionale preunitario e che la Scozia rievocherà in occasione del dibattito sulla questione dell'autodeterminazione e della *devolution of power*, richiamando appunto l'esperienza del parlamentarismo preunitario.

P.M.

Andrew Fletcher of Saltoun
Two Discourses Concerning the Affairs of Scotland Written in the Year 1698
Edinburgh, s.n., 1698

«*No inclination is so honourable, nor has anything been so much esteemed in all nations, as the love of that country and society in which every man is born*»: queste ispirate parole di Andrew Fletcher of Saltoun aprono il primo dei due memorabili *Discourses* di denuncia dei metodi con cui l'autonoma politica commerciale scozzese era sistematicamente ostacolata dai grandi interessi economici inglesi e le relazioni tra i due regni danneggiate dall'imperialismo dell'ingombrante vicino. Gli annali dell'Università di Edimburgo registrano il nome di Fletcher tra gli studenti immatricolati, e si ipotizza che egli abbia saltuariamente frequentato alcuni corsi universitari al seguito del suo precettore, l'ecclesiastico Gilbert Burnet; tuttavia la sua vera educazione fu quella tipica di un *gentleman* di qualità, caratterizzata da una vasta erudizione acquisita privatamente, dall'apprendimento dell'arte militare e da lunghi viaggi in Europa. Forte di tale bagaglio culturale, Fletcher non tardò a distinguersi, tra i magnati di Scozia, per intransigenti opinioni anti-inglesi, fortemente alimentate da uno spirito repubblicano e messe in pratica quale deputato agli *Estates* ove fu eletto nel 1678. Molto letti in Scozia, i suoi *Discourses* non riscossero particolari consensi in Inghilterra poiché con essi il combattivo uomo politico scozzese, nato nell'East Lothian e (se si presta fede a quanto si dice) per parte materna lontano discendente di Robert the Bruce – il sovrano che nel 1306 rese indipendente la Scozia –, rendeva esplicito, in un periodo particolarmente delicato per la politica e per le istituzioni scozzesi, quel sincero patriottismo che poco tempo prima aveva manifestato in un altro *pamphlet* edimburghese dal titolo *A Discourse of Government With Relation to Militias* (uno scritto che aveva suscitato una notevole eco presso l'opinione pubblica scozzese e, per le acute critiche che rivolgeva nei confronti delle posizioni assunte dalla Corona in relazione agli affari pubblici di

Scozia, molta avversione negli ambienti governativi di Londra). La diretta impostazione discorsiva di questi scritti e la perspicacia delle loro argomentazioni influirono notevolmente sull'anglofobia di molti parlamentari degli *Estates*, già profondamente delusi dal fallimento della spedizione di Darien con cui il Regno di Scozia, creando una stazione commerciale nell'Istmo di Panama, aveva tentato di organizzare in proprio una ambiziosa impresa coloniale che in qualche modo entrasse in concorrenza con quanto già l'Inghilterra aveva realizzato nelle Indie e nell'America del Nord. Questa iniziativa, già in forte crisi all'epoca della redazione dei *Discourses* e destinata a cadere nel nulla nel 1702, avrebbe causato la completa rovina finanziaria di numerosi sottoscrittori, il discredito politico degli *Estates* che l'avevano patrocinata ricorrendo al debito pubblico, e forti perdite allo stesso Fletcher che ne era stato un fautore tra i più convinti. Ma sarebbe riduttivo sostenere, come fu fatto da parte inglese, che i *Discourses* fossero concepiti per mero calcolo egoistico: da essi traspare quell'intensa passione politica che nel biennio 1706-07 avrebbe fatto del loro autore uno tra i più tenaci oppositori dell'Unione anglo-scozzese, e che avrebbe anche ispirato l'ultimo dei suoi scritti polemici, lo *State of the Controversy Between Separate and United Parliaments* apparso nel 1706, nel pieno dei negoziati sul Trattato. In precedenza, Fletcher aveva manifestato il lato monarcomaco delle sue convinzioni politiche; il suo radicalismo si sviluppò in aperto contrasto con le politiche fiscali e militari di Lord Lauderdale, fiduciario scozzese di Carlo II Stuart, attraverso una convinta militanza nel *Country Party* che gli valse un'incriminazione per sedizione e, nel 1683, lo indusse a unirsi alla suicida ribellione guidata dal Duca di Monmouth, di cui comandò valorosamente la cavalleria. Sostenitore di Guglielmo d'Orange, ne abbandonò la causa dopo la Gloriosa Rivoluzione allorché il principe protestante, venendo a patti con il Parlamento inglese, si cinse della corona dei due regni. Considerata retrograda, ma a tratti produttiva di ipotesi costituzionali alquanto avanzate, l'ostilità di Fletcher verso i progetti egemonici inglesi toccò l'apice in relazione alle vicende politiche relative all'*Act of Security* e, infine, all'*Act of Union*: dopo l'entrata in vigore di quest'ultimo, per protesta, egli abbandonò amareggiato la vita politica.

A.T.

H

Christopher Harvie
Scotland and Nationalism
Scottish Society and Politics 1707 to the Present

London, Routledge, 1998, pp. 292
ISBN 0415195241

L'attualità e l'originalità di questo saggio, nella sua terza edizione risalente al 1998 e scritto da un accreditato storiografo di ispirazione nazionalista, dipendono, senza dubbio alcuno, tanto dal tema che vi è trattato, quanto dalla finalità che l'evoluzione della storia costituzionale e politica scozzese ha impresso *medio tempore* alla sua stessa narrazione. Sebbene, infatti, il titolo dell'opera rimandi ad un'analisi dello sviluppo del nazionalismo in Scozia, si tratta in realtà di un'analisi che privilegia le cause politiche, sociali e sociologiche per le quali il (non) nazionalismo scozzese è rimasto apparentemente sospeso, quasi sommerso, per circa due secoli ed è divenuto così rilevante nella seconda metà del ventesimo secolo. L'opera manifesta la straordinaria capacità dell'Autore di compendiare il metodo dell'analisi storica e storiografica con quello dell'analisi politica e sociologica: il nazionalismo, infatti, viene utilizzato come una categoria di analisi su base comparativa (*tertium comparationis*) della

storia costituzionale e politica scozzese, ma anche come uno strumento di apprendimento dell'evoluzione di questa stessa storia. L'analisi pare, invero, in ultima analisi, finalizzata ad evidenziare, con metodo scientifico, la necessità di decomporre il fenomeno del "nazionalismo" per individuarne le componenti strutturali dal punto di vista storico, politico e sociale e per evidenziare la specificità del nazionalismo scozzese, nella sua versione attuale, rispetto al suo modello storico di riferimento. A quest'impostazione logica consegue una precisa ripartizione cronologica e tematica: l'opera, infatti, si divide in due sezioni corrispondenti alle due fasi nelle quali si esteriorizza la transizione della società scozzese al nazionalismo (1707-1945, da un lato; 1945-1979 e 1986-2000, dall'altro). Ciascuna delle due sezioni si propone di differenziare la ricostruzione storico-costituzionale da quella politica, sociale ed economica e risulta completata da una bibliografia tematica organizzata con lo stesso metodo utilizzato per la narrazione. Il risultato finale dello studio, oltre a consistere in una sistematica ricostruzione di storia costituzionale, lascia emergere l'insufficienza del nazionalismo "culturale" scozzese e tratteggia per la Scozia la necessità costituzionale di uno stato-nazione.

A.C.V.

Chris M.G. Himsworth, Colin R. Munro
The Scotland Act 1998

Edinburgh, W. Green / Sweet & Maxwell, 1999, pp. 328
ISBN 04140013948

L'opera, sotto il profilo contenutistico, analizza lo *Scotland Act* del 1998, ossia la legge mediante la quale il Parlamento di Westminster ha disciplinato la forma di autogoverno scozzese prevedendo la costituzione di un'Assemblea legislativa con sede a Edimburgo e di un Esecutivo responsabile nei suoi confronti, dotati entrambi di ampi poteri trasferiti dal centro, ricalcando la tipica struttura dei Commentari maggiormente diffusi negli ordinamenti di tradizione civilistica rispetto a quanto avviene nei sistemi di *common law*. Dopo una introduzione incentrata su un inquadramento storico del fenomeno devolutivo e su un puntuale resoconto dei passaggi parlamentari del disegno di legge sulla *devolution*, il volume si snoda in circa 300 pagine seguendo la struttura del testo di legge. Il libro è, infatti, organizzato in maniera tale che ogni articolo dell'*Act* viene riportato integralmente ed è seguito da un commento, suddiviso per commi, che sovente richiama riferimenti giurisprudenziali utili per ulteriori approfondimenti. L'opera, grazie anche alla capacità degli Autori – studiosi di chiara fama di diritto amministrativo e di diritto costituzionale, entrambi attivi nell'Università di Edimburgo – di ricorrere a un linguaggio chiaro e accessibile anche ai non addetti ai lavori per spiegare concetti complessi, costituisce una fonte indispensabile di consultazione per tutti coloro i quali si dedicano allo studio del decentramento politico-costituzionale britannico e intendono acquisire una conoscenza approfondita delle modalità di organizzazione e di funzionamento delle istituzioni devolute. Lo scritto di Himsworth e Munro è corredato, altresì, di un'appendice normativa contenente il regolamento interno del Parlamento scozzese entrato in vigore il 17 dicembre 1999, riportato in versione aggiornata nella seconda edizione del volume comparsa nel 2000.

F.D.C.

Andrew Hook
Scotland and America: A Study of Cultural Relations

Glasgow, Humming Heart, 1975, pp. 292
ISBN 1846220165

Il grande interesse di studio sviluppato negli anni Settanta da parte della dottrina nei confronti delle influenze culturali scozzesi sulla letteratura statunitense e, più in generale, sulla formazione culturale in senso lato di quel Paese ha condotto alla elaborazione di una rilevante produzione letteraria nella quale spicca indubbiamente il contributo di Andrew Hook che, in qua-

lità di studioso formatosi su entrambe le sponde dell'Atlantico (laureato nel 1954 ad Edimburgo e PhD nel 1960 a Priceton), è certamente fra gli interlocutori più qualificati per l'analisi delle influenze culturali scozzesi nella formazione dell'identità letteraria americana. Nell'opera *Scotland and America: A Study of Cultural Relations*, la cui prima pubblicazione risale al 1975 (rielaborazione della propria dissertazione di dottorato, come lo stesso Autore evidenzierà più tardi nella Prefazione del 2008), Hook approfondisce nel dettaglio l'influenza sulla nazione nascente del rinascimento letterario scozzese, concentrandosi sui rapporti fra Scozia ed America nel periodo pre-rivoluzionario ed in quello immediatamente successivo, ed evidenziando come la condizione "provinciale" tanto della Scozia quanto delle Colonie americane, rispetto alla cultura inglese dominante, abbia costituito il punto di partenza sul quale costruire una rete di relazioni intellettuali solide e profonde. Per descrivere la portata del rapporto fra le culture dei due Paesi, l'Autore si riferisce ai documenti più diversi, fra cui riviste e periodici americani e scozzesi, diari di viaggio, lettere, giornali e *pamphlet*, e si concentra in particolar modo sull'evoluzione nella visione da parte americana della terra scozzese, la quale passa da essere "*land of learning*", terra dove i giovani americani si recavano fisicamente a completare la propria formazione culturale, a "*land of romance*", riferimento culturale in un dialogo aperto fra intellettuali. La dicotomia fra "*land of learning*" e "*land of romance*", utilizzata nella rappresentazione del rapporto intellettuale fra Scozia e America, viene ripresa da Hook nella sua opera successiva del 1999 *From Gooscreek to Gandercleugh: Studies in Scottish American Literary and Cultural History*. Pur partendo da una indagine focalizzata sugli aspetti concernenti la produzione letteraria, l'opera di Hook va al di là dello studio della letteratura in senso stretto e si pone come un riferimento fondamentale per chiunque intenda indagare sulla complessità del rapporto culturale fra Scozia e America.

L.F.

David Hume
A Treatise of Human Nature: Being an Attempt to Introduce the Experimental Method of Reasoning into Moral Subjects

London, J. Noon, 1739-1740

Tempo fa un'emittente radiofonica inglese propose un curioso sondaggio per stabilire chi fosse il più importante filosofo di tutti i tempi. David Hume risultò il secondo più votato. Ora, a parte la stravaganza dell'operazione, è probabile che il grande pensatore di Edimburgo, di cui nel 2011 ricorre il trecentesimo anniversario della nascita, sarebbe stato particolarmente soddisfatto del risultato. Non che in vita gli siano mancati i dovuti riconoscimenti, ma quando pubblicò la sua prima opera, il *Trattato sulla natura umana* (i primi due libri, sulla conoscenza e sulle passioni, nel 1739; il terzo, sulla morale, nel 1740), il riscontro di pubblico fu molto scarso. Tanto che subito dopo si convinse a pubblicare un estratto del suo ponderoso volume nella speranza di renderlo meglio intellegibile. Eppure in quel testo erano già trattati pressoché tutti i temi che avrebbero fatto di Hume un caposaldo del pensiero moderno; e infatti, con il passare del tempo, il *Trattato* è divenuto, nella considerazione degli studiosi, il suo lavoro più significativo. La struttura e gli obiettivi dell'opera sono messi in chiaro fin dall'Introduzione. Hume scrive questo voluminoso trattato perché si propone di indagare tutti gli aspetti decisivi della filosofia morale, intesa come disciplina che riflette sui comportamenti determinati dai caratteri fondamentali della natura umana. Questa impostazione rivela chiaramente una duplice derivazione del pensiero del giovane Hume: da una parte la scelta, nel solco della tradizione classica, a favore di una trattazione unitaria, sistematica ed esaustiva dei problemi

(contrapposta a quella di tipo saggistico e polemico che invece avrebbe prediletto negli anni della maturità); dall'altra l'influenza della tradizione baconiano-newtoniana, genesi di tutto l'empirismo britannico, per cui ogni intuizione va attentamente vagliata alla luce dell'esperienza. E ciò vale per le scienze naturali come per quelle umane. La natura umana è il tema unificante delle diverse branche del sapere perché tutte «*fanno parte delle conoscenze umane e di esse gli uomini giudicano con i loro poteri e le loro facoltà mentali*». Per Hume indagare attorno a questo tema significa, in ultima analisi, spiegare le ragioni e i meccanismi che stanno alla base della morale, dell'estetica, della politica e della logica, le componenti essenziali per la sua concezione della metafisica. È questo il vero compito irrinunciabile della filosofia, e quindi dello stesso *Trattato sulla natura umana*: ricostruire le cause reali e le ragioni concrete dei comportamenti umani senza farle risalire ad astratti ed apodittici riferimenti escatologici o trascendentali. Empirismo, scetticismo, utilitarismo sono gli strumenti che egli adopera costantemente come chiavi di lettura della realtà e che lo portano a rifiutare le spiegazioni meramente razionali dei fenomeni, avulse dall'esperienza concreta. Al contrario, le sue ricerche si orientano sempre verso le spiegazioni capaci di cogliere le necessarie connessioni tra le cause e gli effetti che regolano la vita degli uomini, a cominciare da quella che per Hume è la vera bussola che utilizziamo per interpretare i fenomeni: la consuetudine, ovvero, l'esperienza.

C.M.

Peter Hume Brown (ed.)
The Union of 1707.
A Survey of Events

Glasgow, George Outram & Co., 1907

Questo volume è stato dato alle stampe nel 1907 con il patrocinio di uno tra i maggiori quotidiani scozzesi, il *Glasgow Herald* fondato nel 1845 da Alexander Sinclair, per rievocare il secondo centenario dell'Unione anglo-scozzese. Lo storico Peter Hume Brown ne è solamente il prefatore: un prefatore che, pur senza destituire di fondamento quella che all'epoca era la più consolidata opinione sull'Unione che ne poneva in evidenza l'inevitabilità e la desiderabilità (soccorre allo scopo la citazione di Defoe per cui la mutua incorporazione dei due regni era «*in the nature of things*», sebbene da tempo gli *home rulers* scozzesi ne avessero elaborato una versione alquanto critica), non fa mistero della coabitazione, nel volume, di diversi punti di vista. *The Union of 1707*, infatti, è tecnicamente un classico "Autori Vari" in cui sono raccolti contributi di molti storiografi scozzesi: come da un prisma, ne emergono le diverse sfaccettature dell'Unione, evento la cui complessità costituzionale è stata spesso ignorata dalla cultura giuspubblicistica d'impianto anglocentrico. Un'efficace introduzione all'intera questione, da cui emerge la peculiare condizione di fragilità politica del parlamento unicamerale scozzese degli *Estates*, si può trarre dalla lettura contestuale dei due primi scritti, rispettivamente di Robert S. Rait (il valente storiografo che fu collaboratore di A.V. Dicey nonché *Principal* dell'Università di Glasgow) il quale si sofferma sulla natura arcaicizzante dell'assemblea edimburghese, e di Andrew Lang (cultore di studi storici e apprezzato autore folklorico) che offre una lettura sconsolata del dibattito parlamentare sull'Unione e del suo esito finale come "fine di una vecchia canzone", «*the end of an auld song*». Altri due saggi del medesimo Lang pongono in evidenza attraverso quali azioni politicamente ingenue le diverse opposizioni scozzesi, e segnatamente quelle che confluirono nel movimento giacobita promotore di insurrezioni destinate a sanguinose sconfitte, tentarono di invertire il flusso della storia prendendo le armi per rovesciare l'Unione. Andando oltre l'approccio "romantico" di Lang, nuovi elementi di analisi emergono dalla rassegna delle perso-

nalità dei principali statisti scozzesi che animarono il dibattito del 1706-1707: è questo l'argomento del contributo di William Law Matheson, mentre a temi sociologici, letterari ed economici – tutti invariabilmente connessi agli effetti dell'Unione – sono dedicati i contributi di John H. Millar, Robert Renwick e W.R. Scott. Essi concorrono a formare quel corpo più esplicitamente pluridisciplinare del volume di cui fanno parte anche alcuni scritti sulle relazioni tra il presbiterianesimo scozzese e l'Unione, dedicati agli effetti politico-istituzionali dell'*Act of Security* che precedette la stipulazione del Trattato come parte del "pacchetto" unionistico (ne sono autori: James Mackinnon, *Regius Professor* di storia ecclesiastica a Edimburgo; e il già citato Law Mathieson). Non manca inoltre una accurata ricostruzione dei diversi *standpoints* da cui il lettore può osservare l'Unione, venendone incoraggiato a dare sviluppo a una propria disamina critica: si tratta di due saggi, di cui è autore Richard Lodge (docente di storia all'Università di Glasgow), sulle interpretazioni di parte inglese da cui si evincono i numerosi vantaggi che l'Unione avrebbe procurato al Regno d'Inghilterra. E infine non va sottovalutata l'utilità di un'interessante trattazione a carattere comparativo con cui Law Mathieson pone a confronto l'Unione del 1707 (da cui nasceva il Regno Unito di Gran Bretagna) con l'analoga *incorporation* del 1800-1801 che legò l'Irlanda alla Gran Bretagna e che conseguenze ben più problematiche per l'intero regno, e addirittura letali per la società irlandese, avrebbe prodotto fino ai primi decenni del Novecento.

A.T.

Francis Hutcheson
An Inquiry into the Original of Our Ideas of Beauty and Virtue

London, Printed for J. Darby and Others, 1725

Un sistema normativo denso di libertà e di diritti, e in cui non sia attribuibile alcuna restrizione al singolo individuo, si risolve in ordinamento deonticamente vuoto, ovverosia in un non-ordinamento contenente solo pseudodiritti e pseudolibertà. Ciononostante, un ordinamento che aspira a soddisfare il benessere collettivo, e che quindi si pone in antitesi al dispotismo, implica un ragionevole bilanciamento fra la libertà individuale (e le relative restrizioni) e il bisogno di felicità, individualmente e collettivamente considerata. Solo così si può sperare di dar corpo e sostanza ad una forma di *civil government*, basata sulla benevolenza divina – a cui si deve comunque riferire il legislatore civile e secolarizzato – e, di conseguenza, legittimare forme di resistenza (di qui il diritto alla resistenza) contro le manifestazioni dispotiche o tiranniche. Ad affermarlo è Francis Hutcheson nella sua *An Inquiry into the Original of Our Ideas of Beauty and Virtue*, la cui prima edizione è apparsa in due volumi nel 1725 sotto l'egida di un consorzio di editori londinesi. Si tratta di un'opera che segna un'importante tappa in quel particolare fenomeno che va sotto il nome di "Illuminismo scozzese". Un filone di pensiero che, nel momento in cui Hutcheson pubblica l'*Opus*, è pervaso dal dibattito attorno al concetto di "legge morale fondamentale", un *leitmotiv* del *cursus studiorum* del nostro Autore. I suoi sforzi di indagine si focalizzano sulla necessità di rafforzare l'impalcatura razionale dei dogmi religiosi: dogmi che, a loro volta, si reggono sulla *Lex Fundamentalis* divina, antecedente e superiore a qualsiasi legge positiva. Per Hutcheson l'esame empirico deve consentire la scoperta delle leggi della ragione, basate sull'armonica organizzazione della natura, che trova in Dio il suo signore e garante. In altre parole, la ricerca filosofica deve documentare il fine morale, la benevolenza universale della legge naturale che esige di risalire alle «*general Reasons* che hanno condotto l'Autore» (Dio) a scegliere in un modo piuttosto che in un altro. Ciò spiega il dissidio con l'amico Hume, al quale Hutcheson rimprovera la mancanza di "calore" per la causa della virtù. La risposta

del *bon David* è lapidaria, ed è oltremodo significativa del solco metodologico che divide i due pensatori: la freddezza di Hume non è affatto casuale, ma è il frutto di un ragionamento logico-razional-deduttivo. In questo modo, la critica morale che Hutcheson rivolge a Hume si ribalta in una critica epistemologica di Hume nei confronti di Hutcheson: qui la *natural Law* viene determinata dalle cause finali, basate su una intrinseca ragione divina; lì, invece, si ritiene che le cause finali siano dei pretesi problemi, cioè dei non-problemi. Ossia problemi che paiono reali ma che servono solo ad allontanare l'indagatore dai veri scopi della ricerca filosofica. Queste poche battute bastano a rivelare un contesto e un periodo fra più complessi e proficui della storia del pensiero occidentale, indipendentemente dagli orientamenti morali e ideologici. Un periodo in cui Hutcheson svolge un ruolo di primaria, assoluta importanza.

F.A.

Francis Hutcheson
A System of Moral Philosophy in Three Books

Glasgow, R.. & A. Foulis Printers to the University, 1755

Il platonismo di ispirazione religiosa che caratterizza il pensiero di Hutcheson, docente di filosofia morale all'Università di Glasgow, ci consegna in *A System of Moral Philosophy* il suo racconto più completo della natura umana. Nei tre libri divisi in due volumi in cui è articolata l'opera postuma, Hutcheson parte dalla semplice osservazione della realtà cercando di scoprirne i principi naturali che la sottendono, ponendosi come ambizioso obiettivo quello di rappresentare la natura umana in tutte le sue accezioni e facendo luce, infine, sulle leggi che governano il comportamento umano e sulle loro conseguenze per la vita sociale. Un'ampia disamina di tutti gli stati umani, e soprattutto delle debolezze di quella umanità che egli definisce «*naked and unarmed*», attraversa l'opera. Il presbiteriano Hutcheson raffigura un sistema universale, creazione di un Dio benevolo, in cui si muove un uomo che presenta una varietà di sensazioni, sia interne che esterne. Le prime sono frutto della nostra coscienza e ci portano a dare un giudizio su quanto compiuto e provato; le seconde sono le determinazioni della nostra mente, causate dagli impulsi che gli organi del nostro corpo le inviano a prescindere dalla nostra volontà. Tra tutti questi "sensi", che l'Autore della natura ha "impiantato" nell'uomo, è al "senso morale" che compete la parte più importante nel sistema morale di Hutcheson. Tale sentimento ci spinge a desiderare il bene comune, abbandonando la visione di un uomo mosso esclusivamente da interessi individuali e, viceversa, proteso alla tutela di quelli dell'umanità. Il senso morale induce a dare un giudizio immediato sul carattere delle azioni e degli affetti, in modo da disapprovarli se viziosi e approvarli se virtuosi, ovvero se possono procurare «*la maggior felicità per il maggior numero*» di uomini. La maggior parte delle azioni umane trova diretta emanazione dalla benevolenza, attorno alla quale Hutcheson costruisce la "teoria benevola" della morale, ponendosi in contrasto con Hobbes per cui tutte le azioni hanno le loro radici nel "*self-love*". Le azioni poste in essere con benevolenza sono le uniche a godere di approvazione morale, ricevendo il consenso comune degli uomini civilizzati. Hutcheson propone un'ampia classificazione dei diritti, divisi in naturali e accidentali, reali e personali, perfetti e imperfetti, soffermandosi sulle «*special laws of nature*» che regolano l'umanità, e consegnando ai singoli individui determinati diritti e doveri da rispettare all'interno delle loro relazioni permanenti. Se gli esseri umani saranno virtuosi, sia nelle loro relazioni domestiche e coniugali che in quelle civili e politiche, potranno contribuire alla felicità più grande dell'umanità. L'uomo che ci consegna Hutcheson, sulla stessa linea di quello descritto da Shaftesbury, non è solo ragione, ma è contraddistinto da un senti-

mento di matrice divina che lo rende proteso verso i suoi simili con cui dà vita a relazioni permanenti, come la famiglia e lo Stato, perseguendo la creazione di un'armonica convivenza fra gli individui raccolti in società.

N.S.C.

K

James G. Kellas
Modern Scotland. The Nation since 1870

London, George Allen & Unwin, 1968, pp. 284
ISBN 0269161023

Cosa è la Scozia? «*Is it a nation? a sort of State? a region? or what?*». È l'interrogativo su cui James Grant Kellas incentra la sua ormai celebre opera sulla storia moderna scozzese, di cui è apparsa una seconda edizione, ampiamente aggiornata, nel 1980. In realtà, si tratta di una "storia delle istituzioni" nell'accezione generale dell'espressione, giacché comprende la storia non solo degli organismi politici, ma anche di quelli sociali e religiosi scozzesi, trovando il suo punto di partenza nella seconda metà del XIX secolo. Un periodo, questo, nel quale alcune importanti realtà istituzionali si sarebbero radicate nel tessuto politico e culturale di questa parte del territorio britannico, con riflessi tuttora evidenti. In particolare, l'attenzione dell'Autore si focalizza sull'istruzione, sull'apparato amministrativo, sul sistema imprenditoriale e sulla Chiesa di Scozia (la *Scottish Established Church*) che – «*Calvinist in its official documents*» ma «*Presbyterian in order*» – sarebbe riuscita a ritagliarsi un importante ruolo all'interno della complessa ed intricata macchina giuspolitica nazionale. In tal modo, Kellas riesce a chiarire i più importanti aspetti dell'intero armamentario concettuale al quale si è informata la *Modern Scotland*, le cui differenze, rispetto agli elementi che connotano le altre componenti statali del Regno Unito, sono pienamente apprezzabili solo se analizzate nella loro narrazione – continuità e discontinuità – storica. Una storia che s'innerva su complesse variabili filosofiche, religiose e culturali. Quella scozzese ne implica molte, che s'intrecciano con altre propriamente giuridiche. Si comprende così la scelta di Kellas di porre l'accento sulle realtà sociali (*in primis* la religione) che sono uscite indenni, se non fortificate, dal terremoto istituzionale provocato dall'*Act of Union* del 1707 (che aveva sancito un'unione più stretta con i vicini inglesi) e che con il passare degli anni – per non dire dei secoli – si sarebbero dimostrate fra le più resistenti al pervasivo fenomeno dell'anglicizzazione. La lettura di questo libro si risolve in una sorta di viaggio intellettuale che, a parere dello scrivente, appare importante per comprendere i tratti qualificanti della storia scozzese dei giorni nostri, in cui il fenomeno crescente della nazionalizzazione (alimentato anche e soprattutto dallo *Scottish National Party*) s'intreccia con il processo di devoluzione, nel senso anglosassone del termine.

F.A.

Colin Kidd
Subverting Scotland's Past: Scottish Whig Historians and the Creation of an Anglo-British Identity, 1689-c. 1830

Cambridge, Cambridge University Press, 1993, pp. 322
ISBN 052143484X

Quest'opera di Colin Kidd, docente di Storia moderna nell'Università di Glasgow e *fellow* dell'*All Souls College* oxfordiano, espone un'accurata e illuminante riflessione sulle origini dell'identità nazionale scozzese attraverso la disamina delle ricostruzioni interpretative elaborate da generazioni di storici di nazionalità scozzese nel periodo compreso tra il tardo Medioevo e il diciannovesimo secolo. L'autore, lungi dal dimostrare la veridicità delle argomentazioni addotte dalla storiografia più consolidata nel tempo, intende piuttosto focalizzare la sua indagine sulle ragioni che hanno frenato il sorgere di un forte movimento nazionalista

inquadrabile nel fenomeno del nazionalismo romantico sviluppatosi in Europa nel corso dell'Ottocento. A fronte di importanti conquiste ottenute nel campo letterario, filosofico e scientifico, che altrove avrebbero concorso in modo determinante alla diffusione dell'idea di nazione, a cavallo tra il diciottesimo e il diciannovesimo secolo, nel contesto scozzese, si afferma tra gli storici una nuova linea di pensiero, tesa a reinterpretare il passato distanziandosi dai canoni della tradizione storiografica, che avrebbe contribuito a mettere in crisi l'originaria percezione dell'identità nazionale. Il mito dell'"Antica costituzione scozzese" fondata sulla resistenza armata della nobiltà all'oppressione dei sovrani dispotici e a presidio delle libertà, così come teorizzato da George Buchanan, comincia a vacillare sotto l'influsso esercitato dalla cultura politica *whig* inglese in seguito all'annessione della Scozia all'Inghilterra. Nonostante gli sforzi intrapresi da intellettuali del calibro di James Macpherson e Walter Scott, al fine di riscoprire e allo stesso tempo preservare il patrimonio identitario del popolo scozzese retto sul binomio nazione-libertà, prevale una visione nichilista degli accadimenti del passato e si pongono le basi per la costruzione di una nuova identità anglo-britannica.

F.D.C.

Colin Kidd
Union and Unionisms: Political Thought in Scotland, 1500-2000

Cambridge, Cambridge University Press, 2008, pp. 322
ISBN 0521880572, £ 69.40

L'interessante libro di Colin Kidd è il risultato della rielaborazione di un ciclo di seminari in storia del pensiero politico tenutosi all'Università di Oxford nel 2006 e intitolato "Le varie tendenze dell'unionismo nel pensiero politico scozzese tra il 1707 e il 1974". Nelle intenzioni dello stesso autore, esplicitate nella Prefazione al testo, si pone come obiettivo non di delineare una storia dell'unionismo scozzese, inteso come singolo fenomeno politico, bensì di fornire una descrizione sistematica delle differenti posizioni ideologiche unioniste esaminate dall'angolo visuale dello storico delle dottrine politiche. L'analisi muove dalla constatazione che l'ideologia unionista non si affermi come fattore esogeno scaturente dall'annessione della Scozia al Regno d'Inghilterra nel 1707 ma trovi il suo germe, all'incirca duecento anni prima, nella strenua difesa della nazionalità scozzese avverso le velleità imperialistiche avanzate dagli inglesi – mossi anche dall'influsso culturale esercitato dagli scritti di Goffredo di Monmouth – sull'intero territorio britannico, attraverso la promozione di forme di cooperazione su un piano paritario tra il Nord e il Sud dell'isola, in controtendenza con la posizione dei patrioti più intransigenti i quali miravano a preservare l'indipendenza della Scozia. L'aspetto più originale che emerge dalle pagine dell'opera consiste nella capacità dell'Autore di offrire una lettura singolare del nazionalismo e dell'unionismo che non costituiscono, a suo parere, due categorie antitetiche, ragion per cui il pensiero politico unionista si colloca a metà strada tra le due concezioni dell'assimilazione all'Inghilterra e della separazione da essa. A sua volta l'unionismo è scandagliato sotto vari profili (donde si spiega l'uso del termine nella forma plurale), storico, istituzionale, politologico e religioso, al fine di comprendere la molteplicità di fattori che hanno contribuito alla costituzione del Regno Unito.

F.D.C.

M

Neil MacCormick
Legal Right and Social Democracy: Essays in Legal and Political Philosophy

Oxford, Clarendon Press, 1982, pp. 272
ISBN 0198253850

Neil MacCormick, recentemente scomparso e compianto sia dai militanti dello *Scottish National Party* (la formazione dei nazionalisti scozzesi di cui

è stato tra i massimi esponenti), sia dal mondo accademico (in quanto Emerito dell'Università di Edimburgo), ha avuto al suo attivo un lungo impegno scientifico nei campi della filosofia del diritto, della storia delle istituzioni e del diritto pubblico, e un appassionato coinvolgimento nella politica quale deputato al Parlamento europeo. *Legal Right and Social Democracy*, che raccoglie versioni rivisitate di saggi pubblicati dall'Autore in differenti tempi e occasioni, costituisce un importante momento di riflessione per i giuristi e gli scienziati della politica interessati a trovare risposte alle sfide e ai problemi del mondo contemporaneo nelle argomentazioni e nei concetti elaborati dai teorici del pensiero filosofico-politico occidentale. L'opera muove dal paradigma della socialdemocrazia intesa come "terza via", ovvero come un criterio di bilanciamento e di sintesi tra l'individualismo liberale – i cui capisaldi consistono nel primato dei diritti indisponibili degli individui, nel rifiuto del paternalismo politico e nella limitazione del potere pubblico – e il socialismo marxista, caratterizzato da una visione solidaristica e cooperativa del rapporto sociale volta a consentire il superamento delle diseguaglianze materiali di fatto esistenti tra gli uomini. Essa si struttura intorno a svariati temi concernenti, tra gli altri, la contrapposizione tra giusnaturalismo e positivismo giuridico, il rapporto tra diritto e scienza economica, il legame tra diritti, obblighi e consenso, il rapporto tra autorità e libertà, trattati con il rigore dello studioso formatosi alla scuola di Herbert Hart, a Oxford, che passa in rassegna e critica le teorie espresse da pensatori quali Buchanan, Locke, Stair, Smith, Hume, Rawls, Dworkin e Atiyah. Nonostante la pluralità delle tematiche affrontate, da un'attenta lettura del volume è possibile cogliere un filo conduttore identificabile nella volontà dell'Autore di dimostrare che i diritti di libertà ricevono la massima tutela in contesti sociali nei quali sia data compiuta attuazione ai principi di eguaglianza, giustizia e solidarietà sociale.

F.D.C.

John P. Macintosh
The Devolution of Power. Local Democracy, Regionalism and Nationalism

Harmondsworth, Penguin Books, 1968, pp. 207
ISBN 0701144436

Macintosh può essere a pieno titolo annoverato fra i Padri fondatori del devoluzionismo britannico contemporaneo, ovvero di quella corrente di pensiero che ha fornito l'artiglieria pesante alla "*nationalist challenge*" degli scorsi anni Settanta, a cui *The Devolution of Power* ha prestato argomenti contribuendo a rendere incandescente il clima politico di quel periodo allorché i circoli autonomistici di Scozia e Galles tentarono di dare forma alle condizioni costituzionali di autogoverno che solamente vent'anni dopo, una volta superata la lunga ibernazione thatcheriana, avrebbero trovato la loro realizzazione storica. Docente nelle Università dello Strathclyde e di Edimburgo, e autore nel 1962 di *The British Cabinet* (uno studio sull'Esecutivo britannico che è ancora oggi tra i più accreditati scritti sul tema), egli è stato un apprezzato pubblicista per le pagine del *Times* e dello *Scotsman*, e per alcuni anni, fino alla sua prematura scomparsa, deputato laburista a Westminster per il collegio di Berwick e East Lothian: una personalità eclettica, la sua, che gli ha consentito di guidare in senso devoluzionista l'opinione del *parlamentary party* della sinistra britannica e dell'Esecutivo Wilson-Callaghan. Questo scarno *curriculum* dimostra che l'approccio alla *devolution* di Macintosh è il prodotto della riflessione di uno studioso di forte e autorevole struttura giuspubblicistica, e non è affetto dal "parrocchialismo" da cui spesso sono risultate innervate le rivendicazioni di molti suoi epigoni: amante del proprio Paese così come può esserlo qualsiasi scozzese che si rispetti, egli infatti ha profuso un forte impegno a favore della *devolution*, essendone uno dei principali formulatori, ma, a dispetto

delle apparenze, sarebbe errato confondere il suo itinerario intellettuale con quello dell'aggressivo nazionalismo dell'epoca. La "devoluzione del potere" di cui si occupa Macintosh e di cui questo libro offre la testimonianza teorica più eloquente, non si arresta sul *Border* anglo-scozzese. Essa piuttosto si configura come un vasto e generale schema di riorganizzazione su scala territoriale dei poteri costituzionali che, partendo dalle aree del cosiddetto nazionalismo "celtico" (Scozia e Galles) si estende anche al travagliato comprensorio dell'Ulster e a ben otto grandi regioni dell'Inghilterra individuate in base a caratteri di omogeneità socio-economica. È nella previsione di queste grandi entità regionali inglesi (*North West*, *Northern*, *York & Humberside*, *East Midland*, *West Midland*, *South West*, *South East*, e l'immancabile *Greater London*) che oggi è dato intravedere lo spirito profetico e illuministico di Macintosh: "profetico" perché una parte del suo regionalismo devolutivo avrebbe costituito la base strutturale e argomentativa di quella estesa e velleitaria (e per questo destinata all'insuccesso) riforma del *New Labour* da cui sarebbe scaturita l'odierna *"English question"*; "illuministico" perché lo scozzese Macintosh ha saputo oltrepassare la soglia del nazionalismo e parlare all'intero Regno Unito, suggerendo che la *devolution* può contribuire grandemente a rivitalizzare la natura democratica dello Stato unitario, e che le ipotesi di riforma che ad essa si riconducono sono destinate a compiere un lungo percorso nella storia costituzionale della contemporaneità.

A.T.

Gordon Menzies (ed.)
The Scottish Nation
A History of the Scots from Independence to Union

London, British Broadcasting Corporation, 1972, pp. 168
ISBN 0563106859

The Scottish Nation nasce come serie televisiva prodotta da *BBC Scotland*, sèguito di *Who are the Scots?* E, come in quel caso, al curatore è sembrato opportuno affiancare alla versione televisiva un documento divulgativo in memoria di un periodo straordinario della storia scozzese. Dopo un'accurata selezione di temi e figure che hanno costruito la storia della nazione scozzese, è affidata a dieci eminenti storici l'analisi delle tappe fondamentali del periodo storico che va dal 1296 al 1707 nel quale la nazione scozzese si forma passando per il consolidamento della statualità, quindi per il graduale sviluppo di un sistema giuridico e per lo sviluppo delle arti. La storia della nazione scozzese precede il 1707, anno di nascita del Regno di Gran Bretagna dall'unione politica del Regno d'Inghilterra e del Regno di Scozia. La Scozia, che nei secoli precedenti si era dotata di solide istituzioni a testimonianza di una forte specificità nazionale, conserva a seguito dell'unione con l'Inghilterra un autonomo sistema legale e giurisdizionale e la Chiesa presbiteriana. Evidenti sono, infatti, il saldo ancoraggio istituzionale dell'identità scozzese e la sussistenza di un ordinamento ideato come presidio per la sua specificità culturale. Benché l'illimitato entusiasmo contemporaneo per lo studio della storia scozzese sia circoscritto ai riflessi e alle manifestazioni attuali di questa nazione, tuttavia la lettura della storia scozzese che l'opera collettanea fornisce non è contingente, ma costituisce il pregevole e riuscito tentativo di riportare indietro l'orologio della storia ripercorrendone le fasi evolutive prima che la Scozia divenisse parte del Regno di Gran Bretagna. L'opera, peraltro, individua nel rapporto con l'Inghilterra il fattore chiave di nascita, evoluzione e declino della nazione scozzese. Proprio i tentativi inglesi di assorbire gli scozzesi nell'orbita politica meridionale, secondo l'Autore, hanno contribuito ad alimentare la fiamma del patriottismo scozzese. La Scozia possiede specificità di carattere geografico, storico e culturale che si traducono, tra le altre, nelle differenze da sempre evidenti tra le Highlands e le Lowlands e nella tensione tra le aspirazioni celtiche dell'area setten-

trionale della regione, tesa ad estendere la propria influenza al resto della Scozia, e le incursioni della nobiltà feudale anglo-normanna dei secoli XII e XIII. Malgrado la nazione scozzese abbia perso giuridicamente la propria statualità nel 1707, la sua identità culturale è sopravvissuta e i posteri hanno ereditato un patrimonio storico, sociale e culturale che è ancora parte della vita nazionale.

P.M.

James Mill
Elements of Political Economy

London, Baldwin, Cradock, and Joy, 1821

James Mill, nato nel 1773 nella regione settentrionale scozzese dell'Angus e formatosi all'Università di Edimburgo, è uno dei massimi esponenti dell'utilitarismo, corrente di pensiero basata su una concezione dell'uomo inteso come essere vivente che tende alla massimizzazione dell'utile e all'appropriazione illimitata delle risorse, con relativo consumo delle stesse. Tale teoria, tesa a promuovere il massimo piacere personale senza alcuna considerazione per il valore della solidarietà sociale, pone il "principio di utilità" a fondamento della vita morale; principio che Jeremy Bentham, maestro di James Mill, definisce nel primo capitolo dell'*Introduzione ai principi della morale e della legislazione*, comparsa nel 1789, nei termini seguenti: «Per utilità si intende quella proprietà, in qualunque oggetto, che lo rende atto a produrre beneficio, vantaggio, piacere, bene, ovvero a prevenire che avvenga danno, pena, male o infelicità alla persona o all'ente di cui si considera l'interesse: se questo ente è la comunità in generale, si tratta della felicità della comunità; se è un particolare individuo, della felicità di questo individuo». Sulla scia degli insegnamenti del maestro, con il quale nel 1808 egli inaugura una stretta collaborazione scientifica e letteraria, lo storico e filosofo scozzese – padre del più noto John Stuart Mill, che avrebbe aderito all'utilitarismo professato dall'illustre genitore ma ne avrebbe preso allo stesso tempo le distanze, pervenendo a una visione liberal-socialista – fa in modo che la teoria utilitarista diventi uno strumento di analisi e di interpretazione dei fenomeni economici, dandone contezza dapprima in diversi articoli pubblicati sulla *Edinburgh Review*, e quindi negli *Elements of Political Economy*, la cui prima edizione risale al 1821. L'opera, scritta sotto forma di lezioni rivolte al figlio adolescente, coniuga l'intento divulgativo, come messo in risalto dall'Autore nella Prefazione, con il rigore scientifico necessario a trattare le complesse tematiche fondative dell'utilitarismo economico, ampiamente affrontate nello stesso periodo dall'economista e amico di James Mill, David Ricardo, che attengono allo studio del valore e della distribuzione del reddito (teoria del valore-lavoro) e dei benefici scaturenti dal commercio internazionale (teoria dei vantaggi comparati).

F.D.C..

William L. Miller (ed.)
Anglo-Scottish Relations From 1900 to Devolution and Beyond

Oxford-New York, Oxford University Press, 2006, pp. 284
ISBN 0197263313, £ 85.00

Per cominciare, un dato puramente quantitativo che, senza proporlo a scandaglio del libro in commento, pone in evidenza un elemento centrale di questa lodevole vicenda editoriale: nell'Unione anglo-scozzese confluisco oggi circa 41 milioni di elettori, di cui 37 milioni appartenenti all'Inghilterra e 4 milioni alla Scozia. Più che nel passato, nel corso del Novecento, e soprattutto a seguito dell'affermazione del suffragio universale, la disparità dei due corpi elettorali ha finito per incidere sulle relazioni fra queste due entità nazionali. Ciononostante, anche in questo frangente storico si sono nuovamente imposti i motivi che fra il XVII e il XVIII secolo avevano portato all'*Act of Union* del 1707, dal quale si è venuta a formare l'importante "nebulosa" giuspolitica del Regno Unito di Gran Bretagna. Prima dell'entrata in vigore dell'*Act* la situazione economica scozzese

appariva preoccupante e, in quanto a ricchezza materiale, notevolmente arretrata se rapportata a quella di importanti potenze statali, come l'Inghilterra e l'Olanda. L'attenzione dei governanti scozzesi si focalizzò allora sulla necessità di sostenere la crescita della produzione manifatturiera e l'apertura ai mercati coloniali. In Scozia, tuttavia, questi tentativi non ebbero esito positivo, anche perché ostacolati dagli interessi espansionistici dei Paesi più ricchi, fra cui primeggiava l'Inghilterra. Sotto quest'aspetto, quindi, l'Atto del 1707 appariva come un modo per uscire dalla crisi, consentendo alla Scozia di aprire la propria economia ad un'area più vasta e, commercialmente parlando, redditizia. Ma le conseguenze di questa strategia andarono oltre il settore economico, riverberandosi in un vivace interscambio culturale, sociale e politico. Qui le radici di quella difficile convivenza fra un forte sentimento nazionale, che tuttora pervade una parte importante della popolazione scozzese, e le esigenze di *realpolitik*, imposte da motivi di natura economica e geopolitica. È infatti ben evidente agli scozzesi che «*even if Scotland were independent*, *England would still be there*». Ciò emerge dalla lettura dei saggi raccolti e coordinati, con buona cura, da William L. Miller. Si tratta di un'operazione editoriale che si è concretizzata nella pubblicazione di due volumi, in cui sono confluiti gli atti di altrettante conferenze, organizzate dalla *British Accademy* e dalla *Royal Society* di Edimburgo nella seconda metà del 2003. I due eventi sono stati l'occasione per analizzare vari aspetti dell'affascinante trama storica delineatasi in questa parte del mondo sin dal 1603 (anno in cui venne sancita l'Unione fra le due monarchie). In particolare, per quanto riguarda il libro in oggetto, va segnalato che esso ha il merito di ricostruire e "illuminare" i vari filamenti teorici, la varietà delle istanze ideologiche, le differenti correnti politiche e, non ultima, la carismatica autorevolezza di una parte della dottrina d'oltremanica che, in un modo o nell'altro, sono confluiti nelle relazioni anglo-scozzesi nel corso del Novecento, trovando un fondamentale punto di snodo nel processo di *devolution*. Un processo che, peraltro, ha portato a riaprire, dopo più di duecento anni, l'antica e nobile istituzione del Parlamento di Edimburgo.

F.A.

Jane Munro
Public Law in Scotland

Edinburgh, W. Green & Sons, 2003, pp. 488
ISBN 0414015185, £ 32.00

Public Law in Scotland si impone all'attenzione del lettore come un testo di diritto costituzionale che entra in diretta linea di continuità con i manuali, ormai consegnati alla classicità, che sono stati scritti da giuristi puri quali T.B. Smith (*Scotland* del 1962) e J.D.B. Mitchell (*Constitutional Law* del 1964), rispetto ai quali è un testo di terza generazione, la seconda essendo affollata da numerosi contributi attinenti più al *government* che alla *constitution*. Al di là delle analogie metodologiche di fondo che lo collegano per impianto culturale e sensibilità giuridica ai manuali classici, il manuale di Jane Munro (che all'epoca della sua scrittura era *lecturer* nell'Università di Edimburgo e, appena ammessa alla storica *Faculty of Advocates*, in procinto di intraprendere la carriera forense) dà rilievo non solo all'evoluzione delle istituzioni scozzesi entro il contesto costituzionale del Regno Unito, ma anche e soprattutto al nuovo quadro creato dalla *devolution* introdotta con lo *Scotland Act 1998* e dalle sue successive evoluzioni politiche, amministrative, legislative e giudiziarie, e ai rapporti di tutto ciò con l'ordinamento dell'Unione Europea. Ben delineato è il manifesto costituzionalistico dell'Autrice, che prende le distanze dalla celebre asserzione di Thomas Paine in *The Rights of Man* (1791), secondo cui «*A constitution is a thing antecedent to government, and a government is only the creature of a constitution*», e sottolinea come per lungo tempo anche l'assetto costituzionale scozzese abbia presentato, in diretta condivi-

sione con l'esperienza costituzionale anglo-britannica della quale fin dall'Unione del 1707 è stato parte integrante, una fisionomia che si pone agli antipodi rispetto a quella descritta dal rivoluzionario autore settecentesco. E purtuttavia, sottolinea la Munro nella sezione dedicata alle fonti costituzionali, non si può fare a meno di individuare nello *Scotland Act 1998* e, andando molto più a ritroso nel tempo, nell'*Act of Union* del 1707, gli elementi di un diritto costituzionale superiore, ai quali aggiungere anche lo *Human Rights Act 1998* che incorpora la CEDU nel diritto domestico britannico. Si tratta di Atti che, pur non avendo ricevuto alcun formale «*imprinting of "constitutional" status*» al momento della loro statuizione, condividono quel che le Corti di giustizia considererebbero, e senz'altro considerano, «*a superior status by virtue of their subject-matter*». Questa annotazione preliminare rivela quanto spazio il manuale attribuisca alla giurisdizione in quanto responsabile di quel "salto di qualità" che, in Scozia così come nel resto del Regno Unito (in ciò non v'è differenza tra la giurisprudenza di *Scots law* e di *common law*), attribuisce a una legge piuttosto che a un'altra il rango di "costituzionale". Il nucleo di questo ragionamento risale a quanto Dicey aveva illustrato fin nella prima edizione (1885) della *Introduction to the Study of the Law of the Constitution*, che l'Autrice parafrasa riprendendo la distinzione tra una legge sugli odontotecnici, che regolava l'attività di una categoria professionale, e (qui emerge la curvatura scozzese dell'argomento) l'*Act of Union*, che fondava uno Stato unitario e dava vita a una nuova nazione. In apparenza, nessuna distinzione formale si potrebbe tracciare tra le due fonti di *statute law* e tra loro non esiste gerarchia alcuna, ma è evidente che ben diverso è il loro impatto sull'ordinamento, minimo per la prima e totale per la seconda. Lo stesso si potrebbe dire per l'Atto devolutivo del 1998, che in linea di principio il Parlamento di Westminster potrebbe abrogare a sua discrezione, ma che di fatto ben difficilmente potrà essere cancellato dalla storia, come l'Unione di trecento anni fa. E dunque si può, con Jane Munro, proporre l'argomento, tipico del nazionalismo giuridico scozzese, e presente anche in Smith e in Mitchell, dell'esistenza di una *Grundnorm* scozzese?

A.T.

P

Lindsay Paterson
The Autonomy of Modern Scotland

Edimburgh, Edimburgh University Press, 1994, pp. 211
ISBN 0748605258

L'indipendenza di un Paese territorialmente piccolo, e tuttavia connotato da una forte identità quale la Scozia è il tema affrontato da Paterson nel saggio *The Autonomy of Modern Scotland*. L'Autrice analizza il caso scozzese non mancando di dedicare attenzione ad esperienze comparabili quali l'Irlanda, la nazione magiara o la Prussia, al fine di individuare il "tipo" di autonomia cui una piccola nazione può ambire in un contesto caratterizzato da fortissime interdipendenze politiche ed economiche con nazioni contigue. L'analisi storica di Paterson, a partire dall'*Act of Union* del 1707, percorre tre secoli nei quali l'autonomia scozzese si presenta in forme differenti in quanto diversi sono gli interlocutori che fanno della stessa autonomia il loro principale interesse politico. L'Autrice evidenzia come nel corso degli anni la natura delle ambizioni scozzesi abbia subito un processo evolutivo in considerazione soprattutto di continue negoziazioni con l'Inghilterra dal cui rapporto, tuttavia, l'identità culturale scozzese, che si esprime nel

sistema legale tipico, nella Chiesa e nella autonoma declinazione dei settori dell'*education* e del *local government*, non è mai stata annientata. La forma dell'autonomia della Scozia nel suo rapporto con Londra è mutata in relazione all'evoluzione tanto statale quanto della stessa società scozzese, e Paterson osserva con grande acutezza come, a seconda delle circostanze politiche e culturali di riferimento, ciò che una generazione ha potuto considerare come relativa autonomia, sufficiente a preservare l'identità culturale del Paese, è stata invece giudicata grave dipendenza dalle generazioni successive. Alla definizione del concetto minimo di autonomia che preservi tale identità l'Autrice giunge attraverso l'analisi comparativa di questa e delle altre esperienze similari di cui si è riferito, pur non cadendo mai nell'errore di assolutizzare vicende non sempre paragonabili. Oltre che uno studio interessante in tema di storia scozzese, il lavoro costituisce una riflessione teorica stimolante sul rapporto intercorrente fra temi fra loro connessi quali la sovranità, l'indipendenza, la preservazione dell'identità.

L.F.

R

Thomas Reid
An Inquiry into the Human Mind on the Principles of the Common Sense

Glasgow & London, Derek Brookes, 1764

Le ambizioni epistemologiche di Reid sono decisivamente al centro di tutta l'*Inquiry into the Human Mind on the Principles of the Common Sense* pubblicata per la prima volta nel 1764 e seguita da almeno quaranta edizioni. Prismatico sia per la sua formazione (religiosa e scientifica) sia per la sua attività (ecclesiastica ed accademica), Reid è certamente il più famoso critico di Hume: autorevole scrittore, scienziato e filosofo, ha incentrato la sua esistenza sulla necessità di contrapporre il realismo al mondo delle idee attraverso la costruzione di un sistema di pensiero fondato sulla comprensione del funzionamento della mente umana e sull'elaborazione di principi di senso comune. Tutta l'opera, invero, rappresenta un tentativo di scandagliare, con sistematicità scientifica e logica, l'oggetto dell'analisi delineato nel primo capitolo introduttivo: sebbene, infatti, secondo l'autore, sia possibile qualificare la mente umana come una parte del corpo umano essa si differenzia dagli altri organi per la sua struttura, per il suo meccanismo di funzionamento. Poiché la sua funzione è la conoscenza di ciò che esiste e della sua organizzazione, la sua analisi prevale su quella di ogni altra scienza (conoscenza). Sulla base di queste premesse Reid si sforza di dimostrare che la mente funziona secondo i principi innati della concezione e della credenza e che, solo attraverso questi intimi meccanismi, è condizionata dai sistemi ideali, quali quelli delineati da Descartes, Locke, Berkeley, e appunto Hume. L'*Inquiry*, pertanto, si propone di chiarire che i sistemi ideali sono sistemi di credenze e di percezioni elaborati dalla mente con riguardo al mondo esterno e non possono essere confusi con il meccanismo di funzionamento della mente umana, che pure porta alla loro elaborazione. La credenza in un sistema di cose e di idee, infatti, secondo l'Autore, è generata dalla mente umana attraverso la percezione (fenomenicamente, attraverso la sensazione) di una certa causa esterna e la sua successiva elaborazione come idea-pensiero. La percezione del mondo si sviluppa attraverso la percezione-sensazione di cause e l'elaborazione di credenze: a Descartes e Locke, secondo i quali esiste un mondo fisico ed esterno dal quale noi percepiamo rappresentazioni sensorie, Reid risponde che le sensazioni non possono rappresentare oggetti fisici;

a Berkeley e Hume, secondo i quali l'uomo prende le sue percezioni per oggetti esterni, risponde che è intuitivo e ovvio che la sensazione sia ben diversa dall'oggetto a cui essa può riferirsi. La sensazione, infatti, secondo Reid, non ha un ruolo rappresentativo di ciò che esiste ma è "significazionale", nel senso che concorre ad elaborare il significato, e dunque, l'esistenza per l'individuo di un certo oggetto. E poiché le sensazioni sono diverse dagli oggetti, esse non possono dare concretezza agli oggetti esterni salvo che in relazione a taluni loro aspetti secondari come l'odore, il gusto, il colore, ovvero cause esterne e finite rilevabili attraverso capacità sensorie infinite ed indeterminate. Svolgendo questo ragionamento, l'Autore individua e differenzia due modalità conoscitive della realtà: la riflessione, di difficile attuazione, e l'analogia, più facilmente perseguibile e certamente produttiva di una deriva, un orientamento comune, un "*common sense*", ma anche foriera di inganni. Lo scopo finale dell'*Inquiry* è comunicare agli uomini la loro innata capacità di comprendere le leggi della mente umana e, attraverso queste, lo scopo dell'esistenza della mente.

A.C.V.

S

Paul H. Scott
The Union of 1707. Why and How?

Edinburgh, The Saltire Society, 2007, pp. 200
ISBN 08545110976, £ 26.99

Prima di tutto, due parole sull'autore di questo piccolo, prezioso libretto. Già valoroso ufficiale in un reggimento di *lowlanders* nel Secondo conflitto mondiale e per alcuni anni funzionario del *Foreign Office*, l'edimburghese Paul H. Scott riunisce in sé i caratteri dell'accademico (è stato Rettore dell'Università di Dundee), del politico (in qualità di esponente di vertice dello *Scottish National Party*) e dello storico, che ha dato alle stampe una discreta serie di agili libri in buona parte editi sotto l'egida della *Saltire Society* e per lo più dedicati al più controverso episodio della storia costituzionale scozzese, ovvero l'Unione del 1707. Chi conosce la produzione storiografica di Scott (si segnala sullo stesso tema un suo scritto del 1979, *1707. The Union of Scotland and England*, che sotto l'apparenza di una antologia di fonti dell'epoca è in realtà un *pamphlet* antiunionista) ben sa quanto i nazionalisti scozzesi considerino l'Unione un evento sotto molti profili infausto: infatti, è con molti accenti critici che l'intera vicenda d'inizio Settecento, caratterizzata dal complesso procedimento con cui i due parlamenti di Westminster e di Edimburgo trattarono la fusione, è analizzata. Ad una sintetica ricostruzione delle critiche condizioni della secolare coabitazione dei due regni, l'inglese e lo scozzese, che era stata inaugurata nel 1603 sotto l'unica Corona della nuova monarchia stuartiana, fa seguito una disamina del dibattito sviluppatosi simultaneamente in Scozia e in Inghilterra sulle condizioni dell'Unione e delle inerenti trattative interparlamentari, giungendo infine alle reazioni prodottesi in Scozia in seguito alla ratifica del Trattato e alla sua trasformazione in Atto parlamentare vincolante per l'intero Stato che si sarebbe definito, per il futuro e fino ai giorni nostri, "britannico". Alla storia dell'Unione molti altri Autori hanno in verità dedicato volumi ben più ponderosi, ma i nove capitoli dell'agile scritto di Scott sono redatti in maniera incisiva e molto utili ad orientarsi soprattutto perché innervati dalla tesi, molto cara ai nazionalisti ma probabilmente riduttiva, per cui all'Unione si sarebbe arrivati, più che per oggettiva necessità storica, in forza di una vasta opera di corruzione pilotata dai più influenti circoli politici e finanziari inglesi. Di particolare interesse è, in tale contesto, l'attenzione che Scott dedica al ruolo di opposizione che fu inutilmente

esercitato in seno agli *Estates* di Edimburgo da alcuni strenui uomini politici scozzesi e da un illustre *agit prop* che era stato inviato dal governo inglese per dare sostegno in Scozia alla causa unionista: tra i primi spicca l'aristocratico Andrew Flecther of Saltoun, mentre il secondo era Daniel Defoe, che trascorse un lungo periodo a Edimburgo e ivi svolse un'intensa attività di lobbista *ante litteram*. Un'ultima annotazione: la *Saltire Society* è un sodalizio culturale di chiaro orientamento nazionalista (*Saltire*, nel lessico tradizionale, denomina la croce bianca di Sant'Andrea che compare nella bandiera scozzese) fondato nel 1936 e fortemente impegnato in una intensa attività di ricerca sulle tradizioni e sulla storia patria della Scozia, e Scott ne è stato presidente per un ragguardevole numero di anni.

A.T.

Walter Scott
Waverley

Edinburgh, Archibald Constable, 1814

Con ogni probabilità, tra i molti protagonisti dei racconti di Sir Walter Scott il giovane Waverley è quello che insieme all'orgoglioso Rob Roy MacGregor incarna più genuinamente lo spirito scozzese. Il romanzo che ne narra le avventure risale al 1814 ed è una delle pietre miliari di quella operazione di "*invention of tradition*" che per la Scozia è stata descritta da Hugh Trevor-Roper e di cui Scott è stato il maggiore artefice in età romantica. Oggi Waverley è il nome che è stato dato alla stazione ferroviaria centrale di Edimburgo (a poche centinaia di metri sorge, in George Square, il monumento dedicato a Scott), ma Edward Waverley è un epigono consegnato alla fantasia di chi soggiace al fascino delle vecchie storie del folklore scozzese. Perché "invenzione della tradizione", e cosa c'entra Waverley? Ebbene, nel romanzo di Scott possiamo trovare tutti, ma proprio tutti gli ingredienti di un antiquariato vernacolare che è in gran parte il frutto di una strepitosa operazione di *marketing* che fu posta in essere dallo Scott letterato, promotore culturale e maestro di cerimonie: il *tartan*, il *kilt*, le cornamuse, le vaste brughiere, lo spirito selvaggio degli *highlanders* e la ribellione anti-hannoveriana dei giacobiti che intendevano riportare sul trono l'erede dello Stuart, quel *Bonnie Prince Charlie* che è la quintessenza locale del Romanticismo. In poche parole, la Scozia gaelica e remota, così come la conosciamo, la amiamo e che crediamo, perché "vogliamo" fermamente crederlo, sia una terra di tradizioni ancestrali e di *immemorabilia*. L'ancestralità di questo suggestivo patrimonio folklorico è in realtà un fenomeno carico di politicità, pronto ad essere utilizzato dal nazionalismo scozzese contemporaneo sia sul piano rivendicativo, sull'onda del grande *revival* patrocinato da Scott nella sua qualità di presidente della *Celtic Society* e dell'azione attivata, alla fine dell'Ottocento, dalla *Scottish Home Rule Association*; sia sul piano economico dagli intraprendenti industriali lanieri inglesi fornitori alle famiglie dei maggiorenti di Scozia di un catalogo completo di *tartan* per costumi tradizionali da sfoggiare in solenni occasioni ufficiali. Ma torniamo a Waverley. Giovane di piccola aristocrazia *tory* d'origine scozzese trapiantata in Inghilterra ma idealmente legata agli Stuart, Edward arriva in Scozia e capita nel bel mezzo dell'ultima delle ribellioni giacobite, quella che si concluderà nel 1746 con la sanguinosa sconfitta dei *clan* a Culloden, ultima battaglia campale mai combattuta in suolo britannico. A poco a poco egli entra in contatto con un mondo tradizionale, quello degli *highlanders* ostinatamente impegnati in una suicida sollevazione lealista; dapprima entrato nell'esercito inglese (un altro immortale personaggio della letteratura britannica, il Tom Jones di Fielding, si arruola per breve tempo in un reggimento di fanteria diretto in Scozia per battersi contro i ribelli giacobiti: si saranno mai incontrati, strada facendo, i due ardenti giovani?), Edward passa al nemico, partecipa alla

memorabile occupazione giacobita di Edimburgo e combatte a Prestonpans. Egli fa ciò non solo a causa dei begli occhi dell'appassionata eroina Flora McIvor, sorella del *chieftain* di un bellicoso *clan*, ma anche perché, rivelandosi a se stesso, si scopre profondamente scozzese. I giacobiti sono battuti e il Giovane Pretendente, al secolo Carlo Edoardo Stuart, fugge verso uno squallido esilio in Italia; ma infine Waverley è riabilitato, avendo abbandonato il suo sogno romantico in un *happy end* intriso di nostalgia, con l'Unione definitivamente salva, gli Hannover saldamente in trono, la nazione britannica in dirittura d'arrivo e una Scozia fieramente perdente ma già pronta a diventare un affascinante *topos* letterario (perché, come molti suoi connazionali, Waverley rientra in una anglocentrica normalità, ma è certo che ripenserà spesso all'indipendenza perduta e al rude mondo dei *clan* sconfitto dalla storia ma sempre vivo nella fantasia). Ultima annotazione: protagonista di un tempestoso rapporto d'affari con il vate del Romanticismo scozzese, nel 1812 l'editore Constable aveva acquistato i diritti della *Enciclopædia Britannica*, e in ciò la vasta operazione culturale di Sir Walter Scott si sarebbe idealmente saldata con l'universalistica impresa di cui in origine fu curatore l'Illuminista scozzese William Smellie.

A.T.

William Smellie
Encyclopædia Britannica
Or, A Dictionary of Arts and Sciences

Edinburgh, A. Bell & C. MacFarquhar, 1768-1771

Ecco qui un prodotto tra i più duraturi e di multiforme concezione nati nell'alveo dell'Illuminismo scozzese, opera vasta – e presto destinata a diventare gigantesca – di cui è stato in origine curatore il giovane edimburghese William Smellie che fu *Fellow* della *Royal Society* e, a testimonianza della poliedricità dei suoi interessi culturali, membro di numerosi sodalizi scientifici (tra i quali la *Society of Antiquaries of Scotland* alla cui fondazione partecipò nel 1780), nonché ammesso alla docenza di Storia Naturale nell'Università di Edimburgo nel 1779. Smellie è considerato il pioniere degli Enciclopedisti scozzesi, a tale ruolo storico chiamato dagli editori di Edimburgo Andrew Bell e Colin MacFarquhar all'età di appena ventotto anni. La doppia data di edizione della *Encyclopædia* di riferisce non a diverse stesure della medesima, ma alla sua stampa e diffusione in un centinaio di fascicoli settimanali, di cui il primo fu dato alle stampe nel dicembre 1768. Approccio mediologico molto efficace, di cui Smellie aveva esperienza in quanto editore del periodico *Scot's Journal*, e che egli, dietro compenso di duecento sterline, curò con competenza anche se l'intera impresa editoriale sarebbe apparsa sotto il nome collettivo, e anonimo, di *Society of Gentlemen*, di cui Bell e MacFarquhar erano i promotori. L'intera opera assommava, nella prima edizione, 2391 pagine e 160 incisioni, e la vendita di circa tremila copie fu considerata un significativo successo che incoraggiò l'elaborazione pressoché immediata di una seconda edizione, apparsa tra il 1777 e il 1784 in dieci volumi (in luogo dei tre della prima edizione) e 8595 pagine, ma alla quale Smellie si rifiutò di partecipare in quanto, fedele ai princìpi illuministici che riteneva eloquentemente espressi nel sottotitolo dell'*Encyclopædia* – ovvero *A Dictionary of Arts and Sciences* – ritenne non condivisibile la proposta editoriale di aggiungere, alle voci dedicate alle Arti e alle Scienze, anche voci di carattere più spiccatamente biografico. Uscito di scena Smellie, accorsero in sostituzione l'editore MacFarquhar e James Tytler, anch'egli scozzese e autore di opuscoli a contenuto religioso che gli valsero qualche notorietà nell'ambito della Chiesa presbiteriana. La *Tytler edition* confermò il successo della precedente e le seguì una terza, inizialmente curata dal medesimo Tytler nel 1788 (anno in cui questi lasciò la Scozia) e, passata ad altri curatori, completata poi nel 1797. Se la prima edizione, con Smellie, aveva limitato i suoi contenuti ad argomenti artistici e

scientifici, le edizioni curate da Tytler, specialmente la seconda caratterizzata dall'impegno piuttosto limitato del primo, lasciarono spazio ad argomenti politici che furono influenzati dallo spirito critico del curatore. Mentre all'Illuminista Smellie vanno certamente attribuite posizioni conservatrici, la fama di Tytler quale simpatizzante della Rivoluzione francese e l'aggressività di alcuni suoi *pamphlets* contenenti aspre critiche nei confronti dell'Esecutivo e del Parlamento britannici, suggerirono agli editori una maggior cautela (che tuttavia non influì negativamente sulle vendite dell'*Encyclopædia*) e procurarono al focoso curatore alcuni guai giudiziari, inducendolo infine ad abbandonare definitivamente il Regno Unito emigrando, nel 1795, in America. Smellie non espresse pubblicamente il suo dissenso nei riguardi delle successive edizioni dell'opera che, a suo avviso, tradivano l'originario spirito enciclopedista, ma seguì con compiacimento l'evoluzione dell'impresa editoriale, che nella terza edizione giungeva a diciotto volumi e sedicimila pagine, con numerose voci scritte, per la prima volta, da accademici scozzesi e inglesi. Dopodiché, acquistati i diritti da Archibald Constable, editore scozzese che ne avrebbe curato numerosi volumi di supplementi e le edizioni dalla quarta alla sesta (in cui comparvero voci scritte da Walter Scott, da David Ricardo, John Stuart Mill, nonché la traduzione della Stele di Rosetta conservata al *British Museum*), consegnò definitivamente la *Encyclopædia Britannica* alla cultura dell'intero Regno Unito.

A.T.

Adam Smith
The Theory of Moral Sentiments

London, A. Millar, A. Kincaid and J. Bell, 1759

La sorte riservata a questo libro di Adam Smith è piuttosto curiosa. Il testo doveva essere, nelle intenzioni dell'Autore, il compendio delle sue lezioni di filosofia morale tenute presso l'Università di Glasgow. Pubblicato per la prima volta nel 1759, quindi ben diciassette anni prima de *La Ricchezza delle Nazioni*, ha avuto fino al 1790 sei edizioni, ciascuna portatrice di modifiche e integrazioni anche di un certo rilievo. Ma, nonostante la cura che Smith riservò alla redazione del testo, la fama di quest'ultimo venne per lunghissimo tempo oscurata dal successo mondiale ottenuto dall'altra fondamentale opera della sua produzione scientifica. La ragione di tutto ciò va interamente ricondotta all'originalità e alla carica innovativa di quest'ultima e non certo ad una scarsa qualità della prima. La *Teoria dei sentimenti morali* è un'indagine sulle ragioni dei comportamenti umani nelle relazioni sociali, che si sviluppa attraverso lunghe osservazioni e riflessioni attorno all'appropriatezza di un'azione, alle passioni che muovono l'uomo nel suo agire, all'approvazione o al biasimo che un comportamento suscita negli altri. Vengono analizzati e messi in correlazione concetti e sentimenti come virtù e passione, merito e demerito, prudenza e felicità. Una collocazione centrale in questo complesso di argomenti viene ad assumere il tema della simpatia: Smith individua questo sentimento come il parametro chiave per stabilire la moralità di un'azione. Ogni nostro comportamento passa al vaglio della coscienza individuale di ciascuno che Smith impersonifica nella figura di uno spettatore neutrale che assiste agli eventi. Se questo controllo genera un sentimento di condivisione simpatetica, noi veniamo rassicurati nella convinzione di essere nel giusto e, viceversa, se tra lo spettatore imparziale e noi si genera un contrasto di emozioni, l'azione è immorale. Affrontando questi temi Smith riprende un consolidato filone che aveva già visto impegnati, sia pure con esiti spesso diversi, i suoi maestri Hutcheson e Hume. Egli fa tesoro dei loro strumenti di ricerca e dei risultati cui erano già pervenuti. Ma, rispetto al primo, accentua l'impostazione empirista rifiutando astrattezze o benevolenze divine come spiegazione dei fenomeni relativi alla costruzione dell'ordine sociale

e, più del secondo, cerca di trovare una sistematizzazione complessiva alle spiegazioni dei comportamenti umani. In queste ricostruzioni troviamo tutti i fondamenti di quel pensiero individualista, articolato sul binomio libertà-responsabilità, che in modo pienamente coerente lo guideranno nelle analisi dei rapporti di produzione e nell'elaborazione dei concetti di politica economica che svilupperà qualche anno più tardi ne *La Ricchezza delle Nazioni*.

C.M.

Adam Smith
An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations

London, W. Strahan and T. Cadell, 1776

Accade sovente che l'attributo "classico" venga speso per libri che poi si rivelano caduchi come le foglie d'autunno. Non è il caso de *La Ricchezza delle Nazioni* di Adam Smith. Anzi direi che poche opere hanno influenzato la cultura dei secoli successivi come è riuscita a fare quella dell'Illuminista scozzese. Nel suo testo troviamo pensieri, intuizioni, spiegazioni, con cui i successivi economisti, filosofi della politica e della morale, giuristi e sociologi dovranno necessariamente confrontarsi e misurarsi. Certamente Smith non è il primo studioso di tematiche economiche. Tuttavia, prima che la sua opera si affermasse, le tradizionali politiche economiche degli Stati si conformavano ai dettami del mercantilismo, una dottrina che misurava la ricchezza dello Stato in relazione alla quantità d'oro e d'argento presente nelle proprie riserve. Questa impostazione postulava un ruolo dirigistico dello Stato sulla produzione della ricchezza. Dopo Smith il pensiero economico subirà una rivoluzione copernicana: la ricchezza di una nazione coincide con la somma di quella dei suoi cittadini; lo strumento per crearne a vantaggio di tutti è il libero mercato; i beni devono essere prodotti e scambiati in condizioni di competitività per combinare nel modo più efficiente possibile i fattori della produzione. Si fonda così quello che diventerà il paradigma dell'economia politica classica, attorno a cui questa scienza nascerà e si svilupperà almeno fino alla fine dell'Ottocento: la capacità di generare ricchezza dipende dall'offerta di beni che si è in grado di proporre al mercato. In questo nuovo quadro, lo Stato viene ad assumere un ruolo non secondario ma di supporto al libero dispiegarsi dei rapporti economici tra i privati. Le istituzioni pubbliche dovranno garantire la protezione dai nemici esterni (difesa), quella dai nemici interni (ordine pubblico), il rispetto delle norme (giustizia), le infrastrutture, e dovrà essere garantito il finanziamento delle spese necessarie ad assicurare queste funzioni attraverso l'imposizione fiscale. Nel libro troviamo la descrizione puntuale di processi economici ancora *in nuce* ma di cui Smith ha già intuito quelle potenzialità che si dispiegheranno durante la rivoluzione industriale. Una lettura ancora pienamente valida per capire i fondamenti delle dinamiche del capitalismo.

C.M.

Thomas B. Smith
Scotland. The Development of Its Laws and Constitution

London, Stevens & Sons, 1962, pp. 980

Se non si è troppo disposti a tener fede alla tradizionale visione anglocentrica che caratterizza la massima parte dei manuali di diritto pubblico editi nel Regno Unito da almeno due secoli a questa parte, e si osa spingere lo sguardo verso gli orizzonti di un diritto "altro", ovvero verso la *Scots Law*, ebbene questa imponente opera di Smith è un punto di partenza pressoché obbligato: lo si può certamente definire un classico. Singolare ed eclettica figura di giurista attivo nelle Università di Aberdeen e di Edimburgo (che dal 1996 ha dedicato alla sua memoria un prestigioso premio per i suoi migliori laureati), ma con un retroterra formativo che trovò il suo punto di partenza nella oxfordiana *Christ Church*, Smith offre al lettore una vasta trattazione dei caratteri di quel

legal system misto che nella parte settentrionale delle Isole britanniche forma un anello di congiunzione tra la *Common Law* e il diritto dell'area giustinianea. La stessa divisione del testo in tre sezioni, dedicate rispettivamente all'evoluzione storica della *Scots Law* e delle sue fonti, al diritto pubblico e al diritto privato (questa, e non a caso, di gran lunga la più ampia e articolata), rivela un'intima struttura romanistica che si impone allo sguardo allenato del giurista non solo a causa dell'organizzazione stessa del discorso, ma anche per l'accurata analisi che è riservata a quel lungo processo, detto della *Romanisation*. Esso ebbe inizio nella prima metà del Cinquecento con una grande ondata di recezione, passò poi attraverso la fase del consolidamento, che sotto il profilo culturale fu segnata dalla pubblicazione nel 1691 delle *Institutions* di Stair e, nell'età dell'Illuminismo, si rinnovò con gli apporti intellettuali di Adam Smith e David Hume. Ma il pensiero di uno studioso del profilo di T.B. Smith non poteva arroccarsi su posizioni interpretative di mero nazionalismo giuridico, e pertanto nella parte dedicata alle fonti del diritto così come in quella che osserva più da vicino i caratteri dell'ordinamento costituzionale, sono molti i punti di analisi nei quali l'attento lettore potrà intravedere le influenze che in terra di Scozia, nonostante le clausole protettive delle "antiche istituzioni" indigene contenute nel *Treaty of Union* del 1707, sono provenute dal mondo della *Common Law* e della *English Constitution* di osservanza ortodossa. Legislazione, usi e costumi, grandi opere dottrinali, precedenti giurisdizionali e fonti di *equity* sono anche in Scozia, così come in Inghilterra, fonti dell'ordinamento, e lo stesso sistema costituzionale, posto sotto l'egida dell'Unione (un momento di storia e di diritto costituzionale cui Smith dedica osservazioni critiche), bilancia caratteri di produzione autonoma ed elementi di diritto costituzionale provenienti da Westminster, ma senza giammai dimenticare la netta persistenza di princìpi costituzionali peculiarmente scozzesi, in base ai quali si è giunti a negare la vigenza, al di là del *border*, di quella dottrina della assoluta sovranità parlamentare che fu autoritativamente asserita nella tarda età vittoriana da Dicey e che ha influenzato la *magna pars* della cultura costituzionalistica anglo-britannica. *Scotland* è stato dato alle stampe nel 1962 ovvero, come si suol dire, "in tempi non sospetti"; chissà cosa Smith avrebbe pensato della *devolution*.

A.T.

W

Christopher A. Whatley
The Scots and the Union

Edinburgh, Edinburgh University Press, 2007, pp. 440
ISBN 9780748634705, £ 30.39

Evento fondamentale della storia costituzionale della Scozia e si direbbe, senza timore di rendersi per questo responsabili di una frettolosa sopravvalutazione, dell'intera Gran Bretagna, dato che con esso nasceva il Regno Unito, l'Unione del 1707 trova nelle oltre quattrocento pagine di questo libro di Whatley una delle trattazioni più accuratamente introspettive di ultima generazione. Tema ricorrente nella prima parte dell'imponente volume è quello delle radici dell'Unione (le «*roots of the Union*») a cui sono dedicati due ampi capitoli, a sostegno della dottrina, a cui la versione nazionalista non sembra riservare una particolare simpatia, che configura l'evento del 1707 non come il risultato di una repentina accelerazione ispirata da contingenze politico-finanziarie, bensì come l'esito di lungo periodo di una complessa, ultrasecolare approssimazione all'appuntamento con l'unificazione di due regni ricchi di storia e di autonome culture costituzionali. In altre parole, la differenza tra le interpretazioni di parte nazionalista (si pensi a quanto è

solito sostenere Scott) e quelle che fanno capo ad esempio a Whatley, è la differenza stessa tra non-necessità e necessità storica dell'Unione. La farraginosa condizione giuridica e funzionale di una unione "personale" di due regni realizzata nel 1603 e caratterizzata da numerosi problemi coabitativi mai risolti, il precipitare della svolta antiassolutistica della Gloriosa Rivoluzione inglese, e la contestuale affermazione del presbiterianesimo in Scozia, nonché la crisi postrivoluzionaria degli anni Novanta del medesimo secolo avevano condotto la società scozzese a scandagliare in profondità la questione nazionale e ad orientarsi gradualmente verso l'ipotesi dell'unificazione con l'Inghilterra. Pertanto, nella prospettiva del transito verso una organizzazione più moderna della statualità insulare, molti strati della società civile scozzese avrebbero preso in seria considerazione l'opportunità di abbandonare l'*ancien régime* e di dare forma a un nuovo assetto costituzionale che realizzasse un più diretto e duraturo vincolo con lo scomodo condomino inglese (scomodo fino a qual punto, se si considera con quanto favore i potenti ceti mercantili delle *lowlands* scozzesi mostrarono di sostenere i negoziati interparlamentari del 1706-1707?). Whatley, docente di *Scottish History* all'Università di Dundee, non esprime un pensiero che si possa considerare *tout court* unionista; il compito che affida alle pagine di *The Scots and the Union* non è esaltare le sorti dell'*Act of Union*, ma "solamente" analizzare il contesto in cui la fusione dei due regni è maturata ed è stata portata a compimento, le sue connessioni con il radicamento in Scozia di un'idea di nazione che mai sarà tanto acutamente avvertita e coltivata come in seguito all'unificazione costituzionale, e l'impatto che l'Unione ha prodotto sulla società e sul mondo politico scozzesi del Settecento, ovvero durante il secolo che avrebbe visto la fioritura di un vasto movimento illuminista. Whatley, conviene ribadirlo, non ha pregiudizi unionistici; ma nel suo libro dimostra che l'Unione è stata l'espressione di una profonda necessità storica e non già il prodotto contingente di un tradimento politico.

A.T.

Robin M. White, Ian D. Willock
The Scottish Legal System

Edinburgh, Tottel Publishing, 2007, pp. 495
ISBN 9781845927783, £ 42.00

Varie esperienze e altrettante discipline confluiscono in questo libro: teoria generale e filosofia del diritto, storia costituzionale e delle istituzioni politiche. Il punto d'approdo del volume scaturisce dalla necessità di de-finire (nel senso di de-limitare) il diritto (*Introduction*, pp. 1 ss.), di cui si vogliono identificare confini concettualmente rigorosi. L'operazione definitoria si è così concretizzata nel cercare di comprendere cosa il diritto statale – generalmente inteso – includa. Valida per tutte le esperienze normative di questo genere, questa premessa assume una sua peculiare connotazione se letta alla luce di quella "strana creatura" (*strange beast*, avrebbe chiosato uno studioso inglese) che è il diritto scozzese. Quando si esamina il sistema legale scozzese, alcuni questioni peculiari colpiscono l'analista. Molti sostengono che la Scozia sia innanzitutto una nazione, e non vi sono ragioni plausibili per escluderlo. Ma, per molti aspetti, la Scozia non può certo essere definita come uno Stato, nell'accezione classica del termine (un'entità sovrana, originaria, indipendente, a finalità collettive). Lo dimostra il fatto che nell'Esecutivo scozzese convergono solo alcuni degli apparati statali: molti altri appartengono a – o sono condivisi con – quelli che fanno capo al Regno Unito della Gran Bretagna e dell'Irlanda del Nord. Inoltre, una parte dei rappresentanti politici scozzesi siedono nel Parlamento di Westminster. Vero è che dal maggio 1999, dopo duecento anni, a Edimburgo è tornato a vivere lo *Scottish Parliament*: i suoi poteri, tuttavia, si estendono solo a quelle materie che l'Assemblea del Regno Unito

ha devoluto a quella scozzese. La Scozia è dotata di un sistema giudiziario, ma questo si inquadra e si inserisce in quello più ampio del Regno Unito, soprattutto in materia civile e nei casi riguardanti la *devolution*. Infine, è possibile individuare alcune professioni legali propriamente scozzesi. Ciò non toglie, però, che molte altre siano in comune con quelle presenti in Inghilterra, in Galles e nell'Irlanda del Nord; e alcune risultino separate da un punto di vista meramente formale, mentre altre lo siano invece in modo sostanziale. Ed è così che prende forma lo scopo principale di questo libro: confrontare similitudini e differenze fra il fenomeno normativo scozzese e quello inglese, irlandese e gallese, senza peraltro dimenticare l'influenza esercitata in questo ambito dall'Unione europea, di cui il Regno Unito (Inghilterra, Galles e, appunto, Scozia) è una componente importante. I disegni classificatori del gius-teoreta devono rispettare le regole di un discorso lucido e corretto, sorretto cioè da un ragionamento coerente, attento e rigoroso. Si può, in alcuni casi si deve, ben essere audaci nel costruire ipotesi speculative, ma bisogna essere spietati poi nel sottoporle a critica e a controllo. In altre parole, una ricerca sui fenomeni normativi statali diventa una cosa seria quando si studiano realtà effettive (istituzioni e leggi), parole, sintassi. E il volume di Robin M. White e Ian D. Willock lo dimostra ampiamente.

F.A.

Abstracts

Alessandro Torre, *Il contesto costituzionale dell'Illuminismo scozzese / The constitutional context of the Scottish Enlightenment*

In questo saggio si tratteggia il processo di unificazione del Regno Unito, che trova un suo primo e sistematico punto di riferimento nell'*Act of Union* del 1707, con cui si realizzò la commistione delle due istituzioni di vertice dei due fenomeni normativi e sociali: il Parlamento scozzese e quello di Westminster.

In particolare, l'Autore evidenzia come, nonostante il ruolo astrattamente riservatole sulla carta, con questo atto la Scozia (il diritto scozzese) ebbe a soffrire la subordinazione al lessico costituzionale di Westminster, soprattutto nella definizione degli assetti istituzionali della nuova organizzazione statale. Ne derivò la riflessione giuspubblicistica scozzese, perlopiù incentrata sul diritto sostanziale e sulla scienza della politica, mentre più articolata, ai fini della costruzione di un'idea condivisa di "nazione", fu l'elaborazione culturale di un *legal system* in cui il diritto scozzese avrebbe potuto rivendicare la propria originalità: una specificità denotata anche dalla forte influenza esercitata dalle fonti romanistiche e da quelle canonistiche; un insieme di regole che, mediante la quotidiana fatica della giurisprudenza, finì per essere via via integrato nel nuovo sistema di *common law*.

This essay outlines the process of unification of the United Kingdom, which finds one of its first and systematic reference points in the Act of Union in 1707, with which the merging of the two apex institutions of the two social and legal phenomena: the Scottish Parliament and the Parliament of Westminster, was realised.

The author particularly highlights how with this Act, notwithstanding the role abstractedly and formally reserved to it, Scotland (Scottish law) had to suffer subordination to the constitutional lexicon of Westminster, especially in the definition of the institutional layout of the new State organisation. This gave origin to the reflection of the Scottish public law science, mainly centered around substantive law and the science of politics, while the cultural elaboration of a legal system within which Scottish law could have claimed its own originality was more articulated, for the purposes of building a shared idea of "nation": a specificity characterised also by the strong influence exerted

by Roman-law and Canon-law sources; a set of rules which, by way of daily toil of jurisprudence, ended up being gradually integrated into the new system of Common law.

Christopher J. Berry, *Creating Space for Civil Society: Conceptual Cartography in the Scottish Enlightenment / Creare spazio per la società civile: la cartografia concettuale dell'Illuminismo scozzese*

Nella storia del pensiero occidentale, molte teorie hanno agito potentemente nell'affermazione di inclinazioni, sentimenti e concetti su cui si è poi concretamente costruita e retta la costituzione sociale: e questo al di là della loro valenza logico-sperimentale. Lo dimostra l'idea di "società civile" che, durante tutto il secolo XVIII, svolse un ruolo importante nello sviluppo dell'importante fenomeno giuspolitico che va sotto il nome di "illuminismo scozzese".

Con questo saggio, l'Autore focalizza l'attenzione sui personaggi di spicco di questo movimento (Smith, Hume, Kames, Robertson e Ferguson, fra gli altri), all'interno del quale venne via via a crearsi un "spazio concettuale" (*conceptual space*) con cui si sviluppò una nuova idea di società civile: un'idea dotata di sue peculiari caratteristiche rispetto alle nozioni di "Stato" e di "Costituzione", con le quali veniva spesso associata negli altri contesti dottrinari. Nell'ambiente illuminista scozzese la società civile veniva invece ad essere identificata con quell'insieme di regole e di istituzioni che, assieme alle regole familiari, religiose ed economiche, includevano anche le abitudini, le credenze e i costumi capaci di tenere assieme il tessuto sociale di una nazione.

In the history of Western thought, many theories powerfully acted on the affirmation of tendencies, feelings and concepts upon which the social constitution is then built and stands: and this beyond their logical-experimental value. This is demonstrated by the idea of "civil society" which, during all of the Eighteenth century, carried on an important role in developing the significant juridical-political phenomenon known as "Scottish Enlightenment".

In this essay, the Author focuses on prominent characters of this current (Smith, Hume, Kames, Robertson and Ferguson, among others), within which a "conceptual space" was gradually created by way of which a new idea of civil society developed: an idea endowed with peculiar characteristics of its own with regard to the notions of "State" and "Constitution" to which it was often associated in other doctrinal contexts. In the environment of the Scottish Enlightenment, the civil society was instead identified with that whole of rule and institutions which, together with family, religious and economic rules, also included habits, beliefs and customs which are able to hold the social fabric of a nation together.

Francesco Alicino, *La "struttura ecclesiastica" dello Scottish Enlightenment. Le origini dell'Illuminismo scozzese fra religione naturale e teologia razionale / The "Ecclesiastical Structure" of Scottish Enlightenment between natural religion and rational theology*

Fra la fine del XVII secolo e la seconda metà del XVIII secolo la Scozia affrontò mutamenti costituzionali molto rilevanti, concernenti la relazione fra Stato e Chiese. In questo contesto, la "que-

stione religiosa" continuò a giocare un ruolo cruciale, ponendosi – come spesso nel passato – in cima all'agenda politica. Comunque tale agenda era influenzata anche dal movimento intellettuale chiamato Illuminismo scozzese, che diede un contributo importante all'evoluzione della Chiesa Scozzese che era Calvinista nei documenti ufficiali, ma Presbiteriana nel suo ordine ecclesiastico.

Dopo considerazioni generali sul processo di secolarizzazione (diffuso in Europa al tempo) l'autore analizza la peculiare evoluzione delle relazioni tra la Chiesa Scozzese e l'illuminismo scozzese, che influenzarono anche il sistema costituzionale di questo paese.

Between the late 17th century and the second half of the 18th century Scotland faced most important constitutional changes, involving the relationships between the State and the Churches. In this context, the "religious question" continued to play a crucial role, finding its place – as so often in the past – at the heart of the political agenda. However, this agenda was also influenced by the intellectual movement called Scottish Enlightenment, which provided an important contribution to the evolution of the Scottish Established Church that was Calvinist in its official documents, but Presbyterian as regards its ecclesiastical order.

Following general considerations about the process of secularization (which was widespread in Europe at that time), the author analyses the peculiar evolution of relationships between the Scottish Established Church and the Scottish Enlightenment, which also affected the constitutional system in that country.

Oili Pulkkinen, *Statesmanship and Scottish Jurisprudence / Arte di governo e giurisprudenza scozzese*

Nella storia della teoria e della pratica giuspolitica occidentale l'illuminismo scozzese si è distinto anche per l'abilità dei alcuni giuristi nel saper unire la tradizione della giurisprudenza romana con la concezione della "legge universale di natura". Ne conseguono molte teorie che hanno cercato di spiegare le origini (e le ragioni) della società politica, il ruolo della legge e quello del sovrano. In particolare, la sovranità viene qui concepita come un potere capace di riassorbire tutti gli altri, la forza coesiva che tiene assieme tutta la società. Il diritto diventa così il vettore che traduce la volontà del sovrano *en ordre d'État*, razionalmente valutato.

In questo saggio, l'Autore focalizza l'attenzione sul ruolo dello "statista" che spesso agisce dietro le quinte di un potere sovrano, giustificando la sua azione di *lawmaker* – un'azione condizionata da pensieri ed interessi individuali – sulla base di una legge "pretesamente" universale. Da cui la capacità di "trovare" (scoprire) leggi particolari che riflettano la saggezza universale in un dato contesto giuspolitico e sociale.

In the history of Western juridical-political theory and practice, the Scottish Enlightenment distinguished itself also for the ability of certain jurists in knowing how to unite the tradition of Roman jurisprudence with the conception of the "universal natural law". Many theories which tried to explain the origins (and the reasons) of political society, the role of the statute law and that of the sovereign originated from it. Particularly, sovereignty is here thought of as a power which is able to reabsorb all others, the cohesive strength which holds together all society. The law therefore becomes the vector which translates the sovereign will into rationally evalued *ordre d'État*.

In this essay, the author focuses on the role of the "statesman" who often acts behind the scenes for a sovereign power, justifying his acting as lawmaker – an acting conditioned by individual thought and interests – on the basis of a "pretend" universal law. From which the capacity of "finding"

(discovering) particular laws which reflect the universal wisdom in a given juridical-political and social context originates.

Marco Geuna, *Il contratto sociale nell'Illuminismo scozzese: percorsi della ricezione e della critica di un'idea moderna / The social contract in Scottish Enlightenment: paths of the reception and the criticism of a modern idea*

In questo saggio si analizza l'influsso del diritto naturale moderno, e in particolare le elaborazioni teoriche che fanno capo a Grozio e a Pufendorf, su alcuni pensatori dello Scottish Enlightenment. L'attenzione si sofferma su Gershom Carmichel, Francis Hutcheson e Thomas Reid – titolari in momenti successivi della cattedra di filosofia morale dell'Università di Glasgow – al fine di evidenziare la peculiarità della ricezione della teoria contrattualistica da parte delle variegate correnti della riflessione filosofica politica e morale del Settecento scozzese.

La vicenda dell'interpretazione scozzese della dottrina dei "duo pacta et unum decretum" è significativa per le sue stesse deformazioni e semplificazioni in quanto attesta la grande circolazione dei testi e delle idee, nei primi decenni del Settecento, nei paesi protestanti. Gli intellettuali scozzesi, tutt'altro che chiusi in una dimensione provinciale, riformulano patrimoni concettuali provenienti da differenti tradizioni culturali, rielaborandole nei più diversi ambiti della ricerca sulla natura umana. Le teorie offriranno un distinto inquadramento al tema dei diritti naturali e a quello – consequenziale – della loro limitazione nella vita associata.

This essay analyses the influence of modern natural law, and particularly the theoretical elaborations made by Grotius and Pufendorf, upon certain thinkers of the Scottish Enlightenment. It focuses on Gershom Carmichel, Francis Hutcheson and Thomas Reid – who held, at different times, the chair of moral philosophy at the University of Glasgow – in order to highlight the peculiarity of the reception of the contractual theory by the manifold trends of the philosophical, political and moral reflection of the Scottish Eighteenth century.

The episode of the Scottish interpretation of the doctrine of the "duo pacta et unum decretum" is significant for its deformations and simplifications, in that it testifies to the great circulation of texts and ideas in protestant countries during the first decades of the Eighteenth century. Scottish intellectuals, who are anything but closed within a provincial dimension, reformulate conceptual heritage coming from different cultural traditions, re-elaborating it in the most unlikely bedfellow fields of research on human nature. Theories will offer a distinct framing of the theme of natural rights and consequentially of that of their limitation of an associated life.

Craig Smith, *The Scottish Enlightenment's reflection on Mixed Government / La riflessione dell'Illuminismo scozzese sul governo misto*

Le virtù della teoria e della pratica del "governo misto" sono state ampiamente analizzate dal pensiero politico moderno e contemporaneo. Da questo punto di vista è tuttavia opportuno sottolineare il contributo, troppo poco analizzato, dato in tal senso da quel sorprendente raggruppamento di pensatori sociali e politici che diedero vita all'illuminismo scozzese. A primo acchito, infatti, dal

contesto illuminista scozzese emerge uno scarso interesse per l'idea del *Mixed Government* e della *Mixed constitution*, che trovò grande risalto in Gran Bretagna. Questo saggio si propone invece di dimostrare la perfetta consonanza fra questa teoria e l'approccio delle scienze sociali, così come sviluppate in Scozia in questo particolare periodo.

In tal caso, vengono in rilievo figure del calibro di David Hume, Adam Smith, Adam Ferguson e John Millar, da molti riconosciuti come i padri fondatori delle scienze sociali moderne. Particolare attenzione è dedicata a Hume che, con la sua "scienza dell'uomo" cerca di fornire una spiegazione scientificamente distaccata dello sviluppo e del funzionamento delle istituzioni politiche. Il che porta Hume a percepire lo sviluppo della forma britannica del *Mixed Government* come un aspetto specifico del più ampio ed articolato fenomeno sociale.

The virtues of theory and practice of the "mixed government" have been widely analysed by modern and contemporary political thought. However from this point of view, it is opportune to underline the contribution, too-little analysed, given in such direction by that surprising group of social and political thinkers who gave birth to the Scottish Enlightenment. At first sight, indeed, a scarce interest for the idea of the Mixed Government and of the Mixed Constitution, which was given a great emphasis in Great Britain, surfaces from Scottish Enlightenment context. This essay has the aim instead of demonstrating the perfect tuning between this theory and the approach of the social sciences, as they are developed in Scotland in this particular period.

In such a case, figures of the calibre of David Hume, Adam Smith, Adam Ferguson and John Millar by many recognised as the founding fathers of modern social sciences stand out. Special attention is paid to Hume who, with his "science of man" tries to provide a scientifically detached explanation of the development and functioning of political institutions. This leads Hume to perceive the development of the British form of the Mixed Government as a specific aspect of the wider and more articulated social phenomenon.

Maria Pia Paganelli, *The Scottish Enlightenment and public governance of the economic system / L'Illuminismo scozzese e il governo pubblico del sistema economico*

È noto oramai: una parte importante della filosofia illuminista scozzese, a cominciare da Adam Smith, ha alimentato l'idea che una società rettamente governata debba conformarsi sul sistema di regole posto in essere dalle libertà naturali. Sul terreno più strettamente economico e sociale, ciò si traduce nella concezione della *free economic system* le cui norme spingono, naturalmente, gli individui verso l'opulenza e la libertà: l'interesse di ciascuno a perseguire la propria felicità si tramuta nel benessere generale e, di conseguenza, nella stabilità dell'intera società. In questo saggio, l'Autrice analizza la nozione di *natural system of liberty*, evidenziando ambiguità ed incoerenze che la fanno apparire come un prodotto "artificiale". Oltre alla "forza" dell'interesse individuale, nella società agiscono tutta una serie di altre tendenze, tra loro spesso confliggenti e che, per questo, si frappongono all'obiettivo dell'equilibrio sociale ed economico. Si scopre così che, alla luce dell'esperienza e di quanto messo in evidenza da altri studiosi nel corso di questi ultimi decenni, sotto la *natural system of liberty* cova un vero e proprio *wishful thinking*, generato dai più eminenti illuministi scozzesi per sostenere il loro ideale di società. Più in generale, questo dimostra che le norme (comprese quelle che disciplinano il libero mercato) sono il frutto di un attrito sociale: esse non s'impongono *ex nihilo*, ma sono opera dell'uomo, che le afferma secondo i pensieri, la tradizione e la cultura giuridica di una data società in un dato contesto storico.

It is by now well-known that an important part of Scottish enlightenment philosophy, starting from Adam Smith, fed the idea that an honestly ruled society must conform to the system of rules elaborated by natural freedoms. On more strictly economic and social grounds, this translates into the conception of free economic system whose rules naturally push individuals towards wealth and freedom: the interest of everybody to pursue his own happiness changes into general wellbeing and consequently into the stability of the whole society. In this essay, the author analyses the notion of natural system of liberty, highlighting ambiguousness and incoherencies which make it appear as an "artificial" product. Besides the "power" of individual interest, in society a whole series of other tendencies acts, and which are conflicting among themselves and which, for this reason, place themselves between the achievement of social and economic balance. In such a way we can find that, in light of the experience and of that which has been highlighted by other scholars in the last decades, true wishful thinking, generated by the most eminent Scottish Enlightenment followers in order to support their ideal of society, is hidden behind the natural system of liberty. More generally, this demonstrates that the rules (including those which regulate free trade) are the fruit of a social friction: they do not assert themselves ex nihilo, on the contrary they are produced by man, who affirms them according to thoughts, tradition and juridical culture of a given society within a given historical context.

Claudio Martinelli, *Libertà e Ragione: connessioni e parallelismi tra illuministi lombardi e scozzesi sulla strada della modernità / Freedom and reason: connections and parallelisms between Lombard and Scottish Enlightenment followers of the path toward modernity*

Nel saggio si analizzano le influenze culturali che hanno inciso sugli illuministi lombardi, gruppo eterogeneo i cui principali esponenti furono Pietro Verri e Cesare Beccaria. Il loro principale referente teorico, la referenza fondatrice, è la Francia della seconda metà del '700, faro all'epoca dell'intera cultura europea. Tuttavia molti degli intellettuali italiani del XVIII secolo collocano nel loro Pantheon autori britannici, e soprattutto scozzesi: Bacon, Newton, Locke, Hutcheson, Hume, Smith, il cui atteggiamento moderato e pragmatico risulta ai lombardi più congeniale rispetto agli entusiasmi razionalistico-astratteggianti dei francesi. Anche l'utilitarismo di Bentham e poi quello di Mill offre lo spunto per un'etica laica ed anticonformista, in cui la felicità, e quindi il superamento del dolore, è visto come molla di ogni civilizzazione. Il loro contributo più interessante va rintracciato nel campo della scienza giuridica in cui si persegue l'obiettivo della certezza del diritto, svincolato dalla morale religiosa e connesso con quel contratto immanente che dà vita alla Stato.

Il filo rosso che accomuna i vari pensatori è quello della libertà economica come irrinunciabile diritto individuale sul quale edificare una società libera, aperta ed antiautoritaria.

This article analyses the cultural influences which had a lasting effect on Lombard Enlightenment followers, a heterogeneous group whose main figures were Pietro Verri and Cesare Beccaria. Their main theoretical point of reference, the founding reference, is France of the second half of the Eighteenth century, at the time guiding light of all European culture. Nevertheless, many Eighteenth-century Italian intellectuals place British, and especially Scottish, authors in their Pantheon, like: Bacon, Newton, Locke, Hutcheson, Hume, Smith. Indeed, their moderate and pragmatic attitude was more congenial to the Lombard thinkers than the rationalistic abstractionist enthusiasms of the French philosophers. Benthamic utilitarianism as well and then that of Mill offers the starting idea for a lay and anti-conformist ethics, in which happiness, and therefore the overcoming of

sufferance, is seen as a spring for every civilisation. Their most interesting contribution has to be found in the field of juridical science which pursues the aim of certainty of law, free from religious morality and linked with that immanent contract that gives birth to the State.

The thread which binds the various thinkers together is that of economic freedom as irrenunciable individual right upon which a free, open and anti-authoritarian society can be built.

Francesco Mastroberti, *La diffusione del pensiero di Thomas Reid in Italia meridionale agli inizi dell'Ottocento / The spreading of the thought of Thomas Reid in Southern Italy at the beginnings of the Nineteenth century*

Nell'Europa della prima metà del XIX secolo, la Restaurazione favorisce l'affermazione di un pensiero "scettico" e notevolmente critico nei confronti delle idee che, fino a pochi anni prima, hanno animato l'illuminismo filosofico, politico e giuridico: il razionalismo, il giusnaturalismo hanno – secondo il comune sentire – condotto a disastri, senza peraltro giungere a risultati tangibili sul piano sociale, economico e culturale. In questo clima di complessivo ripensamento della tradizione illuministica continentale, viene così a crearsi anche lo spazio per la riscoperta di autori fino ad allora poco valorizzati. Lo dimostra l'opera di Thomas Reid, esponente di spicco del pensiero giuspolitico scozzese di fine Settecento, che, come emerge chiaramente da questo saggio, in Italia, e segnatamente nell'Italia meridionale, viene ad essere valorizzato proprio dall'importante "scuola napoletana". In particolare, l'Autore evidenzia come il pensiero di Reid si sia diffuso in Italia soprattutto sotto il Regno delle Due Sicilie, mediante l'impegno profuso da importanti esponenti del foro napoletano, quali Gaspare Capone e Davide Winspeare.

In Europe of the first half of the Nineteenth century, the Restoration favours the affirmation of a sceptical and noteworthily critical thought with respect to the ideas that, until few years before, animated philosophical, political and juridical Enlightenment: rationalism and doctrines of natural law have – according to the common feeling – led to disasters, without however reaching tangible results on social, economic and cultural levels. In this climate of overall rethinking of the continental Enlightenment tradition, the space for rediscovering authors, until then little valued, is then created as well. This is demonstrated by the work of Thomas Reid, one of the main characters of Scottish juridical-political thought of the end of the Eighteenth century, who, as we can clearly see in this essay, in Italy, and especially in Southern Italy, is given the greatest importance by the "scuola napoletana" (Neapolitan school). Particularly, the author highlights that Reid's thoughts spread throughout Italy especially in the Kingdom of the Two Sicilies, by way of the commitment profused by important figures of the Neapolitan Bar, like Gaspare Capone and Davide Winspeare.

Iain McLean, Scot M. Peterson, *The influence of the Scottish Enlightenment on American Constitutionalism / L'influenza dell'Illuminismo scozzese sul costituzionalismo americano*

Numerose, e di sicuro rilievo scientifico, sono le analisi prodotte nel corso degli anni circa l'influenza esercitata dalla plurisecolare *British Constitution* sulla democrazia costituzionale americana. Pochi però hanno evidenziato i legami esistenti tra il costituzionalismo scozzese, distinto (e per

alcuni aspetti distante) da quello inglese, e il processo di costituzionalizzazione americano. Eppure, se si focalizza l'attenzione su alcuni concetti e soprattutto sui personaggi che hanno concretamente partecipato all'affermazione della Costituzione americana, si evidenziano insospettabili, quanto fondamentali, legami tra questi due ambiti: legami che hanno ad esempio segnato il pensiero e nell'opera di alcuni tra i più importanti *Founding Fathers* americani. Ed è quanto gli Autori di questa ricerca cercano di sottolineare.

In particolare, con questo saggio si pone l'accento sull'influenza esercitata da due esponenti di spicco dell'illuminismo scozzese, David Hume e Adam Smith, su due Padri nobili del costituzionalismo americano, James Madison e Thomas Jefferson. Il che favorirà l'individuazione delle coordinate filosofico-politiche per comprendere, fra l'altro, i principi costituzionali su cui si è poi inverato il sistema di relazione Stato-Chiese nella storia del repubblicanesimo americano.

There are numerous and truly scientifically significant analyses produced during the years on the influence exerted by the centuries-old *British Constitution* on American constitutional democracy. However few highlighted the existing links between Scottish constitutionalism, distinct (and for certain aspects far away) from the English one, and the process of American constitutionalization. Though, if we focus our attention on certain concepts and especially on the people who actively took part in the affirmation of the American constitution, unexpected and fundamental links between these two spheres can be highlighted: links which, for example, marked the thought and the work of some among the most important American *Founding Fathers*. This is what the authors of this piece of research work try to underline.

Particularly, this essay stresses the influence exerted by two Scottish Enlightenment followers, David Hume and Adam Smith on two noble Fathers of American constitutionalism: James Madison and Thomas Jefferson. All this will favour the individualisation of the philosophical political coordinates in order to understand, among other things, the constitutional principles upon which the system of relationship between State and Churches is built in the history of American republicanism.

eum edizioni università di macerata

ISSN 1593-0793

ISBN 978-88-6056-287-6

9 788860 562876

€ 30,00