



1 | 2020

DIACRONIA

Rivista di storia della filosofia del diritto

PISA
UNIVERSITY
PRESS

DIACRONIA

Rivista di storia della filosofia del diritto

1 | 2020

P S A
UNIVERSITY
PRESS

Diacronia : rivista di storia della filosofia del diritto. - (2019)- . - Pisa : Pisa university press, 2019- . - Semestrale

340.1 (22.)

1. Filosofia del diritto - Periodici

CIP a cura del Sistema bibliotecario dell'Università di Pisa



Opera sottoposta a
peer review secondo
il protocollo UPI

© Copyright 2020 by Pisa University Press srl
Società con socio unico Università di Pisa
Capitale Sociale € 20.000,00 i.v. - Partita IVA 02047370503
Sede legale: Lungarno Pacinotti 43/44 - 56126 Pisa
Tel. + 39 050 2212056 - Fax + 39 050 2212945
press@unipi.it
www.pisauniversitypress.it

ISSN 2704-7334

ISBN 978-88-3339-403-9

layout grafico: 360grafica.it
impaginazione: 360grafica.it

L'Editore resta a disposizione degli aventi diritto con i quali non è stato possibile comunicare, per le eventuali omissioni o richieste di soggetti o enti che possano vantare dimostrati diritti sulle immagini riprodotte.

Le fotocopie per uso personale del lettore possono essere effettuate nei limiti del 15% di ciascun volume/fascicolo di periodico dietro pagamento alla SIAE del compenso previsto dall'art. 68, commi 4 e 5, della legge 22 aprile 1941 n. 633.

Le riproduzioni effettuate per finalità di carattere professionale, economico o commerciale o comunque per uso diverso da quello personale possono essere effettuate a seguito di specifica autorizzazione rilasciata da CLEARedi - Centro Licenze e Autorizzazione per le Riproduzioni Editoriali - Corso di Porta Romana, 108 - 20122 Milano - Tel. (+39) 02 89280804 - E-mail: info@clearedi.org - Sito web: www.clearedi.org

Direttore

Tommaso Greco

Comitato di direzione

Alberto Andronico, Francisco Javier Ansuátegui Roig, Giulia M. Labriola, Marina Lalatta Costerbosa, Francesco Mancuso, Carlo Nitsch, Aldo Schiavello, Vito Velluzzi

Consiglio scientifico

Mauro Barberis, Franco Bonsignori, Pietro Costa, Rafael de Asís, Francesco De Sanctis, Carla Faralli, Paolo Grossi, Mario Jori, Jean-François Kervégan, Massimo La Torre, Mario G. Losano, Giovanni Marino, Bruno Montanari, Claudio Palazzolo, Enrico Pattaro, Antonio Enrique Perez Luño, Pierre-Yves Quiviger, Francesco Riccobono, Eugenio Ripepe, Alberto Scerbo, Michel Troper, Vittorio Villa, Francesco Viola, Maurizio Viroli, Giuseppe Zaccaria, Gianfrancesco Zanetti

Comitato dei referees

Ilario Belloni, Giovanni Bisogni, Giovanni Bombelli, Gaetano Carlizzi, Thomas Casadei, Corrado del Bò, Francesco Ferraro, Valeria Giordano, Marco Goldoni, Dario Ippolito, Fernando Llano Alonso, Alessio Lo Giudice, Fabio Macioce, Valeria Marzocco, Ferdinando Menga, Lorenzo Milazzo, Stefano Pietropaoli, Attilio Pisanò, Andrea Porciello, Federico Puppo, Filippo Ruschi, Carlo Sabbatini, Aaron Thomas, Persio Tincani, Daniele Velo Dal Brenta, Massimo Vogliotti, Maria Zanichelli

Redazione

Paola Calonico, Chiara Magneschi, Federica Martiny, Giorgio Ridolfi (coordinatore), Mariella Robertazzi

Sede

Dipartimento di Giurisprudenza, Piazza dei Cavalieri, 2, 56126 PISA

Condizioni di acquisto

Fascicolo singolo: € 25,00

Abbonamento annuale Italia: € 40,00

Abbonamento annuale estero: € 50,00

Per ordini e sottoscrizioni abbonamento

Pisa University Press

Lungarno Pacinotti 44

56126 PISA

Tel. 050.2212056

Fax 050.2212945

press@unipi.it

www.pisauniversitypress.it

Indice

Il dominio tra diritto e politica. Max Weber a cento anni dalla morte

a cura di Massimo Palma

Gegen eine „Politik der Straße“ Max Webers Konzepte und der Populismus heute
Edith Hanke.....13

Etica del capitalismo finanziario? Weber e la legge tedesca sulla borsa (1896)
Realino Marra31

L'ordinamento giuridico alla prova della guerra. La lettura weberiana
Michele Basso51

Il dominio in Weber. La parola e gli elementi
Massimo Palma79

Saggi

Il cittadino consapevole. Costituzione, istituzioni e diritto nella filosofia politica di Rousseau
Annamaria Loche 113

Croce e il diritto: dalla ricerca della pura forma giuridica all'irrealtà delle leggi
Giuseppe Russo 141

Uomo, azione e relazione nel pensiero giuridico di Antonio Pigliaru
Pier Giuseppe Puggioni 165

Archivio

Max Weber e i classici
Norberto Bobbio
A cura di Tommaso Greco 197

**IL DOMINIO TRA DIRITTO
E POLITICA. MAX WEBER A
CENTO ANNI DALLA MORTE**
a cura di Massimo Palma

Cent'anni fa, il 14 giugno 1920, lo portò via all'improvviso il virus H1N1, noto ai più come "la spagnola". La vita gli stava regalando scampoli d'intensità imprevisi: prima l'eccitazione della guerra («inaudita, grande e meravigliosa»), lo sfogo del fuoco nazionalista nell'impegno al *Lazarett* di Heidelberg, poi il cambio di rotta bruscamente parlamentarista – ma nella chiave plebiscitaria che tanti lutti addusse – dalle colonne dei giornali. E ancora, nel privato l'amore folle con Else von Richthofen conviveva con l'istituzione-Marianne che teneva, come teneva il loro salotto di Heidelberg, mentre Weber si ritagliava un ruolo da intellettuale di punta nella nuova Germania democratica. E naturalmente lo studio: gli infiniti rivoli dei suoi interessi erano pronti a convergere in opere finalmente compiute – i saggi di sociologia della religione infine raccolti, il nuovo manuale con l'antico titolo di *Economia e società* ormai in bozze sulla scrivania. Tutto svanì con una malattia breve, senza prodromi né annunci. La dipartita di Max Weber doveva essere fulminea come le sue intuizioni.

Fu l'inizio di una fama postuma ancor maggiore di quella pur discreta in vita, il principio di una monumentalizzazione per mano della solerte Marianne, e di discutibili operazioni editoriali effettuate sui voluminosi faldoni di inediti accumulati al tavolo di lavoro. Fu anche l'inizio di una serrata guerra tra discipline – tutte a contendersi il defunto come Greci e Troiani si contesero Patroclo nella piana d'Ilio. Sociologo, certo, anzi fondatore della sociologia tedesca, eppure filosofo della scienza, dell'azione e dei valori (così Karl Jaspers, così Lukács e Löwith), ma anche economista (la *Nationalökonomie* era stata in fondo la sua prima cattedra, nel 1895 della celebre prolusione di Friburgo), storico pregevole di

Roma antica, della Grecia, del Medioevo, e comparatista in dialogo con Theodor Mommsen, Eduard Meyer, Beloch e Below, ma anche scienziato politico d'indole elitista e pure costituzionalista (Hugo Preuss lo ascoltò a lungo, attorno al Natale del 1918). E giurista, naturalmente – si era pur sempre laureato in una *Juristische Fakultät*, e nel diritto coniugava un'erudizione sterminata nelle materie storiche all'attenzione al rigore espressivo, tecnico, del concetto.

Intrecciando, padroneggiando con maestria oggi impensabile discipline così varie, Weber certo non dimenticò mai l'approccio giuridico – la dottrina e la giurisprudenza. Non smise di dialogare con i teorici dello *Staatsrecht* in trasformazione (Jellinek, Kelsen, gli eretici del “diritto libero”). Solo, pretese ampiezza di sguardo, volle immergere i concetti giuridici così ben stilizzati dalla dogmatica ottocentesca – i tipi ideali della dottrina – nelle attitudini, nelle condotte sociali. Valutare la validità col metro dell'efficacia, le istanze giusnaturalistiche dei decaloghi nel precipitato dei codici. Del diritto voleva considerare la storicità, la socialità, la determinazione reciproca con infinite altre sfere (l'economia con la religione, la politica con la cultura), per costruire poi una “scienza di realtà”, consapevole di procedere per astrazioni, ipotesi, “utopie”.

Oggi che in virtù di coincidenze e di ricorrenze è tempo di riconsiderare Weber, e lo si fa ovunque, in tutti i paesi (si pensi al benvenuto *Oxford Handbook of Max Weber*, a cura di Edith Hanke, Lawrence Scaff, Sam Whimster, appena uscito per Oxford University Press), in tutti i campi del sapere che dalla sua opera sono stati riguardati, bisogna accogliere nel suo immane valore la conclusione della monumentale Max Weber-Gesamtausgabe per i “suoi” tipi di Mohr Siebeck. Ovvero studiarne l'opera a partire dall'enorme lavoro storico-filologico e concettuale portato avanti dai diversi curatori sotto una regia salda (i nomi per quanto noti, meritano una menzione: Horst Baier, Gangolf Hübinger, M. Rainer Lepsius, Wolfgang J. Mommsen, Wolfgang Schluchter, Johannes Winckelmann), iniziata quarantacinque anni orsono e portata a termine dalla Generalredaktion dell'Accademia bavarese delle scienze. E di qui, dai risultati di quest'edizione che ha stravolto la storia della ricezione e deve continuare a farlo, occorre partire per conoscere la let-

tera di Weber al di là delle formule di comodo per ogni disciplina, oltre il tipo ideale – “Max Weber”. Per valorizzarne la ricchezza di analisi, gli attraversamenti, le suggestioni, ma anche i tratti scomodi, irrisolti, le questioni che aprì e lasciò inevase.

Una simile problematizzazione dell’“uso” di Weber deve riguardare anche lo sguardo filosofico sul diritto, un orizzonte in cui appare citato ovunque, ma con qualche frettolosità, con qualche appiattimento sulle dicotomie classiche (fatti-valori, intenzione-responsabilità, validità-efficacia) o sulla tipologia solo formale del dominio (burocrazia, tradizione, carisma). Eppure, giurista di formazione, egli guardò sempre al diritto, ai suoi problemi e alle sue soluzioni, contaminandolo con altri orizzonti, altre metodologie, sempre soppesandone la storicità.

Dato lo spettro di illuminazioni disseminate da colui che è stato *anche* un filosofo del diritto – lo si dica senza eccessivi timori ma sapendo che tanto fu originale, altrettanto è irriducibile a etichette –, i contributi raccolti in questo fascicolo di «Diacronìa» non hanno certo la pretesa di fornire quadri esaurienti dell’opera weberiana a partire da una prospettiva storico-filosofica sul diritto. Mirano piuttosto, al di là di ogni anniversario e di singolari ricorsi della *Weltgeschichte*, a inquadrare alcuni problemi in cui l’approccio filosofico al diritto che ha animato Weber incontra temi storicamente sensibili. Sensibili allora (cento e più anni fa, tempi di conflitti, democratizzazioni impetuose, del tramonto di una certa forma statale e dell’ingresso delle masse nella rappresentanza) e urgenti oggi.

Il tema odierno del populismo va confrontato con la determinazione da parte di Weber – lui, che non fu «mai democratico convinto» (Edith Hanke) – di indagare una «politica della strada» che vive di novelli “profeti” capaci di *Führung* ed effetti carismatici ambivalenti, in contesti di rappresentanza disgregata od oligarchica. La trattazione del dominante capitalismo finanziario può trarre utile linfa dai progressivi dubbi di Weber sugli «effetti positivi dei processi di concentrazione finanziaria» (Realino Marra), dai suoi confronti, giovanili e non, con l’eredità marxiana. Tanto più può giovare riconsiderare l’approccio weberiano al diritto politico «su base formale e paritaria», come «punto di partenza

dell'ordinamento democratico», un'approssimazione dovuta al mutare delle condizioni con la Grande Guerra, se «*questa* guerra rende tutto possibile, in quanto è capace di colpire le fondamenta stesse del binomio Stato/capitalismo che regge il sistema d'ordine» (Michele Basso). E può essere utile, infine, riconsiderare più da vicino, sul piano storico-concettuale, il tema onnipervasivo in Weber della *Herrschaft*, delle sue diverse riduzioni a norma e istituzione, del gioco giuridico del dominio e dell'obbedienza. Concetto giuridico metonimico, parte per il tutto delle relazioni sociali, il «dominio» può servire a riabitare filosoficamente, con sguardo attento alle mutazioni storiche, la terra di mezzo, tra il giuridico e il politico, dei rapporti di subordinazione.

Con gratitudine verso gli studiosi che hanno accettato di prestarsi a questa iniziativa comune, consegniamo a lettrici e lettori questi contributi nella speranza di fornire alcune chiavi di approccio a un autore classico eppure “indisciplinato”, a cavallo tra i settori del sapere, immerso nel reale ma ben consapevole del ruolo sociale della scienza.

Massimo Palma

GEGEN EINE „POLITIK DER STRASSE“ MAX WEBERS KONZEPTE UND DER POPULISMUS HEUTE*

Edith Hanke

Abstract

The article intends to provide the reader with some tools in order to think present day's populism through the eyes of Max Weber's categories. "Street politics" puts institutions with a firmly established constitutional base into question. And so this happens with the rules of the democratic game. The categories of domination Max Weber shaped in his late writings offer not only explanative models and alternatives, but also allow us to identify and discuss some structural issues in our present society.

Keywords

Populism; Sociology of domination; Mass democracies; Street politics.

„Ein Gespenst geht um in Europa – es ist das Gespenst des Populismus“. – Jeder kennt diesen ersten Satz des „Kommunistischen Manifests“. Hier ist Karl Marx abgewandelt und auf die heutige Situation

* Der Beitrag beruht auf meinem Vortrag „Alternativkonzepte Max Webers zu einer „Politik der Straße“, den ich am 29. April 2019 an der Universität Bern bei dem Workshop „Die globale Krise des Politischen/La crise politique globale“ auf Einladung des internationalen Netzwerks „Young Weber Scholars“ gehalten habe.

bezogen worden. Dieser Satz schürt Bedrohungsängste und lässt einen baldigen Umsturz der gesamten Ordnung befürchten. Der deutsche Dramaturg Bernd Stegemann spielt genau mit diesen Anklängen und betitelt seine kleine Broschüre von 2017 mit: „Das Gespenst des Populismus“.¹ Was den Umgang mit diesem Phänomen so schwierig macht, ist, dass der Populismus sich weder formal noch inhaltlich eindeutig greifen lässt, aber den öffentlichen Diskurs bestimmt und dort selber schon zu einem Kampf- und Abgrenzungsbegriff geworden ist.

Mit diesem kurzen Impuls-Beitrag zum Thema „Populismus“ möchte ich austesten, ob und inwieweit Max Weber uns helfen kann, das aktuelle Problem, das uns nicht nur in Europa beschäftigt, besser zu verstehen und systematisch zu erfassen. In der Weber-Forschung hat bereits Eduardo Weisz (Buenos Aires) begonnen, Max Webers Charisma-Konzept zur Erklärung des Populismus heranzuziehen.² Ich möchte einen etwas anderen Weg beschreiten und zunächst von Webers Formulierung „Politik der Straße“ ausgehen, die mir das zu treffen scheint, was wir heute als „Populismus“ bezeichnen, denn – um dies gleich vorneweg zu sagen – Max Weber hat den Begriff „Populismus“ selber nicht verwendet. Vielleicht schafft Webers etwas fernerer Ausdruck auch mehr Distanz und ermöglicht somit eine nüchterne Annäherung an das Phänomen „Populismus“.

1. Die „Politik der Straße“

Auch Max Weber verwendet die Formulierung „Politik der Straße“ nicht neutral. Sie ist keine wissenschaftliche Kategorie, sondern taucht in seinen politischen Schriften im Kontext der angespannten Lage des

¹ B. Stegemann, *Das Gespenst des Populismus. Ein Essay zur politischen Dramaturgie*, 2. Aufl. – Berlin: Theater der Zeit 2017.

² E. Weisz, *The Study on Ancient Israel and Its Relevance for Contemporary Politics*, in: *The Oxford Handbook of Max Weber*, edited by Edith Hanke, Lawrence A. Scaff and Sam Whimster. – New York: Oxford University Press 2019, S. 429-441.

Ersten Weltkriegs und dann der Revolution von 1918/19 auf. Zum ersten Mal fällt sie in Webers Denkschrift über den U-Boot-Krieg, die er dem Auswärtige Amt und politisch einflussreichen Personen im März 1916 vorlegte. Dort geht es um ein „Auftrumpfen in der deutschen Presse“, das – so Weber – für „die hysterische Erregung und die auf dieser sich aufbauende Straßen- und Tribünenpolitik“ verantwortlich gemacht wird.³ Es geht also um die öffentliche Meinung und die Beeinflussung der „Straßenpolitik“ durch die Presse.

Ende 1917 heißt es in der Broschüre „Wahlrecht und Demokratie in Deutschland“ – mit starken Angriffen auf die deutschen Kriegsgegner: „Und was die irrationalen ‚Masseninstinkte‘ anlangt, so beherrschen sie die Politik nur da, wo Massen kompakt zusammengedrängt sind und als solche einen *Druck* üben: in den modernen Großstädten unter den Bedingungen vor allem der romanischen städtischen Lebensform. Die Kaffeehauszivilisation und daneben klimatische Bedingungen gestatten dort der Politik der ‚*Straße*‘, wie man sie zutreffend genannt hat, von der Residenz her das Land zu vergewaltigen.“ Zugleich werden der „englische ‚man in the street‘“ und die russischen Geheimbund-Organisationen als Massen-Beeinflusser genannt.⁴ Und dann geht es weiter: „Mit dem ‚gleichen Wahlrecht‘ hat die ‚Herrschaft der Straße‘ *nichts* zu tun [...]. Im Gegenteil kann *nur* die geordnete *Führung* der Massen durch verantwortliche Politiker die *regellose* Straßenherrschaft und die Führung von Zufallsdemagogen überhaupt brechen.“⁵ Das, was Weber fürchtet, kommt hier im letzten Satz zum Ausdruck: Es ist die Regellosigkeit der Straßenherrschaft und der unberechenbare Einfluß der Zufallsdemagogen auf die Massen, die – so Weber in „Parlament und

³ M. Weber (unter Mitarbeit von Felix Somary), *Der verschärfte U-Boot-Krieg*, in: Max Weber, *Zur Politik im Weltkrieg. Schriften und Reden 1914-1918*, Max Weber-Gesamtausgabe (MWG) I/15, hg. von Wolfgang J. Mommsen in Zusammenarbeit mit Gangolf Hübinger. – Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck) 1984, S. 123.

⁴ M. Weber, *Wahlrecht und Demokratie in Deutschland*, in: MWG I/15, S. 391.

⁵ M. Weber, *Wahlrecht und Demokratie in Deutschland*, in: MWG I/15, S. 392.

Regierung“ – „stets der aktuellen rein emotionalen und irrationalen Beeinflussung ausgesetzt“ sind.⁶

Max Webers Äußerungen sind Teil seiner Literaten-Schelte während des Ersten Weltkrieges. Heftig polemisiert er gegen rechte Literaten im Inland, die im Sinne der Alldeutschen eine maßlose Kriegspolitik propagieren und die öffentliche Stimmung aufheizen. „Literaten“ sind die „influencer“ des beginnenden 20. Jahrhunderts. Von den Kaffeehaustischen oder Schreibstuben aus beeinflussen sie die öffentliche Meinung in starkem Maße, ohne dafür aber ein „offizielles“ Mandat, sei es als (Berufs-)Politiker oder als (Berufs-)Journalist, zu haben. Mit Buchwissen, politikfernen und oft auch moralisch überhöhten Ansichten verhindern sie – so Webers Meinung – eine kühle und sachliche Politik.

Dies gilt auch in ganz besonderer Weise von dem „Literaten“ Kurt Eisner. Der Sozialist führt Bayern in die Revolution. Für Max Weber gehört er zum Typus des Demagogen, und er ist ein Beispiel – wie Weber es in seiner Herrschaftstypologie formuliert – für das Charisma „eines den eigenen demagogischen Erfolgen preisgegebenen Literaten“. ⁷ Im Vorfeld der Revolution von 1918/19 stehen auch andere „Diktatoren der Straße“ auf. In seiner Rede „Politik als Beruf“ nennt Max Weber Karl Liebknecht, den Mitbegründer des Spartakusbundes, als ein solches Beispiel. Sie haben zum Teil gut organisierte Gefolgschaften, auf denen ihre Macht beruht, obwohl sie nur „verschwindende Minderhei-

⁶ M. Weber, *Parlament und Regierung im neugeordneten Deutschland. Zur politischen Kritik des Beamtentums und Parteiwesens*, in: MWG I/15, S. 549.

⁷ M. Weber, Kapitel III. *Die Typen der Herrschaft*, in: Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft. Soziologie. Unvollendet 1919-1919*, MWG I/23, hg. von Knut Borchardt, Edith Hanke und Wolfgang Schluchter. – Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck) 2013, S. 491; ähnlich in der letzten Vorlesung: Weber, Max, *Allgemeine Staatslehre und Politik (Staatssoziologie). Unvollendet. Mit- und Nachschriften 1920*, MWG III/7, hg. von Gangolf Hübinger in Zusammenarbeit mit Andreas Terwey. – Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck) 2009, S. 78.

ten“ sind.⁸ Das Ergebnis nimmt Weber nicht ernst: „Diese ‚Revolution‘ ist ein ekelhafter mesquiner (schäbiger) Karneval.“⁹

Max Weber ist – wie Wolfgang J. Mommsen es stets betont hat¹⁰ – ein leidenschaftlicher Politiker gewesen. Seine politischen Äußerungen zeichnen sich – wie auch die angeführten Zitate belegen – durch eine hochgradig emotionalisierte Sprache aus. Es ist daher notwendig, Distanz zu gewinnen und den Wissenschaftler Max Weber zu befragen.

2. Konzepte Max Webers gegen eine „Politik der Straße“

Die politischen Schriften Max Webers enthalten bereits Gegenkonzepte zu einer „Politik der Straße“ oder auch einer „Straßendiktatur“.¹¹ Es handelt sich um Konzepte gegen lautstark und öffentlichkeitswirksam agierende Protestbewegungen, die oft gar nicht die Mehrheiten abbilden und denen eine institutionelle Legitimation fehlt. Auf einer sozial- und politikwissenschaftlichen Ebene reflektiert Weber die aktuellen Umbrüche seiner Zeit. Seine späte Kategorienlehre in „Wirtschaft und Gesellschaft“ und seine letzte Vorlesung „Allgemeine Staatslehre und Politik (Staatssoziologie)“ enthalten Stichworte und Antworten. Diese werden hier herausgearbeitet und zusammengestellt.

⁸ Vgl. M. Weber, *Politik als Beruf*, in: Max Weber, *Wissenschaft als Beruf 1917/1919 – Politik als Beruf 1919*, in: *MWG I/17*, hg. von Wolfgang J. Mommsen und Wolfgang Schluchter, in Zusammenarbeit mit Birgitt Morgenbrod. – Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck) 1992, S. 223 mit dem Stichwortmanuskript zur Rede, ebd., S. 145.

⁹ *Zum Revolutionskarneval: Brief Max Webers an Hans W. Gruhle vom 13. Dezember 1918*, in: Max Weber, *Briefe 1918-1920*, *MWG II/10*, hg. von Gerd Krumeich und M. Rainer Lepsius in Zusammenarbeit mit Uta Hinz, Sybille Oßwald-Bargende und Manfred Schön. – Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck) 2012, S. 356; vgl. auch Weber, *Politik als Beruf*, *MWG I/17*, S. 227, sowie in den Briefen vom November 1918 bis Januar 1920, in: *MWG II/10*, S. 296, 570, 898.

¹⁰ W.J. Mommsen, *Max Weber und die deutsche Politik 1890-1920*, 3. Aufl. – Tübingen: Mohr 2004.

¹¹ M. Weber, *Politik als Beruf*, *MWG I/17*, S. 223.

Beide Texte, die Max Weber 1919/20 zeitlich und inhaltlich parallel bearbeitet bzw. vorträgt, sind Bausteine seiner neuen Herrschafts- bzw. Staatssoziologie, die er nicht mehr zu Ende führen konnte. Die strengen Kategorien prasseln auf die Münchener Studenten im Sommersemester 1919 und dann ein Jahr später wie „Peitschenhiebe einer unerbittlichen Logik“ nieder.¹² Ich verstehe sie als Webers Versuch, den aktuellen und tiefgreifenden gesellschaftlichen und politischen Umbrüchen seit dem Ende des Ersten Weltkriegs mit neuen wissenschaftlichen Kategorien zu begegnen. Es ist zugleich die Umsetzung seines Programms aus dem „Objektivitäts“-Aufsatz: Wir erkennen die sich wandelnde Welt durch eine „Kette von Vorstellungsveränderungen“.¹³ Mit anderen Worten: Wenn die gesellschaftlichen Grundlagen sich ändern, ist die Wissenschaft herausgefordert, „ihren Standort und ihren Begriffsapparat zu wechseln“.¹⁴ Dies unternimmt Weber, und insofern steckt hinter dem sehr systematischen Begriffsapparat der soziologischen Kategorien eine unglaubliche Dynamik und Aktualität. Sieht man genauer hin, so sind in der Kategorienlehre auch politische Antworten angedeutet. Im Rahmen der herrschaftsfremden Umdeutung des Charisma und der herrschaftsfremden Verwaltung befasst sich Weber hauptsächlich mit den Themen „Kollegialität und Gewaltenteilung“, „Repräsentation“ und „Parteien“.¹⁵

¹² J. Meyer-Frank, *Erinnerungen an meine Studentenzeit*, in: Hand Lamm, *Von Juden in München. Ein Gedenkbuch*. – München: Ner-Tamid-Verlag 1958, S. 162.

¹³ M. Weber, *Die „Objektivität“ sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis*, in: Max Weber, *Zur Logik und Methodik der Sozialwissenschaften. Schriften 1900-1907, MWG I/7*, hg. von Gerhard Wagner in Zusammenarbeit mit Claudius Härpfer, Tom Kaden, Kai Müller und Angelika Zahn. – Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck) 2018, S. 208.

¹⁴ M. Weber, „Objektivität“, *MWG I/7*, S. 234.

¹⁵ M. Weber, *Typen der Herrschaft, MWG I/23*, S. 533-591: §§ 14-22 (dort allerdings „Parteien“ vor „Repräsentation“); M. Weber, *Staatssoziologie, MWG III/7*, S. 68/68-116/117 (48 Seiten i. Ggs. zu 30 Seiten der „Typen der Herrschaft“, d.h. in der Vorlesung ausführlicher dargestellt).

Max Weber, Geburtsjahrgang 1864, ist selber in einer konstitutionellen, parlamentarischen Monarchie groß geworden, die ein abgestuftes Wahlrecht kannte, von dem Frauen bis 1918 ausgeschlossen waren. Er selber ist ein Vertreter eines Parlamentarismus nach englischem Vorbild, aber kein Anhänger der Demokratie. „Demokratie“ setzt er meistens in Anführungszeichen und betrachtet sie distanziert. Dennoch ist sich Weber der Tatsache bewußt, dass moderne Flächenstaaten in der Regel Massendemokratien sind. Eine Entwicklung, die das Deutsche Reich spätestens mit den Debatten um das gleiche Wahlrecht im Ersten Weltkrieg unaufhaltsam durchläuft. Da wir heute alle in sogenannten Massendemokratien leben, werde ich zunächst diesen Begriff Max Webers vorstellen und dann zu den Formen der Kollegialität und Repräsentation übergehen, die mit der Massendemokratie vereinbar sind. Ich werde also nicht das ganze Webersche Programm der Herrschaftsdifferenzierung vorführen, sondern es als Schlüssel für die Interpretation moderner Massendemokratien nutzen und mit Aussagen aus den politischen Schriften kombinieren.

3. Massendemokratie

Zunächst noch eine Definition vorab: Massenhandeln bzw. – genauer formuliert – „massenbedingtes Handeln“ ist nach der soziologischen Kategorienlehre Max Webers kein sinnhaftes soziales Handeln, sondern ein durch ein „bestimmtes Ereignis oder menschliches Verhalten“ hervorgerufenes Reagieren, vor allem emotionaler Art, das sich bei Vereinzeln gar nicht einstellen würde.¹⁶ Politisches Handeln ist hingegen, ein sinnhaftes und zweckgebundenes Handeln: Die Folgen können dem oder den Handelnden

¹⁶ M. Weber, *Typen der Herrschaft*, MWG I/23, S. 173; dass. bereits 1913 im Aufsatz für die Kulturzeitschrift „Logos“: Weber, Max, Über einige Kategorien der verstehenden Soziologie, in: Max Weber, *Verstehende Soziologie und Werturteilsfreiheit. Schriften und Reden 1908-1917*, MWG I/12, hg. von Johannes Weiß in Zusammenarbeit mit Sabine Frommer. – Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck) 2018, S. 420.

den zugerechnet werden. Dies betont Weber im zweiten Teil seiner Rede „Politik als Beruf“.¹⁷ In einer Massendemokratie spielen diese beiden entgegengesetzten Typen menschlichen Handelns bzw. Reagierens eine Rolle und müssen in irgendein Verhältnis zueinander gebracht werden.

Massendemokratie ist für Max Weber das Ergebnis der modernen Staatsentwicklung und bedeutet für ihn vor allem die Massen-Verwaltung in großen Flächenstaaten. Demokratisierung und Bürokratisierung – so die These Max Webers – bedingen einander. Beides sind gesellschaftliche Prozesse, die Weber weniger als Streben nach politischer Teilhabe aller deutet, sondern als Strukturmerkmale moderner Gesellschaften. Massen-Verwaltung ist für Weber in der Moderne nur durch eine effektive, durch Berufsbeamte geführte, fachmäßige Verwaltung möglich. Diese hat – wie er bereits im Bürokratismus-Kapitel der Vorkriegszeit schreibt¹⁸ – eine ökonomisch und sozial nivellierende Wirkung, da jeder gleich, ohne Ansehen der Person, nach formalen Kriterien behandelt wird. Insofern sei die Bürokratisierung „überall der unentrinnbare Schatten der voranschreitenden ‚Massendemokratie‘“.¹⁹

Gefährdet und in Frage gestellt werde der rationale Ablauf von Justiz und Verwaltung allerdings durch die Bedürfnisse, insbesondere der besitzlosen Massen, die soziale Gerechtigkeit einfordern und damit eine an materiellen Postulaten ausgerichtete Rechtsprechung und Verwaltung fordern. In dem Zusammenhang definiert Weber die „Bedingungen der Massendemokratie“ als „ein aus irrationalen ‚Gefühlen‘ geborenes, normalerweise von Parteiführern und Presse inszeniertes oder gelenktes Gemeinschaftshandeln“.²⁰ Im Vorwiegen emotionaler

¹⁷ Vgl. M. Weber, *Politik als Beruf*, MWG I/17, S. 237f., 245ff.

¹⁸ M. Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft. Die Wirtschaft und die gesellschaftlichen Ordnungen und Mächte. Nachlaß*. Teilband 4: *Herrschaft*, MWG I/22-4, hg. von Edith Hanke in Zusammenarbeit mit Thomas Kroll. – Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck) 2005, S. 201.

¹⁹ M. Weber, *Typen der Herrschaft*, MWG I/23, S. 467.

²⁰ M. Weber, *Herrschaft*, MWG I/22-4, S. 197.

Elemente in einer Massendemokratie sieht Weber eine staatspolitische Gefahr. Problematisch sei, dass die Massen oft nur „bis übermorgen“ denken würden²¹ und damit ad hoc-Entscheidungen ohne langfristige Perspektive getroffen werden.

Systematisch betrachtet gibt es innerhalb von Massendemokratien folgende Differenzierungen, die Weber in seinen späten Schriften nennt und die ich aus diesen herausfiltere:

3.1. Direkte oder unmittelbare Demokratie

Die Verwaltung erfolgt „*nur* kraft Vollmacht der Beherrschten“; der Bürger ist Herrscher und Beamter.²² Direkte Demokratie ist zugleich ein Synonym für Selbstverwaltung, d.h. jeder Bürger ist entweder im Turnus oder per Los mit Regierungs- und Verwaltungsgeschäften betraut. Der Ausführende ist durch ein imperatives Mandat gebunden. Weber schließt diese Form für moderne Flächenstaaten aus, weil die meisten Bürger ökonomisch nicht abkömmlich sind, also die laufenden und umfassenden Amtsgeschäfte nicht nebenberuflich erledigen können. Möglich ist die unmittelbare Demokratie daher allenfalls auf kommunaler Ebene und in Form der Honoratiorenherrschaft, d.h. als ehren- oder nebenamtliche Erledigung der Amtsgeschäfte in überschaubaren politischen Einheiten und mit begrenzten Aufgaben.

3.2. Plebiszitäre Demokratie bzw. Führerdemokratie

Der Herrscher oder Führer erhält das Vertrauen der Massen durch ein Plebiszit, woraus er seine Legitimation ableitet. Innerhalb der Typologie der Herrschaft gehört diese Form in die herrschaftsfremde Umdeutung des Charisma, da die Wahl, also das Plebiszit, die Legitimität stiftet. Für diese Form der Massenbeherrschung findet Weber viele Vor-

²¹ M. Weber, *Parlament und Regierung*, MWG I/15, S. 549.

²² M. Weber, *Staatssoziologie*, MWG III/7, S. 112.

bilder in der Geschichte, die er daher auch als „Cäsarismus“ oder „Bonapartismus“ bezeichnet.²³ In seiner Vorlesung „Staatssoziologie“ fügt er zu diesem Punkt aufschlussreiche Unterscheidungen an, die zeithistorisch bedingt sind. Von der aktuellen plebiszitären Revolution setzt er die *geordnete* plebiszitäre Herrschaft ab, die sich in verschiedenen Formen äußern kann:

- der volksgewählte Präsident, zum Beispiel der Vereinigten Staaten von Amerika. Seine „ungeheure Machtfülle“ beruht auf der Legitimation durch die Millionen Wähler, aber diese Macht wird beschränkt durch die „Patronage und Finanzgewalt des Senats“;²⁴
- der parlamentarische Kabinettschef, der nicht vom Parlament, sondern von der Partei designiert worden ist, Weber nennt hier als Beispiele Lloyd George oder William Ewart Gladstone in England;²⁵
- der Wahlbeamte, Weber verweist wiederum auf die Vereinigten Staaten von Amerika, wo Wahlbeamte besonders in den Städten und Kommunen über eine große Machtfülle verfügen und – im Gegensatz zu den ernannten Beamten – außerhalb der Kontrolle stehen.²⁶

Über die „Wirkung der plebiszitären Herrschaft“ folgt in der Vorlesung „Staatssoziologie“ eine ganz entscheidende, Weber-typische Unterscheidung: Die plebiszitäre Herrschaft kann rational wirken, wenn „*besitzende Schichten*, das Bürgertum“, hinter ihr stehen, oder irrational (Weber sagt hier lakonisch nur „anders“) wirken, wenn sie auf die „*besitzlosen Massen*“ gestützt ist. Im letztgenannten Fall handelt es sich dann um die soziale oder sozialistische Diktatur, wie zum Beispiel die Sowjets in Russland.²⁷

²³ Vgl. z.B. Weber, *Herrschaft*, MWG I/22-4, S. 165, 205 und die Begriffserläuterungen ebd., S. 781f.

²⁴ M. Weber, *Staatssoziologie*, MWG III/7, S. 101.

²⁵ M. Weber, *Staatssoziologie*, MWG III/7, S. 100f.

²⁶ M. Weber, *Staatssoziologie*, MWG III/7, S. 100f.

²⁷ M. Weber, *Staatssoziologie*, MWG III/7, S. 102f.

Was an dieser Stelle interessant und bemerkenswert ist, ist die Kombination aus politikwissenschaftlicher Differenzierung und sozialer Analyse. Wie schon in seinen frühen Aufsätzen zur Russischen Revolution von 1905 betreibt Weber hier politische Soziologie im besten Sinn des Wortes.

3.3. Führerlose Demokratie

Sie zielt auf die „*Minimisierung der Herrschaft* des Menschen über den Menschen“. ²⁸ Sie kann daher in Form der Selbstverwaltung – wie die oben bereits genannte unmittelbare Demokratie – auftreten oder als Kollegialitätsverwaltung. Dies bedeutet, dass die Herrschaft durch ein Kollegium ausgeführt wird, z. B. durch Kabinetts- oder Koalitionsregierungen, aber auch durch Räteregierungen. Charakteristisch für kollegiale Gremien ist, dass sie versuchen, das Aufkommen von Führern zu verhindern. ²⁹ In „Politik als Beruf“ beschreibt Max Weber die führerlose Demokratie wertend als „Herrschaft der ‚Berufspolitiker‘ ohne Beruf, ohne die inneren, charismatischen Qualitäten, die eben zum Führer machen“ und grenzt sie damit gegen die von ihm – offensichtlich favorisierte – „Führerdemokratie mit ‚Maschine‘“, also mit bürokratischem Apparat, ab. ³⁰

²⁸ M. Weber, *Typen der Herrschaft*, MWG I/23, S. 538.

²⁹ Vgl. M. Weber, *Typen der Herrschaft*, MWG I/23, S. 573: unmittelbare Demokratie.; ebd., S. 555 technische Gewaltenteilung. Gewaltenteilung; MWG I/23, S. 557: Konkurrenz vs. Führer; „effektive Kollegialität“ – kein Führer (MWG III/7, S. 110/111); oft kombiniert mit Verhältniswahl (ebd., S. 108/109); „Berufspolitiker“ ohne Beruf“ („*Politik als Beruf*“; MWG I/17, S. 224); kollegiale Beschlüsse vs. persönliche Verantwortlichkeit (Weber, Max, *Beiträge zur Verfassungsfrage*, in: Max Weber, *Zur Neuordnung Deutschlands. Schriften und Reden 1918-1920*, MWG I/16, hg. von Wolfgang J. Mommsen in Zusammenarbeit mit Wolfgang Schwentker. – Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck) 1988, S. 84).

³⁰ M. Weber, *Politik als Beruf*, MWG I/17, S. 224.

3.4. Repräsentative oder parlamentarische Demokratie

Repräsentation bedeutet für Weber „Vertretungsmacht“. In Massendemokratien ist diese nicht ständisch, sondern entweder „gebunden“ (durch imperatives Mandat und Abberufungsrecht) oder – wie in den meisten westlichen Demokratien – „frei“. Letzteres bedeutet, dass der Abgeordnete ein „*Gesandte[r] des gesamten Volkes*“ ist, ein Herr, aber nicht der Diener des Wählers.³¹ Die politische Beteiligung des Wählers reduziert sich hierbei auf die Abgabe des Stimmzettels. Die Aufgabe, die politische Willensbildung zu strukturieren, fällt in der Regel den Parteien zu (dazu später).

Kernaufgaben des Parlaments sind – auch nach Weber – die Repräsentation der Beherrschten, das Budgetrecht (als entscheidendes parlamentarisches Machtmittel gegenüber der Regierung) und die Gesetzesberatung und -vereinbarung. Daneben treten für Weber ganz andere Funktionen in den Mittelpunkt seiner Aufmerksamkeit. Sie sind vor allen Dingen vor dem Hintergrund der Verfassungswirklichkeit zu Webers Zeit zu verstehen. In seiner Streitschrift „Parlament und Regierung“ von 1918 benennt Weber die drei wichtigsten Funktionen des Parlaments:

- parlamentarische Führerauslese, das heißt: die Rekrutierung von politischen Führern, Regierungschefs und Verwaltungsleitern bzw. politischen Beamten;
- parlamentarische Verantwortlichkeit der Führer und Ausschaltung von ungeeigneten leitenden Beamten;
- parlamentarische Verwaltungskontrolle durch das Arbeitsparlament und die Ausschussarbeit. Die entscheidenden Instrumente dazu sind das Enqueterrecht und die Herstellung von Verwaltungsöffentlichkeit.³² Das Enqueterrecht, also das Recht der Parlamentarier,

³¹ M. Weber, *Staatssoziologie*, MWG III/7, S. 117.

³² M. Weber, *Parlament und Regierung*, MWG I/15, S. 540 und 546. – Parlamentarismus als Spezifikum des Okzidents in der „Vorbemerkung“: „Und vollends Parlamente von periodisch gewählten ‚Volksvertretern‘, den Demagogen und die Herrschaft

„Zeugen und Sachverständige vorzuladen und eidlich zu vernehmen“,³³ wollte Max Weber auch für parlamentarische Minderheiten gesichert sehen. Seine Vorschläge sind – mit Abänderungen – in die Weimarer Reichsverfassung eingegangen und bilden die Grundlage der heutigen parlamentarischen Untersuchungsausschüsse.

Im Idealfall kontrollieren sich Regierung und Parlament wechselseitig und tragen so zu einer „positive[n] Politik“ des Staates bei.³⁴ Politisch lehnt Max Weber eine „Demokratie ohne Parlamentarismus“ ab, denn die Folge sei ein politisches System, das „überall mit einer spezifischen Art von Massendemagogie“ arbeitet und „alle erworbenen Ventile und Kontrollen“ ausschaltet.³⁵ Das erklärt seinen Satz, dass eine „parlamentlose Demokratie“ eine „kontrollfreie Beamtenschaft“ bedeuten würde.³⁶ Vor allen Dingen sieht Weber die Parlamente als Ausbildungsstätten für die politische Erziehung einer Nation und als Auslesestätte für das politische Personal. Im Parlament können politische Führer lernen, ihre Sache argumentativ und sachlich vorzutragen, Kompromisse zu schließen und ihre Führungsqualitäten unter Beweis zu stellen. Eine geordnete parlamentarische Führerauslese zieht Weber der freien demagogischen Führerauslese auf der Straße vor. Insofern weist Weber dem Parlament in Demokratien eine wichtige, kontrollierende und mäßigende Funktion zu.

von Parteiführern als parlamentarisch verantwortliche ‚Minister‘ hat [...] nur der Okzident hervorgebracht.“ Weber, Max, *Vorbemerkung*, in: Max Weber, *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus. Die protestantischen Sekten und der Geist des Kapitalismus. Schriften 1904-1920, MWG I/18*, hg. von Wolfgang Schluchter in Zusammenarbeit mit Ursula Bube. – Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck) 2016, S. 105.

³³ M. Weber, *Entwürfe von Gesetzen betr.: die Einführung des Rechtes des Reichstags, durch besondere Kommissionen oder Auftrag an bestehende Kommissionen Erhebungen zu veranstalten*, in: *MWG I/15*, S. 268, sowie dazu: Mommsen, *Max Weber und die deutsche Politik*, S. 388f.

³⁴ M. Weber, *Parlament und Regierung, MWG I/15*, S. 473.

³⁵ M. Weber, *Wahlrecht und Demokratie in Deutschland, MWG I/15*, S. 394f.

³⁶ M. Weber, *Parlament und Regierung, MWG I/15*, S. 541.

„Ohne innere Katastrophengefahr vollzieht sich Aufstieg, Ausschaltung und Fortfall eines cäsaristischen Führers am ehesten da, wo die effektive Mitherrschaft machtvoller Vertretungskörperschaften die politische Kontinuität und die staatsrechtlichen Garantien der bürgerlichen Ordnung in ungebrochenem Bestand aufrecht erhält.“³⁷

3.5. Parteien-Demokratie

Parteien sind per Definition „formal freie Vergesellschaftung[en] innerhalb eines Verbandes mit dem Zweck, dem Führer Einfluß auf die Herrschaft, den Anhängern Chancen (ideeller oder materieller) Art zu verschaffen.“³⁸ Für Weber sind Parteien ein Zwitter, der sich weder eindeutig der sozialen noch der politischen Herrschaft zuordnen läßt, was sich in der schwankenden Zuordnung in der alten Herrschaftssoziologie widerspiegelt. Parteien stehen eben genau dazwischen, sie sind die Transmissionsriemen von sozialen Gruppen und politischer Willensbildung. Sie organisieren die politische Interessenvertretung gesellschaftlicher Gruppen.

Die Funktion der Parlamente sei „ohne das voluntaristische Eingreifen der *Parteien* nicht zu erklären: diese sind es, welche die Kandidaten und Programme den politisch passiven Bürgern präsentieren und die Normen für die Verwaltung schaffen, diese selbst kontrollieren und durch ihr Vertrauen stützen [...], wenn es ihnen gelungen ist, die *Mehrheit* bei den Wahlen zu erlangen.“³⁹

Parteien sind, wie Weber dies schon 1906 mit Robert Michels, dem Verfasser der Parteiensoziologie, diskutiert,⁴⁰ dem allgemeinen Trend

³⁷ M. Weber, *Parlament und Regierung*, MWG I/15, S. 546.

³⁸ M. Weber, *Staatssoziologie*, MWG III/7, S. 116.

³⁹ M. Weber, *Typen der Herrschaft*, MWG I/23, S. 582.

⁴⁰ Vgl. *Brief Max Webers an Robert Michels vom 26. März 1906*, in: Max Weber, *Briefe 1906-1908*, MWG II/5, hg. von M. Rainer Lepsius und Wolfgang J. Mommsen in Zusammenarbeit mit Birgit Rudhard und Manfred Schön. – Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck) 1990, S. 56-58.

der Bürokratisierung unterworfen. Aber es gibt auch immer wieder charismatische Politiker, die in der Lage sind, die Parteimaschine zu beherrschen. Insofern sind Parteien auch Orte der politischen Führerauslese. Gegenüber der Demagogie der Straße findet Weber anerkennende Worte für die deutschen Gewerkschaften und die Sozialdemokratie, die Beispiele „*rational organisierter Parteien*“ sind.⁴¹

Auch wenn Weber kein überzeugter Demokrat war, so führt er uns doch den „Sinn“ demokratischer Institutionen vor Augen. Typisch für ihn als Vertreter des liberalen Bürgertums und als rationalen Denker ist das Statement: „Staatspolitisch völlig irrational ist [...] die *unorganisierte* ‚Masse‘: die Demokratie der Straße.“ Parlamente und Parteien sind für Weber hingegen die Institutionen, die den Prozess der politischen Willensbildung an Regeln binden und geordnet ablaufen lassen. Damit sind sie zugleich Lehrstätten für die Übernahme politischer Verantwortung für den gesamten Staat.⁴²

4. Und heute? – Weiterführende Fragen und Überlegungen

Nach diesem Schnelldurchgang durch Webers politikwissenschaftliches ABC komme ich zu den aktuellen Fragen zurück.

4.1. Das Erstarken des Populismus als Schwäche des Repräsentationsprinzips?

Der Unmut, der sich auf den Straßen äußert, zeugt davon, dass sich viele Bürger offenbar in ihren politischen Ansichten nicht mehr durch Parteien und Parlamente angemessen repräsentiert fühlen. Man müsste sich fragen, welche Personen und Trägerschichten finden sich heute im Parlament. Die Mehrheit dürfte akademisch gebildet und bürgerlich

⁴¹ M. Weber, *Parlament und Regierung*, MWG I/15, S. 550.

⁴² Vergleichbar dem Austausch von Gütern auf dem Markt, der ebenfalls regelgebunden stattfindet. Beides gegenüber dem unregulierten Kampf.

imprägniert sein. Sprechen die Abgeordneten noch die Sprache derer, die sie repräsentieren? Die traditionellen Volksparteien waren – zumindest in Deutschland – Vertreter bestimmter sozial-moralischer Milieus. Diese Bindungen lösen sich zunehmend auf, freiwilliges und ehrenamtliches Engagement wird aufgrund der individualistischen Lebensführung und hohen Mobilitätsansprüche immer weniger.

Zu fragen wäre, welche Rolle die neuen sozialen Medien bei der politischen Meinungsbildung heute spielen. Oder sind sie vor allen Dingen neue Instrumente der Massendemagogie? Wer kontrolliert oder steuert gegebenenfalls im Hintergrund die Plattformen? Weber kannte unsere heutigen elektronischen Kommunikationsformen nicht, aber mit seiner Presseenquête für die Deutsche Gesellschaft für Soziologie hat er uns ein Forschungsprojekt an die Hand gegeben, wie auch wir heute eine empirische Studie über die zeitbestimmenden und einflussreichen Medien anlegen könnten.⁴³

Derzeit erleben wir in den Vereinigten Staaten von Amerika, der Türkei und Russland ein Erstarken des plebiszitären Führertums. Interessanterweise passiert genau das, was Weber beschrieben hat: Die politischen Führer lassen sich durch das Vertrauen der Massen legitimieren und schalten die verfassungsmäßigen Kontrollinstanzen und kollegial besetzten Gremien zunehmend aus. In der Türkei und Russland entwickeln sich beide Staatswesen in Richtung plebiszitärer Diktatur, wobei beide Länder nach Webers Kategorisierung Patrimonialstaaten waren, d.h. keine ständischen oder kirchlichen Gegengewichte zur Staatsregierung kannten. In den führerlosen Demokratien (England und Deutschland) zeigen sich derzeit unterschiedliche Wege: Das Referendum zum

⁴³ Vgl. M. Weber, *Disposition für die Bearbeitung einer soziologischen Untersuchung des Zeitungswesens*, und ders., *Vorbericht über eine vorgeschlagene Erhebung über die Soziologie des Zeitungswesens*, in: Max Weber, *Hochschulwesen und Wissenschaftspolitik. Schriften und Reden 1895-1920, MWG I/13*, hg. von M. Rainer Lepsius und Wolfgang Schluchter in Zusammenarbeit mit Heide-Marie Lauterer und Anne Munding. – Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck) 2016, S. 139-152 und S. 208-228.

Brexit lässt das Parlament (das älteste der Welt) ohnmächtig erscheinen. In Deutschland hat der Rechtspopulismus in Gestalt der „Alternative für Deutschland“ (AfD) ein Sprachrohr gefunden, das in die Parlamente einzieht. Hier wird die Zukunft zeigen, ob der Parlamentarismus stark genug ist, disziplinierend und mäßigend zu wirken.

4.2. Ängste und Tatsachen: Die Unentrinnbarkeit der Globalisierung

Das große Thema der Populisten ist die Globalisierung, eigentlich die Angst vor der Globalisierung und deren Auswirkungen. Max Weber hat als Gesellschaftswissenschaftler die Rationalisierung und Bürokratisierung als unentrinnbare Entwicklungen analysiert – und zugleich als Mensch und Bürger sehr deutlich gemacht, dass er sich mit aller Macht dafür einsetzt, letzte Bewegungsfreiräume zu erhalten und zu erkämpfen.⁴⁴ Das hält er für ein Gebot seiner Menschenwürde.⁴⁵ Noch in „Politik als Beruf“ hallt uns ein großes „dennoch!“ und Standhalten entgegen.⁴⁶ Flucht und ein schwächliches Ausweichen vor den Tatsachen akzeptierte Weber nicht.

Heute steht es mit der Globalisierung wohl nicht anders. Es ist ein unausweichlicher Prozess, in den wir hineingestellt sind. Die Frage ist daher, wie können wir negative Auswirkungen verhindern und uns menschliche Freiräume, aber eben auch nationale oder regionale Identität bewahren. Der Brexit zeigt uns hingegen sehr deutlich, wie irrational heute radikale nationale Abschottungs- und Ausstiegsversuche in einer global vernetzten Ökonomie wirken.

⁴⁴ Angesichts der Bürokratisierung schreibt Weber: „Wie ist es angesichts dieser Übermacht [...] überhaupt möglich, *irgend welche* Reste einer in *irgendeinem* Sinn ‚individualistischen‘ Bewegungsfreiheit zu retten?“; M. Weber, *Parlament und Regierung*, MWG I/15, S. 465f.

⁴⁵ Vgl. *Brief Max Webers an Elisabeth Gnauck-Kühne vom 15. Juli 1909*, in: Max Weber, *Briefe 1909-1910*, MWG II/6, hg. von M. Rainer Lepsius und Wolfgang J. Mommsen in Zusammenarbeit mit Birgit Rudhard und Manfred Schön. – Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck) 1994, S. 177.

⁴⁶ M. Weber, *Politik als Beruf*, MWG I/17, S. 252.

4.3. Das Versagen der Politik- und Sozialwissenschaften?

Ein Hauptvorwurf der Populisten richtet sich gegen die bürgerlich-akademischen und kosmopolitisch agierenden Eliten und vor allem, wenn man Bernd Stegemann glauben darf, gegen den von diesen dominierten gesellschaftlichen Diskurs. Stegemann argumentiert ganz marxistisch, dass durch Scheindiskurse des liberal-bürgerlichen Milieus kapitalistische Ausbeutungsprozesse verschleiert würden. Soweit möchte ich nicht gehen, aber doch fragen, inwieweit gesellschaftliche Prozesse von den Politik- und Sozialwissenschaften in den letzten Jahren angemessen analysiert und auf den Begriff gebracht worden sind. Stimmt es nicht auch, dass im Fokus der wissenschaftlichen Analyse Minderheitenprobleme einen viel zu großen Raum eingenommen haben, während Kernprobleme unserer gesellschaftlichen Entwicklung (Überalterung, Pflegenotstand, Armut im Alter, Klimaschutz, Umweltbelastung, Infrastruktur, Mietkosten, Steuer-Ungerechtigkeit, medizinische Grundversorgung, Kinderbetreuung, Mobilität, Familienplanung, Arbeitsschutz) vernachlässigt worden sind? Müsste man nicht mit Weber stärker nach generellen Strukturen, Entwicklungslinien und Trägerschichten fragen, vielleicht auch verstärkt nach den Handlungsmotiven und leitenden Interessen, die hinter dem ganzen Getriebe wirksam sind?

Max Webers Antworten können nicht unsere Antworten sein. Ich bin aber davon überzeugt, dass wir sein Instrumentarium, seine Begriffsangebote und Fragestellungen weiterentwickeln und auf unsere heutigen Probleme anwenden können. Dazu sind Distanz und Kreativität gleichermaßen gefragt.

ETICA DEL CAPITALISMO FINANZIARIO? WEBER E LA LEGGE TEDESCA SULLA BORSA (1896)

Realino Marra

Abstract

The essay discusses Weber's early work on financial capitalism, starting from the debates that lead to the approval of the law on stock exchange in Germany on June 22, 1896. These early writings anticipate, even though not systematically, the core of his account on Protestantism and capitalism: a personal ethos is functional to achieving certain economical goals, even in the world of *Finanzmarktkapitalismus*.

Keywords

Financial Capitalism; Politics; Ethics; Stock Exchange; Banks.

1. Gli scritti sulla borsa

Del capitalismo finanziario Weber si è occupato soprattutto negli scritti giovanili (1893-1898) dedicati alla natura e alle finalità della borsa. In essi tale istituzione è difesa da Weber per un duplice ordine di ragioni¹.

¹ Una fondamentale analisi di queste opere si trova nella *Einleitung* di Knut Borchardt *Börsenwesen. Schriften und Reden 1893-1898* (a cura di K. Borchardt con C.

In primo luogo per il suo stretto rapporto con un'organizzazione di tipo capitalistico. Dal momento che il capitalismo è un'economia che produce non per il proprio consumo ma per quello altrui, esso ha bisogno del commercio così che i beni siano forniti al momento opportuno a colui che li desidera e che intende consumarli². La borsa è dunque il commercio all'ingrosso necessario in una condizione di capitalismo avanzato contraddistinto da un consumo di massa, è il mercato più vasto in cui possono incontrarsi la domanda e l'offerta progressivamente più grandi dei beni più diversi³. Da un certo momento in poi rientrano tra questi beni degli oggetti particolari, che non sono prodotti o merci in senso stretto, ma denaro, titoli, obbligazioni, azioni⁴. E a proposito di beni, in *Wirtschaft und Gesellschaft* la borsa è ulteriormente caratterizzata come quel tipo di commercio che avviene in «assenza della merce» (*in Abwesenheit der Ware*; a differenza del commercio di fiera, *Meßhandel*, che si dà invece in «presenza della merce»)⁵.

La borsa è poi difesa da Weber in ragione dell'interesse nazionale. L'espansione delle borse nazionali, favorita anche dallo sviluppo della forma progressivamente più diffusa di affare speculativo, vale a dire del

Meyer-Stoll, Mohr, Tübingen 1999-2000, pp. 1-111, in seguito *MWG* [= Max Weber-Gesamtausgabe], I-5); in Italia ottimi contributi sono venuti da Claudio Tommasi, *Max Weber e l'inchiesta sulle borse*, in M. Weber, *La borsa*, Unicopli, Milano 1985, pp. 5-49 (in seguito *Borsa*), e da Sandro Segre in *Gruppi economici e mercati finanziari nella sociologia di Max Weber*, Carocci, Roma 2006. La mia riflessione sul capitalismo finanziario è debitrice del lavoro di Luciano Gallino, *Finanzcapitalismo. La civiltà del denaro in crisi* (2011), Einaudi, Torino 2013; si veda anche Id., *Globalizzazione e disuguaglianze*, Laterza, Roma-Bari 2009⁴.

² M. Weber, *Die Börse. I. Zweck und äußere Organisation der Börsen*, 1894, in *MWG*, I-5, p. 137 (*Borsa*, p. 56).

³ Ivi, pp. 135, 140 (*Borsa*, pp. 54 e 60).

⁴ Ivi, p. 141 (*Borsa*, p. 62).

⁵ M. Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft. Soziologie. Unvollendet. 1919-1920*, a cura di K. Borchardt, E. Hanke, W. Schluchter, Mohr, Tübingen 2013, pp. 368-369, in seguito *MWG*, I-23 (*Economia e società*, trad. di Pietro Rossi, T. Biagiotti, F. Casabianca, vol. I, *Teoria delle categorie sociologiche*, Edizioni di Comunità, Milano 1981, p. 157, in seguito *Teoria delle categorie*).

commercio a termine, comporta un incremento della potenza finanziaria e politica dello Stato:

Da un punto di vista politico *non* è [...] indifferente [*gleichgültig*] che la borsa di Berlino o di Parigi offra a potenze straniere bisogno di prestiti [...] le migliori possibilità [*Chancen*] per la vendita dei loro titoli di credito [*Schuldverschreibungen*]. E neppure è indifferente, per gli interessi economici del paese, il fatto che i mercati siano nelle mani di commercianti tedeschi o stranieri, così come è importante sapere dove si concentri il commercio mondiale [*Weltmarktverkehr*] di un articolo che interessi da vicino la produzione e il consumo [*Verbrauch*] nazionali⁶.

Gli scritti di Weber si inseriscono nell'acceso dibattito che porterà alla legge sulla borsa del giugno del 1896; ma condividono anche l'orientamento politico-culturale della nota Prolusione di Friburgo del 1895 (il discorso inaugurale sulla cattedra di economia politica sulla quale Weber era stato chiamato l'anno prima). Gli argomenti e i toni sono gli stessi. Fino a quando le nazioni, pur restando in pace, continueranno a lottare sul piano economico tra loro per l'esistenza e il potere non si può concepire, per così dire, un disarmo unilaterale. Per una politica economica che abbia degli obiettivi mondani (*diesseitige Ziele*) le borse, ma anche le banche, sono strumenti di potenza da impiegare nella competizione tra Stati. Il capitalismo finanziario non è un istituto assistenziale (*Wohlfahrteinrichtung*), come non lo sono fucili e cannoni. Certo, aggiunge Weber, per la vita di queste istituzioni non sarebbe un danno se anche delle istanze etiche riuscissero a farsi strada. Tutt'altro, dal momento che l'argomentazione di Weber in questi scritti, lo vedremo poi, anticipa sia pure in maniera non sistematica il nucleo della tesi su protestantesimo e capitalismo: un *ethos* personale, anche nel mondo del *Finanzmarktkapitalismus*, si rivela funzionale al conseguimento di determinati obiettivi economici. Ma ciò riconosciu-

⁶ Id., *Die Börse. II. Der Börsenverkehr*, 1896, in *MWG*, I-5, pp. 648-649 (*Borsa*, p. 136).

to, è indubbio che «in *ultima* analisi la politica economica nazionale abbia il *dovere* di sorvegliare [*wachen*], affinché trafficanti fanatici o falsi profeti della pace economica non abbiano a disarmare [*entwaffen*] la loro stessa nazione»⁷.

In questo brano sono espressi con efficacia tanto la principale convinzione tecnico-funzionale di Weber sulla disciplina dei mercati finanziari, la necessità cioè che essi siano nelle mani di operatori professionali del mercato, quanto l'obiettivo polemico contro cui è rivolta la duplice difesa della borsa di cui ho detto finora. Si tratta, è noto, degli *Junker* prussiani, primi ispiratori presso l'opinione pubblica tedesca di un'aspra campagna contro la borsa e le speculazioni finanziarie (e prime tra queste le operazioni a termine) a seguito del fallimento di alcune banche e ai processi che avevano coinvolto alcuni grandi commercianti berlinesi. Il governo si mostrò sensibile a queste reazioni allarmate, nominando una commissione di inchiesta insediatasi a Berlino nell'aprile del 1892. Sui lavori della commissione si fonda in gran parte la legge ricordata sopra e che delude, va detto subito, quasi tutte le aspettative di Weber. Ma di questo dopo. L'ostilità degli *Junker* verso la borsa esprime appunto, in primo luogo, tutta l'avversione dell'aristocrazia agraria per il nuovo capitalismo, il capitalismo della borghesia industriale, commerciale e finanziaria, che ne minaccia il potere e il primato economico. D'altra parte il commercio in borsa è contrario agli interessi protezionistici degli *Junker*, giacché favorisce l'importazione dei cereali stranieri e con le operazioni a termine sembra generare una sorta di granai virtuali che sul mercato interno aumentano l'offerta e fanno scendere i prezzi.

Come non di rado avviene nella riflessione di Weber sui problemi della Germania del suo tempo, dalla questione agraria sino all'organizzazione costituzionale del *Reich*, l'analisi scientifica è considerata utile per la ricerca delle soluzioni migliori dal punto di vista dell'interesse nazionale. Anche gli scritti sulla borsa rappresentano insomma un momento

⁷ Ivi, p. 655 (*Borsa*, p. 144).

in cui nell'opera si ammettono dei canali di comunicazione, più o meno controllati, tra scienza e politica. La tematizzazione di quale dovrebbe essere il rapporto legittimo tra le due sfere si trova soprattutto nel saggio sulla avalutatività. Qui Weber, in quattro passaggi indicati con precisione (elaborazione degli assiomi di valore ultimi [*Herausarbeitung der letzten Wertaxiome*], deduzione delle conseguenze connesse alla presa di posizione valutativa [*Deduktion der "Konsequenzen" für die wertende Stellungnahme*] che in astratto conseguirebbero da essi, determinazione degli effetti concreti [*Feststellung der faktischen Folgen*] che di fatto deriverebbero dalla realizzazione pratica di una certa presa di posizione valutativa, considerazione infine degli assiomi di valore che potrebbero entrare in conflitto con i propri)⁸, chiarisce in quale maniera la scienza può aiutare l'azione politica: può servire per una ponderazione tecnica su obiettivi, strumenti e conseguenze di un certo orientamento politico relativamente ai problemi sui quali si vorrebbe influire. Quale sia l'orientamento di Weber emerge con sufficiente chiarezza dal complesso delle sue prese di posizione, di cui le opinioni sul commercio di borsa sono un'importante conferma: è il punto di vista di un liberale che in un tempo – la fine dell'Ottocento – di profonda crisi del liberalismo politico, cerca una difficile conciliazione della tradizione liberale con la difesa dello Stato nazionale in un contesto progressivamente dominato dalle parole d'ordine dell'imperialismo (politica di potenza, rivalità tra le nazioni, conquista di nuovi mercati).

⁸ Id., *Der Sinn der "Wertfreiheit" der soziologischen und ökonomischen Wissenschaften*, 1913, in Id., *Verstehende Soziologie und Werturteilsfreiheit. Schriften und Reden 1908-1917*, a cura di J. Weiß in collaborazione con S. Frommer, Mohr, Tübingen 2018, pp. 473-474 (*Il senso della «avalutatività» delle scienze sociologiche ed economiche*, in *Saggi sul metodo delle scienze storico-sociali*, tr. di Pietro Rossi, Edizioni di Comunità, Torino 2001, pp. 566-567). Degli stessi anni si veda ovviamente anche *Wissenschaft als Beruf*, 1917-1919, in *Wissenschaft als Beruf. 1917/1919. Politik als Beruf. 1919*, a cura di W.J. Mommsen, W. Schluchter con B. Morgenbrod, Mohr, Tübingen 1992, pp. 103-104 (*La scienza come professione*, in *La scienza come professione. La politica come professione*, tr. di P. Rossi, F. Tuccari, Edizioni di Comunità, Torino 2001, pp. 33-34).

2. Mercanti di professione

Weber ha una dichiarata preferenza per il modello anglosassone, e specialmente inglese, di borsa. Essa è sostenuta da un'articolata disamina dei suoi principali modelli organizzativi. Vi sono innanzitutto le borse che, come a Londra, operano da associazioni private, come *clubs* riservati soltanto a commercianti di professione (tipicamente *Aufgabemakler* e *Propermakler: brokers* e *traders* possiamo tradurre in inglese)⁹. L'accesso è gestito in maniera ad un contempo corporativa e plutocratica. I posti sono trasmessi in eredità o venduti a un costo elevato; inoltre prima di poter concretamente esercitare l'operatore di borsa deve versare una cauzione consistente. Anche sulle altre questioni vale il principio dell'autogoverno; lo Stato non interviene se non in casi eccezionali, e in particolare le controversie sono affidate alla cura di tribunali interni composti da membri della corporazione¹⁰.

Rispetto a questo tipo di borse il caso apparentemente opposto è quello rappresentato dalla borsa di Parigi. Teoricamente l'accesso è libero, di fatto tuttavia per gli affari più importanti possono agire solo gli agenti autorizzati dal ministero. Anche a Parigi vi è dunque un'aristocrazia del denaro, solo che essa non è il risultato di una spinta interna al ceto dei mercanti, bensì è la conseguenza del tradizionale primato dello Stato nella regolamentazione dei traffici privati, e principalmente dell'interesse a subordinare le attività economiche e finanziarie ai propri interessi politico-amministrativi¹¹.

Altro modello significativo è quella rappresentato dalle borse anseatiche, e soprattutto da quella di Amburgo, prima della legge imperiale del 1896. Qui non ci sono mediatori autorizzati, lo Stato non si ingerisce, il commercio è almeno formalmente aperto a tutti¹². Appunto un

⁹ Id., *Die Börse. II.*, in *MWG*, I-5, p. 642 (*Borsa*, p. 129).

¹⁰ Id., *Die Börse. I.*, in *MWG*, I-5, pp. 161-2 (*Borsa*, pp. 85-86).

¹¹ Ivi, pp. 162-164 (*Borsa*, pp. 86-88).

¹² Ivi, pp. 164-165 (*Borsa*, pp. 88-89).

assetto differente tanto rispetto all'istituzione londinese che a quella parigina: esso pare garantire a un tempo libertà dallo Stato e libertà di concorrenza per tutti i mercanti. Anche se poi, aggiunge Weber, proprio la grande espansione della borsa in seguito alla diffusione dei contratti a termine, provoca alla fine dell'Ottocento un monopolio di fatto per determinate operazioni e dunque fenomeni di chiusura corporativa analoghi a quello del modello inglese¹³.

Un punto è chiaro per Weber: comunque conseguito, o attraverso un processo di crescita interna o con l'intervento più o meno diretto dello Stato, «die Börse ist Monopol der Reichen»¹⁴. E questo vale anche per la borsa prussiana, e poi per la borsa tedesca dacché, come sottolineato da Weber¹⁵, l'effetto più evidente della legge del 1896 è la sostanziale estensione, sia pure con qualche correzione, del modello prussiano a tutte le borse tedesche:

Già da un punto di vista 'estetico', di applicazione coerente di un qualche principio organizzativo, le grandi borse *prussiane* [danno di sé] un'immagine ibrida [*Mischbild*] oltremodo sgradevole. Esse non sono né corporazioni pubbliche [öffentliche *Korporationen*: come a Parigi], né associazioni chiuse [geschlossene *Vereine*: come a Londra], né mercati formalmente liberi [formell freie *Märkte*: come ad Amburgo], ma solo organizzazioni regolamentate di riunioni [reglementirte *Veranstaltungen von Versammlungen*] di una quantità di persone indefinita e del tutto 'eterogenea'¹⁶.

Questo è il problematico tratto distintivo del modello prussiano, una facilità di accesso giustificata in nome della libertà di commercio, ma che

¹³ Id., *Die Ergebnisse der deutschen Börsenenquete*, 1894, in *MWG*, I-5, pp. 236-239.

¹⁴ Id., *Die Börse. I.*, in *MWG*, I-5, p. 172 (*Borsa*, p. 97).

¹⁵ «Es zeigte sich immer mehr, daß mit der Einführung des Börsengesetzes nur eine Börse gemeint war, die größte Deutschlands, die Berliner» (M. Weber, *Geschichte und Organisation der Börse [Erster Vortrag der Vortragsreihe über Börsenwesen und Börsenrecht am 15., 22. und 29. Januar, 5. und 12. Februar 1898 in Frankfurt am Main]*, in *MWG*, I-5, pp. 912-913).

¹⁶ Id., *Die Ergebnisse der deutschen Börsenenquete*, in *MWG*, I-5, p. 239.

di fatto condanna la borsa ad una condizione di superficialità organizzativa, e la espone inoltre alle condotte avventate di investitori occasionali.

La legge si è limitata a razionalizzare questo modello, deludendo in tal modo le attese di Weber. Questi avrebbe voluto una borsa come quella londinese, autogovernata da un ceto coeso di mercanti di professione, chiuso all'esterno, e specialmente nei confronti di piccoli e inesperti speculatori (ma anche, avrebbe dovuto aggiungere, nei confronti delle ingerenze delle élites politiche e amministrative). La disciplina del 1896 è decisamente statalista, come nelle aspettative degli *Junker*. Sia la costituzione della borsa sia il suo regolamento interno necessitano dell'autorizzazione (*Genehmigung*) del governo locale (*Landesregierung*). Spetta al governo anche il controllo della borsa, a meno che esso non decida di delegarlo agli organi del commercio (camere di commercio, corporazioni mercantili) (§ 1, 2° comma). In questo caso è previsto, sul modello inglese, un tribunale d'onore (*Ehrengericht*) costituito o eletto all'interno degli organi di controllo della borsa, e che giudica delle condotte contrarie alla rispettabilità commerciale (§ 9 e 10). La novità è vista con favore da Weber, e questo si comprende. Allo stesso tempo non è giudicata negativamente la nomina in ogni borsa di un commissario governativo (*Staatskommissar*) con compiti di sorveglianza sul rispetto delle leggi e dei regolamenti (§ 2). Si tratta in verità di un primo indizio di un contatto molto superficiale con il modello inglese. Weber non pensa che il commissario governativo potrà incidere in maniera efficace sul funzionamento della borsa; a certe condizioni esso potrebbe persino diventare «un utile organo di raccordo [*Zwischenglied*] e di informazione tra il governo e la borsa»¹⁷. Ma anche solo per le ragioni estetiche invocate da Weber, il commissario governativo appare come un'istituzione che va in una direzione opposta allo spirito della borsa londinese; la storia successiva confermerà in effetti la finalizzazione dell'istituto ad un controllo e un'ingerenza politico-amministrativa sulle operazioni di borsa.

¹⁷ Id., *Börsengesetz*, 1897, in *MWG*, I-5, p. 867.

3. Il ruolo delle banche e della politica

Vi è un'ulteriore questione, connessa alla precedente, che rende problematica la ricostruzione weberiana dei due modelli di borsa, quello inglese e quello prussiano-tedesco. Per molti aspetti ancora oggi quella diversità è visibile e attuale, ed è senz'altro un merito di Weber quello di essere stato tra i primi ad evidenziarla. Sennonché vi è tra le due borse un'altra importante differenza da Weber non riconosciuta, relativamente al ruolo delle banche¹⁸. Partiamo da questa domanda: come fanno fronte le imprese alle loro esigenze finanziarie? Sostanzialmente in due modi: o facendo assegnamento sul credito bancario, come in Germania *in primis*, e poi nel resto dell'Europa continentale, ovvero rifornendosi al mercato dei capitali con la compravendita di azioni e obbligazioni, come in Inghilterra (e anche altrove nei paesi anglosassoni). La prima modalità ha fatto sì che dai tempi di Weber sino a oggi le banche in Germania abbiano goduto di un forte potere politico-economico, e siano caratterizzate in particolare tanto da partecipazioni incrociate con le grandi imprese quanto da un rapporto molto stretto con il governo. In Inghilterra al contrario gli investitori istituzionali più importanti non sono le banche, e le relazioni di queste con le imprese sono comunque più deboli. Inoltre la proprietà azionaria è molto frammentata così da conferire al capitalismo inglese un carattere spiccatamente manageriale, con un modesto peso politico, ma al contempo anche meno influenzabile dalla politica.

Per Weber sembra che la condizione davvero indispensabile per un corretto funzionamento del mercato finanziario sia la garanzia di mani forti, la presenza cioè di grandi capitali. Da questo punto di vista le banche gli appaiono istituzioni del tutto idonee. «Nell'odierna organizzazione dell'economia, la tanto deplorata concentrazione [*vielbeklagte Konzentration*] di grandi capitali in mano alle banche va considerata, entro certi limiti, come qualcosa di assolutamente indispensabile

¹⁸ Mi avvalgo qui dell'analisi di Sandro Segre in *Gruppi economici e mercati finanziari*, cit., in particolare pp. 94-103.

[*unentbehrlich*]]¹⁹. Qui di fatto Weber descrive solo il modello tedesco, non pare percepire che anche sul ruolo della banche l'esperienza inglese è in realtà diversa; soprattutto esprime una valutazione indifferentemente positiva dei processi di concentrazione del capitale, come se capitale industriale e capitale finanziario fossero anelli coerenti di un ciclo economico unitario, nel quale sono spontaneamente minimizzate le possibilità di contraddizioni e conflitti²⁰.

Le analisi sul capitalismo più note di Weber, dalla *Protestantische Ethik* sino alle lezioni di *Wirtschaftsgeschichte*, passando per *Wirtschaft und Gesellschaft*, rappresentano senz'altro un progresso, illustrano in maniera più adeguata la specificità del capitalismo finanziario, il ruolo delle banche, e il carattere spesso problematico delle relazioni di questo mondo con quello del capitalismo industriale. Dall'altro lato, l'impressione è di nuovo quella di un'analisi sviluppata, magari contro le intenzioni di Weber, da un punto di vista soprattutto continentale, e che al contempo non coglie sino in fondo tutte le implicazioni della configurazione contemporanea degli interessi economici conseguente allo sviluppo delle attività finanziarie.

Affari finanziari [*Finanzierungsgeschäfte*] devono venir chiamati tutti quegli affari, condotti sia da 'banche' sia da altri [...], orientati allo scopo di provvedere con guadagno alle possibilità acquisitive imprenditoriali [*an dem Zweck der gewinnbringenden Verfügung über Unternehmungserwerbchancen*]]²¹.

L'obiettivo dell'agire economico acquisitivo (*Erwerbwirtschaft*) delle istituzioni finanziarie, e primariamente delle banche, è quello di ottenere un profitto dalla concessione di credito alle imprese. Il rapporto con

¹⁹ M. Weber, *Die Börse. I.*, in *MWG*, I-5, p. 171 (*Borsa*, p. 95).

²⁰ Weber invero aggiunge subito dopo: «Parleremo in seguito anche dei gravi rischi [*gewaltigen Gefahren*] che a volte possono venire alla ricchezza della nazione [*Volksvermögen*] dalla presenza dei grandi capitalisti in borsa, e se e in che modo è possibile porvi rimedio»; sennonché di fatto la questione non è più ripresa.

²¹ Id., *Wirtschaft und Gesellschaft. Soziologie*, *MWG*, I-23, p. 373 (*Teoria delle categorie*, p. 160).

la politica in queste analisi è sullo sfondo; è semmai maggiormente in evidenza in età premoderna, quando si avvia l'attività di finanziamento delle banche, e generalmente a vantaggio delle iniziative proprie di un capitalismo non razionale, come le guerre di espansione coloniale²².

Il capitale finanziario è considerato soprattutto nelle sue relazioni con il capitalismo industriale, e a questo riguardo Weber sembra decisamente meno convinto, rispetto agli scritti giovanili, degli effetti positivi dei processi di concentrazione finanziaria. Quando nella *Herrschaftssoziologie* parla del «dominio costituito in virtù di una costellazione di interessi» (*Herrschaft kraft Interessenkonstellation*), e in particolare grazie ad una posizione di monopolio (*kraft monopolistischer Lage*), l'esempio che Weber adduce è proprio quello delle banche. «Esse possono imporre [*oktroyieren*] condizioni per la concessione di crediti [*Bedingungen der Kreditgewährung*] a coloro che ne fanno richiesta e dunque influire in larga misura, nell'interesse della liquidità dei propri mezzi di esercizio [*Betriebsmittel*], sulla loro condotta economica»²³. Ebbene tale concentrazione di potere, è scritto espressamente nelle *Soziologischen Grundkategorien des Wirtschaftens* di *Wirtschaft und Gesellschaft*, caratterizza assieme ad altre trasformazioni (principalmente la meccanizzazione della produzione e del trasporto) la fase ultima del capitalismo. L'azionariato diffuso provoca la separazione tra proprietà e controllo dell'impresa,

²² Quelle per esempio delle repubbliche marinare italiane, e di Genova soprattutto (si veda M. Weber, *Wirtschaftsgeschichte*, 1923, in Id., *Abriß der universalen Sozial- und Wirtschaftsgeschichte. Mit- und Nachschriften 1919/20*, hg. von W. Schluchter in collaborazione con J. Schröder, Mohr, Tübingen 2011, pp. 307-308, *Storia economica. Sommario di storia economica e sociale universale*, trad. di A. Cavalli, Edizioni di Comunità, Torino 2003, pp. 211-212).

²³ M. Weber, *Herrschaft*, [1910-11?], in Id., *Wirtschaft und Gesellschaft. Die Wirtschaft und die gesellschaftlichen Ordnungen und Mächte. Nachlaß*, Teilband 4, *Herrschaft*, a cura di E. Hanke in collaborazione con Th. Kroll, Mohr, Tübingen, 2005, p. 129, in seguito MWG, I-22 (4) (*Dominio*, in *Economia e società. L'economia, gli ordinamenti e i poteri sociali. Lascito*, vol. IV, *Dominio*, a cura di M. Palma, Donzelli, Roma 2018, p. 13, in seguito *Dominio*).

e soprattutto fa sì che la potenza del credito delle banche, e dunque di soggetti con interessi acquisitivi ed estranei all'impresa (*betriebsfremden Erwerbsinteressen*), possa influire in maniera irrazionale sulla direzione di essa e sul suo orientamento produttivo. Questo intreccio tra produzione e credito, conclude Weber, deve essere pertanto considerato un potenziale fattore di crisi²⁴. Quanto è avvenuto nelle economie mondiali a partire dal 2007 non solo conferma, ma mette ancora più in evidenza la natura problematica di tale rapporto: l'organizzazione di impresa è sempre più dipendente da logiche finanziarie, ma queste a loro volta, con il privilegio di speculazione e rischio, attraggono l'economia reale in una dimensione estranea ai calcoli razionali della produzione.

Anche l'altra relazione caratteristica del capitalismo finanziario sul continente, vale a dire quella con lo Stato e specialmente con i governi, sembra accentuare i tratti irrazionali delle economie contemporanee, e dunque potenzialmente aggiungere nuove ragioni di crisi. Su questo già gli scritti giovanili, con la forte rivendicazione di un mercato finanziario liberato dalle ingerenze statali, sembrano fissare la posizione weberiana (sbilanciata semmai verso una fiducia eccessiva nella capacità spontanea dei traffici di produrre sviluppo). Peraltro, almeno attualmente, la relazione si presenta proprio in termini trilaterali: banche, grandi imprese e Stato (nella sua parte descrittiva l'analisi di Hilferding è ancora molto utile)²⁵. La grande crisi finanziaria mondiale sembra effettivamente aver rilanciato il ruolo attivo dello Stato almeno dinanzi alle situazioni più problematiche. Se pure, bisogna aggiungere, si tratta di uno Stato impoverito dai vincoli delle politiche di bilancio, e meno legittimato nei suoi poteri di regolazione e controllo dalla diffusione negli ultimi decenni delle ideologie neo-liberiste²⁶.

²⁴ M. Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft. Soziologie*, MWG, I-23, pp. 338-339, 353 (*Teoria delle categorie*, pp. 136-137, 146).

²⁵ Si veda in particolare la parte quinta de *Il capitale finanziario*, 1910, tr. it. di V. Sermonti, S. Vertone, Mimesis, Milano 2011, pp. 393 e ss.

²⁶ Rimando alla penetrante analisi di M.R. Ferrarese, *La crisi finanziaria tra stati e mercati e il "mondo 3" dell'economia globale*, in «Democrazia e diritto», 3-4 (2012), pp. 15-40.

4. L'etica del capitalismo finanziario

Ritorno agli scritti di Weber, alle parti i cui essi affrontano altre due questioni: la prima è la valutazione delle operazioni di borsa più significative, vale a dire le operazioni a termine, nelle quali il compratore e il venditore posticipano l'adempimento dell'impegno ad una data futura²⁷; l'altra riguarda le caratteristiche socio-economiche che a giudizio di Weber gli operatori di borsa dovrebbero possedere.

L'analisi del commercio a termine è per Weber l'occasione per difendere la borsa dall'accusa di essere «una sorta di club di cospiratori, che operano con la menzogna e la frode [*Lug und Betrug*] ai danni della popolazione che lavora onestamente [*des redlich arbeitenden Volkes*]»²⁸. La speculazione è in realtà connaturata alla borsa quale istituzione di un capitalismo avanzato; essa certo può avere talvolta delle conseguenze negative, ma a ben vedere ciò avviene solo per i comportamenti di operatori ingenui e privi di mezzi²⁹. In situazioni ordinarie le operazioni a termine, per l'opinione comune manifestazione del carattere ludico (*Spielcharakter*) della borsa³⁰, hanno per Weber una duplice, importante funzione economica. In primo luogo il commercio a termine, specialmente nel commercio internazionale, impegna l'operatore a misurare e a ponderare: l'evoluzione dei mercati, l'andamento dei prezzi, il corso delle monete³¹. Questo tipo di affari è pertanto uno stimolo alla calcolabilità e prevedibilità delle transazioni economiche; nei termini del Weber più noto, possiamo dire, della razionalità formale di esse. In secondo luogo il commercio a termine conduce ad una forte espansione del mercato delle merci e dei titoli: «tanto il numero degli scambi [*die Zahl der Umsätze*] che quello delle persone coinvolte s'accresce in misura considerevole»³².

²⁷ M. Weber, *Die Börse. II.*, in *MWG*, I-5, p. 629 (*Borsa*, p. 113).

²⁸ Id., *Die Börse. I.*, in *MWG*, I-5, p. 134 (*Borsa*, p. 53).

²⁹ Id., *Die Börse. II.*, in *MWG*, I-5, p. 653 (*Borsa*, p. 142).

³⁰ Ivi, p. 639 (*Borsa*, p. 125).

³¹ Ivi, p. 640 (*Borsa*, p. 126).

³² Ivi, p. 646 (*Borsa*, pp. 132-133).

Anche su questo la legge del 1896 manifesta un orientamento contrario, e cioè di sostanziale diffidenza nei confronti delle operazioni a termine. In base al § 50 il Consiglio federale «è autorizzato a sottoporre a condizioni il commercio a termine in borsa ovvero a vietarlo per determinate merci o titoli». È in ogni caso vietato il commercio a termine di partecipazioni a miniere e manifatture, nonché quello di cereali e farine, così come voluto dagli *Junker* (commi secondo e terzo dello stesso paragrafo). Weber è molto critico: le disposizioni sul commercio a termine rappresentano un insensato ostacolo del commercio, con «un danno alla posizione di forza [*Machtstellung*] economica delle borse tedesche, e dunque della Germania, esclusivamente a vantaggio dei paesi stranieri». E di sicuro il divieto del commercio a termine dei cereali rappresenta «il più grave errore [*der schwerste Fehler*] della legge»³³.

Il primo argomento di Weber a favore del commercio a termine rivela qui in quanto anticipa l'idea di razionalità che sarà sviluppata nelle opere maggiori. Weber condivide, lo sappiamo, questa immagine di ragione "alta" (la ragione che decide al meglio delle capacità umane e sulla base di una fredda e accurata analisi costi/benefici: la ragione che calcola, misura, prevede) con un'importante tradizione filosofica, da Platone a Cartesio. Ma nel merito della questione: è legittimo vedere qui, nel commercio a termine, un buon esempio di calcolo razionale? Per quanto riguarda la questione della scommessa sul futuro rappresentata da queste operazioni, e dagli affari speculativi in generale, viene da dubitare, con gli argomenti invece di Pascal, della ragione cartesiana come facoltà immancabilmente depurata da passioni ed emozioni. «Nous ne nous tenons jamais au temps présent. Nous anticipons l'avenir comme trop lent à venir, comme pour hâter son cours»³⁴. Una riflessione che pare realmente appropriata rispetto ai problemi delle speculazioni finanziarie e al ruolo che in esse hanno tanto l'impazienza che l'incertezza del guadagno.

³³ Id., *Börsengesetz*, in *MWG*, I-5, p. 868.

³⁴ B. Pascal, *Les pensées*, 1670, §172 (trad. di F. De Poli, *I pensieri*, Rizzoli, Milano 1997).

Quanto all'altra motivazione, quella per cui l'ampliamento del mercato ed il libero scambio sarebbero sempre vantaggiosi, è necessario richiamare i due modelli economici principali prima di Weber. Il primo è quello della teoria dei vantaggi comparati (*comparative advantages*) di Ricardo, secondo cui all'economia nazionale conviene che il mercato abbia una dimensione internazionale perché essa può in tal modo ottenere merci prodotte altrove con minore tempo di lavoro e per tale ragione più convenienti. Per Ricardo dunque l'ampliamento del commercio può essere, a certe condizioni, un fattore di sviluppo della ricchezza reale³⁵. Una posizione diametralmente opposta si rinviene in Marx, secondo il quale il capitale commerciale, in entrambe le sue forme (capitale per il commercio di merci e capitale per il commercio di denaro: *Warenhandlungskapital* e *Geldhandlungskapital*)³⁶, vive esclusivamente nella sfera della circolazione. Con esso allora non c'è creazione diretta né di valore né di plusvalore; ciò avviene esclusivamente nella produzione, e dunque con l'attività del capitale industriale. «La rappresentazione del capitale come valore che si riproduce da sé [*sich selbst reproduzierend*] e che si accresce nella riproduzione in virtù di una sua qualità innata [*kraft seiner eingebornen Eigenschaft*], quale valore che in eterno dura e si accresce», è dunque per Marx una mistificazione «nella sua forma più stridente [*in der grellsten Form*]»³⁷. Gli strumenti del capitalismo finanziario, e specialmente delle banche (effetti commerciali, titoli pubblici, azioni e così via), sono espressione di un capitale fittizio (*Bildung eines fiktiven Kapitals*).

In quanto la diminuzione o l'aumento di valore [*Entwertung oder Wertsteigerung*] di questi titoli sono indipendenti dal movimento di valore del capitale re-

³⁵ D. Ricardo, *Principi di economia politica e dell'imposta* (1817), trad. di A. Biagiotti, Utet, Torino 2006, cap. 7, pp. 278-296.

³⁶ K. Marx, *Il capitale. Critica dell'economia politica*, Libro Terzo, 1: *Il processo della produzione capitalistica*, 1894, trad. di M.L. Boggeri, Rinascita, Roma 1954, p. 325.

³⁷ Ivi, Libro Terzo, 2, 1955, pp. 70-72.

ale [*Wertbewegung des wirklichen Kapitals*] che essi rappresentano, la ricchezza di una nazione non varia in conseguenza di tale diminuzione o aumento³⁸.

E in verità, dinanzi alla crisi economica mondiale dei nostri anni, la rappresentazione degli operatori finanziari da parte di Marx come una sorta di alchimisti capaci di accreditare come reale l'idea di un capitale «come un automa che si valorizza da sé [*als einem sich durch sich selbst verwertenden Automaten*]»³⁹ appare la più convincente.

La seconda questione riguarda come detto le caratteristiche ideali che secondo Weber dovrebbero avere gli operatori di borsa, sostanzialmente non diverse da quelle dei commercianti in generale. Essi devono essere dei mercanti di professione (*berufsmäßige Händler*), che conoscono il mercato e che dal mercato sono conosciuti⁴⁰, devono costituire una cerchia esclusiva, con criteri di ammissione rigidi e che si riconosce in un concetto comune e unitario dell'onore (*gemeinschaftlicher und gleichartiger Ehrbegriff*)⁴¹. Weber avrebbe desiderato, attraverso una rigorosa disciplina dell'accesso alla borsa, una situazione simile a quella inglese. Ma anche su questo le sue aspettative saranno deluse. La legge del 1896 si limita a indicare in generale le categorie di persone non ammesse a frequentare la borsa (§ 7: le donne, i soggetti non in possesso dei diritti civili, i soggetti che non possono disporre dei loro beni in conseguenza di un provvedimento del tribunale, e così via); una soluzione tanto formalistica quanto inefficace, lontana per Weber da un'idea di borsa come associazione chiusa e autonoma, e che cerca coerentemente di tenere lontani gli operatori inesperti e privi di mezzi⁴².

Capitalismo e onestà, lavoro professionale e rispettabilità, agire economico acquisitivo e intonazione etica della vita, sono il duplice fon-

³⁸ Ivi, p. 159.

³⁹ Ivi, p. 157.

⁴⁰ Cfr. M. Weber, *Die Ergebnisse der deutschen Börsenenquête*, in *MWG*, I-5, pp. 219-220.

⁴¹ Id., *Die Börse. I.*, in *MWG*, I-5, p. 170 (*Borsa*, p. 94).

⁴² Cfr. M. Weber, *Börsengesetz*, in *MWG*, I-5, p. 802.

damento della condotta ideale del capitalista finanziario, costituiscono una relazione in cui un elemento non può esistere senza l'altro. Possiamo senz'altro parlare, con le parole della *Protestantische Ethik*, di una «qualificazione etica della vita professionale mondana [*sittliche Qualifizierung des weltlichen Berufslebens*]»⁴³. E anche per l'interpretazione di questo nesso la *Protestantische Ethik* sembra aver avuto un'anticipazione negli scritti sulla borsa. «L'onestà dei sentimenti (*die Ehrenhaftigkeit der Gesinnung*) va di pari passo con la grandezza del portafoglio (*mit der Größe des Geldbeutels*)», scrive Weber nel 1894⁴⁴. E dieci anni dopo afferma che gli «ammonimenti morali» (*die moralischen Vorhaltungen*) di Franklin potrebbero agevolmente essere giustificati da un punto di vista utilitaristico: «l'onestà [*Ehrlichkeit*] è utile perché dà credito [*weil sie Kredit bringt*]». Questa può valere come una buona sintesi dell'immagine weberiana del capitalismo finanziario, oltre che come punto di avvio della riflessione nella *Protestantische Ethik*. Ma allo stesso tempo è una rappresentazione che nel 1904 è espressamente giudicata come parziale: «in realtà le cose non sono affatto così semplici [*so einfach liegen die Dinge in Wahrheit keineswegs*]». Il principio fondamentale di questo *ethos* peculiare, «l'acquisizione di denaro e di sempre più denaro», è uno scopo autonomo (*Selbstzweck*), qualcosa che non può essere compreso con la “felicità” (*Glück*) o “utilità” (*Nutzen*) del singolo individuo⁴⁵. D'altra parte anche per la visione finale della relazione tra capitalismo ed etica, per quanto anche negli scritti giovanili siano ricono-

⁴³ M. Weber, *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, 1904/5-1920, in Id., *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus. Die protestantischen Sekten und der Geist des Kapitalismus. Schriften 1904-1920*, a cura di W. Schluchter con U. Bube, Mohr, Tübingen 2016, p. 232, in seguito MWG, I-18 (*L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, in *Sociologia della religione*, vol. I: *Protestantesimo e spirito del capitalismo*, a cura di Pietro Rossi, Edizioni di Comunità, Torino 2002, p. 69, in seguito SR, I).

⁴⁴ Id., *Die Börse. I.*, in MWG, I-5, p. 171 (*Borsa*, p. 95).

⁴⁵ Id., *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, in MWG, I-18, pp. 157-9 (*Etica protestante*, in SR, I, pp. 37-8).

scibili talvolta anticipazioni importanti, non c'è dubbio che lo studioso di Weber debba guardare soprattutto alla *Protestantische Ethik*, alle celebri pagine in cui si afferma che «il capitalismo vittorioso [*siegreich*]», fondato ormai «su una base [*Grundlage*] meccanica», non ha più bisogno di alcun sostegno etico⁴⁶. In particolare relativamente a qualsiasi tipo di relazione commerciale leggiamo, in *Wirtschaft und Gesellschaft*, che «la comunità di mercato come tale è la relazione di vita pratica più impersonale [*die unpersönlichste praktische Lebensbeziehung*] in cui gli uomini possono entrare in contatto»⁴⁷. Le valutazioni oggettive del mercato (mercato del lavoro, del denaro, dei beni) non sono né etiche né antietiche, ma solo puramente anetiche (*anethisch*), vale a dire del tutto indipendenti da ogni etica⁴⁸.

5. Conclusione

Gli scritti giovanili sulla borsa sono importanti più per la ricerca sui percorsi dell'opera weberiana che per il contributo che essi possono fornire alla riflessione sulle dinamiche contemporanee del capitalismo finanziario. Sul primo punto è evidente che in essi sono anticipate alcune delle più note analisi sul capitalismo moderno sviluppate in seguito, in parti-

⁴⁶ Ivi, p. 487 (*Etica protestante*, in *SR*, I, p. 185).

⁴⁷ E più avanti: «Dove il mercato è lasciato alla propria autonoma legalità [*Eigengesetzlichkeit*], esso conosce solo una considerazione delle cose [*kennt er nur Ansehen der Sache*] e non delle persone, non doveri di fratellanza e devozione [*keine Brüderlichkeits- und Pietätspflichten*], nessuna delle relazioni umane originarie [*keine der urwüchsigen menschlichen Beziehungen*] implicate dalle comunità personali» (M. Weber, *Marktgemeinschaft*, [1913-4?], in Id., *Wirtschaft und Gesellschaft. Die Wirtschaft und die gesellschaftlichen Ordnungen und Mächte. Nachlaß*, t. 1, *Gemeinschaften*, a cura di W.J. Mommsen, in collaborazione con M. Meyer, Mohr, Tübingen 2001, p. 194, *Comunità di mercato*, in *Economia e società. L'economia, gli ordinamenti e i poteri sociali. Lascito*, vol. 1 *Comunità*, a cura di M. Palma, Donzelli, Roma 2016, p. 118.

⁴⁸ M. Weber, *Staat und Hierokratie*, [1911-3?], in *MWG*, I-22 (4), p. 635 (*Stato e ierocrazia*, in *Dominio*, p. 455).

colare relativamente al ruolo delle operazioni di borsa nella genesi di una mentalità economica razionale, e rispetto inoltre al legame funzionale tra etica professionale ed espansione delle transazioni economiche.

Con riguardo invece all'analisi del nuovo capitalismo l'apporto di questi scritti weberiani è oggettivamente limitato. Persino l'apprezzamento dei fondamentali intrecci tra banche, grandi imprese e potere politico, già possibile con l'opera di Hilferding, emerge in Weber solo a tratti. D'altra parte più di cento anni dopo lo scenario politico ed economico è mutato al punto che sarebbe ingeneroso imputare a Weber il fatto di non aver potuto prevedere certe specifiche direzioni di sviluppo delle nostre organizzazioni sociali (a partire dal fatto che l'attuale civiltà planetaria ha reso obsoleta la stessa idea di Occidente, al centro invece della sua ricerca storico-comparata).

Nel sistema finanziario del nuovo capitalismo è certo importante il ruolo delle banche, ma allo stesso tempo ruotano attorno ad esse realtà molto diversificate: *bank holding companies* che controllano sia banche che assicurazioni, investitori istituzionali (fondi pensione e fondi comuni di investimento), intermediari specializzati nella creazione e vendita di titoli obbligazionari che operano del tutto al di fuori dei circuiti di borsa⁴⁹.

Rispetto poi alla politica, le differenze con la situazione propria dei tempi di Weber sono altrettanto forti. La globalizzazione ha fortemente ridotto il raggio d'azione delle comunità politiche nazionali, generando reti di interconnessione tra tutti i punti del pianeta che rendono persino problematico individuare una precisa linea di confine tra economia e politica. La scarsa o nulla efficacia delle attività di controllo sul sistema finanziario è dunque solo la conseguenza più visibile di un fatto più generale: la grande liberalizzazione della circolazione dei capitali, a partire dagli anni Ottanta del secolo passato, è frutto di una cultura trasversale e condivisa tra Europa e Stati Uniti. Non si deve pensare insomma a una sconfitta o a un arretramento della politica di fronte alla forza sover-

⁴⁹ L. Gallino, *Finanzcapitalismo*, cit., pp. 9-13.

chianza della nuova economia, ma al contrario a una strategia comune, nella quale «una dottrina politica riveste i panni di una teoria economica»⁵⁰: la teoria che si oppone e scredita tutte le politiche keynesiane, sconfessa la *Golden Age* dello Stato sociale nei primi trent'anni del dopoguerra, afferma in tutte le sedi, politiche e accademiche, la funzione salvifica di una incondizionata libertà dei mercati.

Sulla questione principale infine, vale a dire il rapporto tra capitale finanziario e capitale industriale, va riconosciuto che le analisi del vecchio Marx sono in grado di dare un contributo maggiore alla riflessione sulla situazione presente rispetto all'immagine weberiana (almeno nelle opere giovanili) sulla coerenza della loro azione reciproca nel ciclo economico. Se le promesse di valore in circolazione superano di tre o quattro volte il prodotto interno lordo del sistema-mondo, della totalità cioè dei beni e servizi prodotti, è chiaro che il capitalismo finanziario non è semplicemente lo sviluppo particolarmente intenso di un'attività economica specifica nei confronti di quelle tradizionali. Esso rappresenta al contrario una trasformazione complessiva del capitalismo quale avevamo conosciuto sino a pochi decenni fa. È un sistema che si rende sempre più autonomo dal capitalismo industriale, puntando a sostituire la produzione di denaro per mezzo di merci con la produzione di denaro a mezzo di denaro⁵¹. Una grandiosa illusione i cui effetti, politici e sociali, sono visibili ancora oggi, a distanza di oltre dieci anni dalla crisi del 2007.

⁵⁰ Ivi, p. 25.

⁵¹ Ivi, pp. 19-20, 168-198.

L'ORDINAMENTO GIURIDICO ALLA PROVA DELLA GUERRA. LA LETTURA WEBERIANA

Michele Basso

Abstract

The article addresses the relationship between World War I and Weber's plea for a parliamentary system elected by universal suffrage. Some articles and speeches on political matters, written and delivered between March and November 1918, are read in the light of some central arguments of *Economy and Society*. State and market are, in Weber's opinion, the two fundamental communities of the contemporary age. They must be preserved together in the political and legal framework undermined by the war, paving the way for radical and revolutionary perspectives. With his strong critique of any proposal for a corporate state, Weber suggests that there is only one way to keep a society grounded on the constitutive plot and the friction between state and capitalism: a democracy based on a parliamentary system. And yet the friction cannot be composed once and for all. Also problematic is Weber's idea that the masses returning from the war would further cement the society with their new nationalistic attitude

Keywords

Weber, Max; World War I; Democracy; Parliamentary system; Political order.

Mehrheit?
Was ist die Mehrheit? Mehrheit ist der Unsinn. [...]
Man soll die Stimmen wägen und nicht zählen.
Der Staat muß untergehen, früh oder spät,
wo Mehrheit siegt und Unverstand entscheidet

F. Schiller, Demetrius, I

1. Un'introduzione

Per il lettore non abituato alla prosa weberiana, le affermazioni da cui si parte appariranno contraddittorie, e potrebbero suonare sconcertanti.

- a. Possiamo dire con relativa certezza che Weber non ha mai creduto alla democrazia intesa come un “valore”. Non si troverà nella sua opera nessuna affermazione sulla superiorità, in termini morali o di giustizia, del sistema democratico rispetto ad altri ordinamenti, né mai si troveranno attestazioni di lode sulla sua capacità di far partecipare tutti i cittadini alla vita politica, o di contribuire a livellare le differenze di tipo politico, o quant'altro affolla il senso comune – ma spesso anche la riflessione accademica – sul lemma “democrazia”¹. Tuttavia, ad un certo punto della sua vita, egli difese strenuamente la necessità per il *Reich* tedesco di passa-

¹ I testi dell'edizione critica tedesca sono stati citati con la consueta abbreviazione “*MWG*” seguita dal numero del volume e dal numero di pagina. La traduzione italiana dell'edizione critica di *Economia e Società*, edita da Donzelli e curata da M. Palma, è citata riportando i titoli dei singoli volumi (*Comunità*, 2005; *Comunità religiose*, 2006; *Dominio*, 2012; *Diritto*, 2016; *La città*, 2016), seguiti dal numero di pagina. Per alcuni articoli tratti da M. Weber, *Scritti politici*, traduzione di A. Cariolato ed E. Fongaro, introduzione di A. Bolaffi, Donzelli, Roma 1998, sono state utilizzate le seguenti abbreviazioni: SED = *Sistema elettorale e democrazia in Germania* (pp. 43-87); *Socialismo* = *Il Socialismo* (pp. 102-130); DAVA = *Democrazia e aristocrazia nella vita americana* (pp. 95-99). In una lettera a Robert Michels del 4 agosto 1908 Weber definisce le espressioni «volontà del popolo», «vera volontà del popolo» come cose che non esistono più da tempo, come delle finzioni (*Fiktionen*). Cfr. *MWG* II/5, p. 615. Già D. Beetham affermava che «la sua teoria del governo parlamentare non può definirsi democratica, perché non si giustifica sulla base di valori, quali la maggiore influenza del popolo sulle decisioni dei governanti, che possano definirsi immediatamente come democratici». Cfr. D. Beetham, *Max Weber and the Theory of Modern Politics*, Allen & Unwin, London 1974, tr. it. di M.T. Brancaccio, *La teoria politica di Max Weber*, Il Mulino, Bologna 1989, p. 143. Il testo di Beetham, per quanto ormai datato, è ancora un utile riferimento per chi voglia approfondire le questioni legate agli scritti politici weberiani.

re a un ordinamento democratico e fu un feroce sostenitore della transizione al parlamentarismo.

- b. La distinzione tra diritto pubblico e diritto privato è per Weber problematica. Da un punto di vista della mera definizione, essa può risultare evidente, ed essere così formulata:

Definire il diritto pubblico [...] come il complesso delle norme concernenti l'agire – nel senso che questo deve assumere per l'ordinamento giuridico – riferito all'istituzione statale, ossia funzionale all'esistenza, all'estensione e alla realizzazione diretta dei fini, di volta in volta validi in virtù di statuizione o d'intesa, dell'istituzione statale come tale; considerare invece il diritto privato come il complesso delle norme concernenti l'agire – nel senso che deve assumere per l'ordinamento giuridico –, non riferito all'istituzione statale, ma solo regolamentato attraverso norme dall'istituzione statale².

Tuttavia, Weber aggiunge subito: «questa operazione è complicata, sotto il profilo tecnico, dal carattere informale della distinzione»³. In altre parole, la distinzione è chiara, ma non è una *distinzione concettuale*. Per usare – in senso metaforico – un'espressione platonica, essa non taglia l'ordinamento giuridico-politico «secondo le articolazioni naturali», ma rischia di separare in modo arbitrario, con il pericolo di spezzare delle parti, «alla maniera di un cattivo macellaio»⁴. Le pagine che seguono la citazione riportata evidenziano tutte le possibili conseguenze di questo taglio cattivo.

- c. Il periodo in cui Weber ha difeso strenuamente la necessità di un sistema democratico parlamentare coincide con gli anni della prima guerra mondiale, ed è strettamente connesso a questo evento nefasto (anche se Weber, perlomeno in una fase iniziale, non lo

² MWG I/22-3, pp. 274-275 (*Diritto*, p. 89).

³ *Ibidem*.

⁴ Platone, *Fedro* 265c-266b. Cfr. sul tema L. Franklin-Hall, *Il macellaio di Platone*, in «Rivista di Estetica», XLI (2009), pp. 11-37.

considerava tale). Vi è quindi in Weber uno stretto rapporto tra Grande guerra e democrazia, e la riflessione sull'ordinamento democratico parlamentare non può essere compresa senza collocarla all'interno della serie di eventi che hanno attraversato questo conflitto.

Nel corso del testo si cercherà di sciogliere il senso di queste tre considerazioni. Non ne risulterà un quadro coerente e pacificato, che non è proprio di nessun grande pensatore, e probabilmente non è neppure auspicabile. Ciò che si spera possa emergere è uno *stile*, un modo di affrontare la riflessione sui grandi eventi contemporanei, e, nello specifico, di provare a dare forma all'ordinamento giuridico e politico a partire dalle necessità pressanti del proprio contesto storico, vessato da un conflitto di dimensione mondiale. Questo stile fa di Weber un classico, per la capacità e l'efficacia con cui è stato in grado di pensare il proprio presente⁵. Accanto alla *classicità* dell'approccio, ne emergeranno al contempo anche alcuni limiti, che gli hanno impedito – per alcuni aspetti – di riuscire a vedere oltre il proprio presente, di avventurarsi in quell'inattualità che – come insegna Nietzsche, che Weber molto amava – è consustanziale a ogni grande gesto di pensiero.

2. “Essere-divenuto-così-e-non-altrimenti”

La passione di fondo che ha mosso gran parte della pratica di ricerca e di scrittura di Weber è stata quella di provare a capire la peculiarità dell'istituzione attorno alla quale ruota la vita politica a lui contemporanea – lo Stato – e il sistema economico che si è imposto al suo presente – il capitalismo. Gran parte dei suoi sforzi sono stati volti a cercare di cogliere quale concatenazione di eventi storici abbia portato all'inelut-

⁵ Dei tanti volumi che celebrano Weber come un classico, ricordiamo in particolare W. Hennis, *Max Weber und Thukydides. Nachträge zur Biographie des Werks*, Mohr, Tübingen 2003.

tabile dominio del binomio Stato/capitalismo, cosa abbia condotto il mondo contemporaneo a «essere-divenuto-così-e-non-altrimenti»⁶.

Non ci si soffermerà qui sulla sua profonda e articolata analisi storico-sociale⁷, ma se ne presenteranno solamente quegli esiti che permetteranno di proseguire sul percorso argomentativo indicato. Lo Stato e il sistema capitalistico emergono da un tracciato di lunga durata, che trova un proprio punto chiave nella città medievale, in particolare italiana, e che si differenzia progressivamente rispetto a un contesto politico ed economico che, in *Economia e Società*, viene definito da Weber *tradizionale*. Uno dei risultati principali del lungo percorso, e soprattutto quello che qui più interessa, è il seguente: lo Stato moderno è l'esito di un grande processo di appropriazione, che ha portato al declino di tutte le «comunità giuridiche» tradizionali, imponendosi come unica comunità/istituzione politica. Weber afferma che – nel suo presente storico – lo Stato è l'unica vera istituzione (*Anstalt*) propriamente politica⁸. Esso è anche una delle poche comunità in grado di accomunare grandi masse di esseri umani. In questo non è solo, ma è affiancato da un'altra comunità particolare – la comunità di mercato – la quale si configura in modo del tutto *sui generis*⁹. Essa è in grado di attivare un processo di accomu-

⁶ L'espressione tedesca *So-und-nicht-anders-Gewordensein* è utilizzata da Weber in *MWG I/7*, pp. 174, 436 (tr. it. e cura di P. Rossi, *Saggi sul metodo delle scienze storico-sociali*, Edizioni di Comunità, Torino 2001, pp. 170, 248).

⁷ Ho cercato di mostrare quale concatenazione di circostanze abbia portato all'emersione della singolarità qualitativa di Stato, comunità di mercato e capitalismo a partire da un contesto definito da Weber *tradizionale* in M. Basso, *Economia e politica fra tradizione e modernità*, EUM, Macerata 2013.

⁸ Cfr. *MWG I/22-3*, p. 297 (*Diritto*, p. 101) e *MWG I/23*, p. 210 (tr. it. di T. Biagiotti, F. Casabianca, P. Rossi, *Economia e società. Teoria delle categorie sociologiche*, Edizioni di Comunità, Torino 1999, p. 51).

⁹ Il richiamo allo Stato come comunità in Weber è frequente, va però posta attenzione nel distinguere gli usi di *Gemeinschaft* in senso tecnico dall'uso comune del termine. La frequenza dell'uso del termine *Marktgemeinschaft* è minore. Se ne ritrovano alcune occorrenze in *MWG I/22-3*, p. 315 (*Diritto*, p. 114); *MWG I/22-1*, p. 209

namento (*Vergemeinschaftung*), ma lo fa mantenendo l'impersonalità, la formalità e l'astrattezza delle relazioni, che, a rigor di definizione, sarebbero proprie dei processi di socializzazione (*Vergesellschaftung*). Questa strana commistione di accomunamento e socializzazione fa della comunità di mercato una aggregazione peculiare: la si può definire una «comunità fantasmatica»¹⁰, ma nondimeno una comunità.

Attorno a queste due grandi *comunità* prende forma, secondo Weber, la *società* contemporanea. Lo Stato non può sopportare al suo interno altre istituzioni politiche: esso tende ad articolarsi favorendo la nascita di una serie di aggregazioni eteronome ed eterocefale (solo lo Stato è autonomo e aufocefalo), quali banche, scuole, istituti di carità, istituti assicurativi ecc., le quali però si presentano, nella loro struttura e nel loro funzionamento continuativo, come dipendenti dalla legislazione statale. Tali aggregazioni possono avere anche una potenza (*Macht*) molto ingente (si pensi ad esempio agli istituti bancari), ma questo non le rende meno dipendenti, in ultima analisi, dalla macchina dello Stato. In tutti i casi, si tratta di associazioni *di scopo*, all'interno delle quali i singoli membri si riuniscono per adempiere al meglio alcune finalità specifiche,

(*Comunità*, p. 195); *MWG* I/22-2, p. 248 (*Comunità religiose*, p. 57); nel cosiddetto *Kategorienaufsatz* (cfr. *MWG* I/12, pp. 383 e ss., tr. it. *Saggi sul metodo delle scienze storico-sociali*, cit., p. 530). Un breve testo dal titolo «Comunità di mercato» si trova in *MWG* I/22-1, pp. 193-199 (*Comunità*, pp. 173-182). Nella disposizione di *Economia e Società* del 1914 era previsto un capitolo autonomo che recava il titolo di «accomunamento di mercato» (*Marktvergemeinschaftung*). Va detto che l'uso del lessico della comunità è in Weber stratificato e articolato in forme differenti a seconda del testo che si assume come riferimento. Nel *Kategorienaufsatz*, la comunità di mercato è ad esempio richiamata come una forma peculiare dell'agire comunitario di intesa. Su ciò cfr. anzitutto F. Ferraresi, *Il fantasma della comunità. Concetti politici e scienza sociale in Max Weber*, FrancoAngeli, Milano 2003, pp. 303 e ss., pp. 316 e ss.; W. Schluchter, *Die Entzauberung der Welt. Sechs Studien zu Max Weber*, Mohr, Tübingen 2009, pp. 113 e ss.; sul rapporto del lessico del *Kategorienaufsatz* con la sociologia del dominio cfr. anche E. Hanke, *Einleitung*, *MWG* I/22-4, pp. 65 e ss. (*Dominio*, pp. CXIII e ss.).

¹⁰ Cfr. su ciò Ferraresi, *Il fantasma della comunità*, cit., in particolare p. 187 e p. 191.

siano esse di tipo commerciale, caritativo, educativo o quant'altro. Ne consegue un'articolazione che si emancipa da qualsiasi struttura di tipo organico, per assumere invece una configurazione di sistema, basata su rapporti di tipo *funzionale*. In molti casi, il *caput mortuum* di questo intreccio funzionale di scopi è lo Stato stesso. Vi è però un'eccezione, rappresentata proprio dal caso fantasmatico del mercato. La comunità di mercato e le numerose e articolate istituzioni che essa coinvolge (imprese, aziende, società commerciali di vario tipo, in parte le stesse banche) si collocano certamente all'interno di uno Stato, sono quindi istituti eteronomi ed eterocefali la cui attività è regolata da quest'ultimo (principalmente attraverso il codice di diritto commerciale). Tuttavia, il loro scopo esorbita inevitabilmente e costantemente rispetto all'orizzonte politico statale. Il mercato è un fenomeno mondiale, che si nutre della legislazione statale ed in ultima analisi non può fare a meno di essa, ma che al contempo tende ad allargare la sua sfera d'azione oltre i confini – territoriali e giuridici – dell'orizzonte della statualità. Tra la comunità dello Stato e quella del mercato vi è quindi una costante tensione, e il compromesso tra queste due potenze è elemento determinante nel dare forma alla *società*.

Prima di rivolgerci agli scritti politici, nei quali Weber abbandona il rigore dello studioso per arrischiare degli interventi di orientamento sul proprio presente (sul “che fare?”), si segnala la sua attitudine, lo stile di ricerca e scrittura: Weber è tutto teso allo sforzo di comprendere ciò che accomuna gli esseri umani, quali sono i fattori, le istituzioni, le potenze, i processi che li tengono assieme “così e non altrimenti”¹¹. Riprendendo la nota dicotomia dei termini tedeschi, anche quando Weber parla – con competenza e nel dettaglio – di quale *Konstitution* (l'assetto costituzionale, la carta costituzionale) possa essere la più adeguata al *Reich* tedesco una

¹¹ Sull'importanza in chiave sociologica degli scritti politici insiste P. Duran, *Entre conflit et entente. La théorie weberienne de la légitimité comme théorie générale du politique*, in «Revue européenne des sciences sociales», LVII (2019), 1, pp. 43-75.

volta uscito dal conflitto mondiale, egli ha sempre in mente al contempo quale possa essere – nella situazione storica determinata – la *Verfassung* (che indica altrettanto la carta costituzionale, ma anche il modo di stare assieme degli elementi nel produrre un tutto) delle parti, la composizione delle potenze che risulti più adeguata al contesto socio-politico tedesco. Egli riflette e fa proposte sull'*ordinamento*, ma sempre alla luce di provare a risolvere il problema dell'*ordine* politico. Ritroviamo qui un primo motivo per cui la guerra è fondamentale: essa rappresenta la dissoluzione in atto di un ordine, e il rischio del suo crollo definitivo e irrevocabile. Di fronte alla catastrofe dell'ordine politico, Weber si sente chiamato a dare il proprio contributo a un suo ripensamento. Nel farlo, non si pone nella posizione di difendere quanto c'era prima, e in questo va talvolta contro le sue stesse posizioni precedenti allo scoppio del conflitto. Il *Reich* tedesco non va salvato così com'è, il conflitto non è scoppiato casualmente, ha delle profonde ragioni storiche, e tra di esse vi sono gli errori della politica tedesca degli ultimi vent'anni. Allo stesso tempo, Weber è lontano – e possiamo anche dire estremamente preoccupato – dalle prospettive che intendono porsi nell'ottica di una completa rifondazione dell'ordine politico. Si tratta piuttosto di trovare una via che preservi lo stile tedesco e che al contempo apra il *Reich* alle esigenze politiche urgenti conseguenti allo scoppio del conflitto.

3. Quale ordinamento per quale ordine?

Tenendo presente questo atteggiamento di fondo della prosa pubblicistica weberiana, ci si rivolge ora ad alcuni passaggi dei suoi scritti politici redatti durante e immediatamente a seguito del conflitto mondiale. Alla fine del 1917 Weber pubblica, come secondo numero della serie *Der deutsche Volkstaat. Schriften der inneren Politik* un articolo dal titolo *Sistema elettorale e democrazia in Germania*. Il testo richiama direttamente gli eventi del luglio 1917: l'11 luglio, un decreto imperiale imponeva un cambiamento del sistema elettorale prussiano sulla base di un diritto elettorale paritario a suffragio universale. Tuttavia, nelle Camere dei Signori e dei Deputati, molti si erano caparbiamente opposti, proponendo piani differenti che mantenessero la votazione per

ordini/classi censitarie, o sistemi di voto plurimo. Lo scritto weberiano ha quindi un carattere del tutto contingente, in polemica contro queste proposte alternative. Weber si scaglia con veemenza contro questi «mio-pi ‘filistei dell’ordine stabilito’»¹², che, ignari dei profondi cambiamenti economici apportati dal capitalismo impostosi in Germania negli ultimi cinquant’anni, e ancor di più delle conseguenze epocali della guerra, avanzano tali assurde proposte. Né il privilegio accordato allo stato civile, né un sistema di voti supplementari assegnati a determinate professioni, né il porre differenze sulla base della «formazione», né infine un «sistema elettorale del ceto medio» potrebbero funzionare. L’estensione del diritto elettorale paritario sulla base di un suffragio universale non è né può essere una questione tecnica, ma «è una questione così squisitamente politica che *dev’essere per forza* risolta, se si vogliono evitare sterili contese»¹³. Weber non pone un problema di giustizia, se non nel caso del riconoscimento dovuto ai reduci di guerra, sul quale si tornerà oltre. Il tema è politico, e relativo all’ordinamento politico. Un qualsiasi sistema a voto plurimo sarebbe destinato all’inefficienza, se non a produrre effetti contrari alle proprie intenzioni. Per spiegare nello specifico il motivo della debolezza di un qualsivoglia Stato per corpi, egli richiama le sue ampie ricerche che confluiscono oggi nei volumi di *Economia e Società*. La confusione che fa sì che gli studiosi vagheggino l’ipotesi di uno *Ständestaat* sta proprio nella mancanza di comprensione della *Verfassung* politico-economica del proprio presente, e in particolare in una confusione sulla natura del binomio Stato/capitalismo che lo caratterizza. Inadeguato è anzitutto l’uso stesso del termine “Stato”: nei contesti corporativi del passato che si vorrebbe oggi recuperare, «in generale, non si poteva parlare di uno ‘Stato’ nel senso moderno del termine»¹⁴. L’affermazione, qui espressa in modo secco e senza ulteriori spiegazio-

¹² MWG I/15, p. 351 (SED, p. 48).

¹³ MWG I/15, p. 349 (SED, p. 46).

¹⁴ MWG I/15, p. 367 (SED, p. 62).

ni, richiama in realtà le riflessioni più diffuse contenute in *Economia e Società*, in particolare nei passaggi sul feudalesimo¹⁵. Una organizzazione per corpi della politica era possibile in un contesto socio-economico differente da quello attuale. La sua peculiarità

[...] consisteva nell'acquisizione di diritti *politici* da parte di singole persone e corporazioni in base al tipo di possesso *privato* di beni reali; e nel radunarsi [...] di questi *detentori di privilegi* in assemblee, allo scopo di regolare le questioni politiche attraverso il *compromesso*. [...] Ciò che siamo abituati a giudicare come contenuto del 'potere' unitario 'statale' si disperdeva in un fascio di singoli diritti ripartiti in diverse mani¹⁶.

Lo *Ständestaat* era possibile solo in un contesto politico diverso, non dominato dall'unità territoriale, legislativa e militare dello Stato, ma costellato da una serie di «comunità giuridiche» tradizionali. Ognuna di esse possedeva una fetta di potenza (*Macht*) di tipo militare, finanziario, patrimoniale o squisitamente politico: molto spesso, si trattava di una commistione di tutti questi fattori. Pur nella sussistenza di una gerarchia, nessuna di tali potenze contemplava però un monopolio della decisione politica come quello statale. Ne consegue che il *compromesso* tra le varie appartenenze costituiva l'elemento determinante della prassi politica. L'imporsi della costituzione politica statale e della costituzione economica capitalistica ha mutato fortemente il quadro. La svolta è stata radicale,

¹⁵ Cfr. in particolare MWG I/22-4, p. 380 e p. 411 (*Dominio*, pp. 363-364 e p. 392). Un'analisi del rapporto tra le "theoretical options" rintracciabili in alcuni luoghi di *Economia e Società* (soprattutto le riflessioni sulla legittimità e i tipi del potere, compreso il peculiare tipo di potere "non legittimo" ascrivito alla città medievale) e le "political diagnoses" contenute negli scritti politici si ritrova in G. Fitzi, *Sovereignty, legality and democracy: Politics in the works of Max Weber*, in «Max Weber Studies», IX (2009), 1-2, pp. 33-49. Il testo contiene anche una panoramica, cursoria ma utile come orientamento di fondo, di come tale rapporto è stato pensato in alcuni rilevanti interpreti a partire dal dopoguerra: sono richiamate le posizioni di G. Lukács, J. Winkelmann, W.J. Mommsen, E. Hanke.

¹⁶ MWG I/15, p. 367 (SED, p. 62).

e ha comportato un cambiamento del modo stesso di pensare l'ordine politico. Essa ha investito le fondamenta del rapporto tra uomo e uomo, e tra uomo e cose. Lo Stato ha acquisito il monopolio della relazione politica: ogni associazione, impresa, istituto si colloca ora al suo interno in qualità di una aggregazione autorizzata e regolata (e quindi eteronoma ed eterocefala) da un diritto emanante dall'unica fonte legittima che è quella statale. Dal punto di vista economico, il funzionamento continuativo del sistema di fabbrica – sul quale si regge l'intero assetto capitalistico – prevede una modalità di regolare il rapporto tra persone e cose che ha trovato storicamente delle prime formulazioni nel Codice napoleonico del 1804. Detto in estrema sintesi, l'identità del singolo essere umano è garantita formalmente dal suo essere riconosciuto da parte dello Stato come *cittadino*: ciò vale indipendentemente dal suo patrimonio, ovvero dal possesso di proprietà immobiliari o mobiliari. In quanto cittadini, si è formalmente tutti uguali. Tale innovazione giuridica, messa in forma dalla potenza statale, è radicalmente diversa da quei contesti in cui l'identità degli esseri umani, e la loro connessa possibilità di incidere sulle scelte politiche, era legata in primo luogo alla natura patrimoniale dei loro possessi. Nelle parti di *Economia e Società* dedicate al diritto, Weber riconosce l'importanza dei processi di costituzionalizzazione nel favorire e rendere possibile tale svolta, in particolare l'incidenza della rivoluzione francese. Tuttavia, ancora una volta, non è la carica valoriale di questo grande evento a determinare gli effetti decisivi. Molto più importante, secondo Weber, ne fu la regolamentazione, adeguata alle esigenze di un nuovo assetto economico, di cui si trovano delle prime tracce, come ricordato, nel codice civile francese, poi ripreso e copiato in tutti i maggiori paesi europei. Il contratto è l'istituto fondamentale che rende possibile la continuità della produzione e dello scambio sul mercato. Esso è fondato sulla separazione tra uomo e cosa (mediata dallo Stato) in un lato formale (l'uguaglianza dei contraenti) e in un lato sostanziale (la garanzia della continuità del possesso acquisito tramite produzione e scambio, compreso il mantenimento dell'istituto "medievale" dell'ereditarietà, senza la quale il capitalismo non sussisterebbe oltre un arco generazionale). Lo si ribadisce: non si tratta di una differente composizione delle parti,

ma di una nuova struttura d'ordine. La comunità di mercato alloca le sue risorse (umane e materiali) sulla base di rapporti sistemici, orientati allo scopo e funzionali (la divisione del lavoro). Essi sono tenuti assieme dall'unità legislativa e territoriale della comunità-Stato e, nel caso dell'economia internazionale (non senza qualche complicazione, su cui si tornerà), di un sistema di Stati. In questo sistema d'ordine, qualsiasi assetto strutturato per corpi sarebbe inadeguato, se non proprio dannoso. L'attuale assetto economico rende impossibile pensare a forme continuative di gruppi politici fondati sulle sue articolazioni interne:

La nostra moderna economia, diversamente dall'economia *corporativa*, si distingue proprio per il fatto che dalla posizione esteriore non si può quasi *mai* desumere quale *funzione* economica appartenga al singolo; e neanche la più accurata delle statistiche professionali tradisce il minimo indizio sulla struttura interna dell'economia¹⁷.

Un qualsivoglia tentativo di creare istituti politici su base professionale si risolverebbe in un dominio ancor più marcato dei gruppi più potenti.

Migliaia sono i fili ai quali i poteri capitalistici in occasione delle elezioni farebbero danzare a loro piacimento non solo il piccolo commerciante 'indipendente' e l'artigiano, ma anche l'industriale indipendente¹⁸.

Di fronte all'impossibilità di aggregare gli individui sulla base di gruppi politico-professionali, la prospettiva di una democrazia parlamentare fondata su un diritto elettorale paritario a suffragio universale è per Weber al momento la migliore soluzione. Non ci si trova di fronte a una rinuncia a una articolazione del corpo politico, e a una sua disgregazione in «una massa di uomini polverizzati a mo' di atomi»¹⁹, i quali

¹⁷ *MWG I/15*, pp. 358-359 (SED, p. 55).

¹⁸ Cfr. *MWG I/15*, p. 359 (SED, p. 55).

¹⁹ *MWG I/9*, p. 453 (tr. it. di E. Donaggio, G. Giordano, H. Grünhoff, *Sociologia della religione*, vol. I, *Protestantesimo e spirito del capitalismo*, a cura di P. Rossi, Edizioni

eserciterebbero la loro attività politica solo nel momento in cui vengono chiamati a inserire una preferenza nella scheda elettorale. La democrazia «non è stata mai un mucchio di sabbia del genere, e neppure un edificio in cui chiunque arrivi trova, senza distinzione, le porte aperte»²⁰. Al contrario, essa è «compenetrata di 'esclusivismi' di ogni specie»²¹. In un discorso tenuto il 13 giugno 1918 a Vienna presso l'Ufficio per la Difesa contro la Propaganda Nemica, di fronte quindi a circa trecento membri del corpo degli ufficiali dell'esercito imperialregio, Weber fornisce una chiara definizione di democrazia:

Che cos'è oggi la democrazia? [...] Democrazia può significare cose incommensurabilmente diverse. In sé tuttavia essa significa semplicemente che non c'è differenza formale di diritti politici tra le singole classi della popolazione²².

La politicità è legata alla cittadinanza statale, su base formale e paritaria. Questo è il punto di partenza dell'ordinamento democratico. Tale condizione giuridica della persona fisica è anche garanzia di continuità dell'istituto del contratto, sul quale si basano gli scambi sul mercato, compreso quel peculiare scambio di salario e forza-lavoro che, tramite il mercato del lavoro, regge la produzione continuativa in fabbrica, e tramite essa la divisione del lavoro e in ultima analisi l'intero sistema economico. Questo ordine ha due particolari, ulteriori caratteristiche di base: la prima è che le differenze tra i cittadini sono determinate dalla

di Comunità, Torino 2002², p. 199). I richiami sono riferiti alla democrazia americana in particolare. Si ritiene però che, dato che riguardano l'aspetto formale dell'assetto democratico, possano essere qui estesi alla democrazia in genere. Una connessione specifica tra l'esperienza americana, la riflessione sulla Russia e gli scritti politici weberiani presi in considerazione si trova in F. Tuccari, *I dilemmi della democrazia moderna. Max Weber e Robert Michels*, Laterza, Roma-Bari 1993, capitolo terzo, pp. 103 e ss.

²⁰ MWG I/9, pp. 453-454 (*Sociologia della religione*, vol. I, *Protestantesimo e spirito del capitalismo*, cit., p. 199).

²¹ *Ibidem*.

²² MWG I/15, p. 602 (*Socialismo*, p. 106).

«partizione del possesso e della funzione economica»²³, che è appunto il fattore che forma le *classi*. Il secondo elemento fondamentale è la base volontaria dell'associazione. Non esiste nessuna aggregazione – in linea di principio, neppure quella statale – della quale un cittadino *sui iuris* debba far parte senza che tale appartenenza passi attraverso la mediazione della sua volontà individuale. Le aggregazioni avvengono tutte pertanto su base volontaria, e su base volontaria possono essere sciolte.

A partire da queste funzioni-base, un sistema democratico parlamentare può assumere al suo interno le forme più differenziate. La società democratica americana è ad esempio attraversata da varie forme di inclusione ed esclusione, quali l'appartenenza a una determinata setta religiosa, senza la quale è difficile anche ottenere credito in banca, o da segregazioni di tipo razziale: i neri viaggiano nei treni in compartimenti separati, sono esclusi da ogni diritto di voto e il matrimonio tra bianchi e neri è proibito²⁴. La Germania non ha «nulla da imparare»²⁵ da tale democrazia. Nel *Reich* le differenze che assumono rilevanza politica sono primariamente di tipo economico. Un forte peso è confluito nelle associazioni di interessi portatrici di diritti di rappresentanza, come le camere dell'agricoltura, del commercio, dell'artigianato, istituzioni «dove pulsa [...] davvero la 'vita' della solidarietà di interessi ripartita per professioni»²⁶. Più in generale, la costituzione materiale dell'ordinamento economico e le sue inevitabili articolazioni interne hanno un'importanza decisiva nel definire la costituzione dell'ordinamento politico. Anche nella democrazia può esistere un'aristocrazia, nel momento in cui si struttura come *classe*, purché siano presenti due condizioni fondamentali: 1. «un'esistenza economicamente sicura da ogni assalto» 2. La possibilità e l'aspirazione a «poter vivere per lo Stato e non vivere di esso». In Germania però, un'aristocrazia del genere non esiste: non ne esiste una afferente alla nobiltà, «all'infuori di

²³ MWG I/15, p. 350 (SED, p. 47).

²⁴ MWG I/15, p. 742 (DAVA, p. 97).

²⁵ MWG I/15, p. 743 (DAVA, p. 98).

²⁶ MWG I/15, p. 361 (SED, p. 57).

alcune corti principesche» e soprattutto non esiste un'aristocrazia borghese: l'imprenditore tedesco, anche e specialmente nelle grandi imprese, è solitamente «incatenato al lavoro continuo, duro, estenuante, della sua impresa»²⁷ ed è pertanto «il meno libero per la politica»²⁸. La professione che, non essendo interamente al servizio di un'attività economica, permette una libertà che può essere volta a scopi politici, è quella dell'avvocato. Oltre al tempo liberato dal problema della necessità materiale, egli dispone inoltre di «cultura giuridica», di «esperienza circa la prassi quotidiana dei bisogni della vita», di un «ufficio organizzato», è addestrato alla «lotta con la parola»²⁹ e – aspetto non trascurabile per poter vivere *per* la politica – egli può tornare alla propria professione una volta concluso il mandato. Tuttavia, l'odierna classe degli avvocati, la cui «robusta immissione» è comunque «auspicabile in ogni parlamento moderno» non è più «un'aristocrazia nemmeno in Inghilterra, bensì una classe borghese che tende al guadagno». Altre figure che possono occuparsi di politica in quanto liberate dal problema della necessità sono i grandi redditi e coloro che possiedono ingenti quantità di titoli del debito pubblico: «*soltamente* uno strato strutturato in questo modo *potrebbe* oggi fregiarsi del titolo di 'aristocrazia', nel senso di una specifica qualifica *economica*»³⁰. Accanto a queste appartenenze, vi è poi la potenza politica del proletariato industriale. Se i suoi dirigenti (in Germania, i dirigenti sindacali) riescono ad acquisire un certo aumento di potere, esso «è per lo meno *capace* di ordine e di una guida ordinata da parte di propri uomini di fiducia, cioè di politici che pensano razionalmente», che possono «rompere il dominio *arbitrario* della strada e il potere di demagoghi occasionali»³¹. L'analitica weberiana dell'articolazione delle differenze e delle appartenenze interne all'ordine politico-economico fondato sul problematico intreccio tra co-

²⁷ MWG I/15, p. 378 (SED, p. 71).

²⁸ *Ibidem*.

²⁹ MWG I/15, p. 377 (SED, p. 70).

³⁰ MWG I/15, p. 379 (SED, p. 72).

³¹ MWG I/15, p. 392 (SED, p. 83).

munità statale e comunità di mercato potrebbe continuare, richiamando le figure degli artigiani indipendenti, dei funzionari statali, dei prebendari, e soprattutto la potenza degli organi burocratici – oggi si direbbe dei cosiddetti “apparati” – che un sistema democratico, per poter funzionare degnamente, deve assolutamente riuscire ad arginare.

Non c'è qui lo spazio per procedere ad una ricognizione anche sintetica del reale o possibile ruolo politico di tutte queste appartenenze. Quel che è fondamentale ricordare è che la forma specifica assunta dal loro scontro e dalla loro sempre contingente composizione è decisiva nel determinare la direzione dell'ordinamento nel suo complesso. Non è affatto indifferente essere governati da «coloro che sopportano il peso del lavoro razionale» – gli imprenditori o la classe lavoratrice, entrambi capaci di un governo all'altezza delle sfide poste dall'economia – o da una classe di possessori di titoli di rendita pubblica. Nel secondo caso, come avviene ad esempio in Francia – «Stato di titolari di rendita» dominato dal capitale finanziario in collaborazione con le banche³² – è del tutto indifferente se esista «‘democrazia’, ‘parlamentarismo’ oppure governo ‘monarchico’», in quanto la nomina dei ministri sarebbe stimata principalmente sulla base della quotazione in borsa delle rendite pubbliche. Diversamente dalla Francia, in Inghilterra «la relazione dello Stato *inglese* con il capitalismo era volta soprattutto in direzione del capitalismo *di guadagno*, che ha favorito l'estensione della potenza e del carattere nazionale inglesi sulla terra»³³. Il problema tedesco è per Weber quello di pensare quale possa essere l'equilibrio migliore tra l'ordinamento giuridico e le forze che lo alimentano e ne assumono la direzione. Rimane però da spiegare in modo più approfondito per quale motivo l'ordinamento democratico-parlamentare debba essere considerato l'assetto più adeguato a garantire lo svolgimento dell'agone tra le classi. È qui che entra in gioco l'importanza della guerra.

³² MWG I/15, p. 353 (SED, p. 50).

³³ *Ibidem.*

4. Guerra e necessità dell'ordinamento democratico-parlamentare

Come ricordato, in tempi di pace la forma specifica di un ordine politico, e, in modo correlato, del suo ordinamento, dipende dalla composizione di potenze all'interno dell'intreccio tra comunità statale e comunità di mercato. Lo scontro politico ed economico ha come esito un equilibrio, la cui costitutiva instabilità raramente giunge a minare le basi stesse sulle quali lo scontro si fonda. In tempo di guerra, e in particolare nel tempo di un conflitto di un'intensità ed estensione che mai si erano viste finora nella storia, le cose cambiano radicalmente. Weber si rende conto che *questa* guerra rende tutto possibile, in quanto è capace di colpire le fondamenta stesse del binomio Stato/capitalismo che regge il sistema d'ordine. Anche le ipotesi più estreme diventano *possibili*, e le vicende russe – che Weber segue con molta attenzione, arrivando ad apprendere i fondamenti della lingua russa in poche settimane – ne sono una evidente dimostrazione.

La guerra sta lasciando come esito nuovi titolari di rendita pubblica per un valore di cento miliardi di capitale³⁴. Le statistiche dimostrano che gli investitori, sia grandi che medi, hanno spostato in modo massiccio i loro investimenti dai titoli a reddito variabile delle imprese economiche private verso le obbligazioni statali. Agli occhi di Weber, ciò ha delle importanti conseguenze ai fini di quella composizione di potenze che può reggere la politica statale. Gli investimenti verso le imprese, infatti, vanno ad alimentare il capitalismo d'impresa, e l'eventuale aumento dei dividendi è sintomo evidente della crescita dell'attività di produzione, e quindi della ricchezza nazionale. Per quanto lavoro economico privato e lavoro statale vadano finanziati entrambi, un eccessivo spostamento degli investimenti verso lo Stato rischia di traslare eccessivamente la ricchezza dagli imprenditori privati agli esattori o agli impiegati doganali.

³⁴ MWG I/15, p. 351 (SED, p. 49).

Solo chi non comprende la struttura di funzionamento dell'economia capitalistica può essere indifferente verso una tale tendenza: in realtà, la guerra sta portando la Germania a diventare uno Stato di redditieri, sullo stile francese, sempre più dipendente dalle banche, destinato ad essere governato e gestito, fino alla nomina dei ministri, dai movimenti della grande finanza.

Questa non è tuttavia la preoccupazione più profonda. La guerra ha in realtà aperto una possibilità di relazione tra Stato e capitale del tutto *sui generis*, dalle imprevedibili conseguenze politiche. L'«economia collettiva di guerra»³⁵ ha reso una modalità differente di gestione del modo di produzione nella quale la comunità di mercato perde gran parte delle sue funzioni specifiche. La produzione capitalistica orientata principalmente alla «congiuntura puramente *politica* delle forniture statali, dei finanziamenti di guerra, dei guadagni di contrabbando e di tutti gli altri profitti legati alle circostanze e alle possibilità di furto», è cresciuta enormemente³⁶. Ciò si accompagna ad un razionamento delle materie prime, alla diminuzione delle imprese, alla riduzione ai minimi della concorrenza, processo quest'ultimo già avviato in tempi di pace, con la creazione dei cartelli. Tutto ciò porta con sé un aumento notevole dell'intervento statale, di fatto una gestione dell'economia da parte dello Stato. Sono proprio le imprese belliche, sotto le necessità dell'ingente produzione finalizzata al conflitto in corso, a fornire un modello: con la loro cooperazione tra settore d'industria e funzionari statali, la regolazione e la pianificazione della clientela, la partecipazione dello Stato al profitto e addirittura alle decisioni di impresa. Questo modo di governare il rapporto tra Stato ed economia rende possibile pensare diversamente l'ordine politico-economico, e con esso l'ordinamento politico. Com'è noto, di fronte alle ipotesi socialiste e rivoluzionarie Weber si mostra sempre molto scettico. Davanti al corpo degli ufficiali dell'eser-

³⁵ MWG I/15, p. 357 (SED, p. 53).

³⁶ MWG I/15, p. 356 (SED, pp. 52-53).

cito imperialregio, egli cerca di dimostrare come questo mutamento del legame tra Stato e industria, se prolungato anche in tempo di pace, provocherebbe non il dominio dello Stato sull'industria, ma, al contrario, il dominio dell'industria sullo Stato³⁷ e che «nei pozzi carboniferi della Saar la vita di un operaio è del tutto uguale a quella che si vive in una ditta di carbone privata», con l'aggravante che «contro lo Stato non è possibile alcuno sciopero»³⁸. Al contempo, egli riconosce che la guerra ha più che mai reso evidente che un tale rapporto tra Stato ed economia è possibile, e che in parte esso si è realizzato nel corso del conflitto.

Vi è tuttavia ancora qualcosa in più. La guerra ha portato con sé un cambiamento nei rapporti tra persone e cose che apre delle prospettive anche in termini di radicali cambiamenti di tipo giuridico. L'economia di guerra e le innovazioni di produzione avviate per far fronte all'enorme sforzo bellico hanno ridotto le differenze nei processi produttivi delle merci. Questa crescente «uniformità e intercambiabilità dei prodotti» ha come conseguenza una standardizzazione anche delle prestazioni richieste agli operai: in altre parole, un ulteriore livellamento del lavoro operaio, che tende a divenire sempre più seriale e fungibile. Weber riconosce con acume che lo stesso processo sta investendo anche le figure imprenditoriali: «in conseguenza cresce costantemente [...] la possibilità di dirigere questa produzione anche senza possedere quelle specifiche qualità imprenditoriali, che la società borghese reputa necessarie per l'impresa»³⁹. La stagione della codificazione apertasi in Francia nel 1804 aveva dato un contributo nel regolare un'economia che, sempre più emancipata dalle forme di vecchio regime, andava strutturandosi attorno ad un'uguaglianza formale in un modo di produzione fondato sulla separazione in classi, tra cui quella fondamentale tra un gruppo di

³⁷ MWG I/15, p. 614 (*Socialismo*, p. 115). Sulla questione cfr. P.P. Portinaro, *La democrazia come problema e la burocrazia come destino*, FrancoAngeli, Milano 1987, pp. 66-72, in particolare p. 71.

³⁸ *Ibidem*.

³⁹ MWG I/15, p. 623 (*Socialismo*, p. 122).

possidenti e una massa di non possidenti disponibili sul mercato del lavoro. All'interno di questo contesto, la figura dell'imprenditore proprietario della sua azienda e impegnato in prima persona al sostegno della sua produzione ha sempre rappresentato per Weber una figura chiave, seppur in Germania non sia mai riuscita ad avere una sufficiente rilevanza politica. Ora, il crescente intervento statale e l'abbattimento della concorrenza dovuti all'emergenza del conflitto, il livellamento nel modo di produrre, nelle figure addette alla produzione e addirittura nelle competenze imprenditoriali, tutto ciò apre lo spazio per pensare forme differenti di ordinamento giuridico e, in ultima analisi, una legittimità politica rivoluzionaria. Pensare a una «associazione di individui»⁴⁰, fase finale del socialismo, può essere una prospettiva per Weber non auspicabile, ma non è più un'utopia. Le preoccupazioni weberiane troveranno una momentanea conferma nel corso degli eventi. Il 17 novembre 1918, due settimane dopo l'ammutinamento di Kiel e nel pieno corso di quella che sarebbe stata ricordata come la rivoluzione di novembre, Weber tiene un discorso all'assemblea alla *Fortschrittliche Volkspartei*, i cui tratti salienti vengono pubblicati pochi giorni dopo sulla *Frankfurter Zeitung*.

La legittimità 'storica' è svanita. Per tentare di recuperare l'ordine borghese liberandosi del potere violento dei consigli dei soldati, anche ai 'partiti' specificamente 'di centro' resta solo la legittimità *rivoluzionaria* e basata sul diritto naturale di una *costituente* che si fonda sulla sovranità del popolo. Questo, però, presuppone una ricostruzione a partire da una base già preesistente⁴¹.

La perorazione weberiana in difesa della democrazia e del sistema parlamentare a suffragio universale va collocata in questo contesto⁴².

⁴⁰ MWG I/15, p. 617 (*Socialismo*, p. 117).

⁴¹ MWG I/16, p. 103 (tr. it. *La futura forma statale della Germania*, in Weber, *Scritti politici*, cit., qui p. 137).

⁴² Un'analisi dettagliata della posizione assunta da Weber di fronte alla rivoluzione di novembre e sulla necessità di una compiuta democratizzazione del *Reich* come

Consapevole che non può più in alcun modo difendere la monarchia, Weber vede nel processo di parlamentarizzazione l'ultima alternativa per salvare l'ordine borghese fondato sul binomio e sulla tensione Stato/capitalismo. L'attitudine weberiana al pensiero politico come pratica per comprendere ed eventualmente orientare lo stare assieme degli esseri umani, che ci si è proposti di indagare, emerge qui con la massima chiarezza. Non è sensato proporre un sistema diverso pensato in astratto sulla base di giudizi di valore. Per avere una speranza di successo politico, l'ordinamento va pensato sulla base dell'attuale condizione della Germania. La «base preesistente» richiamata da Weber è senz'altro composta da quel che è rimasto delle potenze sociali ancora capaci di avere un peso a seguito della fine della guerra. Significa però anche qualcos'altro, ovvero il pensare a quale possa essere la *Verfassung*, quella composizione – o meglio, vista la situazione – quell'insieme disestato di corpi e membra sparse con il quale il corpo politico tedesco si presenta al mondo dopo la sconfitta. È a partire da questa base che Weber critica aspramente le proposte teoriche dei “letterati” e avanza la sua proposta politica.

5. Guerra e democrazia

Ritornando alla riflessione contenuta in *Sistema elettorale e democrazia*, ci si può chiedere quali fossero, per riprendere la metafora platonica citata all'inizio, le articolazioni sulla base delle quali tagliare, per poi ricucire al meglio, l'ordinamento. In modo perentorio, Weber risponde che la distinzione fondamentale è tra i «combattenti» e «coloro che sono rimasti a casa»⁴³. Se continuasse a sussistere in Prussia l'articolazione in

unica alternativa rispetto all'insorgenza rivoluzionaria cfr. W.J. Mommsen, *Einleitung*, *MWG* I/16, pp. 2 e ss.; cfr. allo stesso proposito anche T. Dmitriev, *Max Weber and the November Revolution of 1918 in Germany; or, Why Bolshevism Had No Chance in the West*, in «Russian Sociological Review», XVIII (2019), 2, pp. 146-173.

⁴³ *MWG* I/15, pp. 349-350 (SED, p. 47).

tre classi, l'intera massa dei reduci di guerra si troverebbe «ininfluente dal punto di vista politico»⁴⁴. Al contrario

Nella classe privilegiata [...] si troverebbero *coloro che sono rimasti a casa*, e ai quali intanto sono toccati in sorte la clientela e i posti di lavoro degli altri. Così la proprietà già in possesso o recentemente acquisita da quelli che durante la guerra o attraverso di essa si sono arricchiti, oppure che – nonostante la guerra – sono rimasti com'erano prima, è difesa al fronte da coloro che vengono politicamente declassati proprio a causa della guerra. La politica non certo una faccenda etica. Ma c'è pur sempre un minimo di pudore e di decoro, sotto il quale anche in politica non si può impunemente scendere⁴⁵.

L'includere i reduci di guerra nell'ordinamento è questione, se non etica, perlomeno di decoro. Anche qui, v'è di più. Accanto alla fabbrica, la guerra è stata un enorme agente di livellamento. Masse intere di individui stanno rientrando o rientreranno presto dalle trincee. Sono tutti in una condizione affine di grande precarietà: molti avranno perso dei cari, una parte avrà perso la casa, quasi tutti avranno bisogno di un lavoro. Non sappiamo bene quale sarà il loro stato d'animo, afferma Weber, ma sappiamo che sono reduci da un'esperienza che solo loro hanno vissuto⁴⁶ e che si aspetteranno qualcosa dallo Stato in cambio del rischio della vita esposto quotidianamente in guerra. I soldati hanno vissuto l'esperienza della più grande delle uguaglianze: quella di fronte alla morte, nel campo di battaglia. Ora si aspettano quell'uguaglianza minimale che lo Stato può garantire loro: «la sicurezza meramente fisica e il minimo necessario per vivere»⁴⁷. Oltre a ciò, va concesso loro «lo strumento di potere della scheda elettorale, che rappresenta ormai quel minimo di diritto alla determinazione comune circa le questioni di quella comunità, per la quale essi dovrebbero an-

⁴⁴ *MWG* I/15, p. 349 (SED, p. 47).

⁴⁵ *MWG* I/15, p. 350 (SED, p. 47).

⁴⁶ *MWG* I/15, p. 373 (SED, p. 67).

⁴⁷ *MWG* I/15, p. 372 (SED, p. 66).

dare incontro alla morte»⁴⁸. Il garantire tale strumento di potere a coloro che stanno rientrando dalla guerra è l'«argomento decisivo»⁴⁹ per l'instaurazione di un ordinamento parlamentare a suffragio universale.

Vi è senz'altro in Weber una postura di convenienza politica, una pratica di *Realpolitik*⁵⁰. Se non si concederà ai reduci di guerra il diritto elettorale paritario essi potrebbero rivoltarsi contro l'intero ordinamento, e la situazione – per chi come Weber intende fare ogni sforzo per preservare l'ordine borghese – sarebbe ancora peggiore. Vi è tuttavia anche un atteggiamento di fondo del pensatore, un modo di porsi di fronte ai grandi problemi politici. Weber non propone la democrazia come un sistema finalmente in grado di garantire quei diritti fondamentali che per secoli sono stati negati e che l'età delle rivoluzioni ha finalmente posto tra le priorità dell'agenda politica. Non ritroviamo, lo si ribadisce, in Weber un ragionamento sull'ordinamento parlamentare e democratico di stampo esplicitamente valoriale. Si tratta piuttosto di rintracciare – anche in una situazione disastrosa come quella dell'esito del conflitto mondiale – quella composizione di potenze che renda possibile salvare l'ordine borghese della vita civile. Il suffragio elettorale e il parlamen-

⁴⁸ *Ibidem*.

⁴⁹ MWG I/15, p. 374 (SED, pp. 67-68). Cfr. G. Duso, *Razionalità e decisione: la produttività della contraddizione*, in Id. (a cura di), *Weber: razionalità e politica*, Arsenale Cooperativa Editrice, Venezia 1980, pp. 91-107, qui p. 102 e ss. Sul tema del rapporto tra Stato e democrazia cfr. A. Anter, *Max Webers Theorie des modernen Staates. Herkunft, Struktur und Bedeutung*, Dunker & Humblot, Berlin 2014³, in particolare pp. 85 e ss.

⁵⁰ Sulla peculiarità del realismo politico weberiano cfr. C. Colliot-Thélène, *Le Désenchantement de l'État. De Hegel à Max Weber*, Les éditions de minuit, Paris 1992, pp. 247 e ss. Cfr. inoltre D. D'Andrea, *Uno strano realismo politico. Max Weber e l'etica*, in «La società degli individui», LXIII (2018), 3, pp. 61-76: il testo cerca di comprendere il «particolare realismo politico» (p. 68) di Weber a partire dalla sua «immagine del mondo» (*Weltbild*), soffermandosi soprattutto su una parte della conferenza sulla *Politica come professione*. Dello stesso autore, si segnala anche Id., *Tra parlamentarismo e plebiscitarismo. La democrazia della decisione in Max Weber*, in «Teoria politica», IX (2019), pp. 169-192.

to non sono pertanto le istituzioni giuste che sostituiscono, finalmente anche in Germania, le ingiustizie del vecchio regime: essi sono, in entrambi i casi, dei *contrappesi*, che in questa situazione contingente sono necessari. Il diritto elettorale può garantire, tramite l'elezione dei capi politici di partito⁵¹, una potenza che può equilibrare quella dei grandi industriali, dei redditeri, delle banche e, specialmente, in questo frangente, dello stato maggiore dell'esercito. Il parlamento può fungere da contrappeso politico rispetto al potere sempre più crescente della burocrazia⁵². Richiamando la citazione schilleriana posta in esergo, Weber non conta i voti, piuttosto li *pesa*, e li valuta in termini di potenza politica all'interno di un complesso di forze. Non si tratta qui di misurare l'efficacia del compromesso che poi sarà effettivamente trovato, ma che avrà – com'è noto – vita breve. Il proposito è piuttosto quello di coglie-

⁵¹ Sul tema della selezione dei capi politici, cfr. L. Mori, *Max Weber e il carisma tra elezione popolare e lavoro parlamentare*, in «Etica & Politica», XVI (2014), 1, pp. 715-731. All'interno della vasta bibliografia secondaria sul tema, si ricordano i seguenti lavori, più risalenti ma ancora utili: L. Cavalli, *Il capo carismatico. Per una sociologia weberiana della leadership*, Il Mulino, Bologna 1981; F. Tuccari, *Carisma e leadership nel pensiero politico di Max Weber*, FrancoAngeli, Milano 1991.

⁵² Un breve approfondimento del ruolo del parlamento come contrappeso alla burocratizzazione e all'«orientamento cesarista nella selezione dei capi» (p. 173) si trova in F. Chazel, *Les Ecrits politiques de Max Weber: esquisse d'une lecture sociologique*, «SocietàMutamentoPolitica», 1864-2014 *Max Weber: a Contemporary Sociologist*, V (2014), 9, pp. 161-182, qui pp. 170 e ss. L'articolo propone una lettura sociologica dei maggiori scritti politici weberiani dal 1905 fino alla morte. Ne risulta inevitabilmente un'argomentazione cursoria sui singoli passaggi, ma utile per un primo inquadramento complessivo. Una valida riflessione sul rapporto tra parlamento e organi burocratici, sulla necessità di un controllo reciproco e sull'importanza della guerra nell'accelerare il processo di parlamentarizzazione si ritrova in A. Isoni, *Max Weber e il controllo parlamentare sulla burocrazia nella Germania in guerra*, in M. Meriggi (a cura di), *Parlamenti in guerra (1914-1945). Il caso italiano e il contesto europeo*, FedOA – Federico II University Press, Napoli 2017, pp. 45-62. Per un approfondimento più ampio sul rilevante tema del rapporto tra guerra e burocrazia in Weber si rimanda a G. Cochrane, *Max Weber's Vision for Bureaucracy. A Casualty of World War I*, Palgrave Macmillan, Cham 2018.

re il modo di pensare la politica dello studioso di Erfurt: un atteggiamento di realismo radicale, alimentato da una profonda conoscenza del proprio presente storico, volto ad un'etica della responsabilità che prescindia dalle scelte politiche fondate su una preconstituita assunzione di valori. Può essere questa una descrizione realistica del Weber politico? Lo è solo in parte. La scheda elettorale è uno strumento, il parlamento un contrappeso, lo Stato una grande macchina il cui funzionamento consente di preservare un certo tipo di ordine politico. In condizioni differenti, Weber sarebbe stato disposto a cambiare strumenti, pesi e misure, e forse anche a modificare la macchina. C'è però qualcosa a cui non avrebbe mai rinunciato, e che, nonostante l'attitudine all'etica della responsabilità, egli sostiene sempre e mette ben poco in discussione, ed è l'idea di nazione.

6. L'ossessione della nazione

Sulla questione, in linea di fondo, si condividono le eccellenti e ancora valide ricerche di Mommsen⁵³: Weber ha cambiato posizione politica più volte nella sua vita, ma si può rintracciare una continuità nella difesa dell'identità nazionale⁵⁴. Il tema rimane tuttavia molto complesso: si intende qui – in conclusione – solamente chiudere il cerchio della presente, breve riflessione, dando alcune indicazioni sul perché il concetto di

⁵³ Cfr. W.J. Mommsen, *Max Weber und die deutsche Politik 1890-1920*, J.C.B. Mohr, Tübingen 1974 (tr. it. di D. Conte, *Max Weber e la politica tedesca*, Il Mulino, Bologna 1993, si veda in particolare il capitolo settimo, pp. 303 e ss.). Cfr. anche Anter, *Max Webers Theorie des modernen Staates*, cit., pp. 126 e ss.

⁵⁴ Una riflessione che pone in questione il “nazionalismo” di Weber, a partire in particolare da due passaggi weberiani (rispettivamente del 1895 e del 1918) e da una accorta differenziazione tra “nazione” e “nazionalismo” si trova in K. Palonen, *Was Max Weber a 'Nationalist'? A Study in the Rhetoric of Conceptual Change*, in «Max Weber Studies», I (2001), 2, pp. 196-214. Per una posizione differente va nominato almeno W. Hennis, *Max Webers Fragestellung: Studien zur Biographie des Werks*, Mohr, Tübingen 1987 (tr. it. di E. Grillo, *Il problema Max Weber*, Laterza, Roma-Bari 1991).

nazione non ha consentito a Weber quello scarto di “inattualità” nella quale Nietzsche vedeva il più potente vettore di comprensione, richiamando il rapporto tra comunità statale e di mercato ripreso da *Economia e Società*. In uno scritto, anch’esso confluito nell’edizione critica di *Economia e Società*, dove si sofferma sull’idea di nazione, Weber ne collega il concetto anzitutto a un senso di appartenenza comune, legato anzitutto alla ricerca di un «prestigio di potenza»⁵⁵. L’appartenenza comune può essere rafforzata dal condividere la medesima lingua, etnia o dal far parte del medesimo Stato, ma nessuno di questi elementi esaurisce il concetto. In particolare, esso può prescindere in ultima analisi da motivazioni economiche, possiede una propria intrinseca unitarietà, tutta politica, per quanto difficile da identificare. Infine, si tratta di un concetto che

non può esser definito secondo le qualità empiriche comuni a chi ne fa parte. Senza dubbio significa [...] in primo luogo che da certi gruppi di uomini sia da attendersi rispetto ad altri uno specifico senso di solidarietà; essa appartiene cioè alla sfera dei valori⁵⁶.

Il senso di solidarietà, il sentirsi parte di qualcosa di più grande, la ricerca del prestigio di potenza: sono tutte cose che segnavano il carattere di Weber fin nel profondo, e di cui si trovano ampie tracce nelle sue lettere. Il conflitto mondiale le aveva amplificate, inducendolo, già cinquantenne, ad arruolarsi volontario e a divenire responsabile organizzativo di ospedali nel distretto di Heidelberg⁵⁷. Negli scritti politici, dove il rigore dello studioso si allenta, il tratto valoriale della nazione emerge con la massima evidenza. In un’analisi della sua attitudine nei confron-

⁵⁵ Cfr. *MWG I/22-1*, pp. 240 e ss. (*Comunità*, pp. 233 e ss.).

⁵⁶ Cfr. *MWG I/22-1*, p. 241 (*Comunità*, p. 234).

⁵⁷ Cfr. A.M. Toscano, *Trittico sulla guerra*, Laterza, Roma-Bari 1995, p. 88. Un’ampia riflessione su Weber e la Prima guerra mondiale si trova ora in H. Bruhns, *Max Weber und der Erste Weltkrieg*, Mohr, Tübingen 2017. Per ulteriori, dettagliate notizie sull’impegno di Weber allo scoppio del conflitto cfr. W.J. Mommsen, *Einleitung*, *MWG I/15*, pp. 3 e ss.

ti degli eventi politici, ciò va messo in conto come elemento essenziale, come un vettore orientativo di fondo. Weber sapeva mantenere una lucidità e uno spirito critico nei confronti anche degli eventi più radicali; ha inoltre più volte cambiato idee e posizioni politiche nel corso della sua vita. Sul valore della nazione, tuttavia, la sua posizione è sempre stata ferma. Intervenire attivamente sulla vita politica significava per lui trovare una via *tedesca* all'ordine politico, una configurazione *tedesca* del suo ordinamento. Infine, significava mantenere e preservare il tipo umano e la *Bildung tedesca*, accanto a quella francese, inglese e alle nazioni che avrebbero probabilmente dominato nel prossimo futuro (e fu così, di fatto) il quadro geopolitico mondiale: la nazione americana e quella russa.

Tutto ciò ha a che fare anche con l'opzione weberiana a favore di parlamentarismo e democrazia. Accordando il diritto di voto alle masse di reduci in rientro dalla guerra, Weber sperava e contava sul fatto che esse avrebbero assunto presto un orientamento nazionalista. In un sistema a suffragio universale, il nazionalismo delle masse avrebbe costretto i partiti ad assumere inevitabilmente a loro volta una posizione forte in difesa dell'identità nazionale, pena la perdita di consensi e di potere. Ciò avrebbe consentito di preservare l'unità e la potenza della nazione e di indirizzare lo Stato verso una prospettiva borghese e liberale, facendo leva su un forte spirito di appartenenza al popolo tedesco. Weber non fece in tempo a vedere gli esiti fallimentari di questa prospettiva politica. L'idea di nazione sovrapposta a quella di Stato e portata ai suoi estremi esiti avrebbe finito pochi anni più tardi per essere il fondamento del regime totalitario.

Tuttavia, la sua analisi teorica aveva mostrato il problema. Nell'ordine politico moderno, la tensione tra comunità statale e comunità di mercato è costitutiva. La *società* fondata su questo binomio è costantemente soggetta a conflitti, perdite di equilibrio, crisi, le quali non possono essere risolte radicalizzando la tensione in un senso o nell'altro, vale a dire rafforzando la potenza statale contro i movimenti globali di produzione e scambio delle merci, oppure con un'apertura del mercato che si emancipi rispetto alle forme politiche che lo rendono possibile. Rafforzare la nazione per salvare lo Stato e il capitalismo è un'idea che non poteva funzionare. Né allora, né oggi.

IL DOMINIO IN WEBER. LA PAROLA E GLI ELEMENTI

Massimo Palma

Abstract

This contribution aims to discuss the concept of *Herrschaft* in Max Weber's sociology. Starting from the problem of translating the word, the article intends to define the main elements of the general concept of domination as a political relationship between dominators and dominated, where the goal in the game of command and obedience is the chance of innovation in law and politics.

Keywords

Domination; Territory; Economy; Play; Appearance.

1. Prologo. Un passo di Levi

Nel capitolo più delicato e celebre de *I sommersi e i salvati*, Primo Levi definisce quel concetto di difficile presa che è la terra di mezzo tra nazionalsocialisti e vittime come «una zona grigia, dai contorni mal definiti, che insieme separa e congiunge i due campi dei padroni e dei servi. Possiede una struttura interna incredibilmente complicata»¹. Lo sforzo di Levi sarà come noto nell'indicare caratteristiche e soggetti di quella

¹ P. Levi, *I sommersi e i salvati* (1986), pref. di T. Todorov, postfaz. di W. Barberis, Einaudi, Torino 2007, p. 29.

struttura mediana, contaminando l'esonerante dicotomia tra boia e vittime. In questa chiave, poco più oltre, Levi accenna un'"analitica del potere" propria della natura umana in quanto tale. Profittando del solo velo della "verosimiglianza", osa persino un'ipotesi sul suo «patrimonio genetico».

Il potere esiste in tutte le varietà dell'organizzazione sociale umana, più o meno controllato, usurpato, investito dall'alto o riconosciuto dal basso, assegnato per merito o per solidarietà corporativa o per sangue o per censo: è verosimile che una certa misura di dominio dell'uomo sull'uomo sia inscritta nel nostro patrimonio genetico di animali gregari².

L'uso del concetto di potere come fenomeno onnipervasivo, il riferimento alla sua fonte «dall'alto» o «dal basso» (perlopiù «riconosciuto»), l'elenco degli strumenti atti a connotarne la legittimità di assegnazione («censo», «sangue», «solidarietà corporativa», «merito»), basterebbero a individuare l'appropriazione, da parte di Levi, di una lezione che la sociologia politico-giuridica weberiana aveva portato avanti in tutta l'opera³, ma che durante il secondo decennio del Novecento, lungo le due ben diverse stesure di *Economia e società*⁴, trova uno sviluppo concettuale innovati-

² Ivi, p. 32.

³ È appena terminata l'opera della *Max Weber-Gesamtausgabe*, su incarico della Kommission für Sozial- und Wirtschaftsgeschichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, diretta da H. Baier, G. Hübinger, M. Rainer Lepsius †, W.J. Mommsen †, W. Schluchter, Johannes Winckelmann †, Mohr (Siebeck), Tübingen 1984-2020 (d'ora in poi *MWG*). È divisa in tre sezioni: I, *Schriften und Reden* (25 voll.); II, *Briefe* (11 voll.); III, *Vorlesungen und Vorlesungsnachschriften* (7 voll.).

⁴ Cfr. *MWG* I/22, *Wirtschaft und Gesellschaft. Die Wirtschaft und die gesellschaftlichen Ordnungen und Mächte. Nachlaß*, e *MWG* I/23, *Wirtschaft und Gesellschaft. Soziologie. Unvollendet. 1919-1920*, a cura di K. Borchardt, E. Hanke, W. Schluchter. Il vol. I/22 è stato tradotto da chi scrive: *Economia e società. L'economia, gli ordinamenti e i poteri sociali. Lascito*, Donzelli, Roma 2016-2018. Nel dettaglio: t. 1, *Gemeinschaften* (2001), a cura di W.J. Mommsen in collaborazione con M. Meyer; tr. it., *Comunità* (2005, 2016²); t. 2, *Religiöse Gemeinschaften* (2001), a cura di H.G. Kippenberg, in

vo. Ma è la chiusa del passo di Levi, per quanto congetturale, a suggerire un accento weberiano ulteriore. È qui che, nell'ipotesi di un «patrimonio genetico» comune, si insinua il «dominio dell'uomo sull'uomo» con l'aristotelico e poi althusiano concetto di «animali gregari». Investigando il problematico, anfibio lemma di «zona grigia», Levi cerca di illuminare i tratti fondanti di un'organizzazione sociale in cui masse di individui si dispongono a gregge e in cui il “dominio” appare naturale. Di fronte a un'opera attraversata da una fine analisi del linguaggio concentrazionario, il lettore attento alle implicazioni storico-concettuali, forte della precedente scansione «dei due campi dei padroni e dei servi», può ragionevolmente pensare che Levi stia traducendo dal tedesco – che quel suo parlare di “dominio” sia un rendere in italiano la tedesca *Herrschaft*. Difatti “padrone” in tedesco vale *Herr*, a restituire l'eco millenaria del vocabolo, se “padrone” nel senso del proprietario è la qualifica che nel diritto romano significa l'attribuzione di *dominium*, ovvero signoria e disposizione su un bene patrimoniale – in questo caso un bene umano, nel senso tante volte richiamato da Weber dello schiavo come *instrumentum vocale*⁵.

collaborazione con P. Schilm e J. Niemeier; tr. it. *Comunità religiose* (2006, 2017²); t. 3, *Recht* (2010), a cura di W. Gephart, S. Hermes; tr. it. *Diritto* (2016); t. 4, *Herrschaft* (2005), a cura di E. Hanke in collaborazione con T. Kroll; tr. it. *Dominio* (2012, 2018²); t. 5, *Die Stadt* (1999), a cura di W. Nippel; tr. it. *La città* (2003, 2016²).

⁵ Cfr. in *MWG I/22-2*, p. 245 e nota 70; *Comunità religiose*, p. 89 e nota 70; Weber aveva usato l'espressione già nel trattato giovanile *Die römische Agrargeschichte in ihrer Bedeutung für das Staats- und Privatrecht* (*MWG I/2*, p. 314; tr. it. di S. Franchi, *Storia agraria di Roma, dal punto di vista del diritto pubblico e privato*, intr. di E. Sereni, Il Saggiatore, Milano 1968, p. 160, lì tradotto con «capitale parlante») come pure nella conferenza tenuta dal titolo *Die Sozialen Gründe des Untergangs der antiken Kultur*, in «Die Wahrheit. Halbmonatschrift zur Vertiefung in die Fragen und Aufgaben des Menschenlebens», a cura di Chr. Schrempf, vol. 6, maggio 1896, pp. 57-77, p. 65; tr. it. di B. Spagnuolo Vigorita, *Le cause sociali del tramonto della civiltà antica*, in *Storia economica e sociale dell'antichità. I rapporti agrari*, intr. di Ar. Momigliano, Editori Riuniti, Roma 1982, p. 379: «l'alloggio per l'“inventario parlante” (*instrumentum vocale*), ossia la stalla degli schiavi, si trova accanto a quella delle bestie (*instrumentum semivocale*)».

Al fondo dell'operazione ermeneutica svolta da Levi vi è dunque, si direbbe, una conversione antropologico-politica di un lessico giuridico pertinente alla sfera "economica" – nell'accezione aristotelica di *Politica*, libro I (1253b-1254a, 1255b). Conversione non certo nuova, dato che il tema della schiavitù e dell'emancipazione ha una trattazione politica millenaria, e la sua variazione nella coppia "padroni-servi" è anch'essa al centro di infinite analisi e di ancor più numerose retoriche. Certo né il lettore contemporaneo dell'opera di Levi – nel 1986 – né noi più di trent'anni dopo possiamo dubitare della pertinenza del lemma "dominio" al campo semantico di separazione tra signori e sottomessi (padroni e servi) che conobbe una sua tragica individuazione nell'esperienza nazifascista. Ma si potrebbe arguire che Levi, estendendo la sua analisi del dominio a tratti antropologici *lato sensu* naturali, in qualche modo svincoli dal fenomeno fascista il dominio e politicizzi – nel senso di individuare un'attitudine *generica* al comando e alla sottomissione "convenuta" – l'agire sociale. Che questa intuizione "neo-aristotelica" di Levi, benché perturbante in quanto sorta dall'ambito respingente dell'analisi dei *Lager*, abbia un'anticipazione weberiana è il sospetto che guida questa indagine. Lungi dal poter anche lontanamente ricostruire la storia del "dominio" o anche solo della *Herrschaft*, il contributo intende ripercorrere i tratti più salienti della peculiare versione weberiana di un concetto che ha una così lunga storia dietro di sé (e che matura in collaborazione con la più alta dottrina giusfilosofica e sociologica del Secondo Reich)⁶. D'altronde la determinazione weberiana da parte sua ha generato

⁶ Una puntuale ricostruzione dei riferimenti immediati di Weber nella giuspubblicistica della generazione del II Reich è in E. Hanke, *Einleitung*, in *MWG I/22-4*, pp. 4-16; tr. it., *Domínio*, pp. XXII-XXXII, cui rimandiamo anche per una rassegna e una valutazione delle differenti scelte traduttive – rispettivamente di Oreste Ranalletti e Manfredi Siotto Pintor per Paul Laband, *Das Staatsrecht des Deutschen Reiches* (Utet, Torino 1925) e di Modestino Petrozziello per la *Allgemeine Staatslehre* di Georg Jellinek (Società editrice libraria, Milano 1921 e Giuffrè, Milano 1949), a distanza di quasi un secolo. Ma oltre all'*Introduzione* di Hanke, si vedano al riguardo le puntualizzazioni indispensabili per inquadrare la *Herrschaft* weberiana anche in riferimento a Kelsen, di R.

un'ulteriore, poliedrica storia. Oggi che l'immensa opera storico-critica di ricostruzione e riconfigurazione del suo lascito di *Economia e società* può dirsi terminata (con le dovute cautele, perché ogni edizione ha una sua storicità), è possibile attraversarne l'opera per cercare di individuare alcuni elementi, tra costanti e smottamenti, del concetto di *Herrschaft*.

Ma come emerge dall'esempio portato a mo' di prologo, per chi si avventuri nel tema il primo problema che si incontra è quello del lemma e della sua traduzione. Evidente per Levi – questa la nostra suggestione, non vi sono “prove” –, nell'ambito vasto ed eterogeneo delle discipline scientifiche che trattano il fenomeno del comando e dell'obbedienza la traduzione della weberiana *Herrschaft* con “dominio” nell'uso convenuto della lingua italiana è parsa difficilmente applicabile a una situazione *defascistizzata, tout court* democratica. Per decenni nel nostro lungo dopoguerra l'uso del lemma “dominio” è stato riservato piuttosto a una tradizione che ha nell'analisi marxiana della *Herrschende Klasse* la sua fonte⁷. Nel secondo Novecento, il “dominio di classe” è stato uno dei pochi campi d'uso “autorizzati” di un lemma che deriva attraverso innumerevoli passaggi dal *dominium* di matrice romanistica, e che alla storia millenaria affianca un intero, dissodattissimo campo di deviazioni semantiche. E invece, se si pensa ancora alla mossa di Levi di usare “dominio”, il corrispondente tedesco sembra ovvio, e al tempo stesso disturbante. Perché in fondo non siamo abituati a usarlo *more politico*.

2. Tradurre *Herrschaft*: „nur in Italien“?

Già i primi che provarono a tradurre *Herrschaft* si resero conto della vaghezza e ampiezza semantica del concetto nell'uso che ne fa Weber, vaghezza e ampiezza che li spinsero a proporre alternative alla traduzione più

Marra, *Scienza giuridica e sociologia. Kelsen e Weber a confronto*, in «Materiali per una storia della cultura giuridica», a. XLVI, 1 (giugno 2016), pp. 81-106, 94 e ss.

⁷ Si ricordi parimenti che è questo il titolo per rendere in tedesco la celebre “formula” di Gaetano Mosca sulla “classe politica” negli *Elementi di scienza politica: Die herrschende Klasse. Grundlagen der politischen Wissenschaft*, premessa di B. Croce, A. Francke, Bern 1950.

ovvia, quella del “calco”, che vanta millenni di storia dietro di sé. Si pensi alla resa di Talcott Parsons, che nell’immediato dopoguerra s’industria con un «imperative control», perché «as has already been noted, the term *Herrschaft* has no satisfactory English equivalent. The term ‘imperative control’, however, as used by N.S. Timasheff in his *Introduction to the Sociology of Law* is close to Weber’s meaning»⁸. Questo, benché due righe sotto precisi che invece “authority” «is both an accurate and far less awkward translation». Le due soluzioni hanno entrambe controindicazioni. *Autorità* è ipotesi validissima, tanto più che Weber almeno in un’occasione – la *Einleitung* alla *Wirtschaftsethik der Weltreligionen*⁹ – sembra considerare *Autorität* sinonimo di *Herrschaft* anche nella tipizzazione. Ma in genere decide altrimenti: il termine vanta un impiego specifico, ed è anche utilizzato per la definizione di uno dei modi della *Herrschaft* («Herrschaft kraft Autorität» contro la «Herrschaft kraft Interessen»)¹⁰. Invece al rinvio più che legittimo, nel tentativo di resa, alla dimensione imperativa e all’altrettanto immane semantica dell’*imperium*, si affianca il problema dell’esistenza in Weber dell’uso a sé (ampio, ma specificamente giuridico) del lemma nella doppia variante latina – *imperium* – e germanizzata – *Imperium*¹¹.

⁸ T. Parsons, in M. Weber, *The Theory of Social and Economic Organization*, a cura di A.R. Henderson, T. Parsons, con introd. di T. Parsons, Hodge and Co. London-Edinburgh-Glasgow 1947, poi Free Press, Glencoe (Ill.) 1950, p. 152 e nota 33. Sull’opera di Parsons cfr. K. Tribe, *Talcott Parsons als Übersetzer der „Soziologischen Grundbegriffe“ Max Webers*, in K. Lichtblau (a cura di), *Max Webers Grundbegriffe*, VS Verlag für Sozialwissenschaften, Wiesbaden 2006, pp. 337-366.

⁹ Cfr. *Einleitung* (ottobre 1915), in *MWG I/19, Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen. Konfuzianismus und Taoismus. Schriften 1915-1920*, a cura di H. Schmidt-Glintzer con P. Kolonko (1989), pp. 119-127; tr. it. in *Sociologia della religione*, 4 voll., a cura di P. Rossi, vol. II, *L’etica economica delle religioni universali. Confucianesimo e Taoismo*, Edizioni di Comunità, Torino 2002, pp. 33-38, dove p. es. (p. 35) si legge «autorità carismatica», «autorità tradizionalistica», ma «potere (*Herrschaft*) burocratico-razionale» (p. 36).

¹⁰ *MWG I/22-4*, p. 129; tr. it., *Dominio*, p. 13.

¹¹ Il termine è usato in chiave tecnica – ovvero con la iniziale minuscola del termine latino e tra virgolette: “*imperium*” – nella *Rechtssoziologie* (*MWG I/22-3*, p. 295 e nota 58; *Diritto*, p. 100 e nota 58 e *passim*), facendo perno sulla nozione chiarita

Se la resa tortuosa di Parsons non si è affermata nel mondo anglosassone è per via del contemporaneo sforzo traduttivo di Hans Gerth e C. Wright Mills, che nel 1946 decisero di rendere il termine con *domination*¹². La loro resa venne ripresa poi nella traduzione integrale inglese di *Economia e società* e per mezzo secolo si è parlato di «legittimate domination»¹³. Ma la storia dell'ambito anglosassone si è di recente complicata, dato che oggi Kevin Tribe, che ha ritradotto la versione 1919/20 di *Economia e società*, sceglie *rule* per rendere *Herrschaft*: qui il capitolo III, *Typen der Herrschaft*, diventa *Types of Rule*¹⁴.

Diverso il caso delle lingue latine. In Francia c'è stata assai minore oscillazione. Sin dalla prima traduzione, parziale, del patrimonio di *Economia e società* (dipendente dall'edizione del 1956 di Winckelmann), la scelta per la categoria *Herrschaft* fu *domination*¹⁵, approvata da un ottimo conoscitore di Weber e del tedesco come Raymond Aron¹⁶, e con-

da Theodor Mommsen in *Römisches Staatsrecht*, Hirzel, Leipzig 1887, vol. 1, p. 22, come «suprema potestà ufficiale dotata di comando e giurisdizione». A questo uso si affianca l'impiego del termine “Imperium” germanizzato con l'iniziale maiuscola, che da parte nostra si è reso col calco “imperio”.

¹² H. Gerth, C. Wright Mills (a cura di), *From Max Weber: Essays in Sociology*, Oxford University Press, New York 1946, pp. 159-244.

¹³ M. Weber, *Economy and Society. An Outline of Interpretative Sociology*, a cura di G. Roth, C. Wittich, Bedminster Press Inc., New York 1968, poi University of California Press, Berkeley-Los Angeles-London 1978, pp. 941 e ss.

¹⁴ M. Weber, *Economy and Society*, edited and translated by K. Tribe, Harvard University Press, Cambridge (MA) 2019, p. 471.

¹⁵ M. Weber, *Economie et société*, tr. di J. Freund, P. Kamnitzer, P. Bertrand, E. de Dampierre, J. Maillart, J. Chavy, a cura di J. Chavy, E. de Dampierre, vol. 1, *Les catégories de la sociologie*, Plon, Paris 1971, pp. 95-96 e p. 285 e ss.

¹⁶ R. Aron, *Les étapes de la pensée sociologique. Montesquieu, Comte, Marx, Tocqueville, Durkheim, Pareto, Weber*, Gallimard, Paris 1967, p. 556: «Julien Freund, il traduttore francese di Max Weber, ha scelto questo termine perché *Herr* significa signore (padrone) e dominio ha per etimologia il termine latino *dominus*. Se si ritorna al senso originario del termine dominio, esso designa appunto la situazione del signore rispetto a coloro che obbediscono. Certo occorre fare astrazione dalla connotazione

fermata infine dalla recente traduzione del volume del lascito relativo alla *Herrschaft*¹⁷. Anche in portoghese e spagnolo il ricorso analogico all’etimologia latina è parso il più agevole¹⁸.

In italiano, invece, la questione è stata impostata diversamente. «Potere, o [...] dominio, o [...] autorità (non si sa mai bene come tradurre il concetto weberiano di *Herrschaft*)»¹⁹. Recentemente, Alessandro Cavalli ha confessato il dilemma della resa italiana del termine weberiano. Problema evidente sin dall’inizio, d’altronde: già nelle sue discutibili e orientate rese degli anni Venti Robert Michels, che certo conosceva bene la lingua e l’autore, aveva oscillato, con malcerta gestione d’intenzioni, tra “autorità”, “governo” e “dominio”²⁰.

Nondimeno, nel 1958 il lettore italiano venne indirizzato, grazie all’opera di Pietro Rossi, a una conoscenza rigorosa del lessico weberia-

spiacevole connessa a questo termine e intendere semplicemente la possibilità che gli ordini dati siano effettivamente seguiti da coloro che li ricevono. Il termine autorità non andrebbe bene per tradurre *Herrschaft*, dato che Max Weber utilizza anche la parola *Autorität* per designare le qualità naturali o sociali che possiede il signore».

¹⁷ M. Weber, *La domination*, tr. fr. di I. Kalinovski, intr. di Y. Sintomer, La Découverte, Paris 2014.

¹⁸ A mero titolo di esempio si veda *Die drei reinen Typen der legitimen Herrschaft*, tr. da G. Cohn, *Os três tipos puros de dominação legítima*, in M. Weber, *Sociologia. Coleção grandes cientistas sociais*, n. 13, Ática, São Paulo 1979, pp. 128-141. Per lo spagnolo si veda una delle prime traduzioni “integrali” in assoluto (1944) di *Economía e sociedad, Economía y sociedad. Esbozo de sociología comprensiva*, 4 voll., tr. di J. Medina Echavarría, J. Roura Parella, E. Ímaz, E. García Maynez, J. Ferrater Mora, premessa di J. Medina Echavarría, Fondo de Cultura Económica, Mexico 1964 (oggi rivista e annotata da F. Gil Villegas, 2014), che parla di *Tipos de dominación*, ivi, pp. 170 e ss.

¹⁹ A. Cavalli, *Momenti di storia del pensiero sociologico*, Ledizioni, Milano 2012.

²⁰ Cfr. R. Michels, *Il concetto del conservatorismo in politica*, in «Educazione fascista», X (1932) 5, poi in *Studi sulla democrazia e l’autorità*, La Nuova Italia, Firenze 1933, pp. 85-86 (dove si usa il termine “dominio”) e, con esplicita menzione della tripartizione weberiana dell’«autorità di governo», *Corso di sociologia politica*, Istituto Editoriale Scientifico, Milano 1927, pp. 95-96. Per un puntuale confronto tra il maestro e il molto infedele allievo cfr. sempre F. Tuccari, *I dilemmi della democrazia moderna. Max Weber e Robert Michels*, Laterza, Roma-Bari 1993 (in particolare pp. 309 e ss.).

no: *Il metodo delle scienze storico-sociali*, la resa della raccolta postuma *Gesammelte Aufsätze der Wissenschaftssoziologie*²¹ (di cui era «la prima traduzione completa»), attraversava gran parte della sua produzione (1903-1917). E qui il termine *Herrschaft* veniva tradotto con “potere”. La scelta fu ribadita nella fondamentale prima traduzione italiana di *Economia e società*, uscita a stretto giro di posta²². Nell’*Avvertenza* alla nuova edizione del *Metodo delle scienze storico-sociali* del 2001, il curatore ha confermato la scelta di rendere *Herrschaft* con “potere” e *Macht* con “potenza”, preferendo non seguire «l’esempio del francese e dell’inglese *domination*, sulla base della corrispondenza tra il tedesco *Herr* (‘signore’) e il latino *dominus*»²³.

²¹ M. Weber, *Gesammelte Aufsätze der Wissenschaftssoziologie*, Mohr, Tübingen 1922.

²² M. Weber, *Economia e società*, tr. di T. Biagiotti, F. Casabianca, P. Chiodi, E. Fubini, G. Giordano, P. Rossi, a cura di P. Rossi, Edizioni di Comunità, Milano 1961, 2 voll. (1980 in 5 voll.).

²³ P. Rossi, *Avvertenza*, in M. Weber, *Saggi sul metodo delle scienze storico-sociali*, Edizioni di Comunità, Torino 2001, pp. XLIX-LIX: LI e LVIII. Secondo Rossi rendere *Macht* con “potere” «è semplicemente traduzione sbagliata», «mentre il termine “dominio” suggerisce il riferimento all’esperienza coloniale». Si tratta nel primo caso di un’asserzione apodittica che tace le enormi risonanze filosofiche – da Aristotele a Nietzsche passando per Spinoza – del lemma scelto di “potenza” (alcune delle quali perlopiù indifferenti a Weber), nel secondo di un’induzione a nostro avviso non universalizzabile. La semantica dell’inglese *dominion* è tra l’altro amplissima e in molti usi storici, basti pensare a Hobbes, rinvia al significato che ha *Herrschaft* nel lessico filosofico-politico e filosofico-giuridico tedesco. Sul tema della traduzione italiana dei lemmi del “potere” il contributo migliore resta quello di M. Basso, *Potere tradurre. Un confronto con la traduzione weberiana*, in «Filosofia politica», a. XXVI, 2 (agosto 2012), pp. 309-321. Ma in generale sulle traduzioni italiane di Weber è stato decisivo l’accurato, prolungato lavoro traduttologico di Reinhard E. Schmidt, prima in *Problemi lessicali nella traduzione delle opere di Max Weber*, «Studi dell’Istituto linguistico della Facoltà di Economia e Commercio», *Miscellanea di studi socio-linguistici*, IV, 1988 (ma 1991), 2, pp. 235-293, poi Id., *Premessa terminologica – Terminologisches Vorwort*, «Annali di sociologia – Soziologisches Jahrbuch», *Carisma*, IX (1993), 2, pp. 17-39 e infine in *Tradurre senza tradire: la traduzione italiana di Economia e società di Max Weber*, «Studi perugini», I (1996), 2, pp. 247-274.

All'interno della complessa storia delle traduzioni weberiane nelle lingue occidentali più parlate, quella italiana spicca dunque per il suo ripudio dell'imputabilità del comando nel lessico politico. Vi è il "potere", ma il suo soggetto è identificabile a fatica, il suo oggetto ancora di meno (se certo hanno titolo ad apparire i "potenti", gli oggetti passivi dello *herrschen – die Beherrschten* – non hanno possibilità di esser resi attraverso un vocabolo derivato da "potere"). Di conseguenza, data l'enorme influenza del "tipo ideale" Weber e in particolare della sua tipologia delle tre forme di *Herrschaft* legittima, un'amplessissima porzione del lessico scientifico della sociologia e politologia italiana, nonché dei molteplici approcci teorici che intersecano queste discipline (filosofia, storia e teoria del diritto e della politica), ha risentito di questa scelta iniziale e coerentemente ha espunto il termine "dominio" dai propri concetti fondamentali per definire il rapporto di sovra- e subordinazione tra individui o tra associazioni. La parola "dominio" non è reperibile come voce a sé in molti dizionari e manuali che hanno formato legioni di studiosi²⁴.

Non tutte le versioni italiane di opere decisive del pensiero tedesco, si badi, rifiutano il concetto di "dominio". Un'intera tradizione, infatti,

²⁴ A titolo non esaustivo portiamo due esempi, assai diversi per tradizioni di riferimento. Il *Dizionario di politica*, a cura di N. Bobbio, N. Matteucci, G. Pasquino, Utet, Torino 2004, non presenta una voce *Dominio*, mentre ha una corposa voce storica dedicata al *Dominio*, ivi, pp. 297-299. Naturalmente nel *Dizionario* compare invece, al pari della nozione di *Egemonia* (a cura di Silvano Belligni, ivi, pp. 302-303, che ne definisce il concetto «come una forma di potere di fatto che nel *continuum* influenza-dominio occupa una posizione intermedia» ricorrendo quindi al dominio per spiegarla), una voce *Potere*, a cura di Mario Stoppino, che menziona Weber secondo la traduzione di *Herrschaft* invalsa in Italia (p. 746). *L'Enciclopedia del pensiero politico. Autori, concetti, dottrine*, diretta da R. Esposito, C. Galli, Laterza, Roma-Bari 2000, ad vocem *Dominio* (p. 196) riporta significativamente e unicamente il rimando: «cfr. *Potere, Scuola di Francoforte*». La voce *Potere*, curata sapientemente da P.P. Portinaro (ivi, pp. 553-555), cita naturalmente Weber rinviando all'uso linguistico delle traduzioni italiane (ovvero *Herrschaft* = potere), menzionando il termine *dominium* come pertinente alla sfera «dell'utilizzo economico» (p. 554). La voce *Scuola di Francoforte*, curata da E. Greblo (ivi, p. 640), spiega invece come «la categoria critica fondamentale [sia] quella di dominio (*Herrschaft*)».

nel rendere gli scritti filosofico-giuridici di Kant e di Hegel, per citare esempi dirimenti per la dogmatica dell'Ottocento, non si era peritata di tradurre *Herrschaft* diversamente da “signoria” o “dominio”. E non occorre pensare necessariamente alla celeberrima scena servo-signore della *Phänomenologie des Geistes* nella resa di De Negri²⁵: si può ricorrere agli usi kantiani del § 30 dei *Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre*, dove in sede di discussione della società erile (dove quindi signore è padrone, ovvero proprietario), Kant traduce ostentatamente dal latino per designare una «ungleiche Gesellschaft» tra il titolare della *Herrschaft* e i *Gesinde*²⁶. Oppure si può menzionare la discussione della schiavitù nel § 57 delle *Grundlinien* filosofico-giuridiche hegeliane, dove si parla di «giustificazione di un *dominio* come mera signoria»²⁷.

Ma in questi esempi kantiano-hegeliani si tratta appunto di quel derivato della tradizione romanistica che concerne i rapporti di potere inerenti alla casa, all'*oikonomia*, a quel tipo che Weber concettualizza come «*patrimoniale Herrschaft*». Diverso invece, si potrebbe suggerire, il caso della *Herrschaft* in forza di altre ragioni di legittimità: non la tradizione patriarcale-proprietaria del “patrimonio”, ma il carisma e la legge nella sua forma razionale-burocratica²⁸. Ora, a prescindere dal problema tra-

²⁵ Cfr. G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes* (1807), in *Werke in zwanzig Bänden*, a cura di E. Moldenhauer, K.M. Michel, vol. 3, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1970, pp. 143-155; tr. it. di E. De Negri, *Fenomenologia dello spirito*, La Nuova Italia, Firenze 1996 (1960), pp. 116-124.

²⁶ Si veda l'edizione bilingue *Primi principi metafisici della dottrina del diritto* (1798), a cura di F. Gonnelli, Laterza, Roma-Bari 2005, § 30, pp. 150-153.

²⁷ «Die Berechtigung einer *Herrschaft* als bloßer Herrenschaft», G.W.F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (1821), in *Werke in zwanzig Bände*, cit., vol. 7, § 57, p. 123 (corsivo nell'originale); tr. it. a cura di G. Marini, *Lineamenti di filosofia del diritto. Diritto naturale e scienza dello stato in compendio. Con le aggiunte di Eduard Gans*, Laterza, Roma-Bari 1999² (1987), p. 61.

²⁸ Questa sostanzialmente la ragione per cui P.P. Portinaro, *La sociologia di Max Weber: un'eredità ancora feconda*, in *Max Weber oggi. Ripensando politica e capitalismo*, a cura di D. D'Andrea, C. Trigilia, il Mulino, Bologna 2018, pp. 125-145: 142 nota 24,

duttologico se sia opportuno rendere lo stesso termine in modi diversi – problema tanto più serio se il vocabolo, coi suoi derivati, è il protagonista assoluto di centinaia e centinaia di pagine –, vale la pena di indagare la questione di fondo: se cioè Weber nel pensare la *Herrschaft* non abbia appunto esteso la sua determinazione etimologica originaria a *tutta* la sfera dei rapporti “legittimi” comando-obbedienza. Se quindi l’originaria dimensione “economica” della “signoria” su sottoposti-strumenti non venga investigata nelle sue possibili vesti giuridico-politiche da un autore che, secondo la celebre definizione epistolare consegnata a Robert Michels, pensava alla *Herrschaft* come un elemento onnipervasivo e probabilmente reciproco nei rapporti: «In fin dei conti il concetto di “*Herrschaft*” non è univoco. È incredibilmente dilatabile. Ogni relazione umana, anche del tutto individuale, contiene elementi di *Herrschaft*, forse reciproca (questa è addirittura la regola, ad esempio nel matrimonio)»²⁹.

Ma proprio l’incredibile *dilatabilità* del concetto per Weber fu investita di una semantica filosofico-storica in un altro filone che ha avuto familiarità col “dominio”, la prima Scuola di Francoforte. Basti pensare a quando, il 2 agosto del 1941, Max Horkheimer scriveva a Franz Neumann, prossimo a pubblicare *Behemoth*: «A partire dalle condizioni vigenti, a rigor di logica non può formularsi altra prognosi che questa: il dominio, e sempre e solo il dominio, non il suo superamento (*die Herrschaft und immer nur die Herrschaft und nicht ihre Überwindung*)»³⁰. Di lì a poco la *Herrschaft* sarebbe stata protagonista assoluta della *Dialettica*

avalla in questo caso – la *Herrschaft* patrimoniale – la traduzione “dominio”, «mentre è discutibile la resa indifferenziata con questo termine della weberiana *Herrschaft*».

²⁹ Lettera di Weber a Robert Michels del 21 dicembre 1910, in *MWG* II/6, pp. 754-761: 761.

³⁰ M. Horkheimer a F. Neumann, 2 agosto 1941, in Max Horkheimer, *Gesammelte Schriften*, a cura di A. Schmidt, G. Schmid Noerr, Fischer, Frankfurt a. M., vol. 17, *Briefwechsel 1941-1948* (1996), p. 116. Il passo è segnalato da N. Emery, *Per il non conformismo. Horkheimer e Friedrich Pollock: l'altra Scuola di Francoforte*, Castelvecchi, Roma 2015, pp. 12 e 95.

dell'*illuminismo* redatta a quattro mani con Adorno: il traduttore Renato Solmi non ha avuto dubbi, nel 1966, nel renderla con “dominio”³¹.

Ma, si dirà, quest'ultima opera è in scia con la tradizione del marxismo occidentale, per quanto critica, eclettica, eccentrica³². Si potrebbe avanzare l'ipotesi che la progressiva scomparsa del lessico del “dominio” (e quindi, *de facto*, l'elisione dell'imputabilità dell'effetto di obbedienza generato da un comando) dall'orizzonte scientifico e una qual certa *noluntas* nel pronunciare il dominio sia imputabile al suo esser concetto tipico di una tradizione politicamente al tramonto. Che quindi il non-uso di “dominio” possa trovare spiegazioni di qualche sorta, *lato sensu* sociologiche, in un'analisi del linguaggio intellettuale nella stagione italica che va sotto il nome di “riflusso” rispetto al periodo dell'*engagement*, e quindi della fine dell'influenza della tradizione marxiana – ma non è certo questa la sede per discutere di un tema così ampio e quindi di scarsa presa sul nostro specifico problema.

Quel che preme in questa sede è appurare se vi sia in Weber una deviazione consapevole da quella tradizione, se cioè, più esattamente, con il concetto di *Herrschaft* egli abbia voluto offrire una semantica innova-

³¹ Né avrà problemi un germanista come Cesare Cases nel 1970 nel rendere il termine in Brecht con “dominio”: si veda l'aforisma *Überzeugung* nel frammentario *Me-ti. Il libro delle svolte*, a cura di M. Federici Solari, L'Orma, Roma 2019, p. 77: «Per parlare di dominio popolare bisogna conferire alla parola ‘convinzione’ un senso nuovo. Deve significare: convincere le persone. Dominio popolare significa dominio degli argomenti (*Volksherrschaft bedeutet Herrschaft der Argumente*)».

³² Si noti come Hannah Arendt, da sempre in fecondo disaccordo con i francofortesi, collegherà il termine *Herrschaft* al suo concetto di “totalitarismo” (*Elemente und Ursprünge der totaler Herrschaft* è il titolo tedesco (Europäische Verlagsanstalt, Frankfurt am Main 1955 del suo *The Origins of Totalitarianism*, Harcourt Brace Jovanovich, New York 1951 – ma come noto il titolo inglese non deriva dall'autrice). Il concetto di *Herrschaft* è invece del tutto assente in quella sorta di lemmario dei termini del “potere” che caratterizza *Macht und Gewalt*, Piper, München 1970 (tr. dall'inglese di G. Uellenberg, *On Violence*, Harcourt, Brace & World, New York 1970), pp. 45-47, dove vengono definite in sequenza *Macht, Stärke, Kraft, Autorität, Gewalt*.

tiva al gioco serio di comando e obbedienza. Nella convinzione che una rassegna puntuale di luoghi weberiani della definizione del dominio *tout court*, vale a dire esterni alle determinazioni dei suoi tipi, per quanto molto noti, possa servire più di congetture “*wissenssoziologisch*” su passaggi d’epoca, seguiremo qui con qualche schematicità le evoluzioni interne al concetto di *Herrschaft* su cui Weber lavora a partire dal 1909.

3. Il mosaico generico del dominio: apparenza, economia, territorialità

Weber non propone un concetto marmoreo di *Herrschaft*. Negli anni, anzi, definisce “dominio” in modo diverso. Ne modifica il significato anche sensibilmente, lo associa piuttosto sovente alla *Macht* e alla *Gewalt*, ma solo della prima osa una definizione. Aggiunge tasselli. Per questo è preferibile parlare di “elementi” del dominio, che si giustappongono a formare un mosaico. Ve ne sono di ovvi – come la coppia comando/obbedienza, sempre contrastivi, sempre oppositivi eppure complici. E altrettanto “ovvia” è la notissima, ma comunque problematica e neanche qui così cristallizzata, tricotomia della “legittimità” (tradizionale, burocratico-legale, carismatica) – una tricotomia con la *dark side* tutta speciosa della città come “dominio non legittimo”, e l’altra poco valutata della legittimità come elemento che arriva tardi nella concettualizzazione weberiana³³. E con un altro lato oscuro, che ci interessa in questa sede – ovvero a quale tipo di legittimità affidiamo il nuovo? Al riguardo nel mosaico sono presenti tasselli meno evidenti ma costanti: la formula “come se”, le menzioni di “imposizione” e “influenza”. Ve ne sono di

³³ Lo nota bene E. Hanke, *Max Webers Herrschaftssoziologie. Eine werkgeschichtliche Studie*, in Ead.-W. Mommsen (a cura di), *Max Webers Herrschaftssoziologie*, Mohr (Siebeck), Tübingen 2001, pp. 19-46: 31-32, che individua il «‘carisma’ come luogo di germinazione dell’autentica tipologia del dominio», in quanto avrebbe suscitato in Weber l’«idea di un nesso tra rappresentazioni di legittimità e formazioni dominative».

curiosamente peregrini. Come lo spostamento tardivo del dominio da “dato di fatto”, “stato di cose” (*Tatbestand*) alla categoria apparentemente semplice di “*Chance*”³⁴. In questo contesto di slittamenti, versioni, elisioni, la questione sociologica (di sociologia politica e giuridica) riguarda il nesso del dominio (come fatto, o come possibilità) con le sue modalità di apparire e le conseguenze che ne derivano.

Naturalmente il tema dell’apparenza del potere, di quale abito debba e voglia mostrare, è antichissimo. È Platone a svelare, con crudo realismo, la tensione *einai-dokein*, utilizzando due volte *I sette contro Tebe*, da due prospettive diverse, nel II libro della *Repubblica* (361 b: «un uomo semplice e nobile, che voglia, secondo Eschilo, non sembrare, ma essere buono»; 362a: «è l’ingiusto a voler essere, non sembrare ingiusto»)³⁵. Nel *Principe*, cap. XVIII («se i principi debbano mantenere la parola data») Machiavelli arriva a prescrivere al principe una “cura dell’apparenza” in cinque mosse – deve mostrarsi pietoso, fedele, integro, umano, religioso³⁶. Teniamo ferme l’intenzione di apparenza platonica, e la “prescrizione” di apparenza machiavelliana: il dominatore – *der Herrscher*, il sovrano, questa la traduzione migliore del termine

³⁴ Sul concetto di *Chance* rinviamo naturalmente alla monografia di L. Mori, *Chance: Max Weber e la filosofia politica*, ETS, Pisa 2016.

³⁵ Cfr. Platone, *La Repubblica*, libro II, 361b, 362a-b; tr. e commento a cura di M. Vegetti, vol. II, *Libri II e III*, Bibliopolis, Napoli 2010 (1998), pp. 33 e 35-36. Nel commento Fulvia de Luise e Giuseppe Farinetti alludono alla denuncia platonica dell’incapacità di «tenuta etica» della cultura tragica, del suo appartenere all’«etica della visibilità sociale» (ivi, p. 194).

³⁶ «Debbe adunque uno principe avere gran cura che non gli esca mai di bocca cosa che non sia piena delle soprascritte cinque qualità [‘pietoso, fedele, umano, intero, religioso’]; e paia, a udirlo e veerlo, tutto pietà, tutto fede, tutto integrità, tutto umanità, tutto religione; e non è cosa più necessaria, a parere di avere, che questa qualità. E li uomini in universali iudicano più alli occhi che alle mani; perché tocca a vedere a ognuno, a sentire a pochi; ognuno vede quello che tu pari, pochi sentono quello che tu se’» (N. Machiavelli, *Il principe*, cap. XVIII, “*Quomodo fides a principibus sit servanda*”, Edizione del cinquecentennale, con traduzione a fronte in italiano moderno di C. Donzelli, Introduzione e commento di G. Pedullà, Donzelli, Roma 2013, pp. 218-219).

derivato, nell'accezione di chi sta sopra e di lì *domina* – deve concentrarsi sul come apparire, perché ne ricaverà – è dicotomia antica, a proposito del *Principe*, ma centrale – *consenso* in riferimento alla sua “forza”. Ed è proprio questa prestazione di sovranità ad aiutare la comprensione delle implicazioni dell'uso della *Herrschaft* in Weber. Perché prima di affermarsi come categoria statuale, come prestazione statuale, la sovranità è un

potere *sui juris* [...] che monopolizza l'*imperium* sui sudditi (localizzati in un territorio, *dominium*, che della sovranità esaurisce l'ambito) relativamente alla produzione del diritto (sottratta ai “dottori” e ai “giudici”), al comando militare (la guerra diventa un fenomeno essenzialmente pubblico, essa è l'unico tribunale legittimato a giudicare i sovrani) e al prelievo fiscale (che, come lecita partecipazione, spolitizza la società)³⁷.

Queste – monopolio della produzione giuridica, del comando militare, della gestione fiscale – sono le prestazioni che, segnala anche Weber nel dialogo con Below, lo Stato avoca a sé³⁸. Ma se è evidente come il referente semantico della sovranità cui siamo abituati sia quello statale, per avvicinarsi alla nuova nozione “sociologica” del dominio cui pensa Weber nel momento in cui si affatica a trovare definizioni e dialogo con giuristi, sociologi e storici per reperire concetti utili (a Below prenderà il “patrimonialismo”, a Sohm il “carisma”), occorre pensare strettamente al referente “territoriale” individuato come ambito corrispettivo dell'*imperium*. Il *dominium* non è cioè un potere immateriale, è concreto: è uno spazio che vede al suo interno comandi e obbedienza, sovra-ordinazione e subordinazione, sovranità e sudditanza. Ma questo

³⁷ F.M. De Sanctis, ad vocem *Sovranità*, in «Dizionario del liberalismo italiano», t. 1, Rubbettino, Soveria Mannelli 2011.

³⁸ Il dialogo, fitto nell'epistolario, è evidente nel volume sulla *Herrschaft* nel capitolo *Patrimonialismo* (MWG I/22-4; *Dominio*, pp. 123-196). Ma Below è citato anche in MWG I/23, p. 484. Il riferimento è al volume *Der deutsche Staat des Mittelalters. Ein Grundriß der deutschen Verfassungsgeschichte*, Quelle & Meyer, Leipzig 1914.

moto sopra-sotto dove si enuncia un comando e dall'altra parte si tace perché si obbedisce è complicato, secondo Weber, dal momento che, portato all'estremo, non è un movimento *economico*.

È un moto politico quello che attraversa le relazioni di dominio. Se *polis* è innanzitutto territorio, coi suoi quartieri alti, i suoi bassi, le sue piazze, un *imperium* che si esercita senza provocare resistenza è svuotamento del territorio. E dunque la tirannide, il negativo di ogni concettualizzazione del potere "sovrano" in un territorio, toglie proprio il gioco tra sopra e sotto, la territorialità del dominio. Se nell'*Antigone* Emone gridava al padre «kalos eremes g'an su he polis nomizetai» («e allora regna da solo in un deserto»), rinfacciandogli la spoliticizzazione della città data dalla sua azione tirannica (*Antigone* 739), duemila anni dopo Spinoza nel *Trattato politico* configura una pace intesa come deserto, mostrando i tratti in cui economia e politica debbono incontrarsi *anche* nel conflitto, nelle resistenze, pena la desolazione. Un dominio tirannico – dove i sudditi diventano servi – è pure antieconomico, perché non giova neanche all'economia che il diritto paterno si trasformi in dominio schiavista.

Se pace si devono chiamare la schiavitù, la barbarie e la desolazione, non vi è per gli uomini maggiore miseria della pace. È vero che scoppiano più numerosi e più aspri litigi tra genitori e figli, che tra padroni e servi; tuttavia non giova all'economia familiare (*Oeconomia*) che il diritto paterno (*Jus paternum*) si trasformi in dominio padronale (*dominium*), e che i figli siano ridotti a servi. Giova alla causa della schiavitù, non a quella della pace, che tutto il potere (*potestas*) sia trasmesso a uno solo³⁹.

Per disciplinare un territorio senza trasformarlo in un deserto, per diventare un agente sociale, per innervarsi di relazioni politiche tra forza e consenso, comando e obbedienza, il dominio deve strutturarsi come un movimento non solo economico, ma deve avere a che fare con ele-

³⁹ B. Spinoza, *Trattato politico*, ediz. critica del testo latino e traduzione a cura di P. Cristofolini, ETS, Pisa 2011, V, 4, pp. 86-87.

menti psichici – dove sia ravvisabile l'intenzione di senso collettiva – per generare un consenso tacito, ma soprattutto attivo al comando. Da prestazione padronale, economica, Weber intenderà mutare la semantica del “dominio”-*Herrschaft* in chiave produttiva di effetti politico-giuridici “pubblici” e non privati né domestici, in cui però resta il gioco tra sovraordinazione e subordinazione. L'operazione sarà complicata, e passerà per numerosi momenti definitivi, prima ancora di operare le famose – e in parte mutevoli – tricotomie tipologiche.

4. Le definizioni generali del dominio. La prima versione (1911-1913)

L'agone di Weber col dominio comincia con un breve testo che egli consegna all'enorme faldone del suo *Nachlass* in un periodo che dovrebbe restringersi al biennio 1911-1913. Qui abbiamo una prima, convincente definizione di “dominio” come una specificazione della *Macht* («un caso particolare del potere», che da parte sua è dato lì per definito)⁴⁰.

Con ‘dominio’ deve qui intendersi cioè il fatto (*Tatbestand*) per cui una volontà manifesta (‘comando’) del o dei ‘dominanti’ vuole influenzare l'agire (del o dei ‘dominati’) e di fatto lo influenza in maniera tale per cui questo agire, in un grado socialmente rilevante, si svolge come se i dominati avessero fatto del contenuto del comando, di per sé, la massima del loro agire (‘obbedienza’).

Il dominio è inteso come un *Tatbestand*. Il fatto per cui a un comando corrisponde un'obbedienza. Ovvero, *di fatto*, ripete Weber, c'è chi influenza e chi è influenzato (era il punto di partenza del capitolo della *Soziologie* di Simmel su *Sovra- e subordinazione*, che corrisponde alla sua anteriore *Philosophie der Herrschaft*)⁴¹. A quanto si legge immedia-

⁴⁰ *MWG* I/22-4, p. 127; *Dominio*, p. 12.

⁴¹ Sono due i saggi simmeliani del 1907 che attireranno l'attenzione di Weber: G. Simmel, *Zur Philosophie der Herrschaft. Bruchstück aus einer Soziologie*, in «Jahr-

tamente dopo, è però Weber stesso, sembra, a non trovare affatto convincente la propria definizione. Nello specifico non valuta positivamente la “formula” *als ob* che contemporaneamente Hans Vaihinger avrebbe isolato e tematizzato in chiave neokantiana⁴². La chiama infatti “goffa”. Eppure ribadisce che quella goffaggine è inevitabile. Perché da un lato la risultante esteriore del comando non è sufficiente: quel che conta «per noi», dice Weber, è il «senso» attribuito alla sua accettazione – e quindi l’analogia con qualcosa che esiste altrove, in un precipitato psichico, in una mente, in un’istanza personale o collettiva che non comprendiamo se non quando ne siamo “causati”. Dall’altro, ribadisce, tra comando ed esecuzione si danno diverse modalità di trasmissione della catena causale. E individua «tre forme principali» di azione di x su y.

La goffa formulazione mediante il ‘come se’ è inevitabile se si vuole porre a fondamento il concetto di dominio qui adottato, perché da una parte ai nostri fini non è sufficiente la mera risultante esteriore – ossia che il comando di fatto venga eseguito, infatti il senso del suo essere accettato come una norma ‘valida’ per noi non è indifferente –, dall’altra però la catena causale che va dal comando fino alla sua esecuzione può apparire in maniera assai diversa. Già

buch für Gesetzgebung, Verwaltung und Volkswirtschaft im Deutschen Reich», XXXI (1907), 2, pp. 1-33; e *Soziologie der Über- und Unterordnung*, in «Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik», XXIV (1907), 3. Il testo su sovra- e subordinazione trova poi posto nella *Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung*, pubblicato per i tipi Duncker & Humblot, Leipzig l’anno dopo nel 1908 (tr. di G. Giordano, *Sociologia*, intr. di A. Cavalli, Edizioni di Comunità, Milano 1989, poi Torino 1998 – qui *Herrschaft* è sempre reso con “potere”). Molto interessanti le note a margine di Weber a quest’opera (*Exzerpte zu Simmel*, *Soziologie*, capitolo *Über- und Unterordnung*, ivi, pp. 134-246), ora disponibili in *MWG I/12, Verstehende Soziologie und Werturteilsfreiheit. Schriften und Reden 1908-1917*, a cura di J. Weiß con Sabine Frommer (2018), pp. 539-547 (soprattutto per quel che concerne la «Unterordnung unter die Objektivität einer Norm», cfr. ivi, p. 545).

⁴² Alludiamo naturalmente a H. Vaihinger, *Die Philosophie des Als-ob. System der theoretischen, praktischen und religiösen Fiktionen der Menschheit auf Grund eines idealistischen Positivismus. Mit einem Anhang über Kant und Nietzsche*, Reuther & Reichard, Berlin 1911.

dal punto di vista psicologico: un comando può conseguire il suo effetto per ‘immedesimazione’ (*Einfühlung*) o per ‘ispirazione’ (*Eingebung*) o per ‘persuasione’ (*Einredung*) razionale o ancora mediante una combinazione di due tra queste tre forme principali dell’azione dell’uno sull’altro⁴³.

Quindi c’è un elemento di validità del comando – mentale, psicologico, sociologico – che «ai nostri fini» sembra determinante. Ma sempre «ai nostri fini» la catena causale comando-obbedienza «può apparire» diversamente. E infatti si può obbedire – «dal punto di vista psicologico» – essenzialmente per tre ragioni: *Einfühlung*, *Eingebung*, *Einredung*. Nella classificazione di Willy Hellpach che Weber utilizza, «immedesimazione», «ispirazione», «persuasione» sono «le tre grandi categorie delle possibilità di comunicazione spirituale»⁴⁴. Nell’intenzione di quell’autore – allievo di Wilhelm Wundt destinato a una fallimentare carriera politica nel periodo dell’ascesa nazista, ma che allora era un importante professore di psicologia in “concorrenza” con Karl Jaspers⁴⁵ – consentono perciò di spiegare i fenomeni psicologici di massa. Hanno pertanto un esito inevitabilmente politico nel popolare di condotte obbedienti il territorio “dominato”. *Eingebung*, *Einredung*, *Einfühlung*, cercando di portare Weber al di là della sua lettera, sono i tre termini con cui si struttura diversamente l’apparenza della catena causale tra comando e obbedienza: dal punto di vista delle caratteristiche formali della fenomenologia dell’obbedienza si obbedisce ispirati, persuasi, empatici con chi domina. Vedremo che, *apparentemente*, Weber sembrerà scartarne, in seguito, la rilevanza per il suo discorso. Forse, al contrario, bisogna sottolinearne la “marginale” centralità, specie nella rilevazione tipologica della legittimità.

⁴³ *MWG* I/22-4, 135; *Dominio*, 17.

⁴⁴ W. Hellpach, *Die geistigen Epidemien* («Die Gesellschaft. Sammlung sozialpsychologischer Monographien», diretta da M. Buber, XI), Rütten & Loening, Frankfurt a.M. 1906, p. 46.

⁴⁵ Weber ne segue da vicino il tentativo di ottenere l’abilitazione in psicologia a Heidelberg. Cfr. la lettera dell’11 luglio 1913, *MWG* II/8, pp. 270-1: «Die Lage ist nicht günstig für Ihre Absicht».

5. 1913. Il *Kategorienaufsatz*. Il dominio produttivo

Il saggio *Alcune categorie della sociologia comprendente* pubblicato a fine 1913 da Weber nella rivista “russofila” «Logos», al di là dei problemi filologici che ha destato (su quando sia stata composta la prima parte), ha ambizioni quanto mai ampie. Curiosamente, la definizione del “dominio” non ha un ruolo particolarmente rilevante tra le categorie. Appare quasi corsiva, parentetica. Eppure nella nostra ottica presenta dei tratti che rinnovano di molto la prima definizione che abbiamo incontrato.

[...] Il “dominio” non significa che una maggiore forza della natura (*Naturkraft*) in qualche modo si faccia strada, ma significa un riferimento sensato (*ein sinnhaftes Bezogensein*) dell’agire degli uni (‘comando’) a quello degli altri (‘obbedienza’) e analogamente, viceversa, tale che in media è lecito contare sul verificarsi delle aspettative cui si orienta l’agire di entrambe le parti⁴⁶.

Dunque “dominio” non vuol dire “forza maggiore”, né mera violenza. Piuttosto, implica una corrispondenza di sensi e di aspettative che prendono piede tra l’enunciazione del comando e la realizzazione dell’obbedienza, orientando l’agire dei due versanti della relazione. Il dominio si esprime in una terra di mezzo – una zona grigia – di calcoli dichiarati, o impliciti. Si può contare, per il fatto che comando e obbedienza si incontreranno, sul fatto successivo che l’incontro produca il risultato. Il riferimento sensato degli uni agli altri, l’orientamento all’efficacia da parte di entrambe le parti produce un risultato atteso. Il dominio, come riferimento di sensi incrociati, produce effetti in linea con le aspettative. In questa chiave la *Herrschaft* somiglia molto a una certa nozione armoniosa di “governo”.

Diversamente dalla definizione presente nella prima versione della *Herrschaftssoziologie*, gli aspetti psicologici dell’accettazione non ven-

⁴⁶ M. Weber, *Über einige Kategorien der verstehenden Soziologie* («Logos. Internationale Zeitschrift für Philosophie und Kultur», IV (1913), 3), in *MWG I/12*, pp. 383-440: 421-422; tr. it., *Alcune categorie della sociologia comprendente*, in *Saggi sul metodo delle scienze storico-sociali*, cit., pp. 495-539: 523-524 (tr. mod.).

gono qui presi in carico né differenziati. Sembra sì – con quel «gezählt werden darf» – che vi sia un calcolo. Sembra tutto fin troppo “razionale”.

6. Dominio 1920: ripetizioni e omissioni

Certo Weber non aveva dimenticato il problema dell'accettazione non razionale, poco “referenziale”, del comando, che era emerso in altre sezioni dell'opera incompiuta, *Economia e società*, abbandonata alle cure degli editori postumi. Dopo la guerra, quando rimise mano al progetto di *Wirtschaft und Gesellschaft*, Weber decise di farne una sorta di manuale, ricco di definizioni concise e incursioni storiche in corpo minore. Con la versione 1919-20, le cose tornano a farsi assai complesse per le definizioni del dominio.

La prima, apparentemente decisiva e fondante definizione, è quella del § 16. Che introduce una chiara determinazione di *Herrschaft*, collocata finalmente assieme a quella di *Macht*. Una prima – analoga – definizione di *Macht* era stata data in «*Classi*», «*ceti*» e «*partiti*», un testo antico del *Nachlass*: «con “potere” (*Macht*) intendiamo qui molto in generale la possibilità di uno o più uomini di affermare la propria volontà in un agire comunitario anche contro la resistenza di altri partecipanti»⁴⁷. Nel 1919-20, quel moto concettuale viene ripreso: al suo centro, si noti, la *chance*, che dal potere (che ne ha pieno titolo, data la parentela etimologica col *mögen*) migra verso il “dominio”.

Potere vuol dire la possibilità di imporre la propria volontà all'interno di una relazione sociale anche contro una riluttanza, a prescindere dal fondamento di questa possibilità⁴⁸.

⁴⁷ «*Klassen, Stände, und Parteien*», in *MWG I/22-2*, pp. 252-272: 252; tr. it. «*Classi*», «*ceti*» e «*partiti*», in *Comunità*, p. 173. Una critica alla resa di *Macht* con “potere” è in A. D'Atorre, *Perché gli uomini ubbidiscono. Max Weber e l'analisi della socialità umana*, prefaz. di R. Bodei, Bibliopolis, Napoli 2004, pp. 94-95, nota 20: «rende in maniera molto meno adeguata di ‘potenza’ i due significati di questa categoria, ovvero la relativa indeterminazione dell'accezione larga e il fondamento economico di quella ristretta».

⁴⁸ *MWG I/23*, p. 210.

Ma Weber rileverà subito, lo vedremo a breve, come *soziologisch* il concetto non abbia sufficiente presa. Perché, *cum grano salis*, nella sua vaghezza somiglia alla traduzione in chiave sociale di quella «forza della natura» di cui si parlava nel *Kategorienaufsatz*. Potere dunque è *potere di più* di altri riluttanti, è la chiave platonicamente “pleonettica” per vincere resistenze. Dal canto suo, la maggior precisione del concetto di dominio trova sfogo nell’elemento della “docilità” (*Fügsamkeit*).

Occorre chiamare *dominio* la possibilità (*Chance*) di trovare obbedienza presso determinate persone (*Personen*) per un comando dal contenuto determinato; bisogna chiamare *disciplina* la possibilità di trovare obbedienza pronta, automatica e schematica presso una data pluralità di individui (*Menschen*) in virtù di un’attitudine addestrata (*eingeeübte Einstellung*)⁴⁹.

La differenza rispetto alle definizioni del passato è che dal campo dell’effettività si passa alla potenzialità, tanto per il potere quanto per il dominio. Ma al “dominio” viene fatto corrispondere un correlato disciplinare che non appariva chiaramente altrove, per quanto ovviamente *in nuce* nella correlazione con l’obbedienza. “Disciplina” sembra qui quel reticolo di attitudini obbedienti che costituiscono la possibilità di una condotta diffusa, plurale, formalmente omogenea. A dominio corrisponde docilità: la docilità addestrata e quantitativamente estesa

⁴⁹ *MWG* I/23, pp. 210-211. Analoga definizione, più asciutta («Il dominio, ossia la possibilità di trovare obbedienza per un determinato comando»), era stata fornita già nel testo pubblicato solo postumo *Die drei reinen Typen der legitimen Herrschaft* (databile tra il 1917 e il 1919), in *MWG* I/22-4, pp. 726-742; *I tre tipi puri di dominio legittimo*, in *Dominio*, pp. 549-561: 549. Lì il tipo “razionale” è “legale”. Una spiegazione efficace della *Herrschaft* come capacità di «far durare la relazione di potere istituzionalizzandola attraverso processi di spersonalizzazione, formalizzazione e integrazione» è in H. Treiber, *Macht – ein soziologischer Grundbegriff*, in P. Gostmann, P.U. Merz-Benz (a cura di), *Macht und Herrschaft. Zur Revision zweier soziologischer Grundbegriffe*, VS Verlag für Sozialwissenschaften, Wiesbaden 2007, pp. 49-62: 54. Qui, p. 51, nota 12, la rievocazione di un giudizio di Volker Gerhardt che affianca Weber ad Agostino, traducendo *dominandi potestas* con *Herrschaftsmacht*.

vuol dire “disciplina”. Ed è qui che, significativamente, appare anche la “massa”.

1. Il concetto di ‘potere’ sotto il profilo sociologico è amorfo. Qualsiasi qualità di un individuo, qualsiasi costellazione può mettere qualcuno in condizione di imporre la sua volontà in una data situazione. Il concetto sociologico di «dominio» pertanto deve essere più preciso e può significare solo la possibilità di trovare docilità per un *comando*.
2. Il concetto di ‘disciplina’ implica l’addestramento (*Eingeübtheit*) dell’obbedienza di *massa*, acritica e che non oppone resistenza⁵⁰.

La docilità è dunque il correlato del dominio – è la docilità disciplinata al dominio ad associare. È il dominio a costituire – se il comando è efficace – la possibilità di un’associazione con tratti gerarchici. Ne scaturisce l’associazione dominativa, lo stare insieme dovuto al dominio (nella versione attuale «gruppo di potere»).

Il fatto (*Tatbestand*) di un dominio è legato solo alla presenza attuale di *qualcuno* che comandi efficacemente *ad altri*, ma non necessariamente all’esistenza di un apparato amministrativo né di un’associazione; ma – perlomeno in tutti i casi normali – all’esistenza di *uno* dei due elementi. Un’associazione, i cui membri come tali sono sottomessi in virtù dell’ordinamento vigente a relazioni di dominio, va chiamata *associazione dominativa* (*Herrschaftsverband*)⁵¹.

7. Il capitolo “I tipi di dominio”

Ma anche qui le cose si complicano. Perché è solo nel capitolo dedicato specificamente al dominio, fuori dall’introduttivo *Concetti sociologici fondamentali*, che rientra in campo la questione fondamentale dell’apparenza. Di come “*pare*” il dominio a chi fa parte dell’associazione dominativa. E per quale motivo il dominio sembra “valido”.

⁵⁰ *MWG* I/23, p. 211.

⁵¹ *Ibid.*

Il capitolo *I tipi di dominio* comincia con una prima sezione dal titolo di ardua traducibilità: *Legitimitätsgeltung*, «validità per legittimità». Si obbedisce per motivi assai diversi. E si obbedisce anche volontariamente, ma quel che è certo è che la “legittimità” non è assegnata in virtù di criteri oggettivi: «non significa che questi tipi siano oggettivamente o normativamente validi»⁵².

Secondo la definizione (cap. I, § 16), occorre chiamare ‘dominio’ la possibilità (*Chance*) di trovare obbedienza per specifici comandi (o per ogni comando) presso un dato gruppo di individui (*Menschen*). Quindi non ogni genere di possibilità di esercitare ‘potere’ o ‘influenza’ su altre persone. In questo senso il dominio (l’‘autorità’) nel singolo caso può fondarsi sui motivi più diversi di docilità (*Fügsamkeit*) – a cominciare dall’abitudine ottusa per giungere fino alle riflessioni puramente razionali rispetto al fine. Un determinato minimo di *volontà* d’obbedienza, ossia un *interesse* (esterno o interno) all’obbedienza, pertiene a ogni genuino rapporto di potere⁵³.

I motivi degli obbedienti – Weber si affretta subito dopo a parlare di «apparato» (*Stab*) – sono dei più vari. Quattro per l’esattezza: «per mero costume, o per istanze affettive, o per via d’una condizione d’interessi materiali o per motivi ideali (razionali rispetto al valore). [...] La specie di questi motivi determina in ampia parte il tipo di dominio»⁵⁴. Le cose nel quotidiano sono opache – «né il costume o la posizione d’interessi né i motivi di vincolo (*Verbundenheit*) puramente affettivi o meramente razionali rispetto al valore possono rappresentare fondamenti affidabili di un dominio. Normalmente a questi si aggiunge un elemento ulteriore: la credenza di *legittimità*»⁵⁵. Perché il dominio *non* si accontenta di

⁵² R. Titunik, *Democracy, Domination and Legitimacy*, in Ch. Camic, Ph. S. Gorski, D.M. Trubek, (a cura di), *Max Weber’s ‘Economy and Society’. A Critical Companion*, Stanford University Press, Stanford 2005, pp. 143-163: 145.

⁵³ *MWG* I/23, p. 449.

⁵⁴ *Ibid.*

⁵⁵ *Ibid.*

dominare, di produrre azioni, di essere efficace. Vuole *sembrare legittimo*, vuol farsi *credere* tale. Per questo tornano i “tre” motivi di adesione a un comando: “tradizione”, “legalità burocratico-razionale”, “carisma”.

Stando all’esperienza più diffusa, nessun dominio si accontenta volontariamente, per avere possibilità di proseguire (*als Chancen ihres Fortbestandes*), dei motivi solo materiali o affettivi o razionali rispetto al valore. Ogni dominio cerca piuttosto di suscitare e coltivare la credenza nella sua ‘legittimità’. A seconda del *genere* di legittimità pretesa sono fundamentalmente diversi anche il tipo dell’obbedienza, dell’apparato amministrativo destinato a garantirlo e il carattere dell’esercizio del dominio⁵⁶.

La pretesa di legittimità è l’elemento decisivo per l’osservazione sociologica. Gli elementi rilevanti sono nei successivi passaggi in corpo minore, ai punti 3, 4, e 5.

3. La ‘legittimità’ di un dominio può naturalmente esser considerata anche solo come *possibilità*, pertanto esser vista e praticamente trattata come tale in misura rilevante. In ampia parte non è che ogni docilità rispetto a un dominio si orienti primariamente (o anche solo in generale) in base a questa credenza⁵⁷.

È la possibilità a determinare la legittimità, ovvero, invertendo e leggendo al rovescio: se quel che conta, per uno sguardo sociologico sulla tipologia del dominio, è che si dia come possibilità che un reciproco rapporto di aspettative vada in porto e *produca* azioni, il fatto decisivo è una compresenza di “possibilità”, ovvero di ciò che al momento dell’osservazione è ancora nel regime dell’irrealtà. Ci si orienta sul dominio assieme alla possibilità della sua smentita – una *compresenza* di dominio e disobbedienza è *nei fatti osservabili*, perché altrimenti il dominio, non *creduto* legittimo, verrebbe percepito come mera forza, azione unidirezionale in un *deserto*. Ma fino ad allora, fin quando si dà obbedienza, è dominio “legittimo”.

⁵⁶ Ivi, p. 450.

⁵⁷ Ivi, p. 451.

4. ‘Obbedienza’ vuol dire per lo più che l’agire di chi obbedisce nell’essenziale procede come se questi abbia reso il contenuto del comando di per sé la massima della sua condotta, e *unicamente* in virtù del suo rapporto di obbedienza formale, senza riguardo alla propria opinione circa il valore o meno del comando come tale⁵⁸.

Torna il “come se” e la formulazione kantiana. Tutto si restringe all’obbedienza formale – l’opinione non conta, perché il consenso nasce altrove.

5. Sul piano meramente psicologico la catena causale può apparire diversa: in particolare può essere ‘ispirazione’ o ‘immedesimazione’. Questa differenziazione però non è utilizzabile per la costruzione tipologica del dominio⁵⁹.

Nella classificazione di una credenza di legittimità che mira all’apparire del dominio come espressione psicologica, rispetto al capitolo introduttivo viene dimenticata la persuasione razionale (*Einredung*). L’argomentazione non sembra più atta a spiegare l’obbedienza di massa, la disciplina. Non conta la «propria opinione circa il valore o meno del comando come tale». Il dominio appare qui come un che di a-razionale, non calcolato. Siamo in presenza di un’obbedienza che se è “ispirata”, se è “empatica”, non pare più “convinta”. È l’elemento del consenso al comando, seppure non più contiguo alla razionalità, ad apparire comunque, in virtù delle sue caratteristiche psicologiche che pure non paiono interessare Weber in chiave tipologica, “giocato” nel dominio. Un gioco di apparenze che serve a fondare la legittimità.

8. Epilogo. Il gioco del dominio e le innovazioni

Onnivoro, erudito, polistore, fermamente conservatore, ma lungi dallo scivolare dove non era consentito, Johan Huizinga ha più di un tratto in comune con Weber come tempra intellettuale. Il suo volume *Homo ludens* (1939), trattazione enciclopedica del tema del gioco, ha ambizioni certamente analoghe a

⁵⁸ Ivi, p. 452.

⁵⁹ *Ibid.*

quelle weberiane, per estensione e suggestioni. Alcuni suoi tratti possono giovare a concludere la nostra rapida e parziale disamina del “dominio”.

In un passo del capitolo introduttivo *Natura e significato del gioco*, Huizinga afferma qualcosa che può riportare al concetto weberiano del dominio come interazione di apparenze e possibilità (*Wechselwirkung* – termine decisivo della teoria del gioco in Schiller). Huizinga insiste sul concetto di “maschera” e sul mistero ludico che reca con sé, spingendo l'erudito a *empatizzare* con la sfera giocosa del suo oggetto. Coglie un'attitudine erudita che riguarda senz'altro anche lui stesso⁶⁰: il fenomeno della “maschera” rituale, afferma, convoglia l'attenzione del «gebildeter Laie» su un'apparenza che indica esplicitamente dietro di sé un mistero. È un mistero che spinge lo studioso al di là del quotidiano, lo precipita in un gioco sociale più grande dei suoi interessi eruditi. L'«immediata commozione estetica» subita dall'erudito (l'etnologo, ma anche il sociologo delle religioni e del diritto arcaico, quale Weber sicuramente è – lui e Huizinga hanno in comune ampi scaffali di letteratura) lo induce a provare le regole del gioco di una legittimità ludica di «enorme importanza sociale».

Questa sfera del gioco sacro è quella dove si ritrovano il bimbo e il poeta, insieme col selvaggio primitivo. La sensibilità estetica dell'uomo moderno l'ha avvicinato un po' di più a quella sfera. [...] L'uomo moderno ha senza dubbio una grande disponibilità a intendere il lontano e l'esotico. [...] Mentre lo scienziato-etnologo ne dimostra l'enorme importanza sociale, il laico colto ne subisce l'immediata commozione estetica. [...] è innegabile che anche per l'adulto colto la maschera abbia qualche cosa di misterioso, [lo] conduce subito fuori dalla 'vita ordinaria' [...], nella sfera cioè del primitivo, del bambino e del poeta, nella sfera cioè del gioco⁶¹.

⁶⁰ Quanto «certe parole e certi stilemi» usati all'epoca avessero «implicazioni e risonanze molto più ricche e impegnative» lo mostra D. Cantimori, *Huizinga nelle ombre del domani* (1962), in Id., *Il furibondo cavallo ideologico. Scritti sul Novecento*, Quodlibet, Macerata, 2019, pp. 163-182: 170.

⁶¹ J. Huizinga, *Homo ludens. Vom Ursprung der Kultur im Spiel*, Rowohlt, Hamburg 2013²³ (ed. or. 1938), pp. 35-36; tr. it., *Homo ludens*, con un saggio introduttivo di U. Eco, Einaudi, Torino 2002, p. 33.

L'intuizione di Huizinga – individuare una partecipazione empatica, la commozione ludica, del soggetto ricercatore all'oggetto della ricerca – presenta tratti fecondi, retrospettivamente, per l'analisi del tema weberiano del dominio. Perché anche la ricerca di Weber sulle fonti del dominio va a confluire nella ricerca del margine esterno all'ordinario: l'attenzione alla “maschera” del dominio – la veste di legittimità – sembra attrarlo verso gli effetti politici in gioco nel suo territorio.

Si noti che la versione di *Economia e società* destinata alla pubblicazione non fa mai menzione del concetto di “gioco”. Non così nel *Nachlass*. Il gioco ha un'unica menzione nella *Rechtssoziologie*, nella veste delle *Spielregeln*, ma trova una significativa definizione nel capitolo “Feudalesimo” della *Herrschaftssoziologie*. All'inizio in questa sezione appare piuttosto convenzionalmente come fusione di *geistig* e *materiell*⁶². Ma più oltre emerge come una certa pratica sociale del gioco possa sortire effetti politici, essere funzionale al dominio. Si tratta di un passo che presenta la commistione schilleriana di gioco e apparenza assieme agli effetti di dominio che reca con sé.

Nella vita di questi strati cavallereschi il ‘gioco’ riveste il ruolo di una faccenda quanto mai seria e importante, facendo da contraltare a ogni agire economico razionale cui andava a sbarrare la strada. Ogni affinità con la condotta di vita artistica che ne scaturiva si alimentava però direttamente anche dalla fonte dell'attitudine ‘aristocratica’ dello strato signorile feudale. L'esigenza di ‘ostentazione’, di splendore esteriore e fasto imponente, il bisogno di dotare la condotta di vita di oggetti d'uso che non hanno la loro ragion d'essere nell'‘utilità’,

⁶² «Il *gioco* [...] in queste condizioni sociali [...] non è un ‘passatempo’, né lo è nella vita organica, bensì la forma naturale in cui le forze psicofisiche dell'organismo vengono conservate in modo vitale e duttile, una forma di ‘esercizio’ che nella sua impulsività animale involontaria e intatta si colloca ancora al di là di ogni divisione tra ‘spirituale’ e ‘materiale’, ‘anima’ e ‘corpo’, per quanto possa anche essere sublimata in forma alquanto convenzionale. Nel corso dell'evoluzione storica una sola volta si è riscontrata una perfezione specificamente artistica, segnata da una libera ingenuità: sul terreno della società guerriera ellenica, feudale o semif feudale, a partire da Sparta», *MWG* I/22-4, p. 447; tr. it., *Dominio*, p. 283.

ma che, sulla scorta di Wilde, sono inutili nel senso di ‘belli’, scaturisce – lo si è visto – in primo luogo dall’esigenza di prestigio cetuale quale eminente strumento di potere per l’affermazione della posizione dominante attraverso la suggestione delle masse. Il ‘lusso’ – nel senso del rifiuto dell’orientamento razionalmente finalizzato del consumo – non è per gli strati signorili feudali alcunché di ‘superfluo’, ma uno dei mezzi della loro auto-affermazione sociale. E infine, come abbiamo visto, gli strati cetuali positivamente privilegiati sono ben lungi dal considerare la propria esistenza in modo funzionale, come mezzo al servizio di una ‘missione’, di un’“idea” da realizzare finalisticamente. La loro specifica leggenda è il valore del loro ‘essere’⁶³.

Il gioco, ciò che in linea teorica non era serio, diventa dominio. Diventa suggestione di massa, propaganda lussuosa del “valore” sociale di dominio rispetto ai subordinati. Qui il dominio giocando non parla, mostra. È ostentazione “giocosa” di un eccesso non-economico, non utilitaristico, *Herrschaft* con una spietata eco hegeliana. Propaganda del valore del proprio essere, appunto. Dove appare il frutto socialmente legittimo dell’ostentazione: il carisma. Perché di quello si tratta, nel “gioco” della maschera sociale: i suoi effetti producono condotte conformi per “immedesimazione” e “ispirazione”. Producono novità di massa. Lo fanno attraverso l’effetto più rilevante delle pratiche di immedesimazione e ispirazione: il sentirsi obbligati, la “vincolatività”.

È *L’economia e gli ordinamenti* – un testo del 1909 rielaborato, sembra, fino al 1913/14 – a confermare come le nozioni estratte da *Le epidemie spirituali* di Hellpach (che non casualmente appare anche in questo testo) lavorino in Weber nel momento in cui deve spiegare i mutamenti, le innovazioni del tessuto sociale-giuridico. Se la tradizione non innova per definizione, se la legge è un derivato delle innovazioni sociali, per la sua forma, il suo universalismo in nuce, è il precipitato del carisma personale che va compreso per superare la ripetizione del già noto, l’«indolenza del consueto». E, con mossa che rima con lo Huizinga di vent’anni successivo, lo sfondo culturale da cui Weber asserisce di trarre le sue definizioni è l’etnologia.

⁶³ MWG I/22-4, *Herrschaft*, p. 448; tr. it., *Dominio*, p. 284.

Come nascono le ‘innovazioni’ in questo mondo della disposizione al ‘regolare’ come ciò che è ‘valido’? [...] Stando a ogni evidenza tratta dall’etnologia, la fonte più importante di un nuovo ordine sembra essere l’influenza di individui che sono capaci di vissuti particolarmente ‘abnormi’ (dal punto di vista della terapia odierna non di rado valutati come ‘patologici’ – ma neppure sempre o di regola) e che, attraverso tali vissuti, sono capaci di avere un certo influsso sugli altri non parliamo qui della maniera in cui insorgono questi vissuti, che paiono ‘nuovi’ per la loro ‘abnormalità’, ma della modalità del loro effetto. Queste influenze che superano l’‘indolenza’ (*Trägheit*) del consueto possono procedere in modo disparato sotto il profilo psicologico. Uno dei meriti di Hellpach è aver rilevato chiaramente, sul piano terminologico, due forme nella loro oppositività, con tutti i passaggi. La prima consiste nel risvegliare improvvisamente la rappresentazione dell’agire dell’influenzato come un che di ‘dovuto’, mediante mezzi dall’effetto drastico: ‘ispirazione’. L’altra nell’esperire insieme (*Miterleben*), da parte di chi viene influenzato, un comportamento intimo dell’individuo influenzante: ‘immedesimazione’. [...] Molto di frequente però sorge un ‘agire comunitario’ di massa riferito all’individuo influenzante e al suo vissuto, da cui possono svilupparsi poi ‘intese’ dal contenuto conforme. Se tali intese sono ‘adeguate’ alle condizioni esteriori di vita, allora durano⁶⁴.

I fenomeni “carismatico”-empatici – abnormi – funzionano se si adeguano alla normalità. Certo, l’ispirazione e il *Miterleben* portano una massa a conformarsi nell’intesa sul modello. A risulturne *vincolata*, da cui la possibilità di una “convenzione” sul nuovo, fondata sull’influenza “sentita”. L’intesa sull’abnorme diventa potenzialità di una norma – ma si radica sull’effetto sentimentale-psichico che ha nel “dominio” la propria radice.

Gli effetti dell’‘immedesimazione’ e soprattutto dell’‘ispirazione’ – perlopiù riassunti sotto il nome equivoco di ‘suggestione’ – rientrano tra le fonti principali dell’imposizione di innovazioni effettive, la cui ‘pratica’ come regolarità poi supporta nuovamente il sentimento di ‘vincolatività’ (*Verbindlichkeit*), da cui – eventualmente – sono accompagnate. Tuttavia, anche nelle innovazioni quel medesimo ‘sentimento di vincolatività’ può indubbiamente apparire – non ap-

⁶⁴ Id., *Die Wirtschaft und die Ordnungen*, in *MWG I/22-3, Recht*, pp. 215-216; tr. it., *Diritto*, pp. 30-31.

pena sono presenti i rudimenti di una simile sensata concezione – come ciò che è originario e primario, in particolare come una componente psicologica dell’“ispirazione”. [...] L’innovazione al suo sorgere è più atta a far nascere ‘intesa’ e infine ‘diritto’, se la sua fonte è stata un’“ispirazione” permanente oppure un’“immedesimazione” intensiva. Essa crea allora ‘convenzione’ oppure, talora, direttamente un agire coattivo, previsto dall’intesa, contro i renitenti.

La nascita di un’innovazione giuridica vede dunque al suo interno un gioco regolatore – al limite coattivo – di comando-obbedienza, in cui un signore influenza la condotta di altri che ne traggono ispirazione o empatia. L’innovazione, rivela questo passaggio weberiano, è un dominio in maschera, una pratica che appare non-violenta, perché vi è intesa sulla fonte della legittimità (un individuo un tempo “abnorme”, che ora detta la regola). La struttura che implementa la regola inscena un gioco del dominio che «congiunge e insieme separa» chi comanda (Levi li chiamava “padroni”) da chi obbedisce. Tutti, o quasi, sono d’accordo che i renitenti vadano puniti. Eppure i renitenti esistono – il dominio è popolato. È il dominio della legge, che divide chi si comporta in conformità da chi è difforme dalla norma. Ma è anche un gioco di sovranità e subordinazione, un dominio in un territorio, oscillante, sempre mobile, «dalla struttura interna incredibilmente complicata», con margini di coercizione, di violenza, conflittuali, ancora giocabili.

SAGGI

IL CITTADINO CONSAPEVOLE. COSTITUZIONE, ISTITUZIONI E DIRITTO NELLA FILOSOFIA POLITICA DI ROUSSEAU

Annamaria Loche

Abstract

Some of the most important topics of Rousseau's main works, such as social contract theory and the government, the legitimate and just republic, popular sovereignty and the general will, can be studied within the context of philosophy of law and constitutional theory. Rousseau's thought is complex, and it is not always easy to find a consistent interpretative key. Nevertheless, with reference to legal-philosophical concepts, it is possible to identify a coherent and unifying key in the outline of a project for the training of aware and well-informed citizens: not *hommes vulgaires*, but politically and legally competent people (or capable of recognizing the competences of others), who are able to guarantee respect for the constitution and to pursue the common good, in the defense of freedom and equality for the protection of the republic.

Keywords

Rousseau; Law and constitutional theories; Sovereignty and general will; Legislator; Aware citizen.

1. Il cittadino consapevole e i fondamenti della filosofia politica di Rousseau

Nella filosofia politica di Rousseau sono rintracciabili motivi e termini di uno specifico pensiero giuridico e costituzionale, lungo un filo argomentativo che collega, in particolare, il *Discours sur l'inégalité* (1754) e

il *Contrat social* (1762), due opere molto note, molto lette, ma non facili e per questo soggette a differenti e spesso contrastanti interpretazioni¹.

La complessità di lettura che emerge da queste opere si articola attraverso una serie di tesi che a volte sembrano proiettarsi su differenti snodi concettuali; per citare i più rilevanti, si pensi al rapporto ambivalente del filosofo con il giusnaturalismo; all'importanza di libertà e uguaglianza quali principi su cui trova fondamento il tema del patto sociale; al patto stesso, con l'unica clausola che lo contraddistingue; al rapporto fra cittadino-sovrano e suddito; alla relazione fra ricerca del bene comune e difesa degli interessi individuali; al concetto di volontà

¹ Una prima versione di questo scritto è stata presentata, su invito di Thomas Casadei, nel corso di un Seminario dal titolo *Un ritorno al futuro di Rousseau? Antropologia, società, istituzioni in un classico del pensiero giuridico-politico* organizzato dall'Archivio storico-giuridico "Anselmo Cassani" presso il Dipartimento di Giurisprudenza dell'Università di Modena e Reggio Emilia il 19 marzo 2019. In questo lavoro tento di porre in luce gli elementi giusfilosofici, costituzionali e istituzionali della filosofia politica di Rousseau, riproponendo, in parte e con taglio differente, quanto ho già esposto in *La società possibile. Una lettura del Contrat social di Jean-Jacques Rousseau*, FrancoAngeli, Milano 2018. Oltre ai testi citati sarà utile qualche rapido accenno ad altri scritti e, soprattutto, alla prima versione del *Contrat* nota come *Manuscrit de Genève*. Per le opere di Rousseau utilizzerò d'edizione delle *Œuvres complètes*, (d'ora in avanti *OC*), édition publié sous la direction de B. Gagnebin et M. Raymond, 5 voll., Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, Paris 1959-1995. Gli scritti politici sono contenuti nel volume III (1964). In questo contributo mi occuperò in particolare del *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* (1754, d'ora in avanti *DI*; texte établi et annoté par J. Starobinski, in *OC* III, pp. 109-223); di *Du Contrat social*, première version, *Manuscrit de Genève* (1756-1758?, d'ora in avanti *MdG*, texte établi et annoté par R. Derathé, in *OC* III, pp. 279-346); e, soprattutto, di *Du Contrat social ou principes du droit politique* (1762, d'ora in avanti *CS*; texte établi et annoté par R. Derathé, in *OC* III, pp. 347-470). Nel citare le due versioni del *Contrat*, oltre le pagine, indicherò in numeri romani libro e in numeri arabi il capitolo. Per le citazioni in lingua, utilizzerò la grafia dell'edizione Gallimard. Per il *Manuscrit* si veda anche l'edizione critica curata da B. Bachofen, B. Bernardi, G. Olivo, di cui si consiglia la lettura dell'Introduzione e i testi di commento curati da diversi studiosi.

generale confrontata con la volontà di tutti e con quella che Rousseau definisce la volontà del *plus grand nombre*; ai compiti del Legislatore; ai conflitti che possono sorgere a causa del potere di cui il governo deve necessariamente disporre.

L'ipotesi interpretativa che propongo in questo lavoro individua un punto di incontro fra tutti questi temi, a volte in apparente contrasto, nel progetto di formazione di un cittadino *consapevole e informato*, quale cardine di una lettura in chiave giusfilosofica e costituzionale del pensiero rousseauiano. Patto, Sovranità, volontà generale e Legislatore, in breve, paiono incontrarsi nella finalità di costruire una Repubblica abitata da un popolo in cui i cittadini non siano *hommes vulgaires*, semplice accolta di persone che convivono in uno spazio geografico, ma siano politicamente e giuridicamente competenti o, perlomeno, in grado di riconoscere le competenze altrui, in quanto abbiano raggiunto la capacità di valutarle e utilizzarle per la salvaguardia della *société bien ordonnée*².

Per esplicitare questa linea argomentativa, è necessario muoversi su due piani. In primo luogo, si deve analizzare che cosa Rousseau intenda per “patto sociale”, almeno nei testi principali; inoltre, dati i rapporti con il giusnaturalismo, soprattutto per quanto concerne il *Contrat social*, sarà anche necessario individuare su quali basi teoriche egli fondi il patto stesso e quale ne sia la clausola. In secondo luogo, andranno studiati quegli organismi che nella Repubblica teorizzata nell'opera del 1762 hanno un ruolo costituzionale o istituzionale fondamentale: il *Sovrano* (o la *sovranità popolare*); la *volontà generale* e le *assemblee* in cui si esprime; il *Legislatore*; il *governo*.

È bene ricordare che all'inizio del *Contrat*, Rousseau scrive di dover tener conto degli uomini come sono e delle leggi come possono essere³. Questa seconda espressione rinvia al carattere normativo della Repubblica; la prima invece richiama le specificità, sia positive sia ne-

² *MdG*, I ii, p. 289.

³ *CS*, I, p. 351.

gative, proprie degli esseri umani. Il filosofo afferma la naturale *bontà* dell'uomo quando esce dalle mani del Creatore⁴, ma nella prima parte del *Discours sur l'inégalité* descrive un uomo isolato che, in quanto tale, non è definibile né buono né malvagio, perché la morale (e quindi la bontà e malvagità) si manifestano solo con i rapporti sociali, sebbene il senso della morale sia innato. Questa tesi è peraltro rafforzata da quel che Rousseau scrive a Malesherbes nel gennaio del 1762: «l'homme est bon naturellement» ed è solo a causa delle istituzioni che «les hommes deviennent méchants»⁵.

Gli esseri umani, inoltre, sono dotati di una ragione inizialmente poco sviluppata, la quale, però, gradualmente accresce le proprie potenzialità grazie alla *perfettibilità*, uno dei caratteri del *côté* metafisico e morale dell'umanità, insieme a libertà e passioni⁶. Sorvolando in questa sede sulle passioni, va anzitutto precisato che la perfettibilità confuta l'immagine di un Rousseau primitivista, in quanto descrive non un processo necessariamente positivo o negativo, ma semplicemente un *percorso*, che l'uomo compie come individuo e come specie, raffinando alcune sue peculiarità quali, ad esempio, la capacità raziocinativa⁷. Durante tale percorso si verificano conseguenze che, secondo la storia ipotetica dell'umanità e dei governi disegnata nel *Discours sur l'inégalité*, l'*hasard*, il “caso”, ha volto verso la corruzione e la disuguaglianza. La perfettibilità indica, dunque, l'andare sempre oltre lo stadio cui si è arrivati: questo non è l'esito che *necessariamente* doveva provocare (in

⁴ J.-J. Rousseau, *Émile ou l'éducation*, (1762), texte établi par Ch. Wirz, in *OC* IV, p. 245.

⁵ J.-J. Rousseau, *Lettre à Malesherbes*, Montmorency le 12 janvier 1762, texte établie et annoté par M. Raymond et B. Gagnebin, in *OC* I, p. 1136. Le istituzioni cui Rousseau si riferisce sono sia quelle descritte nelle ultime pagine del *DI* sia quelle corrotte vigenti ai suoi tempi.

⁶ *DI*, p. 141.

⁷ Ivi, pp. 142-143. Sebbene in un brano del *Discours sur l'inégalité* Rousseau scriva che forse l'uomo vorrebbe tornare nel tranquillo stato originario (p. 135), nelle pagine citate analizza l'ambivalenza della *perfettibilità*.

quanto avrebbe potuto condurre a conseguenze del tutto diverse); di sicuro, però, la tranquillità dello stato originario sarebbe stata *impossibile* per l'uomo, il quale, *per sua natura*, non può rimanere nell'immobilità primitiva.

Il motivo della *libertà* introduce più direttamente il tema di questo contributo. Se, chiarisce Rousseau, ogni essere vivente è «une machine ingenieuse» cui la natura ha offerto i mezzi per sopravvivere, l'essere umano ha qualcosa di più: infatti, “la bestia” nelle sue azioni si affida alla natura che da sola «fait tout», mentre «l'homme concourt aux siennes [azioni] en qualité d'agent libre. L'un choisit ou rejette par instinct, et l'autre par un acte de liberté». Così, la prima non può mai deviare da ciò che l'istinto le comanda, mentre l'essere umano «s'en écarte souvent à son préjudice»⁸. Questa però è una definizione propria solo della “libertà naturale”. Per approfondire il tema, bisognerà andare al *Contrat social*, dove la libertà, specificata nel suo aspetto civile e politico, sarà descritta nella sua realizzazione più completa.

Si crea una sorta di circolo virtuoso: l'uomo è per sua natura libero e uguale ai suoi simili; libertà e uguaglianza trovano il loro compimento e la loro garanzia di essere rispettate solo nella Repubblica giusta e legittima costituita grazie al patto la quale, peraltro, può essere “giusta e legittima” unicamente se in essa vigano, per tutti e per ciascuno, libertà e uguaglianza. Per questo intrecciarsi di motivi, Rousseau sostiene che la libertà sia un carattere senza il quale l'uomo non potrebbe neppure essere definito tale⁹. In particolare, la libertà civile e politica, possibile solo nella Repubblica, consiste per il suddito nel fare ciò che egli stesso, in qualità di Sovrano, ha deciso: ed è la libertà che, in definitiva, gli consente di obbedire solo a se stesso¹⁰. Tale libertà va distinta dalla libertà del *côté* metafisico e morale, che ha i caratteri propri della libertà natu-

⁸ Ivi, pp. 141-142.

⁹ *DI*, p. 184; *CS*, IV 2, p. 440.

¹⁰ *CS*, I 7 e 8, pp. 362-365.

rale in quanto licenza di fare tutto ciò che si vuole senza tener conto dei propri simili. Solo nello stato civile la libertà si potrà realizzare una volta che perda la connotazione esclusivamente individualistica. Negli stessi termini, si realizza anche l'*uguaglianza*, dotata di uno statuto identico a quello della libertà: sono questi i due temi a cui farò ricorso per precisare su che cosa si fondi il patto sociale; ed è sul loro rispetto e sulla loro garanzia che si determina il concetto stesso di legittimità, concetto estremamente rilevante nella filosofia rousseauiana.

2. Il patto e i suoi fondamenti giuridici

Al di là delle numerose e fra loro contrastanti interpretazioni che la filosofia rousseauiana ha avuto nel tempo, non credo si possa dubitare che in essa sia presente un forte elemento contrattualistico, come dimostrano molte sue opere e, in particolare, il *Discours sur l'inégalité* e il *Contrat*¹¹.

Nel *Discours*, Rousseau sostiene che, quando gli uomini si sono impadroniti di tecniche evolute quali la metallurgia e l'agricoltura, fra loro si affermano la divisione del lavoro, la proprietà privata e una grave sperequazione fra ricchi e poveri: da tutto ciò sorge un terribile stato di guerra¹². È a questo punto che il ricco, il quale da tale situazione ha

¹¹ Oltre che nella prima versione del *CS* (*MdG*, I 5, pp. 297-300), Rousseau si occupa del contratto con differenti sfumature e certo con meno rilievo, anche, ad esempio, nel *Discours sur l'économie politique*, originariamente composto per il V volume dell'*Encyclopédie* di Diderot e d'Alembert (1755; in *OC* III, pp. 269-270; pp. 271-273) e nei punti in cui, sia nell'*Émile* (cit., pp. 840 e ss.) sia nelle *Lettres écrites de la montagne* (1763) (in *OC* III, l. VI, pp. 806-807), riprende i temi del *Contrat*.

¹² *DI*, pp. 171-176. Sul *Discours sur l'inégalité* si veda V. Goldschmidt, *Anthropologie et politique. Les principes du système de Rousseau*, Vrin, Paris 1974; sul rapporto di Rousseau con il giusnaturalismo, oltre la classica contrapposizione fra Ch. E. Vaughan (*Introduction. Rousseau as Political Philosopher*, in Ch. E. Vaughan, ed., *The Political Writings of Jean-Jacques Rousseau*, Cambridge U.P., Cambridge 1915) e R. Derathé (*Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps*, Vrin, Paris

da perdere non solo la vita, ma anche i beni, elabora «le projet le plus réfléchi qui soit jamais entré dans l'esprit humain»; decide cioè di «employer en sa faveur les forces même de ceux qui l'attaquoient, de faire ses défenseurs de ses adversaires, de leur inspirer d'autre maximes, et de leur donner d'autres institutions qui lui fussent aussi favorables que le droit naturel lui étoit contraire»¹³.

Nasce così una prima forma di patto che può essere assimilato al *pactum unionis* del contrattualismo sei-settecentesco, ma che – diversamente da come accade in quasi tutti i paradigmi del contrattualismo¹⁴ – non è sufficiente a risolvere lo stato di guerra. La mancanza di un potere esecutivo efficiente rende necessario un secondo patto che rafforzi il primo; sorge, allora, una serie di società politiche sempre più diseguali, corrotte, dispotiche, nelle quali finirà per affermarsi il dominio dell'uomo sull'uomo. In questo modo si evidenzia una fondamentale differenza fra l'orizzonte teorico di Rousseau e quello degli altri filosofi contrattualisti dell'età moderna. Rousseau, sebbene ammetta che al patto si aderisce con una scelta libera e unanime, considera tale scelta solo apparentemente libera, perché è estorta con l'inganno, cosa che inficia ogni scelta successiva. È per questo che il secondo patto, alla fine, porta a quel dominio dell'uomo sull'uomo che egli considera il massimo dei mali, in quanto non garantisce nel modo più assoluto né uguaglianza né libertà. Pertanto mentre per gli altri contrattualisti il *pactum unionis*, seguito o meno da un *pactum subjectionis*, risolve la negatività dello stato

1950; tr. it. *Rousseau e la scienza politica del suo tempo*, il Mulino, Bologna 1993), più recentemente e con maggiore problematicità ed equilibrio si esprimono, fra gli altri, M. Viroli, *Jean-Jacques Rousseau e la teoria della società ben ordinata*, il Mulino, Bologna 1993, traduzione rivista dell'edizione originale *Jean-Jacques Rousseau and the "Well-Ordered Society"*, Cambridge U.P., Cambridge 1988, e F. Guénard, *Rousseau et le travail de la convenance*, Honoré Champion, Paris 2004, p. 474.

¹³ *DI*, p. 177.

¹⁴ Le eccezioni sono rinvenibili in Thomas Hobbes e nello stesso Rousseau nel *CS*, per i quali è necessario teorizzare – sebbene per motivi differenti – un solo patto sociale.

di natura e di guerra, in Rousseau questo processo, almeno nel *Discours sur l'inégalité*, non si verifica¹⁵.

Nel *Contrat social*, invece, il patto ha un esito positivo perché è formulato in modo tale da poter fondare la Repubblica giusta e legittima. Rousseau teorizza un progetto non attuabile *qui ed ora*; ma nulla vieta che possa realizzarsi in un futuro più o meno prossimo¹⁶. La necessità di istituire uno Stato emerge quando gli uomini si rendono conto di non poter più sopravvivere in società ingiuste, pre-politiche o convenzionali che siano, e decidono quindi di mettere insieme tutte le forze naturali di cui dispongono per creare un corpo politico artificiale, capace di superare tale frangente in modo che tutti rimangano liberi e uguali fra loro. Si tratta però di individuare quale strada sia necessario percorrere: Rousseau parte da quello che chiama il “problema fondamentale” e lo esprime con una formula capace di mettere insieme i punti centrali del suo progetto. Scrive infatti che bisogna «Trouver une forme d'association qui défende et protege de toute la force commune la personne et les biens de chaque associé, et par laquelle chacun s'unissant à tous n'obéisse pourtant qu'à lui-même et reste aussi libre qu'auparavant»¹⁷.

Di questa formula vanno posti in luce: a) il termine *association* che indica un insieme ordinato, organizzato di persone; b) il riferimento alle forze individuali, le quali si devono unire con lo scopo preciso di difen-

¹⁵ *DI*, pp. 178-194.

¹⁶ Come è noto, Rousseau elaborò un modello costituzionale per la Corsica negli anni immediatamente successivi alla pubblicazione del *CS*, dietro sollecitazione di Matteo Buttafuoco. L'insieme degli scritti, comunemente noti come *Projet de constitution pour la Corse* (per cui cfr. *OC*, III), è attualmente pubblicata in edizione critica dal Groupe Jean-Jacques Rousseau: C. Litwin (dir.), J. Swenson (éd.), *Affaires de Corse*, Vrin, Paris 2018. Un decennio dopo compose le *Considérations sur le gouvernement de Pologne* (sempre in *OC*, III) apparse postume nel 1782. Non ci si può soffermare su questi progetti che meriterebbero uno studio a parte, ma certo, sebbene per molti versi lontani dallo spirito normativo della Repubblica del *Contrat*, dimostrano come Rousseau fosse interessato a possibili “traduzioni” nella pratica del suo modello.

¹⁷ *CS*, I 6, p. 360; il corsivo è mio.

dere in uguale modo ogni singolo associato e i suoi beni, una volta che ciascuno di essi si sia unito in comunità con tutti gli altri; c) la necessità di proteggere sia il singolo sia la comunità intera; d) la centralità della libertà nei suoi significati fondamentali (la libertà politica, per la quale si ubbidisce solo a se stessi, e la libertà che ciascuno ha per natura e per la quale si può parlare di una libertà antropologica).

Questo problema così rilevante si risolve con il contratto sociale che crea il corpo artificiale della Repubblica¹⁸. Tale contratto è una figura giuridica apparentemente semplice dotata di un'unica clausola, la quale prevede l'alienazione di *tutti i "diritti"* dei singoli al corpo sociale e cioè la cessione di questi diritti da parte dei *particuliers* a se stessi quando (una volta fatto il "salto" nella sfera politica) sono divenuti *citoyens*. A proposito della clausola, Rousseau precisa che essa è *universale*: è cioè carattere ineliminabile del patto sociale sempre e ovunque; dato non privo di rilievo se si nota che questo è l'unico concetto a cui, almeno in ambito giuspolitico, Rousseau riserva l'aggettivo "universale". La clausola è determinata dalla natura dell'atto contrattuale stesso; non ha perciò alcuna importanza che sia stata o che sarà mai enunciata formalmente: il patto la esige e nessun accordo può avere lo *status* del patto sociale normativo se non la prevede¹⁹. L'aspetto giuridico del patto *non sembra* differente da quello suggerito dai contrattualisti sei-settecenteschi e pare sostanzialmente lineare; ma le cose non stanno in questi termini. Riguardo al rapporto con le teorie precedenti, il patto certamente, come queste, risolve una situazione di invivibilità, ma con una soluzione che non ha riscontro pratico immediato perché deve tener conto – come Rousseau

¹⁸ Sui motivi che spingono Rousseau a modificare radicalmente nel *Contrat social* la teoria del patto della scuola del diritto naturale si veda B. Bachofen, *La condition de la liberté. Rousseau, critique des raisons politiques*, Payot & Rivages, Paris 2002, pp. 169-170.

¹⁹ *CS*, I 6, pp. 360-361. Ritornerei più avanti sulla clausola, sul cui significato cfr. G. Silvestrini, *Diritto naturale e volontà generale. Il contrattualismo repubblicano di Jean-Jacques Rousseau*, Claudiana, Torino 2010, p. 263.

scrive nel Proemio del *Contrat* – di alcuni elementi che non sono rinvenibili in altre proposte teoriche: l'individuazione di una regola «d'administration»²⁰ legittima e sicura (il cui senso si comprende ove si consideri il significato che il filosofo assegna al termine “legittimità”)²¹; le specificità degli uomini «come sono» e delle leggi come «possono essere»; l'esigenza di conciliare «ce que le droit permet avec ce que l'intérêt prescrit»²²; il carattere normativo che contraddistingue la soluzione progettata.

Per quanto concerne la linearità, la questione è più sottile: di certo, il patto è stretto da individui che colgono la necessità di uscire dalla confusione, dalla disuguaglianza, dalla corruzione di una condizione pre-politica; comprende una sola clausola; deve essere strutturato in modo da risolvere il “problema fondamentale”, dove, come si è visto, si pone l'accento sulla necessità dell'uguaglianza, della libertà, della ricerca del bene comune e della difesa della persona e dei beni di tutti e di ogni singolo *particulier*. Tuttavia, ciò premesso, si presenta subito un problema. I contrattualisti, pur da diverse angolazioni, fondano la teoria del patto sui principi del giusnaturalismo²³. Rousseau nel *Discours sur l'inégalité* e nel *Manuscrit de Genève* analizza i capisaldi della scuola del diritto naturale, criticando nel *Discours* sia la confusione che nei secoli si è trascinata sul concetto di “natura” sia l'idea propria dei teorici del giusnaturalismo moderno di una legge naturale fondata su presupposti talmente artificiali e complessi che anche uomini colti del XVIII secolo hanno difficoltà a capire. L'essere primitivo rousseauiano è invece estremamente semplice, isolato, dotato di una ragione embrionale e dunque non è in grado di cogliere che cosa sia una legge di natura né, di conseguenza, di obbedire ai suoi comandi²⁴. Nel *Manuscrit de Genève*, il

²⁰ Sul questo termine cfr. quanto scrive R. Derathé alla p. 1432 delle *Notes et Variantes* del *CS* (OC III, nt. 1 a p. 351).

²¹ La “legittimità” va oltre la legalità, essendo il rispetto non di semplici regole, ma delle regole giuste della Repubblica nata da patto.

²² *CS*, I, p. 351.

²³ E cioè giustizia, legge e diritto di natura.

²⁴ Cfr. *DI*, pp. 124-127.

filosofo rifiuta la categoria di società generale del genere umano ed elabora quella, del tutto originale, di “diritto naturale ragionato”²⁵.

È evidente come Rousseau non accetti i temi tradizionali del giusnaturalismo moderno, sebbene ne conservi la terminologia. Ciò è ancora più chiaro nel *Contrat social*, dove il confronto diretto con i giusnaturalisti è più in ombra, ma il distacco più netto, sebbene il linguaggio continui ad essere quello dei suoi predecessori.

Infatti si può rapidamente ricordare che, per quanto concerne lo stato di natura, nell’opera del 1762 quest’espressione non si limita a indicare, come nella scuola del diritto naturale, le società prive di organizzazione politica; si riferisce invece *anche* a quelle disuguali e corrotte a lui contemporanee²⁶: tutti questi tipi di società devono essere superati dalla costruzione di comunità basate sul patto normativo e rette dalle leggi «come possono essere».

Legge e diritto di natura non rivestono un ruolo rilevante nel *Contrat*. Con alcune eccezioni (come quando Rousseau rinvia alla «première loi», cioè alla legge dell’autoconservazione)²⁷ la legge che lo interessa è la *legge positiva*, la legge dello Stato. Nel I libro parla della “legge del più forte”, ma quest’ultima non può essere considerata naturale né positiva, perché in realtà non è una legge²⁸. Più chiaramente nel capitolo 6 del II libro Rousseau sottolinea che fra le leggi di natura e le leggi dello Stato vi è una forte differenza e, se si intende con il termine “legge” solo il primo tipo, se ne avrà un concetto unicamente “metafisico”²⁹.

²⁵ Cfr. *MdG*, I 2, pp. 281-289 e II 4, pp. 328-330. Sul diritto naturale in Rousseau cfr. C. Spector, *De Diderot à Rousseau: la double crise du droit naturel moderne*, in B. Bachofen, B. Bernardi, G. Olivo (éd.), Rousseau, *Du contract social*, cit., pp. 141-153.

²⁶ Cfr. *CS* I 6, p. 360; è questo il luogo in cui il tema dello stato di natura viene trattato meno brevemente. Sul suo significato si veda B. Bachofen, *La condition de la liberté*, cit., pp. 169-170.

²⁷ *CS*, I 2, p. 352.

²⁸ *CS*, I 4, p. 358.

²⁹ *CS*, II 6, p. 378. Si veda: P. Casini, *Il pensiero politico di Rousseau*, Introduzione a Rousseau, Laterza (collana «I pensatori politici»), Roma-Bari 1999, p. 40.

Per quanto concerne il diritto di natura, va precisato che diritto di guerra, diritto del più forte, diritto di schiavitù, di cui Rousseau si occupa nei primi capitoli del I libro, essendo frutto di forza e violenza, non sono definibili propriamente come “diritti” in quanto non sanciscono nulla di legittimo³⁰. L’uso delle espressioni “droit naturel” e, soprattutto, “droit” non è, però, infrequente nel testo perché, spiega Rousseau, non è stato possibile evitarle «vu la pauvreté de la langue»³¹. Pertanto utilizza il termine quando si riferisce alla clausola del patto sociale o quando scrive che con il patto sociale l’essere umano perde «sa liberté naturelle et un droit illimité à tout ce qui lui le tente», guadagnando «la liberté civile et la propriété de tout ce qu’il possède»³².

Più significativo è il riferimento alla giustizia, che nel *Discours* veniva definita essenzialmente in relazione al controllo della divisione della proprietà³³; nel *Contrat social*, invece, appare in alcuni punti essenziali, il più rilevante dei quali si trova nel primo capoverso del capitolo 6 del II libro, intitolato *De la loi*, dove Rousseau non nega l’esistenza di una giustizia che «vient de Dieu». Tuttavia, staccandosi nettamente dal giusnaturalismo, sostiene che una cosa è presupporre o persino ammettere l’esistenza di tale tipo di giustizia; un’altra è riconoscerle un ruolo nell’ambito delle convenzioni umane. Il bene e ciò che è «conforme à l’ordre» sono indipendenti da tali convenzioni e discendono dalla «nature des choses»: quindi la giustizia politico-giuridica si muove su un piano differente. Inoltre, la giustizia che «viene da Dio» non può essere utilizzata per regolamentare le relazioni convenzionali fra gli uomini

³⁰ CS, I 1 e 2, pp. 352 e 354.

³¹ CS, II 4, nt. *, p. 373. Per quanto riguarda “droit naturel”, B. Bernardi (*Introduction* a Rousseau, *Du Contrat social*, Flammarion, Paris 2001, pp. 18-19) nota come l’espressione sia rinvenibile solo due volte nel *Contrat*: nel cap. 4 del I libro (a proposito degli abusi del governo feudale) e nel capitolo 4 (indicato erroneamente come 3) del II libro.

³² CS, I 8, p. 364.

³³ DI, p. 173.

perché, se questi fossero coscienti dell'esistenza di una giustizia di tal genere e fossero in grado di seguirla, non ci sarebbe bisogno né di leggi né di governi. Leggi e diritto di cui Rousseau si vuole occupare in questo capitolo sono, dunque, leggi e diritto *positivi*, fondati su un concetto di giustizia *positiva*. Le norme della giustizia razionale, universale «sont vaine parmi les hommes», perché non prevedono sanzioni. Per vivere in una comunità sono invece necessarie convenzioni e leggi dello Stato perché solo in questo modo è possibile unire diritti e doveri dei cittadini e «ramener la justice à son objet»³⁴.

È evidente come Rousseau, pur utilizzando le forme esteriori del giusnaturalismo, prenda le distanze da un uso *politico e istituzionale* di tale orizzonte di discorso. Non ne ignora i principi, né ne abbandona il linguaggio, ma non ne accetta le prospettive di fondo. Se però, cosa di cui sono convinta, il contratto non può fare a meno di un base su cui fondarsi, sia teoricamente sia logicamente, Rousseau avrà bisogno di un altro modo per interpretare il giusnaturalismo oppure dovrà individuare una diversa piattaforma su cui costruire la sua teoria del patto sociale.

Si assiste così a un cambio di paradigma che utilizza come fondamento del contratto due concetti, libertà e uguaglianza, legati alla costituzione stessa dell'essere umano. Sono tali concetti “nuovi” a costituire, secondo Rousseau, il fondamento del patto, analogamente a come sulle varie concezioni di giustizia, legge e diritto di natura si fondano le diverse teorie contrattualistiche. Costituiscono, dunque, la “traduzione” che Rousseau compie delle categorie tradizionali elaborate dalla scuola del diritto naturale per dar ragione del patto. Questa tesi trova la sua giustificazione almeno su due piani.

In primo luogo, va tenuto conto del fatto che – come ho già precisato – nella filosofia rousseauiana libertà e uguaglianza sono connaturate all'essere umano, il quale, anche quando gli siano tolte in via transitoria, per situazioni e motivi legati a eventi storici o contingenti, non per que-

³⁴ CS, II 6, p. 378.

sto si può dire che di esse venga privato. Per tale ragione, assolvono il ruolo di fondamento del patto sociale con maggiore coerenza rispetto al modo in cui potrebbero svolgerlo i principi del giusnaturalismo moderno. Per i giusnaturalisti, infatti, i diritti naturali sono *ascritti* all'essere umano; per Rousseau, libertà e uguaglianza *sono* ciò per cui costui può definirsi tale.

In secondo luogo (e di conseguenza), libertà e uguaglianza, da un lato, e la fondazione del patto, dall'altro, si connettono strettamente perché soltanto la scelta operata da *esseri umani* liberi e uguali può consentire la loro trasformazione in *cittadini* liberi e uguali. La società ben ordinata, e cioè la società artificiale istituita dal patto, prevede necessariamente cittadini liberi nella loro essenza e uguali nella sostanza delle loro relazioni. E il patto nel *Contrat* è frutto di una *libera scelta* di esseri umani *uguali* fra loro³⁵. In altri termini, i *particuliers*, liberi e uguali per essenza, che vedono sfuggire libertà e uguaglianza a causa del degradarsi delle loro relazioni, elaborano l'idea del patto e vi aderiscono, per formare una Repubblica giusta e legittima, dove libertà e uguaglianza siano garantite dal punto di vista politico e civile. Nello stesso tempo, i cittadini obbediscono alle leggi positive perché hanno deciso autonomamente di entrare in una società organizzata, divenendone *sovrani*; in tal modo acquistano la consapevolezza che solo l'obbligo che deriva dalle leggi positive consentirà loro di continuare a essere liberi e uguali. Sono questi i termini grazie ai quali libertà e uguaglianza formano, su

³⁵ Sul significato della libera scelta in Rousseau cfr. J.-F. Spitz, *La liberté politique. Essai de généalogie politique*, PUF, Paris 1995, pp. 312-313. Sulla libertà si vedano anche, fra gli altri: R. Gatti, *Una fragile libertà. Esercizio di lettura su Rousseau*, ESI, Napoli 2001; M. Simpson, *Rousseau's Theory of Freedom*, Continuum Studies in Philosophy, London-New York 2006; B. Bachofen, *La condition de la liberté*, cit.; J. Cohen, *Rousseau. A Free Community of Equals*, Oxford U.P., Oxford and New York 2010. Sull'uguaglianza: J. Shklar, *Men and Citizens. A Study of Rousseau's Social Theory*, Cambridge U.P., New York 1969; A. Burgio, *Eguaglianza, interesse, unanimità. La politica di Rousseau*, Bibliopolis, Napoli 1989; M. Viroli, *Jean-Jacques Rousseau e la teoria*, cit.

una base teorica coerente, una sorta di ponte tra la (più o meno ipotetica) condizione di natura e la Repubblica istituita dal patto.

La teoria del patto costituisce la premessa indispensabile per cogliere il significato degli altri organismi giuridici della Repubblica, così come sono indicati nelle prime righe di questo lavoro.

3. Il Sovrano

L'istituto della sovranità si fonda costituzionalmente su una reciprocità di obblighi, in modo tale che ciascuno si trova impegnato sotto un duplice rapporto: come membro del Sovrano verso i privati e come membro dello Stato verso il Sovrano³⁶. Questa relazione sorge dalla specificità del patto rousseauiano, secondo il quale ciascuno contrae «pour ainsi dire» con se stesso³⁷. L'obbligo che scaturisce da tale patto è differente da quello del contrattualismo moderno, dove l'impegno è di ciascuno con ciascuno degli altri contraenti e non, come in questo caso, di ciascuno con se stesso nella duplice veste di suddito e di cittadino. Un solo genere di obbligo, dunque, con due aspetti: il singolo, divenuto Sovrano e quindi cittadino, stringe un vincolo con i privati, dai quali esige il rispetto dell'obbligo; quale suddito e privato, lo stringe con il Sovrano, cui deve obbedienza³⁸. In tal modo si costruisce l'unità costituzionale inscindibile del *moi commun*, nucleo teorico forte della

³⁶ Rousseau chiarisce che la Repubblica viene chiamata *Stato* quando è passiva (riferita ai sudditi) e *Sovrano* quando è attiva (formata dai cittadini): cfr. *CS*, I 6, p. 362. Il tema della sovranità e quello della volontà generale sono inscindibili, ma possono essere analizzati separatamente. Cfr. su questi temi B. Bernardi, *La fabrique des concepts, Recherches sur l'invention conceptuelle chez Rousseau*, Honoré Champion-Slatkine, Paris-Genève 2006, pp. 359 e ss. Sulla presenza del concetto di sovranità in Rousseau cfr. G. Silvestrini, *Diritto naturale e volontà generale*, cit., pp. 75 e ss.; sui modi della legittimità della sovranità cfr. ivi, pp. 44-45.

³⁷ *CS*, I 7, p. 362.

³⁸ Sul significato “repubblicano” del concetto di *citoyen* insiste G. Lèpan, *Jean-Jacques Rousseau et le patriotisme*, Honoré Champion éditeur, Paris 2007, p. 84.

Repubblica rousseauiana, che unisce la difesa del tutto e delle sue parti, attraverso la definizione dell'autorità e dell'obbedienza, della libertà e della costrizione legittima³⁹.

La reciprocità tuttavia non si sviluppa su un piano di assoluta uguaglianza, in quanto Rousseau precisa che il Sovrano non ha mai interessi contrari al bene dei sudditi, avendo come unica mira il bene comune; mentre i sudditi nutrono interessi privati: quindi mentre questi non hanno necessità di difendersi dal Sovrano, il Sovrano deve trovare delle garanzie contro le mire dei sudditi i quali, singolarmente, possono insidiare il *bien commun*⁴⁰. Ed è proprio questa differenza che, dal punto di vista politico, assicura l'uguaglianza nella Repubblica⁴¹.

Il tema della reciprocità è ripreso più volte, soprattutto nei capitoli iniziali del II libro, quando, ad esempio, Rousseau sottolinea come lo Stato, in quanto "persona morale", nel momento in cui si occupa della propria sopravvivenza, si occupa di quella dell'intera comunità; quando si impegna a precisare che il Sovrano non esigerà dal suddito nulla che non gli sia utile per mantenere il bene pubblico; infine, anche quando si sofferma sulle complesse modalità del diritto di vita e di morte⁴².

³⁹ Va tenuto presente il noto brano del capitolo 7 del I libro (*CS*, p. 364) dove Rousseau parla dell'"essere costretti a essere liberi". Si veda anche II 4, pp. 372 e ss.

⁴⁰ *CS*, I 7, p. 363.

⁴¹ Non di uguaglianza assoluta si può invece parlare né quando si considera che chi riveste incarichi di governo deve avere, ma a tempo, un potere maggiore rispetto ai singoli sudditi; e, soprattutto, quando ci si occupa della proprietà dei beni, per i quali Rousseau teorizza una situazione di equità e non di uguaglianza (cfr. *CS*, II 11, 391-392).

⁴² *CS*, II 5, pp. 376-377. Ancora da sottolineare sarebbero le analisi di Rousseau sulla inalienabilità e indivisibilità della sovranità, ma questi temi sono, sotto certi riguardi, marginali rispetto al discorso che qui si sta conducendo. Fra gli altri contributi, si può rinviare a: R. Derathé, *Rousseau e la scienza politica*, cit., pp. 316 e ss.; Ch. Bertram, *Rousseau and the "Social Contract"*, Routledge, London and New York 2004, p. 101; B. Bernardi, *La fabrique des concepts*, cit., p. 195; L. Foisneau, *Hobbes. La vie inquiète*, Gallimard, Paris 2016, pp. 39-40; G. Silvestrini, *Diritto naturale e volontà generale*, cit., pp. 165 e ss. e pp. 239 e ss.

Da tutto ciò risalta la specificità del carattere assoluto del Sovrano rousseauiano, che coniugando, attraverso una particolare concezione dell'obbligo, potere e obbedienza, gode di una assolutezza limitata, ma con un limite che si assegna da sé: il Sovrano (il cittadino, in altri termini) non può che *autolimitarsi* e in questo consiste la sua assolutezza.

4. Volontà generale e assemblee

Per cogliere il significato della volontà generale è necessario non solo capire che cosa Rousseau intenda con questo concetto, ma anche analizzare brevemente i “luoghi” in cui essa si esprime, cioè le assemblee.

Il concetto di volontà generale è citato nel *Contrat social* già nella formula del patto⁴³ e attraversa tutta l'opera, con uno sviluppo particolare nei primi quattro capitoli del II libro e nei primi due del IV. Rousseau scrive che la volontà generale ha il compito di dirigere «les forces de l'État» verso il fine per cui è stato istituito, cioè la realizzazione del bene comune⁴⁴. Considerando la differenza di significato fra Stato e Sovrano⁴⁵, appare evidente che suo scopo è occuparsi del modo in cui i sudditi possono essere indirizzati a fare ciò che devono, perché non sempre capiscono che in ciò consiste il loro stesso vantaggio. È la volontà generale dunque a essere in grado di congiungere interesse e diritto, utilità e giustizia. Il problema proposto nel capitolo 3 del II libro, intitolato *Si la volonté générale peut errer*, pone in luce come la volontà, proprio perché “generale”, di per sé non può errare, ma può essere ingannata

⁴³ CS, II 6, p. 361. Si tenga conto che Rousseau parla di volontà generale anche in altri scritti, compreso il *MdG*, ma solo nel *CS* il concetto viene esposto nel suo pieno sviluppo. Sulla volontà generale, cfr., ad esempio, R. Gatti, *Una fragile libertà*, cit., pp. 44-45; G. Silvestrini, *Diritto naturale e volontà generale*, cit., pp. 83, 86, 87; B. Bernardi, *La fabrique des concepts*, cit., p. 309; B. Bachofen, *La condition de la liberté*, cit., p. 171; G. Radica, *L'histoire de la raison. Anthropologie, morale et politique chez Rousseau*, Honoré Champion, Paris 2008.

⁴⁴ CS, II 1, p. 368.

⁴⁵ Cfr. la precedente nt. 36.

dai sudditi quando i loro interessi riescono a prevalere e “offuscano” la scelta del bene comune che è sempre quella della volontà generale. Questa non deve essere determinata quantitativamente, ma solo qualitativamente e ciò spiega l’apparente contraddizione fra l’affermazione del capitolo 3 del II libro, secondo la quale «souvent» vi è una notevole differenza fra la volontà generale e la volontà di tutti, e la tesi presente nel capitolo 1 del IV libro, per cui il legame sociale inizia a venir meno nel momento in cui la volontà generale non è più la volontà di tutti⁴⁶. Si può, infatti, dedurre che volontà generale e volontà di tutti non possono coincidere a priori, perché non è possibile (o è altamente improbabile e, in ogni caso, contingente) che la volontà dei singoli collimi con quella generale; le due volontà dovranno, però, coincidere *dopo* che quella generale si è espressa e ha emanato le leggi. Di fronte alle questioni da risolvere con un atto legislativo, il carattere più volte definito “costante” della volontà generale, l’emergere del parere del *plus grand nombre* (non corrispondente a quanto oggi si intende con “maggioranza”), la necessità del suddito di sottoporvisi e del cittadino di dare il proprio consenso a tutte le leggi indicano come la volontà generale si manifesti grazie a un complesso processo decisionale in cui inizialmente tutti sono inclusi, ma attraverso il quale via via si escludono tutte quelle soluzioni al problema posto che non rispondano alla realizzazione del bene comune. Scrive infatti Rousseau: «on demande comment un homme peut être libre et forcé de se conformer à des volontés qui ne sont pas les siennes. Comment les opposants sont-ils libres et soumis à des lois auxquelles ils n’ont pas consenti?». E risponde che la questione è mal posta, perché il cittadino acconsente a tutte le leggi, comprese quelle su cui non è d’accordo, perché «la volonté constante de tous les membres de l’État est la volonté générale; c’est par elle qu’ils sont citoyens libres». Nell’assemblea, il popolo con il voto non deve approvare o meno la proposta presentata, ma deve decidere se essa «est conforme ou non

⁴⁶ Cfr. rispettivamente *CS*, II 3, p. 371 e IV 1, p. 438.

à la volonté générale». Ciascun cittadino ha, in quanto sovrano, il diritto di esprimersi in merito e «du calcul des voix se tire la déclaration de la volonté générale», cui ci si deve necessariamente adeguare, quando si raggiunga la *consapevolezza* che quella espressa dalla volontà generale è l'unica legge giusta e corretta⁴⁷.

Tale posizione chiarisce anche perché Rousseau sia estremamente diffidente nei confronti di gruppi, partiti, associazioni, movimenti anche minimamente organizzati, i quali, utilizzando la loro forza numerica, potrebbero cercare di imporre il loro bene privato per spacciarlo come bene comune o, in altri termini, per tentare di far passare la loro volontà particolare come volontà generale. Invece, il *plus grand nombre* non è mai precostituito e non coincide con il “programma” di nessuna associazione particolare; si crea invece *in ogni circostanza specifica*, scremando, per dir così, i singoli pareri e facendoli convergere verso l'identificazione del bene comune. La volontà generale si viene formando a seconda dei problemi, dei momenti su cui e in cui si deve esprimere; si potrebbe dire, senza con questo voler “modernizzare” la posizione di Rousseau, che il modo, inclusivo e selettivo insieme, di arrivare all'espressione della volontà generale può, per un verso, richiamare una sorta di pluralismo, peraltro molto particolare: tutti, ma singolarmente presi, non riuniti in associazioni, movimenti, gruppi devono poter esprimere, quali cittadini deliberanti, il loro punto di vista (che è inevitabilmente influenzato dai loro interessi di *particuliers*, di sudditi); per un altro verso, da ciò deve scaturire la “costanza” della volontà generale, cioè la soluzione per la realizzazione di una società *bien ordonnée* nella quale il *bene comune* sia, sempre e comunque, il fine indiscutibile, capace di unire ciò che il diritto permette con ciò che l'interesse prescrive, e quindi giustizia e utilità.

⁴⁷ GS, IV 2, pp. 440-441. E precisa: quando ha la meglio il parere contrario al mio, ciò «ne prouve autre chose que je m'étois trompé» e che, se avesse vinto il mio parere, avrei fatto una cosa diversa a quella che volevo; in quest'ultimo caso, quindi, «je n'aurois pas été libre».

Per concludere il discorso sulla volontà generale, è opportuno fare un accenno ai luoghi deputati a raccogliere i pareri e a consentire il voto: la Repubblica ha necessità delle assemblee del corpo sovrano, nei modi in cui sono decretate dalle norme costituzionali⁴⁸.

Il popolo si riunisce, in primo luogo, – e in questo consiste l'espressione più alta della funzione sovrana – per fissare «la constitution de l'État», formulando un corpo di leggi; in secondo luogo, poiché ha il compito di istituire un «governo perpetuo», per indicare il tipo di governo adatto a quel determinato Stato e le procedure di elezione dei magistrati (non, ovviamente, i magistrati stessi)⁴⁹. Tuttavia, poiché non tutto è prevedibile a priori nella costituzione originaria, il popolo si deve riunire anche per affrontare difficoltà impreviste. Ciò significa che deve poter essere adunato in «assemblee straordinarie» e non solo in assemblee «fisse e periodiche».

Quest'ultimo tipo di assemblee è certamente il più importante, perché garantisce la natura repubblicana del modello di Stato disegnato da Rousseau e quindi la convocazione di tali assemblee non può essere rinviata. È fondamentale che altri istituti inferiori (il governo in particolare), non ostacolino queste riunioni: se ciò avvenisse verrebbe messa in crisi la Repubblica e, in fin dei conti, si aprirebbe la strada alla sua fine. Nello stesso tempo e parallelamente, le assemblee non convocate secondo le regole previste dalla costituzione vanno considerate illegittime.

Vi sono però dei problemi nel rapporto tra assemblee sovrane e governo. Uno di questi si manifesta quando le assemblee sono riunite: in queste circostanze, precisa Rousseau, non è necessario che l'esecutivo conservi le sue funzioni e può momentaneamente tacere⁵⁰; di conseguenza, il governo ha la tentazione di ostacolare le riunioni sia fisse sia straordinarie, anche quando la costituzione le preveda. Un secondo proble-

⁴⁸ Sulla centralità delle assemblee e la sovranità cfr. G: Silvestrini, *Diritto naturale e volontà generale*, cit., pp. 44-45.

⁴⁹ CS, III 13, p. 426.

⁵⁰ CS, III 12, pp. 425-426; III xiv, p. 427.

ma deriva dall'equilibrio di forze che si stabilisce fra Sovrano e governo. Quest'ultimo, per poter svolgere in modo efficace i propri compiti, deve essere dotato di molta forza e il Sovrano, nelle sue funzioni costituzionali, deve attribuirgliela; ma il Sovrano deve sempre disporre di una forza maggiore, per evitare che l'esecutivo approfitti di una sua eventuale superiorità per cercare di porre a tacere la volontà generale⁵¹.

Questo insieme di fattori pone in luce come la spina dorsale della Repubblica stia nella corretta connessione tra sovranità e volontà generale, da cui deriva una forma di Stato in cui la volontà dei cittadini ha un istituto preciso attraverso cui esprimersi, capace di garantire l'egemonia di questi due organismi rispetto ad altri di cui la Repubblica stessa ha pur bisogno. Le cose si complicano quando entra in gioco la figura del Legislatore.

5. Il Legislatore

Nonostante la difficoltà di alcuni concetti, la linea del discorso del *Contrat social* parrebbe lineare: uomini che vivono in una situazione difficile di stato di natura o in assenza di un'organizzazione statale legittima decidono per libera scelta di formare una società ben ordinata, ricorrendo a un patto sociale attraverso il quale di essa diventano – nello stesso tempo – sovrani e sudditi. In questo modo la volontà generale, che è la volontà capace di elaborare le leggi tese al bene comune, diventa la cerniera che tiene unita tutta la comunità. In questo percorso sono evidenti i motivi significativi del pensiero giusfilosofico di Rousseau.

Tuttavia, nell'ultimo capoverso del capitolo 6 del II libro si introducono alcune varianti teoriche che certamente complicano l'intera argomentazione. Nel testo citato, Rousseau, dopo aver precisato che «tout gouvernement légitime est républicain»⁵², sostiene che le leggi sono la

⁵¹ CS, III 14, p. 428.

⁵² CS, II 6, p. 380.

condizione dell'associazione civile e che il popolo sottomesso a esse *deve esserne l'autore*. Si chiede nel contempo come verranno elaborate le leggi stesse: se con un accordo comune, se grazie a un'improvvisa ispirazione, se da un organo con cui il popolo può «*énoncer ces volontés*». Nessuna di queste ipotesi è, però, risolutiva, considerando sia che i soggetti implicati sono «*une multitude aveugle*» che difficilmente sa ciò che vuole perché sa di rado ciò che per essa è bene; sia che la volontà generale, sebbene sia retta, non è guidata da un giudizio illuminato⁵³. Questo contrasto può essere risolto solo dall'intervento del Legislatore, cui è dedicato interamente il successivo capitolo 7.

Non è semplice delineare i caratteri e il ruolo di tale figura⁵⁴: il Legislatore è senz'altro un essere superiore, dotato di grande intelligenza e capace di conoscere gli uomini e le loro passioni, e a lui spetta un compito così difficile (dare le leggi agli uomini) che parrebbe proprio solo di un dio. Ma il Legislatore è un uomo, anch'egli con le sue passioni e suoi interessi, e quindi, per svolgere correttamente i propri compiti istituzionali, deve essere una parte terza rispetto allo Stato: non deve, cioè, ricoprire un ruolo nei suoi istituti ordinari. Egli, precisa Rousseau, «*ce n'est point magistrature, ce n'est point souveraineté*», perché, se è vero che «*celui qui commande aux hommes ne doit point commander aux loix*», è anche vero che «*celui qui commande aux loix ne doit pas non plus commander aux hommes*»⁵⁵. Entrambi questi assunti hanno un preciso carattere giuridico, ma si distinguono dalla tesi (propria di una lunga tradizione, che peraltro Rousseau stesso ha sostenuto a proposito del Sovrano) secondo la quale chi fa le leggi non può essere ad esse sottoposto per il semplice motivo che, se lo vuole, può cambiarle. Questo principio, se va benissimo per il Sovrano, che è cittadino e suddito, nel-

⁵³ Ivi.

⁵⁴ La figura del Legislatore rinvia, come è evidente, alla tradizione repubblicana e a Machiavelli. In proposito, cito, per tutti, l'importante saggio di M. Geuna *Rousseau interprete di Machiavelli*, «Storia del pensiero politico», II, 1.

⁵⁵ CS, III 7, p. 382.

la prospettiva che viene presentata in questi capitoli del II libro non ha più senso. Per cercare di capire la relazione fra questi aspetti costituzionali della filosofia di Rousseau è quindi necessario definire quali sono le leggi di cui si occupa il Legislatore, in che senso se ne occupa e quale relazione vi sia fra la sua opera e la funzione legislativa del Sovrano.

L'interpretazione oggi più accreditata assegna al Legislatore il compito di elaborare le leggi costituzionali, le leggi fondative dello Stato, che intervengono dopo la formazione dell'«io comune» attraverso il patto⁵⁶. Si tratta di una lettura senza dubbio valida, che pone però il problema di limitare il ruolo del popolo sovrano a una semplice approvazione di un'opera legislativa compiuta da altri.

Per questo mi sembra preferibile un'altra prospettiva che tenga conto di una serie di argomenti di un certo rilievo. Per spiegare questa posizione, vorrei ricordare in primo luogo che Rousseau al Legislatore attribuisce il compito di cambiare «pour ainsi dire» la natura umana, rendendo socievole un uomo solitario e originariamente perfetto, cioè privo di bisogni indotti⁵⁷. L'essere socievole è colui che è maturo per entrare a far parte di una Repubblica rettamente istituita; questo tema si concilia con quanto Rousseau scrive nei capitoli del II libro successivi a quello dedicato al Legislatore. Sono capitoli che si interrogano sulle caratteristiche dei popoli adatti a stipulare il patto sociale. Si chiarisce così che il Legislatore è in grado di individuare tali popoli e di «proporre» loro quella formula del patto che si basa, come si è visto, su un'unica norma valida *universalmente* in quanto, al di là della differenza dei popoli stessi, è costituita da un'unica clausola che deve essere sempre la stessa.

Potrebbe costituire un avallo di questa tesi il richiamo a un tipo particolare di leggi, incise solo «dans les cœurs des citoyens»⁵⁸: più che a leggi in senso proprio, Rousseau intende riferirsi a quel senso della

⁵⁶ Cfr. R. Gatti, *Rousseau, il male e la politica*, Studium, Roma 2012, p. 191.

⁵⁷ *CS*, II 7, p. 381.

⁵⁸ *CS*, II 12, p. 394 e IV 8, p. 468.

sociabilité, il dogma positivo della religione civile che, per più motivi, si lega alla figura del Legislatore⁵⁹. Si può ipotizzare che sia questo, dunque, l'ambito di intervento del Legislatore, capace di formare un popolo di cittadini dotati di socievolezza, i quali, per parte loro, andrebbero considerati come gli autori delle leggi costituzionali da elaborare nelle assemblee.

Di conseguenza, per interpretare le pagine dedicate al Legislatore, uno dei temi più importanti riguarda la comprensione di che cosa Rousseau voglia intendere con “popolo”. Si è già sottolineato come ricorra a espressioni quali «multitude aveugle» (o, come scrive altrove, «hommes vulgaires»)⁶⁰ e come si chieda in qual modo questa moltitudine e il volgo possano svolgere le funzioni da lui attribuite al Sovrano. Si tratta pertanto di capire quale rapporto vi sia tra il volgo, il Sovrano e il Legislatore. Credo che quanto ho cercato di chiarire precedentemente possa rispondere a questo problema, che è indubbiamente di rilievo. Il Sovrano è l'insieme degli individui che, stringendo il patto e acquistando la *sociabilité*, divengono cittadini; la sociabilità si consegue, oltre che con la sottoscrizione del patto, anche attraverso l'opera del Legislatore che trasforma i *particuliers* da esseri perfetti e solitari in esseri socievoli, adatti quindi alla politica. Quando l'insieme di questi fenomeni si verifica, la moltitudine cieca si trasforma in popolo. Ma si tratta di un popolo costituito da futuri cittadini che devono essere *consapevoli*, che sanno che cosa sia la “politica” nel senso alto del termine e che per questo, solo per questo, possono essere legittimamente sovrani. In altri termini, se il volgo è sostanzialmente incompetente – come Rousseau stesso af-

⁵⁹ Il dogma negativo è intolleranza: cfr. *CS*, IV 8, p. 469. Il capitolo sulla religione civile chiarisce in che senso una religione “laica”, unita alle leggi dei costumi, costituisca il fondamento delle istituzioni della Repubblica e perché la *sociabilité* sia in Rousseau un valore politico. Su Legislatore e religione civile cfr. J. Swenson, *Le «Concours de la religion»: une religion politique ou une politique des religions?*, in B. Bachofen, B. Bernardi, G. Olivo, (éd.), Rousseau, *Du contract social*, cit., pp. 203-218.

⁶⁰ *CS*, II 7, p. 384.

ferma nell'ultimo capoverso del capitolo 6 del II libro – il *popolo sovrano* emerge da un più elaborato complesso di elementi: la natura del patto e la sua clausola; la forma della Repubblica; le regole della sovranità; la natura della volontà generale e le sue funzioni nelle assemblee in cui si esprime; il ruolo del Legislatore.

6. Il governo

La differenza sostanziale fra Sovrano e governo si rintraccia analizzando l'ambito del loro intervento: l'uno si muove sul piano della generalità, l'altro su quello della particolarità. Il Sovrano non deve svolgere compiti esecutivi, in quanto sarebbero estranei alla sua natura; ha però necessità che nella Repubblica ci sia chi si occupi della particolarità, cioè dell'esecuzione delle norme che emana a livello generale. Una seconda differenza riguarda la base di legittimità del potere dei due istituti: solo il Sovrano la trae dal patto⁶¹, poiché, se si supponesse un rapporto contrattuale fra Sovrano e governo, si ammetterebbe la possibilità (assurda nella prospettiva rousseauiana) che cittadini e governo siano due parti contraenti su piano di parità e che i primi possano decidere di darsi un padrone. Pertanto, l'esecutivo riceve il proprio potere dalla costituzione, elaborata dai cittadini che scelgono con quale forma il governo debba svolgere le sue funzioni. In altri termini, il governo dipende necessariamente dal Sovrano ed è a esso subordinato: «Il n'y a qu'un contrat dans l'État, c'est celui de l'association; et celui-là en exclut tout au-

⁶¹ Con questa affermazione, Rousseau si pone in polemica con gran parte dei suoi contemporanei. Non mi soffermo qui sulle forme di governo, in quanto questo tema, sebbene abbia una ricaduta giusfilosofica, ha un rilievo non centrale nel pensiero rousseauiano e non si mostra particolarmente innovativo. Si può solo ricordare che Rousseau assume in proposito un atteggiamento relativistico: non vi è un'unica forma di governo valida sempre e ovunque, ma la bontà del governo dipende dalle circostanze e dalle specificità dei popoli. Ciò non toglie che giudichi la monarchia la forma peggiore, l'aristocrazia elettiva la migliore e consideri la democrazia un governo non adatto agli uomini (cfr. *CS*, III 3-8, pp. 402-419).

tre»⁶²; quindi, i detentori del potere esecutivo non sono altro che funzionari del popolo, il quale ha il potere di nominarli o destituirli⁶³.

Questo processo di formazione del governo è legato al susseguirsi di due momenti: «l'institution de la loi et l'exécution de la loi»⁶⁴. Tale successione è fondamentale all'interno del pensiero costituzionale di Rousseau, poiché conferma come sia direttamente il popolo, unito dal solo patto di associazione, a istituire le leggi fondamentali⁶⁵, tra le quali hanno rilievo le norme che fissano la scelta della forma di governo e le modalità di nomina dei magistrati, operazione, questa, che dovrebbe costituire una semplice esecuzione di quanto la legge istitutiva del governo prevede. Il problema è capire come questa “esecuzione” sia possibile prima che esista un organo deputato a qualsivoglia esecuzione. E in proposito Rousseau ricorre alle «étonnantes propriétés du corps politique», che sono in grado di conciliare operazioni apparentemente così contraddittorie.

Nella relazione fra sovranità e governo vi è ancora un problema: come si accennava, il governo deve essere dotato di una forza tale da consentirgli di svolgere in modo efficiente il proprio compito; ma con questa stessa forza, inevitabilmente, tenterà di opporsi al Sovrano e prima o poi vi riuscirà, ponendo fine alla vita della Repubblica, la quale, come tutte le cose umane, ha avuto un inizio e arriverà a un termine. Ma per “diritto costituzionale”, il Sovrano deve avere più forza del governo ed è quindi compito delle norme fondamentali prevedere, per ogni popolo, le modalità idonee a far sì che la Repubblica perduri nel tempo il più a lungo possibile⁶⁶. Rousseau regola i rapporti fra Sovrano ed esecutivo

⁶² CS, III 16, p. 433.

⁶³ CS, III, 18, p. 434.

⁶⁴ CS, III 17, p. 433.

⁶⁵ È questo uno dei motivi che supportano l'interpretazione del ruolo del Legislatore come l'ho esposta nel precedente paragrafo.

⁶⁶ Sulla forza di Sovrano e governo cfr. D.E. Cullen, *Freedom in Rousseau's Political Philosophy*, Northern Illinois U.P., Dekalb 1993, pp. 3 e ss.; N. Dent, *Rousseau*, Routledge, London-New York 2005, pp. 111-112.

con molta attenzione e al tema è dedicato particolarmente il capitolo 18 del libro III. Se il popolo nelle assemblee stabilisce le norme corrette, la possibilità che il governo vada oltre i suoi poteri è minore; ma quando sceglie una forma di governo che di per sé è temibile (come ad esempio la monarchia) o quando introduce cambiamenti che non sono necessari, si possono verificare situazioni pericolose per il bene pubblico, da cui il governo può trarre grandi vantaggi contro il popolo, senza che neppure si possa dire in senso proprio che abbia usurpato il potere di cui si sta impadronendo⁶⁷. Questo è uno dei casi in cui si mostra utile l'istituzione delle assemblee periodiche, che hanno una data di convocazione prestabilita. Tali assemblee, a proposito dei rapporti fra Sovrano e governo, devono porsi due domande, cui è necessario dare risposte separate, fondamentali per conservare l'autorità sovrana: «La première: s'il plaît au Souverain de conserver la présente forme de gouvernement. La seconde: s'il plaît au peuple d'en laisser l'administration à ceux qui en sont actuellement chargé»⁶⁸. Si tratta di questioni che devono essere comprese nella costituzione e che, in quanto tali, sono successive al patto e alla formazione della Repubblica; esse si riferiscono, in primo luogo, al diritto/dovere che il Sovrano ha di scegliersi la *forma* di governo che ritenga migliore e più sicura; in secondo luogo, al giudizio del popolo sulle capacità di gestire la cosa pubblica da parte delle *persone fisiche* che svolgono materialmente le funzioni di governo.

I pericoli insiti nella necessità di avere un governo forte vengono così costituzionalmente regolamentati, ma non certo annullati. In altri termini, se si considerano i rapporti tra sovranità e governo *sul piano dei fatti*, è evidente che i due istituti si fronteggiano in un scontro di forze tale per cui può capitare che l'uno minacci il potere dell'altro e viceversa. Ma *dal punto di vista costituzionale*, la supremazia è, senza ombra di

⁶⁷ GS, III 18, p. 435. Sull'usurpazione cfr. J.-F. Spitz, *La liberté politique*, cit., pp. 412 e ss.

⁶⁸ GS, III 18, p. 436.

dubbio, del Sovrano che, ove si rendesse necessario per la salvaguardia della Repubblica, può utilizzare strumenti giuridici legittimi atti a mettere a tacere l'esecutivo. Il governo, invece, se tentasse di prevaricare il Sovrano, compirebbe un atto anticostituzionale, finendo per ostacolare la libertà dei cittadini, distruggere la sovranità, soffocare la Repubblica. Per questo motivo, in caso di pericolo, per difendere quest'ultima, sarà allora necessario che il Sovrano, dal momento che ha il potere di farlo, esautorino o cambi l'esecutivo.

Rousseau, come si è già accennato, chiarisce più volte che la Repubblica pur rettamente costituita, al pari di tutto ciò che è umano, avrà una fine e che la fine più probabile è quella provocata dall'usurpazione del potere di cui il governo fa un uso che travalica le sue prerogative. Scopo di una politica che si basi su principi giusti e legittimi è quello di ritardare questa fine o, positivamente, quello di far durare la Repubblica più tempo possibile.

In questo lavoro, aver posto l'accento sugli aspetti giusfilosofici della filosofia di Rousseau ha consentito di sciogliere alcuni snodi complessi, sottolineando il posto di rilievo che in essa occupa il *citoyen*. Questi, formatosi anche grazie all'opera compiuta dal Legislatore sui popoli in grado di cogliere il significato del patto normativo, è il depositario del potere sovrano nella misura in cui opera consapevolmente entro la Repubblica per garantire il rispetto della costituzione e perseguire il bene comune, nella difesa della libertà e dell'uguaglianza.

CROCE E IL DIRITTO: DALLA RICERCA DELLA PURA FORMA GIURIDICA ALL'IRREALTÀ DELLE LEGGI

Giuseppe Russo

Abstract

The author retraces, in a historical perspective, the genesis of the Crocean reflections on law, from the allusions in the early *Pensieri sull'arte* (1885) through the reading of the Pontanian memory *Riduzione della filosofia del diritto alla filosofia dell'economia* (1907), up to the more mature *Filosofia della pratica* (1909). Subsequent works are also discussed. The analysis of some of Croce's reviews in *La Critica*, in particular, are preferred, in order to convey the image of a thinker constantly engaged in the debate with the leading scientific authorities in the field of philosophy, whether legal or not. The justification of Croce's theoretical solutions requires also a retrospective analysis of the years he spent studying the works of Hegel and Marx. Both authors were crucial in shaping his system in «Filosofia come scienza dello spirito». Lastly, the work *Taccuini di lavoro* provides the starting point for a deeper understanding of Croce as a man between 1907 and 1908.

Keywords

Croce, Benedetto; Philosophy of Law; Philosophy of Economics; Italian Neoidealism; Historicism.

1. Obiettivi della ricerca

«La Critica»¹ ci informa dell'incontro, negli anni Ottanta dell'Ottocento, del giovane Croce, allora non diligente scolaro all'Università di Roma², coi problemi speculativi che il diritto pone: un tema assegnatogli da Francesco Filomusi Guelfi, suo docente di Enciclopedia giuridica, fu infatti l'occasione per denunciare, in un breve scritto sull'arte, la «spiritosa invenzione» filosofica dei diritti innati, che andavano piuttosto intesi «frutto del lavoro di molte centinaia d'anni di storia», non ingenuo possesso dell'umanità³. Un'insoddisfazione, quella per le «ciarle illuministiche»⁴, che avrebbe poi accompagnato tutto lo svolgimento dell'opera crociana, sempre improntata al più conseguente storicismo.

Ci proponiamo, pertanto, di seguire lo sviluppo delle indagini di Croce sul diritto, che, orientate dapprima a dedurre la forma trascendentale del fenomeno giuridico, si sarebbero ristrette a discutere, con la riduzione del diritto all'attività economica, il solo concetto di legge, luo-

¹ Cfr. B. Croce, *Intorno alla mia teoria del diritto*, in «La Critica», XII (1914), pp. 445-450 (ora rifuso in Id., *Pagine sparse* [1943], 3 voll., Laterza, Bari 1960², vol. 1, pp. 458-466, oltre che in appendice a Id., *Riduzione della filosofia diritto alla filosofia dell'economia* [1907], edizione critica a cura di C. Nitsch, Giuffrè, Milano 2016, pp. 77-85, donde si cita).

² È lo stesso Croce a rivelare che, ospite a Roma di Silvio Spaventa, divenuto suo tutore dopo la tragica scomparsa dei genitori nel terremoto di Casamicciola del 1883, «mi recavo all'università per il corso di giurisprudenza, ma senza interessamento, senza essere nemmeno scolaro diligente, senza presentarmi agli esami»: B. Croce, *Contributo alla critica di me stesso* (1915), in Id., *Etica e politica aggiuntovi il Contributo alla critica di me stesso* (1931), a cura di A. Musci, Bibliopolis, Napoli 2015, p. 355.

³ B. Croce, *Pensieri sull'arte* (1885), in Id., *Nuove pagine sparse* (1949), 2 voll., Laterza, Bari 1966², vol. 2, pp. 340-349 (le citazioni sono tolte dalle pp. 346-347). Lo «scriterello» del 1885, ammette l'Autore, raccoglie i pensieri suscitati dalle meditazioni sul tema di Filomusi Guelfi: cfr. B. Croce, *Intorno alla mia teoria del diritto*, cit., pp. 83-84, nota 3.

⁴ B. Croce, *Prefazione* del 1917 a Id., *Materialismo storico ed economia marxistica* (1900), a cura di M. Rascaglia e S. Zoppi Garampi, con una nota al testo di P. Craveri, Bibliopolis, Napoli 2001, p. 14.

go particolarmente critico della «Filosofia dello spirito». Considereremo la riflessione crociana sul diritto il banco di prova della dialettica dei distinti, che, assumendo l'utile quale momento premorale dello spirito pratico, autorizza ad allargare la vita giuridica oltre i confini dell'ordinamento dello Stato. Il diritto sarà infine riconosciuto, con le parole dello stesso Croce, prodotto necessario dell'esperienza umana, ancorché privo d'autonomia categoriale.

2. Ufficio e metodo della filosofia del diritto

Nel 1905, con la recensione a *I presupposti filosofici della nozione del diritto* di Giorgio Del Vecchio⁵, Croce individuava, nella «determinazione del concetto (della *forma*) del diritto»⁶, il compito unico della filosofia giuridica⁷, avendo egli presente, come testimoniano le pagine della memoria pontaniana del 1907 sulla *Riduzione della filosofia del diritto alla filosofia dell'economia*, l'ammonimento kantiano della *Critica della ragione pura*, ove si osservava che, «ancora oggi, i giuristi stanno cercando una definizione per il loro concetto del diritto»⁸. La via da battere, per attingere l'universale giuridico⁹, non poteva allora che essere quella

⁵ B. Croce, recensione a G. Del Vecchio, *I presupposti filosofici della nozione del diritto*, Zanichelli, Bologna 1905, in «La Critica», III (1905), pp. 515-516 (ora in B. Croce, *Conversazioni critiche*, serie I [1918], Laterza, Bari 1950⁴, pp. 233-235, da cui si cita).

⁶ Ivi, p. 235 (abbiamo reso in corsivo lo spazieggiato del testo).

⁷ Di «compito della filosofia del diritto, la quale non può averne se non un solo», Croce avrebbe del resto parlato recensendo A. Ravà, *I compiti della filosofia di fronte al diritto*, Loescher, Roma 1907, in «La Critica», V (1907), p. 226 (ora in B. Croce, *Conversazioni critiche*, serie I, cit., p. 237, donde si cita).

⁸ I. Kant, *Critica della ragione pura* (1781; 1787²), introduzione, traduzione e note di G. Colli, Adelphi, Milano 2010⁶, p. 728, nota 1.

⁹ La forma, per Croce, non è altro che l'universale: cfr. B. Croce, *Lineamenti di una logica come scienza del concetto puro* (1904-5), in Id., *La prima forma della Estetica e della Logica*, Memorie accademiche del 1900 e del 1904-5, ristampate a cura di A. Attisani, Principato, Messina-Roma s.d. (ma 1925), p. 124.

del «rigoroso formalismo filosofico», mirante a una forma che è insieme contenuto, distinto perciò dal «formalismo dei legulei»¹⁰, caro invece a Iginio Petrone, contro cui Croce rivolge caustiche note critiche¹¹.

Del lavoro crociano sul tema della giuridicità, che, prima dell'elaborazione della memoria pontaniana, è disorganico ed episodico, resta traccia nei *Taccuini di lavoro*, donde apprendiamo, da un appunto del 15 gennaio 1907, della lettura di «libri varii di filosofia del diritto»¹²; quindi, dall'aggiornamento del 18 gennaio, della stesura di alcune recensioni a Del Vecchio, Ravà e Petrone¹³. Importante, inoltre, è la nota

¹⁰ B. Croce, recensione a A. Ravà, *Il socialismo di Fichte e le sue basi filosofico-giuridiche*, Sandron, Milano-Palermo-Napoli 1907, in «La Critica», V (1907), p. 227 (l'*excerptum* isolato non è stato però da Croce rifuso nelle *Conversazioni critiche*, serie I, cit., pp. 237-238, ove comunque appare la mentovata recensione).

¹¹ Vd. B. Croce, recensione a I. Petrone, *Lo Stato mercantile chiuso di G. Am. Fichte e la premessa teorica del comunismo giuridico*, Memoria letta alla R. Accademia di Scienze morali e politiche della Società Reale di Napoli, R. Università, Napoli 1904, in «La Critica», III (1905), pp. 146-150 (ora rifiuta, seppur con qualche ritocco, in B. Croce, *Conversazioni critiche*, serie I, cit., pp. 225-229). A Petrone Croce contestava il formalismo da «avvocati» di una filosofia che «accetta e cresima gli istituti giuridici positivi, prodotti della storia; che limita la sua opera alla 'logica interna del sistema'», ponendosi al servizio di un «particolare contenuto», contro l'acquisizione della «pura forma kantiana». Un formalismo siffatto «non è formale ma materiale», riuscendo utile ai «giuristi della dieta di Roncaglia o [ai] magistrati delle Giunte di stato [sic]» (le citazioni sono tolte tutte da p. 149 dell'edizione in rivista). Che il problema fosse quello di definire la forma trascendentale del giure pare inoltre confermato dalla variante, introdotta da Croce in *Conversazioni critiche*, serie I, cit., p. 228, secondo cui la «scienza della pura forma giuridica» costituisce il «nuovo avviamento» della filosofia del diritto. Le varianti ai testi crociani, implicando sovente novità sostanziali, devono vagliarsi sempre con cura: cfr. E. Garin, *Appunti sulla formazione e su alcuni caratteri del pensiero crociano*, in Id., *Intellettuali italiani del XX secolo*, Editori Riuniti, Roma 1974, p. 7, nota 7.

¹² B. Croce, *Taccuini di lavoro*, 6 voll., Arte Tipografica, Napoli 1987, vol. 1, p. 37.

¹³ *Ibidem*. Croce, qui, fa riferimento a un gruppo di recensioni, in parte già da noi considerate, apparse su «La Critica», V (1907), pp. 224-229 (ora, con modifiche, in B. Croce, *Conversazioni critiche*, serie I, cit., pp. 231-232; 235-238).

del successivo 16 febbraio, che annuncia, unitamente alla scomparsa di Carducci, l'inizio dei «miei studii per la filosofia della pratica»¹⁴, ai quali Croce attenderà sino al 1908. La genesi della *Riduzione* si colloca, pertanto, nell'ambito delle più generali riflessioni sulla prassi, che avrebbero dovuto offrire, giusta il piano di studi dell'aprile 1907, la materia al terzo e ultimo volume della «Filosofia dello spirito»¹⁵. Alla *Riduzione*, del resto, Croce accenna, per la prima volta, il 30 marzo 1907¹⁶, ricevendo essa pubblica lettura nelle giornate del 21 aprile e del 5 maggio, con l'esplicita avvertenza di costituire «parte dei lavori preparatorii di un libro [...] sulla *Filosofia della pratica*»¹⁷.

L'intelligibilità della problematica sottesa alla memoria sulla filosofia del diritto presuppone, tuttavia, la riabilitazione della categoria utilita-

¹⁴ B. Croce, *Taccuini di lavoro*, cit., vol. 1, p. 40.

¹⁵ Cfr. B. Croce, *Nuovo piano di studii* (1907), in Id., *Memorie della mia vita. Appunti che sono stati adoprati e sostituiti dal «Contributo alla critica di me stesso»*, a cura dell'Istituto Italiano per gli Studi Storici, Napoli 1966, pp. 33-34. Il «nuovo piano di studii», datato 30 aprile 1907, cade esattamente nei giorni della lettura della memoria pontaniana sulla filosofia del diritto, che Croce considerava «saggio» della *Filosofia della pratica* (p. 34). Anziché concludersi col terzo volume, il sistema della «Filosofia come scienza dello spirito», già abbozzato nel *Piano di studii* dell'aprile 1902 (ivi, pp. 25-26), ne avrebbe compreso un quarto, *Teoria e storia della storiografia*, apparso nel 1917, dall'Autore inteso «approfondimento ed ampliamento alla teoria della storiografia già delineata in alcuni capitoli [...] della *Logica*»: B. Croce, *Avvertenza* del 1916 a Id., *Teoria e storia della storiografia* (1917), a cura di E. Massimilla e T. Tagliaferri, con una nota al testo di F. Tessitore, Bibliopolis, Napoli 2007, p. 7. Non sfugga però la nota al *Piano di studii* del 1902, eliminata negli appunti del 1907, che contemplava, interposto fra l'*Estetica* e la *Logica*, «un volume sulla *Teoria della storiografia*» (cfr. B. Croce, *Piano di studii*, cit., p. 26). Il piano di studi del 1902, infatti, era piuttosto articolato, destinando addirittura due tomi alla trattazione della filosofia della pratica – *Economica, o scienza della Volontà* ed *Etica, o scienza della Libertà* –, congiuntamente a un volume finale sulla *Filosofia generale* (*ibidem*).

¹⁶ B. Croce, *Taccuini di lavoro*, cit., vol. 1, p. 46: «Lecture e appunti per la memoria sulla Filosofia del diritto, che penso di presentare alla Pontaniana».

¹⁷ B. Croce, *Riduzione della filosofia del diritto alla filosofia dell'economia*, cit., p. 7.

ria¹⁸, che Croce persegue almeno dall'ottobre 1899, allorché egli, in polemica con Vittorio Racca, constatava essere «ancora da elaborare filosoficamente il concetto di Valore», cioè il «fatto primo economico, l'elemento irriducibile che fa dell'economia una scienza indipendente»¹⁹. Al chiarimento del ruolo del principio economico entro la dialettica spirituale Croce si sarebbe quindi dedicato in un luogo delle *Tesi fondamentali di una estetica come scienza dell'espressione e linguistica generale*, allocuzioni pontoniane pronunciate fra il febbraio e il maggio 1900, ove apertamente osservava che l'«*utile* è il vero fondamento della scienza economica»²⁰, esortando a sollevarlo alla meritata dignità categoriale²¹. Senonché la compiuta illustrazione del suddetto principio Croce doveva svolgerla nella coeva corrispondenza, intercorsa sul

¹⁸ Croce esplicitamente sottolinea che «la teoria filosofica dell'economia è, in questa memoria, un presupposto» (ivi, p. 38, nota 2). Sull'origine della categoria utilitaria, vd. G. Pezzino, *L'economico e l'etico-utile nella formulazione crociana dei distinti (1893-1908)*, ETS, Pisa 1983.

¹⁹ B. Croce, *Marxismo ed economia pura* (1899), in Id., *Materialismo storico ed economia marxistica*, cit., p. 172.

²⁰ B. Croce, *Tesi fondamentali di un'estetica come scienza dell'espressione e linguistica generale* (1900), in Id., *La prima forma della Estetica e della Logica*, cit., p. 59 (il corsivo è dell'Autore).

²¹ Ivi, p. 61: «Solleviamo l'*Utile* alla pari del *Bello* ed usiamo verso quello l'indulgenza che si è usata verso questo: esso lo merita!» (il corsivo è dell'Autore). Solo così, tra l'altro, si sarebbe potuta evitare l'espulsione del Bello, inteso ancora termine spurio, dalla tradizionale diade di Vero e Buono, che o tentava di «assorbirlo» o lo giudicava «forma mista e secondaria» (*ibidem*). Oltre quindici anni dopo, nelle *Postille* a «La Critica», XIV (1916), pp. 477-482 (ora in B. Croce, *Conversazioni critiche*, serie IV [1932], Laterza, Bari 1951², pp. 79-88, nonché, col titolo *Sul concetto filosofico dell'utile*, in appendice a Id., *Riduzione della filosofia del diritto alla filosofia dell'economia*, cit., pp. 87-96, donde si cita), Croce avrebbe rivendicato lo sconvolgimento della «veneranda trinità del Vero, Buono e Bello, introducendovi un quarto termine, l'Utile, e mutandola in quadrinità o tetrad». La filosofia, concludeva dunque il pensatore abruzzese, smetteva il «carattere di santuario», scoprendosi finalmente «ben aerata aula, che uomini di mondo, e non preti e devoti, potessero frequentare per dibattervi le loro faccende e chiarirvi le loro idee» (p. 88).

«Giornale degli economisti», con Vilfredo Pareto²². L'epistola a Pareto del 15 maggio 1900, infatti, mentre definisce l'economico «attività pratica dell'uomo in quanto si consideri per sé, indipendentemente da ogni determinazione morale o immorale»²³, giudica erronea la concezione meccanica, che l'economico, principio valutativo, risolve nel fatto; l'edonistica, che, al piacere recato dall'utile, arbitrariamente associa l'equazione di utile e piacevole; la tecnologica, che l'economico, principio della pratica, confonde col suo presupposto teoretico; l'egoistica, subordinante, in spregio della distinzione, l'economica all'etica.

Obiettivo del Croce lettore di cose giusfilosofiche intorno ai primi anni del Novecento era dunque d'individuare la forma trascendentale del diritto. E questa preoccupazione, *lato sensu* kantiana, pare essere ancora preminente nella memoria del 1907, che, appunto, richiamando il passo della *Critica della ragione pura* sulle definizioni, si proponeva d'indagare «il fondamento o il concetto del diritto», tema sovente scansato dalla trattatistica o celato «nella selva delle discussioni estranee»²⁴.

²² Cfr. B. Croce, *Sul principio economico (lettera al Professore Vilfredo Pareto)*, in «Giornale degli economisti», XI (luglio 1900), pp. 15-26 (ora in B. Croce, *Materialismo storico ed economia marxistica*, cit., pp. 221-232, da cui si cita); V. Pareto, *Sul fenomeno economico (lettera a Benedetto Croce)*, in «Giornale degli economisti», XI (agosto 1900), pp. 139-162; B. Croce, *Sul principio economico (replica all'articolo del Prof. Pareto)*, in «Giornale degli economisti», XII (febbraio 1901), pp. 121-130 (ora in B. Croce, *Materialismo storico ed economia marxistica*, cit., pp. 232-241); V. Pareto, *Sul principio economico*, in «Giornale degli economisti», XII (febbraio 1901), pp. 131-138.

²³ B. Croce, *Materialismo storico ed economia marxistica*, cit., p. 231 (abbiamo reso in caratteri minuscoli il maiuscolo del testo). Una fine esegesi della mentovata definizione è offerta da Gennaro Sasso, che ritiene Croce abbia logicamente preposto, alle forme determinate della prassi, economica ed etica, una forma generale della sfera pratica di tonalità, a sua volta, economica: vd. G. Sasso, *Sulla Filosofia della pratica di Benedetto Croce*, in Id., *Filosofia e idealismo*, 6 voll., Bibliopolis, Napoli 1994-2012, vol. 6, pp. 36-37.

²⁴ B. Croce, *Riduzione della filosofia del diritto alla filosofia dell'economia*, cit., p. 9. Il punto, per Croce, era di tale importanza da meritare nuova attenzione, *mutatis mutandis*, in *Filosofia della pratica. Economica ed etica* (1909), a cura di M. Tarantino, con una nota al testo di G. Sasso, Bibliopolis, Napoli 1996, p. 366.

Dalla trascuraggine e dalla mancanza di chiarezza logica discendeva, d'altronde, la geminazione del concetto di diritto in positivo e naturale, che Croce condanna come «mostruosità», non potendo «un determinato aspetto della realtà [pensarsi] se non con un unico concetto»²⁵: qui è forte la suggestione dell'insegnamento hegeliano, di quell'Hegel «gran nemico degli scontenti della vita», che «odia il *Sollen*, il dover essere, l'impotenza dell'ideale che deve sempre essere e non è, e che non trova mai nessuna realtà a lui adeguata; quando invece ogni realtà è adeguata all'ideale»²⁶. Esplicito, nella *Riduzione*, è infatti il rinvio alla polemica del 1905 con Del Vecchio, anticipatrice, per certi aspetti, delle parole su Hegel or ora citate, ove veniva colpita la distinzione, neokantiana e giusnaturalistica, di concetto (logico) e idea (deontologica) del diritto²⁷.

3. Le forme della prassi nella storia della filosofia

Gli errori, tuttavia, indicano a Croce la soluzione che la filosofia giuridica, nonostante i suoi tentativi, da Thomasius in avanti, ha mancato, a causa della persistente confusione di diritto e morale: nei *Fundamenta*

²⁵ B. Croce, *Riduzione della filosofia del diritto alla filosofia dell'economia*, cit., pp. 33-34.

²⁶ B. Croce, *Ciò che è vivo e ciò che è morto della filosofia di Hegel* (1906), in Id., *Saggio sullo Hegel seguito da altri scritti di storia della filosofia* (1912), a cura di A. Savorelli, con una nota al testo di C. Cesa, Bibliopolis, Napoli 2006, pp. 48-49.

²⁷ Cfr. B. Croce, *Conversazioni critiche*, serie I, cit., p. 234: «[Del Vecchio] pone una distinzione tra *idea logica* e *idea valutativa*, tra *concetto* e *ideale*: altro sarebbe comprendere la natura di un ordine di fatti, altro disegnarne il modello ideale [...] Ora, siffatta distinzione è fallace e la sua fallacia è stata dimostrata in modo classico, tra gli altri, dallo Hegel, nella sua critica del *dover essere* come distinto dall'*essere*. L'ideale, diceva lo Hegel, non è tanto impotente da *dover essere* soltanto e non *essere* poi effettivamente» (abbiamo reso in corsivo lo spazieggiato del testo, che si differenzia dall'edizione in rivista solo per lievi ritocchi formali: cfr. «La Critica», III [1905], p. 515). Nella *Riduzione*, la polemica con Del Vecchio è ben presente, seppur il nome dell'autore sia ricompreso nel novero dei «più giovani studiosi italiani» che dichiararono essere il concetto del diritto altro dal suo ideale: cfr. B. Croce, *Riduzione della filosofia del diritto alla filosofia dell'economia*, cit., p. 33.

iuris naturae et gentium (1705), Thomasius, pur articolando la sfera pratica in etica, politica, diritto²⁸, facendole corrispondere i principi dell'*honestum* («Farai a te stesso quello che vuoi che gli altri facciano a se stessi») ²⁹, del *decorum* («Farai agli altri quello che vuoi che gli altri facciano a te») ³⁰, dello *iustum* («Non farai agli altri quello che non vuoi sia fatto a te») ³¹, non era riuscito, secondo Croce, a enucleare il carattere differenziale del giure, che restava, perciò, elemento non «fuso nell'organismo spirituale»³². E l'indistinzione di diritto e morale, da Croce descritta in termini di patologia, assumeva, con Jhering, l'aspetto del *Kap Horn*, o «capo delle Tempeste», della filosofia giuridica³³, destinata per sempre ad aggirarsi nella sua interna contraddizione.

La critica crociana ai predecessori, persuasi che il *quid proprium* del diritto riposasse o nella coercibilità, o nell'esteriorità dell'obbligazione, o nella liceità, non solo chiarisce quali errori, per il pensatore abruzzese, la tradizione abbia commesso, ma getta pure luce sull'origine della sintesi volitiva, compiutamente svolta nella *Filosofia della pratica*. Coazione ed esteriorità si scoprono adesso generalizzazioni empiriche

²⁸ Cfr. C. Thomasius, *I fondamenti del diritto di natura e delle genti* (1705), a cura di G. Dioni, postfazione di V. Fiorillo, FrancoAngeli, Milano 2013, I, V, 58, p. 182.

²⁹ Ivi, I, VI, 40, p. 201.

³⁰ *Ibidem* (ma I, VI, 41).

³¹ Ivi, I, VI, 42, p. 202.

³² B. Croce, *Riduzione della filosofia del diritto alla filosofia dell'economia*, cit., p. 14.

³³ Ivi, p. 9. Sul «capo Horn» della filosofia giuridica, vd. R. von Jhering, *Geist des römischen Rechts auf den verschiedenen Stufen seiner Entwicklung*, Breitkopf und Härtel, Leipzig 1854, Bd. 1, Teil 2, p. 48. Secondo Marcello Mustè, del resto, «nella *Riduzione*, la domanda sulla natura del diritto si risolve nella ricerca della 'distinzione'» di diritto e morale: M. Mustè, *Benedetto Croce e il problema del diritto*, in «Novecento», 2 (1992), 4, pp. 60-73 (la citazione è tolta da p. 63). E, per Corrado Bertani, la distinzione di diritto e morale dev'essere considerata la «chiave di lettura» dell'intera memoria pontaniana: C. Bertani, *Il posto del diritto nella filosofia della pratica di Benedetto Croce. Un'interpretazione*, in Aa.Vv., *Croce filosofo*, Atti del Convegno internazionale di studi in occasione del 50° anniversario della morte [Napoli-Messina 26-30 novembre 2002], a cura di G. Cacciatore, G. Cotroneo, R. Viti Cavaliere, Rubbettino, Soveria Mannelli 2003, t. I, p. 53.

inutili alla filosofia del diritto, scienza di ragione preposta alla deduzione trascendentale della pura forma giuridica: coatta, infatti, la volizione non può essere mai, giacché, quantunque conforme all'altrui desiderio, se ne appropriata, «non potendosi volere, come non si può pensare, per contro d'un altro»³⁴. Spogliata dalla fraseologia naturalistica, che la ritiene, empiricamente, un modo peculiare d'azione, quello giuridico, la coercibilità si rivela essere, invece, il «concetto generale dell'azione», connotato comune di diritto e morale, dovendo entrambi fare i conti con la resistenza opposta dai fatti³⁵. Analogamente, l'esteriorità, lungi

³⁴ B. Croce, *Riduzione della filosofia del diritto alla filosofia dell'economia*, cit., p. 15. Che l'azione coatta sia una *contradictio in adiecto* Croce spiega, in *Filosofia della pratica*, evidenziando la fallacia dell'assunto secondo cui «chi viene minacciato e soggiace alla minaccia è detto privo di libertà d'azione». *Coacti tamen volunt*, conclude l'Autore, pertanto «nessun volto di minaccioso tiranno può spengere la libertà negli animi; nessun dominatore, forte e violento che sia, può impedire una ribellione, o, quando ogni altra via sia chiusa, una bella morte che affermi all'esterno l'interna volontà; e insomma, come diceva Dante, 'volontà, se non vuol, non s'ammorza'». Una volizione coatta, quindi, è inespugnabile nel fatto e inconcepibile in idea: B. Croce, *Filosofia della pratica. Economica ed etica*, cit., pp. 130-131 (abbiamo reso in corsivo lo spazieggiato del testo). Guido Calogero, tuttavia, ha distinto nettamente, dall'incoercibile «libertà coincidente con la responsabilità morale», che è, fra l'altro, libertà d'andare incontro alla morte, la libertà quale «potere di uso delle cose [...] e commisurazione di tale uso agli usi degli altri», cui solamente occorre guardare «quando ci occupiamo di diritto e di economia»: G. Calogero, *Croce e la scienza giuridica*, in «Rivista italiana per le scienze giuridiche», LIX-LX (1952-1953), pp. 1-13 (le citazioni sono tratte dalle pp. 3-4).

³⁵ B. Croce, *Riduzione della filosofia del diritto alla filosofia dell'economia*, cit., p. 15. Vd., inoltre, per lo sviluppo di quest'intuizione, che stima l'agire, insieme, «spontaneo e coatto» (ivi, p. 16), *Filosofia della pratica. Economica ed etica*, cit., p. 50, ove Croce, discutendo di mezzo e fine, considera «il mezzo non [...] altro che la situazione di fatto, dalla quale l'atto volitivo prende le mosse». La volizione, dunque, è intimamente legata alla condizione storica da cui si diparte, sicché «tale la volizione quale la situazione: l'una varia in funzione dell'altra» (*ibidem*). Ancora, ivi, pp. 131-132, il nesso di necessità e libertà, momenti costitutivi dell'atto volitivo in generale, è più chiaramente svolto, non potendo l'azione limitarsi a riprodurre la situazione di fatto

dal contraddistinguere il solo diritto, è ricondotta all'unità inscindibile dell'atto volitivo in genere, risultamento dell'intenzione e del relativo suo estrinsecarsi³⁶. La dottrina, specificamente tomasiana³⁷, che circoscrive il dominio giuridico al solo *forum externum*, consegnando l'intimità della coscienza alla morale, non è però rifiutata *in toto*: Croce, piuttosto, intende l'azione giuridica esterna alla morale, cioè da questa distinta, soggiungendo, tuttavia, non essere perciò ancora definito il carattere precipuo del diritto³⁸.

Modestino, in un celebre frammento del *Digestum*, aveva colto la forza della legge nell'«imperare vetare permettere punire» (D.1.3.7), e Croce, nella *Riduzione*, sembra condividerne l'opinione, ammettendo che la legge, nell'atto di comandare, delimita altresì l'ambito del comandato, quindi insieme permette; senonché è tautologico concepire caratteristica del diritto la liceità, non potendo, per converso, sfuggire azione alcuna all'universale imperativo morale: la differenza specifica del giure, per questa via, resta purtroppo inafferrabile³⁹. Né sembra più conclusiva la tesi, da Croce attribuita, con cautela, a Wilhelm Wundt⁴⁰, che il diritto considera parte della stessa morale, vero e proprio minimo etico, confondendo addirittura i termini del problema: la filosofia,

che l'ha suscitata, ma essendo anzi essa, in quanto libera, apportatrice diuturna di novità, motore del corso storico.

³⁶ B. Croce, *Riduzione della filosofia del diritto alla filosofia dell'economia*, cit., p. 17. Sull'«unità inscindibile» dell'atto volitivo, che, *qua talis*, non ammette articolazioni di sorta, Croce avrebbe insistito anche in *Filosofia della pratica. Economica ed etica*, cit., p. 50. Interiorità ed exteriorità, quindi, non sono distinguibili, giacché intenzione e azione «coincidono in ogni punto» (ivi, p. 53).

³⁷ Cfr. C. Thomasius, *I fondamenti del diritto di natura e delle genti*, cit., I, V, 17-18, p. 173.

³⁸ B. Croce, *Riduzione della filosofia del diritto alla filosofia dell'economia*, cit., pp. 18-19.

³⁹ Ivi, pp. 19-20. Per il brano di Modestino, vd. *Digesta*, recognovit T. Mommsen, in *Corpus iuris civilis*, editio stereotypa quinta, Apud Weidmannos, Berolini 1889, vol. 1, p. 6a.

⁴⁰ B. Croce, *Riduzione della filosofia del diritto alla filosofia dell'economia*, cit., pp. 59-60.

*scientia qualitatatum*⁴¹, non ha da fare con le determinazioni quantitative, che lasciano pertanto impregiudicata la questione del nesso fra le forme della prassi⁴².

4. Il diritto come pura economia: amoralità e pluralismo giuridico

Nonostante gli errori, la tradizione ha comunque avuto il merito di presentare il «doppio aspetto del problema pratico»⁴³, cercando di distinguere, come meglio poteva, diritto e morale. E non è un caso, commenta Croce, passato ora a svolgere la *pars construens* della sua memoria, che contemporanea alla faticosa opera di chiarificazione della filosofia giuridica sia stata l'emergenza dell'economia politica, disciplina altrettanto desiderosa di uno spazio nel mondo dello spirito⁴⁴. Una singolare consonanza, quella fra filosofia del diritto ed economia politica, insieme impegnate a rinvenire non l'immorale nell'attività umana, pertinente all'etica, bensì l'amorale o premorale, condizione di possibilità dell'eti-

⁴¹ La formula ricorre in B. Croce, *Estetica come scienza dell'espressione e linguistica generale* (1902; 1904²), a cura di F. Audisio, Bibliopolis, Napoli 2014, p. 38, che giudica estranee alla filosofia, scienza, appunto, delle qualità, le determinazioni quantitative.

⁴² Vd. B. Croce, *Riduzione della filosofia del diritto alla filosofia dell'economia*, cit., pp. 21-22.

⁴³ Ivi, p. 37.

⁴⁴ *Ibidem*: «È curioso – forse è più che una mera accidentalità, – che circa il tempo in cui si è venuta facendo una qualche distinzione tra diritto e morale, – dico tra i secoli XVII e XVIII, – si sia anche affermata per la prima volta l'economia, come scienza indipendente. Petty e Locke sono contemporanei di Tomasio; come Adamo Smith è contemporaneo di Kant». La modernità, per Croce, inizia davvero con la scoperta delle «due scienze mondane», l'estetica e l'economica, cui si deve il superamento dell'istanza trascendentistica medievale, coi suoi perniciosi dualismi, unitamente all'immanentistica spiritualizzazione del senso, che era, insieme, sensualizzazione, ossia armonizzazione e mondanizzazione, dello spirito, prima mutilato di parti essenziali, quali l'intuizione artistica, per la sfera teoretica, e la volizione utilitaria, per la sfera pratica: vd. B. Croce, *Le due scienze mondane, l'Estetica e l'Economica* (1931), in Id., *Ultimi saggi* (1935), a cura di M. Pontesilli, Bibliopolis, Napoli 2012, pp. 49-62.

ca⁴⁵. Ma, più che una consonanza, fra diritto ed economia Croce stabilisce un'identità, negando quindi ragion d'essere alla filosofia giuridica: nella dialettica dello spirito pratico, infatti, oltre all'individuale, o utile, e all'universale, o etica, non v'ha posto per una terza forma. Il diritto, allora, come attività dell'individuale, è ridotto a pura economia, e ciò Croce dimostra svelando l'autentica natura del fatto giuridico, consistente, invero, in un «rapporto di convenienza economica»⁴⁶ fra differenti volontà, quali, per esempio, quelle di due soggetti, A e B, che o s'incontrano, e l'intesa si realizza, o, se divergono, sono costrette a non accordarsi, oppure a scontrarsi, ponendo così le condizioni per un nuovo eventuale patto.

Non è però legittimo inferire, da quanto appena detto, la distinzione di diritto ed economia, a partire dal presunto carattere sociale del rapporto giuridico: l'economia, come fenomeno isolato, è del pari insostenibile, non potendo l'individuo, pur escluso dalla *societas hominum*, per metafisica necessità estraniarsi dalla *societas rerum*⁴⁷. L'attività

⁴⁵ Sul carattere amorale, tanto dell'attività giuridica quanto dell'attività economica, vd. B. Croce, *Riduzione della filosofia del diritto alla filosofia dell'economia*, cit., p. 41.

⁴⁶ Ivi, p. 44. È stato notato che, così inteso, il fenomeno giuridico sarebbe da Croce ridotto a una dimensione esclusivamente privatistica: vd. B. Troncarelli, *Diritto e filosofia della pratica in Benedetto Croce (1900-1952)*, Giuffrè, Milano 1995, p. 109. Più radicale la conclusione di Calogero, che ritiene Croce non abbia identificato il diritto con la *lex privata*, bensì, addirittura, col «brutale accordo di fatto»: G. Calogero, *Croce e la scienza giuridica*, cit., p. 2.

⁴⁷ B. Croce, *Riduzione della filosofia del diritto alla filosofia dell'economia*, cit., p. 45. Giova qui segnalare, relativamente al carattere sociale di diritto ed economia, quanto Croce scrive nella seconda edizione dell'*Estetica* (1904), allorché sostiene essere il diritto una regola «in cui è consegnato un rapporto economico voluto da una collettività»: B. Croce, *Estetica come scienza dell'espressione e linguistica generale* (1902; 1904²), cit., p. 86; cfr. inoltre l'*Apparato critico*, p. 397, che registra, rispetto all'*editio princeps* del 1902, una minima variazione: in luogo del successivo «da una collettività», compariva infatti «dalla collettività». Nonostante i profondi mutamenti introdotti nella terza edizione dell'opera (1908), il brano si conserverà sostanzialmente identico, fino alla nona e ultima edizione (1950), sicché leggiamo consistere il diritto

economico-giuridica dev'essere quindi stimata «azione dell'individuo tra le azioni degli altri individui, ossia come forza tra le forze»⁴⁸, benché il concetto di forza, nel mondo dello spirito, sia poi da assumere solo metaforicamente.

Chiarita l'essenza filosofica del diritto, Croce ne estende la nozione oltre i confini del monismo statualistico, anticipando addirittura d'un decennio le tesi pluralistiche romaniane, ivi comprese quelle sulla giuridicità degli ordinamenti illeciti⁴⁹. È infatti diritto, secondo Croce, sia l'azione compiuta in ossequio alle leggi dello Stato sia l'osservanza delle regole di ogni altra associazione, lecita o criminosa, risultando del resto

to in una regola «in cui è fissato un rapporto economico voluto da un individuo o da una collettività»: B. Croce, *Estetica come scienza dell'espressione e linguistica generale* (1902; 1950⁹), a cura di F. Audisio, Bibliopolis, Napoli 2014, p. 99 (per le varianti posteriori all'edizione del 1904, vd. *Apparato critico*, p. 164). Significativo appare altresì l'*obiter dictum* della recensione crociana a Rudolf Stammler, *Wirtschaft und Recht nach der materialistischen Geschichtsauffassung* (Verlag von Veit und Comp., Leipzig 1896), che precede l'*Estetica* di qualche anno, in cui il diritto è detto riposare nella «società sottomessa a regole esteriormente obbliganti»: B. Croce, *Il libro del Prof. Stammler* (1898), in Id., *Materialismo storico ed economia marxistica*, cit., p. 128. In *Filosofia della pratica*, tuttavia, Croce avrebbe apertamente negato ogni necessità al carattere sociale del diritto, dichiarando anzi la legge fenomeno dell'individuo isolato, quantunque questo sia sempre immerso nella *societas entium*, che è la «*realtà tutta*», la «*vera società*»: B. Croce, *Filosofia della pratica. Economica ed etica*, cit., pp. 317-318 (abbiamo reso in corsivo lo spazieggiato del testo). Sulla legge, concepita, entro il quadro di un'etica della responsabilità, come prodotto individuale, ha insistito Giuseppe Giordano, nel suo *Il concetto di legge nella Filosofia della pratica di Benedetto Croce*, in Aa.Vv., *Croce filosofo*, cit., t. I, pp. 407 e ss.

⁴⁸ B. Croce, *Riduzione della filosofia del diritto alla filosofia dell'economia*, cit., p. 45. Un approccio siffatto, lamenta Barbara Troncarelli, sottrae al diritto il carattere di *relatio ad alterum*, conducendo direttamente all'atomismo individualistico: B. Troncarelli, *Diritto e filosofia della pratica in Benedetto Croce (1900-1952)*, cit., pp. 67 e ss.

⁴⁹ Sarà lo stesso Santi Romano, seppure dalla prospettiva della teoria generale del diritto, a pregiare l'energica avversione di Croce per i negatori della giuridicità degli «enti considerati illeciti dallo Stato o dalla Chiesa»: S. Romano, *L'ordinamento giuridico* (1918), Sansoni, Firenze 1977³, pp. 122-123, nota 83.

indimostrabile che «la regola della più meschina e più biasimevole organizzazione differisca, *sostanzialmente*, da quella della più alta e nobile»⁵⁰.

5. La polemica con Giorgio Del Vecchio

Con la *Riduzione*, Croce dichiara dunque impossibile dedurre la forma trascendentale del diritto, che pertanto s'identifica totalmente con l'economica. Alla filosofia giuridica, bruscamente liquidata, in una nota dello stesso 1907⁵¹, Croce non dedicherà più monografie, limitandosi a rifondere, quale trattatello *de legibus*, la memoria pontaniana nella terza parte della più ampia *Filosofia della pratica*. Non sarà tuttavia processo immediato, incontrando Croce – si apprende da una sofferta pagina autobiografica del 10 marzo 1908 – difficoltà ad «includere quella memoria, nell'ordine in cui è svolta», donde il proposito di «riscrivere da capo l'esposizione»⁵². Ancora nel 1914, rievocando la genesi della sua teoria del diritto, il pensatore abruzzese ammetterà non essere rimasto «in ogni parte contento» del lavoro di sette anni prima⁵³. Insoddisfazione altresì registrabile con riguardo alla titolazione del corrispondente capitolo nell'opera maggiore, che oscillerà fra «L'attività giuridica e la legge» (11 ottobre

⁵⁰ B. Croce, *Riduzione della filosofia del diritto alla filosofia dell'economia*, cit., p. 46 (il corsivo è dell'Autore). L'argomento sarebbe stato ripreso anche in *Filosofia della pratica. Economica ed etica*, cit., pp. 324-325.

⁵¹ Ci riferiamo a B. Croce, *La filosofia del diritto nelle Facoltà di Giurisprudenza*, in «La Critica», V (1907), pp. 173-175 (ora in Id., *Conversazioni critiche*, serie I, cit., pp. 242-244, donde si cita), in cui l'Autore giudica la filosofia del diritto «non isolabile dall'organismo della filosofia» e, allorché ciò avvenisse, essa resterebbe comunque «così evanescente da doverla riempire, per darle l'aspetto di cosa solida, di un contenuto estraneo e raccogliuticcio» (p. 244). Parole che richiamano alla mente quelle del 1904-1905, consegnate ai *Lineamenti di una logica come scienza del concetto puro*, cit., pp. 243-244, che il contenuto della filosofia del diritto valutavano altrettanto composito, riunendo «un po' di filosofia, e moltissimo di diritto positivo, di disegni intorno a riforme sociali, di cognizioni storiche sullo svolgimento degli istituti, e via discorrendo».

⁵² B. Croce, *Taccuini di lavoro*, cit., vol. 1, p. 99.

⁵³ B. Croce, *Intorno alla mia teoria del diritto*, cit., p. 84.

1907)⁵⁴, «L'attività legislatrice» (11 marzo 1908)⁵⁵ e l'attuale «Le leggi»⁵⁶, segno – ipotizza Carlo Nitsch – «del faticoso svolgimento di pensiero che deve aver rappresentato, per Croce, la transizione dalla *Riduzione* alla *Pratica*»⁵⁷. Ne è conferma l'*Avvertenza*, datata 19 aprile 1908, alla *Filosofia della pratica*, in cui l'Autore sottolinea aver dovuto rielaborare, «ampliandone alcune pagine e altre abbreviando», i due capitoli della *Riduzione*⁵⁸.

Il nuovo scritto, però, considera il diritto solo una forma speciale della pratica, peraltro identificandolo sempre con l'utile, giacché «attività giuridica e attività economica sono *simonimi*»⁵⁹. Quest'equazione, fortemente osteggiata fin dal suo primo apparire⁶⁰, susciterà inoltre, negli anni Trenta, le riprensioni di Giorgio Del Vecchio, chiamato a discutere, all'Istituto Nazionale Fascista di Cultura di Roma, di *Diritto ed Economia*⁶¹. A Croce

⁵⁴ B. Croce, *Taccuini di lavoro*, cit., vol. 1, p. 73.

⁵⁵ Ivi, p. 99 (abbiamo reso in caratteri tondi il corsivo del testo).

⁵⁶ B. Croce, *Filosofia della pratica. Economica ed etica*, cit., p. 315. Dai *Taccuini*, tuttavia, non possiamo dedurre «quando sia intervenuta, in via definitiva, la decisione sul titolo della terza parte della *Filosofia della pratica*»: C. Nitsch, *Il fantasma della «prima forma»*. Saggio sulla *Riduzione crociana*, premesso a B. Croce, *Riduzione della filosofia del diritto alla filosofia dell'economia*, cit., p. XXXIV.

⁵⁷ *Ibidem*. Occorre inoltre aggiungere, con Adelchi Attisani, che, da un punto di vista meramente programmatico, la *Riduzione* e la *Filosofia della pratica* si pongono obiettivi diversi, servendo, la prima, «a salvare l'*autonomia del diritto* di fronte alla morale»; la seconda, a difendere l'*autonomia dell'etica* di fronte al diritto e alle più sottili insidie del legalismo»: A. Attisani, *La «Riduzione della filosofia del diritto alla filosofia dell'economia»* (1926), in Id., *Interpretazioni crociane*, Università degli Studi, Messina 1953, pp. 196-197 (il corsivo è dell'Autore).

⁵⁸ B. Croce, *Filosofia della pratica. Economica ed etica*, cit., p. 7.

⁵⁹ Ivi, p. 358 (abbiamo reso in corsivo lo spazieggiato del testo).

⁶⁰ È lo stesso Croce, in *Intorno alla mia teoria del diritto*, cit., pp. 77-78, nota 2, a snocciolare «alcuni titoli» di scritti polemici licenziati fra il 1908 e il 1914. Vd., per un quadro più articolato della coeva letteratura, l'ottima rassegna bibliografica in calce a C. Nitsch, «*Diritto*: studio per la voce di un lessico crociano», in «JusOnline», (2016), 2, pp. 34-59.

⁶¹ G. Del Vecchio, *Diritto ed Economia*, in «Rivista internazionale di filosofia del diritto», XV (novembre-dicembre 1935), fasc. VI, pp. 593-628.

Del Vecchio infatti contesterà, quale «errore fondamentale», l'aver considerato il «diritto come attività», essendo invece «criterio per valutare l'attività», principio deontologico attraverso cui «si asserisce la legittimità o illegittimità dell'azione». Intendendolo come semplice attività dell'individuale, argomentava Del Vecchio, con rinvio testuale alla *Riduzione*, Croce avrebbe annullato il diritto «nella sua propria essenza logica, nel suo valore ideale e, insieme, nella sua funzione reale», ricomprendendo nell'ambito giuridico ogni azione, lecita o illecita, sol perché economica⁶². Il diritto, invero, «vive in una lotta continua contro il torto», perciò le tesi crociane, che quella lotta negano, poggiano su un concetto di esso «del tutto erroneo»⁶³. Né la liquidazione dell'universale giuridico, fondata da Croce sul doppio grado dello spirito pratico, individuale e universale, soddisferà Del Vecchio, stimandola egli, anzi, «vuoto gioco di formule». Il pensatore abruzzese, dunque, come già don Ferrante con la peste, avrebbe negato l'esistenza di una realtà, il diritto, «mentre essa infieriva dintorno a lui, perché non poteva essere né sostanza, né accidente»⁶⁴.

La nota polemica di Del Vecchio, pronunciata senza comunque «mancare del dovuto rispetto ad uno studioso come il Croce»⁶⁵, fu da questi respinta con inusitata asprezza, in un intervento del 1936⁶⁶. La replica crociana, del resto, esprimeva tutta l'insofferenza dell'Autore per le «distinzioni meramente pratiche» dei legulei, innalzate dai filosofi del

⁶² Ivi, pp. 619-620. Il brano della *Riduzione* citato da Del Vecchio è quello, a p. 38 dell'edizione da noi compulsata, che recita: «Se io apprendo l'esistenza di una legge che vieta, per esempio, lo sciopero, il mio spirito non è perciò, entrato ancora nel campo giuridico [...] Solo allorché io mi risolvo ad uniformarmi a quella legge o a *violarla*, cioè solo quando la mia volontà [...] si risolve ad agire, nasce un'attività giuridica» (il corsivo è nostro).

⁶³ G. Del Vecchio, *Diritto ed Economia*, cit., p. 619.

⁶⁴ Ivi, p. 622.

⁶⁵ *Ibidem*.

⁶⁶ B. Croce, recensione a G. Del Vecchio, *Diritto ed Economia*, cit., in «La Critica», XXXIV (1936), pp. 378-379 (ora in B. Croce, *Conversazioni critiche*, serie V [1939], Laterza, Bari 1951², pp. 286-287, donde si cita).

diritto alla dignità speculativa, ma solo per poter «fornire una base alle [loro] cattedre, sincretiche per definizione». Lo stesso universale giuridico, l'indagine del quale Croce aveva indicato essere il compito unico della filosofia del diritto, veniva, dopo quasi trent'anni, bollato come «ircocervo». Ed era inoltre irrisa, in quanto «superficialità di logica», la distinzione delvecchiana dell'etica in subiettiva e obiettiva, soggiungendo una feroce postilla in cui, prese le difese di don Ferrante («più filosofo [...] del prof. Del Vecchio»), esortava i filosofi del diritto a non occuparsi di «certe sottili questioni», rispetto alle quali occorre essere «filosofo senz'altro, filosofo intero»⁶⁷.

Alle violente censure crociane Del Vecchio avrebbe poi controreplicato, nello stesso 1936, col suo *Croce e don Ferrante*⁶⁸, ricordando al pensatore abruzzese non solo che «gli argomenti valgono per se stessi, qua-

⁶⁷ Ivi, pp. 286-287. L'apologia del «filosofo senz'altro» esige un chiarimento, poiché il filosofo di cui l'Autore parla non è quello, puro, della tradizione, «ignar[o], ignorant[e], indifferent[e] alle cose», aborrito anzi in quanto *purus asinus*; l'autentico filosofo è, invece, l'impuro, sensibile «ai quesiti che la realtà e la storia gli pongono», intento quindi a «preparare con la verità la nuova storia»: B. Croce, «*Purus philosophus, purus asinus*», in «La Critica», XL (1942), p. 285, ora rifuso in Id., *Pagine sparse*, cit., vol. 3, pp. 126-127 (dove le citazioni). Croce, infatti, rivendicherà sempre di aver «fatto morire» il *purus philosophus*, l'indagatore del «gran problema [...] dell'Essere», «per salvare la 'Filosofia'». E la salvazione, continuava il pensatore abruzzese, poteva realizzarsi solo con l'immergere nuovamente la filosofia nei problemi della vita, ossia facendola diventare «metodologia della storiografia»: B. Croce, *Il «Filosofo»* (1930), in Id., *Ultimi saggi*, cit., pp. 359-363 (le citazioni sono tolte dalle pp. 359-361). Per ben intendere cosa Croce significasse con l'identità di filosofia e metodologia della storiografia, vd. la sua *Teoria e storia della storiografia*, cit., pp. 128-139, ove subito è stabilito essere «la filosofia [...] il momento metodologico della Storiografia: dilucidazione delle categorie costitutive dei giudizi storici ossia dei concetti direttivi dell'interpretazione storica» (p. 128), superiore perciò alla «filosofia come *Metafisica*», incapace di risolvere «i propri problemi senza dare nel fantastico e nell'arbitrario» (p. 130; abbiamo reso in corsivo lo spazieggiato del testo).

⁶⁸ G. Del Vecchio, *Croce e don Ferrante*, in «Rivista internazionale di filosofia del diritto», XVI (novembre-dicembre 1936), fasc. VI, pp. 567-569.

lunque sia la qualità ufficiale di colui che li enuncia», filosofo del diritto o filosofo senz'altro, ma soprattutto che la «Filosofia [...] è sostanzialmente e necessariamente una»⁶⁹. Escludere, come Croce faceva, l'universale giuridico dal dominio dello spirito pratico era quindi, per Del Vecchio, sicuro indizio della scarsa meditazione di quegli sui «presupposti logici dell'esperienza giuridica», che perciò l'accommunava, con una reminiscenza platonica, ai *philódoxoi*, gli amici dell'opinione, i quali, pur vedendo le singole cose giuste, ignoravano nondimeno la giustizia in sé⁷⁰.

6. La legge, le sue contraddizioni, e il diritto naturale

Riconfermata, nella *Filosofia della pratica*, l'eguaglianza dell'attività giuridica con l'economica, Croce concentra la sua attenzione non sul diritto, bensì sulla «sua forma derivata», la legge, definita «atto volitivo che ha per contenuto una serie o classe di azioni»⁷¹. Gli elementi costi-

⁶⁹ Ivi, p. 568. È singolare che pure Croce, nell'*Avvertenza* del dicembre 1901 all'*Estetica*, abbia insistito sull'unità della filosofia, confermando non esistere «scienze filosofiche particolari, che stiano da sé», in quanto «la Filosofia è unità; e, quando si tratta di Estetica o di Logica o di Etica, si tratta sempre di tutta la filosofia»: B. Croce, *Estetica come scienza dell'espressione e linguistica generale* (1902; 1904²), cit., p. 9. La filosofia del diritto, però, come già notammo (*supra*, nota 51), non è, per l'Autore, «isolabile dall'organismo della filosofia»: B. Croce, *Conversazioni critiche*, serie I, cit., p. 244.

⁷⁰ G. Del Vecchio, *Croce e don Ferrante*, cit., p. 569. Il riferimento delvecchiano è a Platone, *Respublica*, V, 22, 479e-480a.

⁷¹ Cfr. B. Croce, recensione a G. Maggiore, *Il diritto e il suo processo ideale*, Firenze, Palermo 1916, in «La Critica», XV (1917), pp. 60-63 (ora in B. Croce, *Conversazioni critiche*, serie I, cit., pp. 254-259, da cui si cita), che, sostenendo «non [essere] punto esatta l'identificazione del diritto, del mero diritto, con la norma o legge, [...] sua forma derivata» (p. 255), colloca se stesso nell'ambito della reazione al normativismo. *Contra*, L. Bagolini, *Considerazioni intorno al concetto di legge nel pensiero di B. Croce*, in «Studi senesi», LXII (1950), pp. 242-262, che stima il discorso crociano sul giure reggersi interamente sull'«equazione di diritto e di legge» (p. 243). Per la definizione della legge, vd. B. Croce, *Filosofia della pratica. Economica ed etica*, cit., p. 317 (abbiamo reso lo spazieggiato del testo in corsivo).

tutivi della legge, dunque, sono la volizione e il contenuto di classe, in mancanza dei quali può parlarsi di legge solo nominalmente: una relazione fra concetti empirici, infatti, dà luogo alla cosiddetta legge naturalistica, priva dell'elemento volitivo; una volizione senza contenuto di classe, per contro, o è un singolo atto volitivo, come tale immeritevole della denominazione di legge, oppure coincide con gli universali principi della pratica, aventi ad oggetto lo spirito stesso.

La legge naturalistica, tuttavia, secondo Croce, è sempre convertibile in un enunciato imperativo: così, ad esempio, la regola per cui «il platino si fonde a 1780°» può essere volta nell'imperativo «Se vuoi fondere il platino, riscaldalo a 1780°»; ma l'imperativo ipotetico, essendo un «fals[o] imperativ[o]», «non cangia nulla alla natura della cosa», conservandosi mero «strument[o] di cognizione», incapace pertanto d'indirizzare coattivamente l'azione. Alla convertibilità della legge naturalistica, semplice schema conoscitivo, in legge pratica non corrisponde, «per isforzi che si facciano», quella, speculare, della legge prescrittiva – «In ogni città si apra un laboratorio chimico in cui si fonda il platino» – in legge descrittiva. Le generalizzazioni empiriche della scienza e i decreti dell'autorità sovrana, veri imperativi corroborati dalla «spada» del legislatore, restano, per Croce, irrimediabilmente eterogenei⁷².

Come volizione d'un contenuto di classe, generale e astratto, la legge prescrittiva non ha però realtà, giacché «volere un astratto tanto vale quanto astrattamente volere; e volere astrattamente non è veramente volere»⁷³: si vuole sempre in una situazione determinata, ognora rinnovantesi, non secondo «*tipi fissi* di azioni», donde il carattere di «*genia-*

⁷² Ivi, pp. 327-329. Il tema delle relazioni fra legge descrittiva e legge prescrittiva è stato tuttavia ripreso da Guido Fassò, in *La storia come esperienza giuridica* (1953), a cura di C. Faralli, Rubbettino, Soveria Mannelli 2016, pp. 39 e ss., che ha confutato la posizione crociana, dimostrando la reciproca convertibilità dei due termini.

⁷³ B. Croce, *Filosofia della pratica. Economica ed etica*, cit., p. 337. Cfr., inoltre, ivi, p. 53.

lità [...] indispensabile all'attività pratica»⁷⁴. Se la legge ha comunque realtà, e certamente Croce non lo nega in modo assoluto, cadendo forse in contraddizione con se stesso⁷⁵, essa è equiparabile a quella che, nel dominio teoretico, detiene lo pseudoconcetto, definito nella grande *Logica* una «finzione» susseguente al concetto puro⁷⁶. Ma, e qui s'incontra l'insolubile aporia del discorso crociano, nella *Filosofia della pratica* la legge, irreal e volizione astratta, è assunta invece quale «aiuto alla volizione reale», suo presupposto. In che maniera uno schema siffatto possa identificarsi con le finzioni concettuali della *Logica* Croce però non dice, limitandosi a dichiarare l'«esatissima [...] analogia tra la costituzione dello spirito pratico e quella dello spirito teoretico»⁷⁷.

⁷⁴ Ivi, p. 51 (abbiamo reso lo spazieggiato del testo in corsivo).

⁷⁵ Importanti, a questo proposito, le riflessioni che Barbara Troncarelli svolge in *Diritto e filosofia della pratica in Benedetto Croce (1900-1952)*, cit., pp. 84-91, distinguendo peraltro, con Gino Capozzi, fra pseudoconcetto, *genus proximum* delle leggi naturalistiche e pratiche, e pseudovolizione, *differentiam specificam* della legge prescrittiva (pp. 85-86). Cfr. G. Capozzi, *La mediazione come divenire e come relazione. Etica e diritto nella problematica dell'immanentismo*, Jovene, Napoli 1961, pp. 48-52.

⁷⁶ B. Croce, *Logica come scienza del concetto puro* (1909), a cura di C. Farnetti, con una nota al testo di G. Sasso, Bibliopolis, Napoli 1996, p. 46: «Le finzioni concettuali non precedono i concetti rigorosi, anzi li seguono e li presuppongono come propria base. Se non fosse così, di che cosa mai sarebbero finzioni? Fingere o imitare qualcosa significa conoscere prima la cosa, che si vuol fingere o imitare; falsificare significa avere notizia del modello genuino: la moneta falsa suppone la buona, e non all'inverso».

⁷⁷ B. Croce, *Filosofia della pratica. Economica ed etica*, cit., pp. 342-343 (abbiamo reso lo spazieggiato del testo in corsivo). Occorre avvertire che, in *Logica come scienza del concetto puro*, cit., p. 46, Croce ha anzi insistito sulla necessità di «disfarsi del vecchio pregiudizio che le finzioni concettuali [...] precedano i concetti rigorosi». E Carlo Nitsch, in *Il fantasma della «Prima forma». Saggio sulla Riduzione crociana*, cit., p. XXXIX, ha giustamente sottolineato l'insostenibilità della soluzione adottata da Croce, giacché, «come lo pseudoconcetto non prepara il concetto, ma appunto ne imita le sembianze, così la legge non precede l'atto di volontà, né può essergli in qualche modo attuale». Anche Luigi Bagolini, nelle *Considerazioni intorno al concetto di legge in B. Croce*, cit., p. 247, non è d'altronde riuscito a «spiegare come mai una manifestazione di volontà, che sia astratta ed irreal e che sia in se stessa contradditto-

La legge, adiutorio della volizione reale, «atto singolo del singolo»⁷⁸, è destinata dunque all'inosservanza, poiché, giunti al momento d'operare, ognuno «fa una grande riverenza alle signore Leggi, e si conduce di suo capo»⁷⁹, non potendosi fronteggiare la novità della situazione storica con l'ausilio di uno schema astratto: la volontà, per Croce, è «volontà dell'incognito», in quanto tale esposta al «rischio dell'ignoto»⁸⁰. E, già nella *Riduzione*, si osservava non essere il diritto «la legge che dorme nel codice; ma la legge a cui si pone mano», cioè la concreta azione individuale, rinviando lo studio delle astratte formule legislative ai cultori della logica⁸¹.

Né può sostenersi che le leggi siano veramente tipi fissi d'azione, mutando anzi esse in conformità dello svolgimento generale delle condizioni di fatto. Così Croce, recuperata un'intuizione della precedente memoria del 1907, dopo aver confutato l'ammissibilità logica del diritto naturale, batte ora in breccia, con un argomento questa volta ontologi-

ria, possa funzionare quale strumento preparatorio per una manifestazione di volontà reale concreta e non contraddittoria». Illuminanti, infine, le considerazioni di Gennaro Sasso, che, relativamente alla dialettica dell'astratto e del concreto nella sfera pratica, ha evidenziato tutte le difficoltà del concetto crociano di legge, contraddittoria volizione culminante, in forza di una sintesi quantomai problematica, in un astratto schema, a sua volta però produttivo di ulteriori concrete volizioni: vd. G. Sasso, *Sulla Filosofia della pratica di Benedetto Croce*, cit., pp. 85-94.

⁷⁸ B. Croce, *Filosofia della pratica. Economica ed etica*, cit., p. 342.

⁷⁹ Ivi, p. 338.

⁸⁰ Ivi, pp. 51 e 56.

⁸¹ B. Croce, *Riduzione della filosofia del diritto alla filosofia dell'economia*, cit., p. 50 (il corsivo è dell'Autore). Le leggi, del resto, per il Croce della *Riduzione*, hanno valore «solo in quanto sono prodotto ed oggetto di volontà; come semplici formole, appartengono al linguaggio e alla grammatica, e, come formazioni di concetti, alla logica» (ivi, p. 39). Marina Lalatta Costerbosa ritiene consistere l'utilità della legge, per Croce, non nel «saper rendere attuale quanto prescritto, poiché attuale può essere soltanto un atto concreto», ma nel «rappresentare quel richiamo alla generalità che può spronare al compimento del singolo atto sussumibile»: M. Lalatta Costerbosa, *Diritto e filosofia del diritto in Croce e Gentile*, in Aa.Vv., *Croce e Gentile. La cultura italiana e l'Europa*, a cura di M. Ciliberto, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma 2016, p. 320b.

co, il Codice eterno, elaborato soprattutto dalla razionalistica Scuola del diritto naturale, da Grozio a Kant, ma ancora vivo nella letteratura cattolica del primo Novecento⁸². L'eterna legislazione giusnaturalistica, infatti, pretendendo «fissare il transeunte, urta contro il principio della mutevolezza delle leggi, che è conseguenza del carattere contingente e storico del loro contenuto», perciò, «se al Diritto naturale si lasciasse fare quel che esso annunzia, [...] si vedrebbe, con la formazione e applicazione del Codice eterno, arrestarsi di colpo lo Svolgimento, concludersi la Storia, morire la Vita, disfarsi la Realtà»⁸³.

A nulla varranno gli incitamenti di Carlo Antoni, che, in una lettera del 2 settembre 1936, inviterà Croce a «rivedere la Sua condanna del giusnaturalismo», non essendo «il diritto di natura altro [...] che una cattiva formulazione d'un'esigenza profonda; quella della subordinazione della politica e del diritto a un ideale etico»⁸⁴: con sorprendente coerenza, nell'aprile 1947, sessantadue anni dopo le giovanili intemperate rivolte ai diritti innati, rispondendo a un questionario somministrato dall'UNESCO, Croce avrebbe confermato essere le dichiarazioni dei diritti dell'uomo fondate tutte su una teoria, quella giusnaturalistica, che «filosoficamente e storicamente è affatto insostenibile»⁸⁵. Segno

⁸² Sul dibattito giusnaturalistico in Italia fra la fine dell'Ottocento e gli anni Settanta del Novecento, vd. G. Marini, *Il giusnaturalismo nella cultura filosofica italiana del Novecento* (1976), in Id., *Storicità del diritto e dignità dell'uomo*, Morano, Napoli 1987, pp. 281-320.

⁸³ B. Croce, *Filosofia della pratica. Economica ed etica*, cit., pp. 332-333. Questo pensiero era già chiaramente svolto nella *Riduzione della filosofia del diritto alla filosofia dell'economia*, cit., p. 7, ritenendo Croce inconcepibile che la filosofia giuridica potesse «accogliere e proseguire le pretese del vecchio diritto naturale, delineando il modello di una legislazione perfetta del genere umano, un codice ideale eterno; perché ciò importerebbe fissare il transeunte, e negar quindi la storia».

⁸⁴ *Carteggio Croce-Antoni*, a cura di M. Mustè, introduzione di G. Sasso, Il Mulino, s.l. (ma Bologna) 1996, pp. 20-21.

⁸⁵ B. Croce, *I diritti dell'uomo e il momento storico presente* (1947), in Aa.Vv., *Dei diritti dell'uomo*, testi raccolti dall'UNESCO, Edizioni di Comunità, Milano 1952, p.

inequivocabile di un pensiero realisticamente sordo alle «alcinesche seduzioni [...] della Dea Giustizia e della Dea Umanità»⁸⁶, ma comunque disposto ad ammettere la «perpetuità del diritto», in quanto gli «uomini, per perfetti che si pensino, sarebbero pur uomini, e non già concetti ed astrazioni: onde dovrebbero [...] compiere azioni singole; le quali [...] sarebbero sempre azioni economiche, e quindi giuridiche»⁸⁷.

133. Non sfugga che, nelle *Tesi fondamentali di un'estetica come scienza dell'espressione e linguistica generale*, cit., p. 108, risalenti al 1900, la Dichiarazione del 1789 è addirittura giudicata «corbelleria filosofica». Cfr. L. Mossini, *Croce e il diritto naturale*, in «Cultura e società», I (aprile 1960), pp. 401-416, che lega l'antigiustnaturalismo crociano alla presenza, nel sistema, della categoria utilitaria.

⁸⁶ B. Croce, *Prefazione* del 1917 a Id., *Materialismo storico ed economia marxistica*, cit., p. 14.

⁸⁷ B. Croce, *Riduzione della filosofia del diritto alla filosofia dell'economia*, cit., p. 54. In *Filosofia della pratica. Economica ed etica*, cit., p. 341, Croce osserva, addirittura, che s'innalza, «da ogni punto della storia umana», «la richiesta delle leggi», sicuro indizio della loro insopprimibile necessità (abbiamo reso lo spazieggiato del testo in corsivo).

UOMO, AZIONE E RELAZIONE NEL PENSIERO GIURIDICO DI ANTONIO PIGLIARU

Pier Giuseppe Puggioni

Abstract

This paper aims to present the philosophical thought of Italian scholar Antonio Pigliaru through a critical approach to his works. By delving into the complex relationship between this author and some of the main intellectual movements of the 20th century, I will show that Pigliaru's concern with the problems of law and the state is to be viewed in the light of his humanistic and relational theory.

Keywords

Humanism; Personalism; Relational theory; Pluralism; Actual idealism.

1. Il dialogo di Pigliaru con il suo tempo

A distanza di cinquant'anni dalla sua morte, dopo molti studi condotti intorno suo pensiero, si può dire – in modo solo apparentemente retorico – che il filosofo italiano Antonio Pigliaru (1922-1969) abbia ancora qualcosa da dire. Questo autore è particolarmente noto, per lo meno nel contesto italiano, grazie ad una fortunata ricerca sul fenomeno del banditismo in Sardegna, il cui esito – il saggio su *La vendetta barbaricina come ordinamento giuridico* (1959) – costituisce un importante contributo non soltanto alla sociologia giuridica, ma anche alla teoria ed alla filosofia del diritto. Tuttavia, l'attenzione del filosofo sardo nei confronti

delle ragioni teorico-giuridiche della vendetta e del banditismo costituisce solo una parte della sua riflessione, che copre invece molti temi fortemente presenti nel dibattito filosofico-politico novecentesco. Non si può negare, d'altronde, che gli stessi scritti sul banditismo rappresentino il portato del vasto orizzonte speculativo di un intellettuale il quale, nel corso di una vita troppo breve, si è occupato di teoria del diritto e dello Stato, delle nozioni di democrazia e autonomia, della pena, della concezione materialistica della storia e della cosiddetta «lotta per il diritto».

Si deve notare, peraltro, come gli studi sul pensiero pigliariano raramente si siano soffermati sugli aspetti teorici e filosofici che, lungi dal presentarsi secondo un'attenta sistematica, debbano cogliersi attraverso la lettura sinottica di più opere. Un approccio siffatto è fondamentale per comprendere le potenzialità speculative della riflessione politico-giuridica dell'autore, se si considera anche l'ipotesi che la sua morte prematura non gli abbia dato il tempo di raggiungere quella maturità intellettuale necessaria a dotare di ordine e sistematicità le proprie idee. Quello di Pigiariu appare, infatti, un pensiero tormentato, che si esprime secondo forme in continua evoluzione e sente il bisogno costante di appoggiarsi all'insegnamento di altri grandi autori. Ciò nondimeno, nelle sue prospettazioni vi sono molti aspetti di originalità, che si respirano già nelle vecchie pagine di alcuni articoli mai riediti, oltre che nelle opere più importanti e maggiormente studiate. Dalla lettura della produzione pigliariana emerge un'attenzione particolare verso il «problema dell'uomo»¹, espressione con cui l'autore allude all'indagine sulle condizioni e sui caratteri propri della vita umana. Tali condizioni e caratteri, infatti, servono a riconoscere il soggetto dell'azione nell'uomo in quanto «uomo» (nella misura in cui, cioè, esso presenti alcune caratteristiche che lo individuano epistemologicamente) e si realizzano non soltanto *ab externo*, ma anche e soprattutto *in interiore homine*.

¹ L'espressione, spesso richiamata negli studi su questo autore, si trova in A. Pigiariu, *La piazza e lo Stato* (1961), ora in Id., *Scritti di Scienza politica*, Editrice Dattena, Cagliari 1975, p. 48.

Attraverso una lettura trasversale delle sue opere, allora, si può constatare come il tenore della riflessione pigliariana, seppur connotato da una notevole variazione di accenti e stili, faccia risuonare lo stesso motivo ad ogni tappa del suo percorso intellettuale. La dimensione dell'umano si pone al centro del suo orizzonte teorico e filosofico, divenendo così il fuoco attorno al quale si muovono le riflessioni sui grandi temi del Secondo dopoguerra e sulle problematiche locali o regionali. Pigliaru, infatti, dedicò gran parte del suo impegno civile ed intellettuale alla questione dell'arretratezza economica e culturale della Sardegna, prendendo sul serio il tema – che oggi si direbbe «sardista» – dell'autonomia politica della Regione. Ebbene, non vi è alcuna esagerazione nell'affermare che il contributo complessivo dell'autore alla filosofia politica e giuridica possa leggersi alla luce di questa attenzione verso l'uomo, nel suo essere e nel suo agire. A riprova di ciò, è bene notare come Pigliaru tenda a prediligere quegli autori che, seppur in modi diversi, riconoscono l'importanza dell'azione umana come fattore di costruzione e trasformazione del mondo. Richiamando le parole di questi autori, egli ne dà una lettura *sui generis* che, lungi dal rispecchiare alla lettera il pensiero delle sue *authoritates*, fa trasparire la peculiare posizione assunta dal filosofo sardo in rapporto al tema della natura e dell'azione umana.

2. Un dialogo di Pigliaru col nostro tempo

Non è possibile fornire, in questa sede, un'attenta ricostruzione del pensiero filosofico dell'autore, in modo da analizzarne i risultati e tirare le somme per quanto riguarda il tema prescelto, dovendosi quindi rinviare a studi futuri la possibilità di colmare le inevitabili lacune di questo contributo, che non potrà approfondire, ad esempio, la complessa relazione che lega Pigliaru al contesto intellettuale e politico della Sardegna. Nel corso di quest'analisi, procederemo ad un richiamo sommario, ma sufficiente, ai più importanti aspetti della riflessione pigliariana, così da avere presenti le maggiori linee del suo contributo speculativo e poterci concentrare sul suo sviluppo intorno al tema dell'uomo e della sua azione. Noteremo, peraltro, come in realtà il percorso intellettuale dell'autore sia caratterizzato da forti elementi di continuità, che ci interessano

per almeno due ragioni: in primo luogo, la ricorrenza di alcuni concetti o concezioni nei vari momenti di questo percorso ci suggerisce quali tematiche il nostro studioso avesse particolarmente a cuore; inoltre, vedremo come il tema in cui Pigliaru si mostra più coerente ed insistente sia dato proprio dalla concezione relazionale della vita pratica (*scil.*, umana), intesa quale fondamento della realtà politica e giuridica. Vari studi condotti sul filosofo di Orune, d'altra parte, hanno evidenziato gli elementi che segnano discontinuità o incoerenze nel pensiero dell'autore², oppure hanno analizzato la sua opera, per così dire, a compartimenti stagni, pervenendo ad una visione limitata del suo pensiero³. Tuttavia, è importante riconoscere come altri studiosi abbiano invece cercato di accostarsi a questo autore individuando alcuni fili conduttori all'interno della sua produzione filosofica e teorica⁴. Costoro hanno attentamente

² In questo modo si può leggere, forse, il severo giudizio di D. Corradini, *Pigliaru filosofo della società e della politica*, in «Quaderni sardi di filosofia e scienze umane», 1979, 4-5-6, pp. 31-68, secondo il quale conviverebbero nel filosofo di Orune attitudini varie ed inconciliabili, che lo avrebbero condotto ad interpretazioni inammissibili (analogamente, si vedano V. Frosini, *L'idealismo giuridico italiano*, Giuffrè, Milano 1978, p. 26, e R. Treves, *Giovanni Gentile, il fascismo e l'ideologia fascista*, in «Rivista storica italiana», 1961, pp. 826-831). Come ha giustamente notato Antonio Delogu, sarebbe scorretto tentare di individuare «due Pigliaru, difficilmente componibili: l'attualista che affronta i problemi della morale e della politica (e che eticizza tutto) e l'intellettuale che discute su questioni concrete» (A. Delogu, *L'insegnamento di Capograssi nel pensiero di Pigliaru*, in Pigliaru, *La lezione di Capograssi*, Spes, Roma 2000, p. 42), quando in realtà la riflessione pigliariana presenta rimarchevoli aspetti di continuità e di originalità.

³ Tale difetto deve attribuirsi, purtroppo, all'opera di T. Marci, *L'idea di persona o la persona come «idea»*. *Il personalismo giuridico di Antonio Pigliaru nel suo contesto culturale*, Rubbettino, Roma 2012, che approfondisce per lo più la lettura dei saggi su *Persona umana e ordinamento giuridico* (1953) e sul *Personalismo comunitario* (1950).

⁴ Esempolari, in tal senso, sono gli studi di V. Atripaldi, *Il pluralismo come teoria dello Stato: il contributo di Antonio Pigliaru*, in *Unità dello Stato e pluralità degli ordinamenti*, Edizioni Iniziative Culturali, Sassari 1994, e di P. Carta, *Pensiero giuridico e riflessione politica in Antonio Pigliaru: dalla lezione di Capograssi all'eredità di Gramsci*, in «Quaderni fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno», XXXVII (2008), pp. 349 e ss.

studiato i saggi pigliariani, cercando le intuizioni più originali ed autentiche dell'autore, all'interno di un marasma fondamentalmente inorganico di citazioni e rinvii.

Il bisogno di segnalare tali studi non si deve tanto ad una, pur doverosa, onestà intellettuale, quanto piuttosto all'intuizione – che li accomuna alla nostra ricerca – secondo la quale cercare di intendere il pensiero di Pigliaru incasellandolo nelle correnti con cui egli, via via, si confronta, è una strategia parzialmente fuorviante. Quella di accostarsi ad un autore attraverso altri pensatori, più celebri e meglio conosciuti, è senza dubbio una scelta utile, dal momento che permette di cogliere il legame che avvince il primo ai secondi, ma per essere euristicamente efficace deve fermarsi dopo la prima lettura. Si correrebbe il rischio, altrimenti, di cercare continuamente il pensiero dell'autore “maggiore” nelle parole dell'autore “minore”, rivelandosi infine quest'ultimo poco più che un discepolo del primo. Ora, se una strategia siffatta appare inopportuna in linea generale, lo è a maggior ragione quando si parli di un autore come Pigliaru, il quale sovente si appoggia al pensiero di Gentile, avvicinandosi tuttavia a Capograssi, a Bobbio, a Gramsci e ad altri autori. Se si applicasse il modello interpretativo sopra citato, si dovrebbe dire – come si è detto – che Pigliaru è, di volta in volta, “gentiliano”, “capograssiano”, “marxista” ecc. Da qui, si potrebbe allora concludere – come si è concluso – nel senso della manifesta incoerenza e inconsistenza della riflessione pigliariana, che tutto sommato non merita di essere «mitizzata»⁵.

Al contrario, sembra più utile un approccio che, senza disconoscere l'importanza dei modelli e dei grandi autori con cui Pigliaru si confronta, tenti di ravvisare alcune caratteristiche proprie del filosofare pigliariano. Si tratta, in altre parole, di sforzarsi per riconoscere – nei limiti delle possibilità offerte dall'analisi propria delle scienze umane – che alcune affermazioni svolte Pigliaru, spesso riferendosi ad altri autori,

⁵ Così si desume dalle parole di Corradini, *Pigliaru filosofo della società e della politica*, cit., p. 32.

rappresentano elementi almeno in parte originali della sua riflessione. Com'è stato correttamente notato, egli non si limita ad interpretare – lo vedremo – in modo abbastanza originale il pensiero dei suoi maestri, ma nel rileggerli egli inevitabilmente ripensa se stesso e «parla un po' di sé»⁶. In questa prospettiva, dunque, può svolgersi l'indagine sulla concezione “pigliariana” dell'azione umana nel mondo, per scorgerne l'evoluzione entro il percorso intellettuale dell'autore. Seguiremo, pertanto, lo sviluppo del discorso pigliariano sulle categorie di «uomo» e di «relazione umana», tratteggiando le tappe di tale percorso e analizzando il rapporto del nostro autore con le principali correnti filosofico-politiche e filosofico-giuridiche del suo tempo.

3. Attualismo e dimensione del noi: un'esperienza teorica e pratica

Maestro fondamentale di Pigliaru, nel pensiero e nella pratica, fu senz'altro Giovanni Gentile (1875-1944), al cui insegnamento il nostro autore rimase sempre fedele, facendo della pedagogia gentiliana un vero e proprio «stile di vita»⁷, impostando su di essa il proprio approccio didattico durante l'insegnamento universitario⁸, come risulta dalle importanti testimonianze dei

⁶ Cfr. P. Carta, *Democrazia e lotta per il diritto*, introduzione a A. Pigliaru, *Struttura, soprastruttura e lotta per il diritto* (1965), Il Maestrale, Nuoro 2012, p. XXVI.

⁷ Come è noto, infatti, il filosofo francese Pierre Hadot (1922-2010) ha espresso il legame tra pensiero filosofico antico e stile di vita in vari scritti, tra cui ricordiamo P. Hadot, *Che cos'è la filosofia antica?* (1995), Einaudi, Torino 1998, nonché Id., *La filosofia come modo di vivere. Conversazioni con J. Carlier e A.I. Davidson*, Nino Arago Editore, Torino 2005, dove si afferma che «i filosofi che hanno fondato delle scuole hanno voluto con questo proporre dei modi di vita», in quanto nella formazione del loro pensiero «il fattore principale mi sembra essere la rappresentazione di un certo modo di vivere, quello di un politico illuminato dalle Idee per Platone, di un sapiente contemplatore della Natura per Aristotele, di un saggio beato della sua pace interiore per Epicuro» (ivi, p. 155).

⁸ Così ricorda, peraltro, M. Puliga, *Antonio Pigliaru. Cosa vuol dire essere uomini*, Ets - Iniziative Culturali, Sassari 1996, p. 96. L'eredità della pedagogia gentiliana

corsi seminariali tenuti all'Università di Sassari⁹. D'altra parte, il filosofo siciliano e la dottrina attualistica hanno esercitato una fortissima influenza nel percorso intellettuale del nostro autore, tanto che, ancora negli anni Sessanta, troviamo alcuni importanti richiami alle opere di Gentile¹⁰. Pertanto, apprestandoci a declinare la riflessione pigliariana sulla costituzione del soggetto e sul rapporto tra soggetto umano e azione, pare opportuno riferirsi in primo luogo all'approccio dell'autore sardo nei riguardi dell'attualismo. In questa fase, infatti, le categorie di cui parliamo cominciano a sviluppare le proprie caratteristiche "embrionali", definendosi nel loro nucleo concettuale proprio in seno al discorso attualista di Pigliaru.

Il rapporto con Gentile è una questione centrale per comprendere l'impalcatura fondamentale della riflessione del nostro autore, posto che tra gli anni Quaranta e Cinquanta si registra in lui una «dipendenza diretta dall'impianto teoretico e dal codice linguistico del pensatore siciliano», che pare riflettersi nella stessa struttura delle sue prime opere¹¹. Occorre, tuttavia, chiedersi quale significato il giovane filoso-

in Pigliaru viene attentamente studiata nel saggio di L. Caimi, *Motivi pedagogici e impegno educativo in Antonio Pigliaru*, Vita e Pensiero, Milano 2000.

⁹ Merita un cenno l'*Introduzione al corso di dottrina dello stato* per l'anno 1962-1963, raccolto successivamente in A. Pigliaru, *Scritti di Scienza politica*, cit., pp. 83 e ss. Offrendo agli studenti la possibilità di approfondire autonomamente gli argomenti trattati, attraverso una lettura critica che dimostrasse il raggiungimento da parte loro «della persuasione profonda e della massima comprensione» (ivi, p. 88), l'impostazione del corso rivela una concezione del rapporto pedagogico improntata alla massima libertà, «per sottolineare, anche praticamente, l'apertura oggettiva della disciplina; e insieme la complessità delle implicanze morali, politiche, giuridiche di una realtà avvolgente come quella dello Stato» (ivi, p. 87).

¹⁰ Basti pensare che, appunto, in *Struttura, sovrastruttura e lotta per il diritto*, cit., p. 41, si cita il *Sommario di pedagogia*. Vedremo, a tal proposito, come Pigliaru dia una lettura veramente particolare di Gentile, cercando di liberarlo dall'aura di autoritarismo e statalismo da cui per decenni è stato circondato.

¹¹ Così L. Caimi, *Motivi pedagogici*, cit., p. 34, che evidenzia come negli *Appunti di pedagogia* (1951), «la messa a fuoco [...] dell'idea stessa di educazione segui[sse] i tipici moduli espositivi del *Sommario gentiliano*».

fo sardo attribuisca al vocabolario ed alle categorie gentiliane. Già nel '49, infatti, il nostro autore dà prova di una lettura quanto mai originale del pensiero gentiliano, giungendo ad accostarlo ad alcuni «momenti intermedi» dell'esistenzialismo cristiano¹², almeno per quanto attiene al rapporto fra conoscenza della verità trascendente ed azione posta in essere per attuare tale verità. In questa sede, Pigliaru comincia a dire qualcosa sul nostro tema, parlando dell'eredità di Gentile come una filosofia «definitivamente riabilitata nel filosofare [...] degli uomini *vivi*, impegnati a ciò, non per mero esercizio culturale, ma perché meglio ci si possa sentire, nel 'mondo', parte attiva d'una intensa spiritualità riscoperta e affermata senza remore di sorta»¹³. Com'è agevole notare, la lettura pigliariana si mostra divergente dall'interpretazione canonica che si dà in relazione al testo di Gentile. Quest'ultimo, infatti, prospetta la sussistenza d'un *Io* assoluto ed immanente come soggetto del nostro pensiero (tale è l'«atto puro»). L'atto del pensiero ha, per Gentile, carattere universale e non particolare, in quanto il suo soggetto protagonista non è costituito dall'*Io* empirico (uno tra molti), bensì dall'*Uno* inteso come *Io* assoluto. Tale impostazione, dunque, riduce il molteplice all'unità e presenta una serie di implicazioni nel campo della filosofia pratica ed specificamente nel rapporto tra individuo e comunità politica. Il particolare si perde nell'universalità di un «processo spirituale che nel suo seno appiana e supera ogni contrasto d'interessi»¹⁴, sicché la società viene concepita «*in interiore homine*» – e non *inter homines* – nel senso che essa viene a costituire «un uomo solo, che ha un solo interesse, in continuo incremento e svolgimento: il patrimonio dell'umanità»¹⁵. In Pigliaru, invece, l'*Io* assoluto, pur non arrivando a coincidere con l'in-

¹² A. Pigliaru, *Commosso omaggio a Gentile* (1949), in Id., *Scritti sul fascismo*, a cura di M. Addis Saba e M. Puliga, Ets - Iniziative Culturali, Sassari 1983, p. 47.

¹³ Ivi, p. 48.

¹⁴ A. Lo Schiavo, *Introduzione a Gentile*, Laterza, Roma-Bari 2001, p. 91.

¹⁵ G. Gentile, *I fondamenti della filosofia del diritto*³ (1916), Sansoni, Firenze 1961, p. 76.

dividuo empirico, assume un carattere di profonda concretezza, in virtù dell'enfasi che il nostro autore pone sull'*azione*. Ora, se l'attualismo esalta il valore dell'azione in termini collettivi ed universali, il filosofo di Orune osserva l'azione in relazione all'uomo vivo e concretamente operante nel mondo, con una serie di importanti conseguenze.

La prima conseguenza è che Pigliaru si avvale delle categorie gentiliane per affrontare alcune questioni concrete – potremmo dire “di attualità” –, lasciandosi coinvolgere nel dibattito pubblico come intellettuale e filosofo “militante”. In questo contesto, ad esempio, egli ha modo di pronunciarsi su di una «dolorosa vicenda giudiziaria», richiamandosi alla pedagogia di Gentile¹⁶. In secondo luogo, Pigliaru rivede ulteriormente il pensiero del filosofo siciliano, finendo quasi per ribaltarne la lettura classica, portandolo ai limiti della sua stessa «flessibilità concettuale»¹⁷. Negli anni Cinquanta, infatti, il nostro autore pubblica alcuni articoli che non solo confermano la lettura “esistenzialista” dell'attualismo¹⁸, ma addirittura rendono Gentile un fautore del protagonismo dell'uomo nella società e dell'attribuzione al soggetto, in quanto «uomo» vivo ed operante in società, di varie “prerogative normative” (attributi che *devono*, cioè, essere riconosciuti, in primo luogo dallo Stato). Per questo Gentile “pigliariano”, ricondotto ad una matrice “liberale”, il

¹⁶ Sul finire degli anni Quaranta, infatti, si pone la questione davanti al giudice civile se, ai fini dell'affidamento del figlio minore, il genitore ateo possa definirsi «buon educatore», categoria giurisprudenziale ricavata dall'art. 155 c.c. Il giovane Pigliaru, richiamando le categorie gentiliane, fa notare come tutto il processo educativo sia caratterizzato da un «intrinseco dinamismo», di fronte al quale «quella particolare teologia d'opinione che è la presunta religiosità d'un genitore o l'ateismo dell'altro (altra religio, se consapevole)» presentano, «in un medesimo giudizio, [...] un'eguale legittimità» (A. Pigliaru, *Affidamento della prole*, Tipografia Quartara, Torino 1952, p. 17).

¹⁷ M. Brigaglia, *Antonio Pigliaru, 1922-1969. Note per una biografia*, in «Ichnusa», n.s. VIII (1989), 18/19, p. 5.

¹⁸ Con questo spirito, infatti, Pigliaru recensisce il libro di V. Bellezza, *L'esistenzialismo positivo di Giovanni Gentile*, pubblicando un contributo omonimo in «Rivista internazionale di filosofia del diritto», XXXIII (1956), n. 5, pp. 666 e ss.

valore morale dell'uomo risiede per un verso nella sua *libertà*, che rappresenta la culla «di quell'assoluta democrazia espressa nella forza del diritto e stabilita per la sua assoluta universalità»¹⁹, e per altro verso nel suo *lavoro*, poiché lavorando egli si eleva «al regno dello spirito, dove il mondo è quello che egli crea pensando», e si rende «*faber sui ipsius*»²⁰.

Tra le conseguenze dell'originale approccio all'attualismo, la più importante ai nostri fini è l'analisi della relazione umana. Prendendo in esame lo sviluppo dell'*io*, infatti, Pigliaru scandisce con insistenza il passaggio del soggetto dalla dimensione individuale (*io*) a quella collettiva (*noi*). Tale scansione è sì debitrice della lezione gentiliana²¹, ma palesa una tendenza, tutta pigliariana, ad accentuare il momento relazionale entro il ritmo produttivo dell'*io*. Orbene, svolgendo un lungo discorso sul rapporto tra persona e ordinamento, il nostro autore pone l'accento sul tema della «frattura» e del suo «superamento», due momenti consecutivi nei quali si articola la dinamica relazionale. Ogni relazione umana, infatti, s'inserisce in un «ritmo di produzione» in virtù del quale la persona – nozione che vedremo nel paragrafo seguente – si svolge e si integra nell'ordine che le è proprio, di modo che la relazione ed i suoi passaggi sono tappa imprescindibile della formazione dell'*io* in quanto

¹⁹ A. Pigliaru, *Fondazione morale della democrazia nel pensiero di G. Gentile* (1953), ora in Id., *Scritti di Scienza politica*, cit., p. 303.

²⁰ La citazione è tratta da G. Gentile, *Genesi e struttura della società. Saggio di filosofia pratica* (1943), Sansoni, Firenze 1975, p. 112, sui cui si basa Pigliaru per scrivere *Il lavoro e il nuovo umanesimo di Giovanni Gentile*, Gallizzi, Sassari, 1953, p. 33.

²¹ La concezione gentiliana del *noi* viene affermata con forza nel saggio, già citato, su *Genesi e struttura della società*, in cui il filosofo siciliano afferma la necessità che gli individui entrino fra loro in relazione e che il soggetto, sperimentando l'incidente dell'alterità, comprenda che quello che gli sta dinanzi è «un *alter* capace di libertà, ossia di tutta la vita spirituale che il soggetto si trova a possedere», sicché egli «non può non rinunciare alla sua solitudine» (Gentile, *Genesi e struttura della società*, cit., p. 36). Per superare l'«atomismo sociale e politico» (ivi, p. 13), la teoria gentiliana postula che in fondo all'*Io* stia un *Noi*, «che è la comunità a cui [*l'Io*] appartiene, e che è la base della sua spirituale esistenza» (ivi, p. 15).

persona umana. Il primo momento della relazione, la *frattura*, è dato dall'incontro dell'*io* con l'*altro*, nell'ambito del quale il soggetto sperimenta il confronto con un'entità differente, ossia altra da sé dal punto di vista subiettivo. In questo contesto, quel ritmo produttivo della persona sembra arrestarsi, poiché confrontarsi con qualcuno che pare esprimere uno spirito diverso dal mio non dovrebbe, intuitivamente, permettermi di sviluppare in alcun modo la mia personalità. A questo punto, perché il ritmo possa riprendere il proprio corso, deve sopraggiungere il secondo momento della relazione, rappresentato dal *superamento della frattura*, dato dalla presa di coscienza che, nel profondo, vi sono nell'altro alcuni caratteri che non negano la mia personalità e consentono di instaurare un dialogo sulla base di una certa comunanza di *bisogni* tra me e lui («gli altri non sono *non-Io*»). Grazie a questa comunanza, io e l'altro perveniamo ad una vera e propria «comunione», nella quale si rivelano le «ragioni positive della prima frattura» ed in cui si mostra quella omogeneità di fondo in virtù della quale possiamo parlare di un «noi»²². Dalla sua esperienza attualistica, dunque, Pigliaru trae ispirazione per elaborare la *propria* categoria del *noi*, ulteriormente sviluppata nel corso delle altre stagioni della sua produzione, conservandosi intatto questo suo nucleo concettuale.

4. Il rapporto col pensiero personalista

Durante la sua esperienza attualistica, Pigliaru si confronta con alcuni autori francesi, che affrontano il tema del soggetto morale, politico e giuridico mettendo in primo piano la categoria di «persona». Tale nozione, peraltro, eserciterà un notevole influsso teorico sulla formazione delle Costituzioni occidentali nel dopoguerra, ponendosi come un simbolo della cesura fra XIX ed XX secolo. La stessa idea di persona espressa

²² A. Pigliaru, *Persona umana e ordinamento giuridico* (1953), con prefazione di G. Bianco, Il Maestrato, Nuoro 2008, p. 37.

dalla nuova (come lo era) Costituzione italiana sembra richiamare una visione relazionale del soggetto, in virtù della quale «la formazione della nostra personalità» – afferma Tito Marci – «passa necessariamente attraverso il rapporto con gli altri: con ogni altro raggiungibile anche attraverso i canali dell’istituzione»²³. Tale visione, particolarmente evidente nella formulazione degli articoli 2 e 3, esalta la socialità come carattere proprio dell’umano, che si accompagna al riconoscimento di alcuni doveri reciproci, contrapponendosi alla concezione dell’uomo come «individualità predefinita in termini psicologici e morali», che si limita a parlare il «linguaggio dei diritti»²⁴. Vedremo, tra poco, come anche in Pigliaru la nozione di «persona» sia strettamente legata, da un lato, ad un fondamento relazionale e, dall’altro lato, al linguaggio dei doveri.

All’inizio degli anni Cinquanta, vedono la luce alcuni saggi con cui, confermando il proprio gusto per la cultura esistenzialista francese²⁵, il nostro autore si avvicina allo studio del personalismo comunitario. Egli cerca, evidentemente, di intercettare il clima intellettuale post-bellico e, con esso, le sue istanze di liberazione integrale dell’uomo²⁶, prendendo parte, così, al dibattito sul «problema della persona umana»²⁷, conside-

²³ Marci, *L’idea di persona*, cit., p. 25.

²⁴ T. Greco, *Il ritorno dei doveri. Una critica della filosofia dei diritti*, in S. Matarelli (a cura di), *Il senso della Repubblica. Doveri*, FrancoAngeli, Milano 2007, pp. 18-19, dove si dice, riprendendo la nota riflessione del Mazzini (1805-1872), che «solo l’esercizio dei doveri permette di creare un vincolo originario tra gli uomini che non dipendesse – hobbesianamente – dalla forza di qualcuno. Il diritto rimanda all’*individualità* mentre il dovere implica *associazione*». Secondo questa concezione, la «filosofia dei doveri» – e non quella dei diritti – rappresenterebbe correttamente il pensiero ispiratore della Costituzione repubblicana.

²⁵ Pigliaru è infatti autore di un *Esercizio di lettura su Gabriel Marcel*, Gallizzi, Sassari 1949, le cui riflessioni si vengono più volte riprese nella ricerca sul personalismo comunitario.

²⁶ Cfr. Caimi, *Motivi pedagogici e impegno educativo*, cit., p. 27.

²⁷ A. Pigliaru, *Considerazioni critiche su alcune posizioni del personalismo comunitario*, Gallizzi, Sassari 1950, p. 3.

rato un «*nodo* comune ad ogni esigenza viva della filosofia contemporanea»²⁸. Orbene, Pigliaru si confronta in prima istanza con il discorso personalista portato avanti Emmanuel Mounier (1905-1950) e dal gruppo orbitante intorno alla rivista «Esprit». Il nostro autore, pur mostrando la propria simpatia verso l'idea mounieriana di una struttura umana «sempre alle prese col contingente»²⁹, non nasconde una certa diffidenza nei confronti di quello che ritiene essere un personalismo poco rigoroso nel rispetto dei propri principi. Di tale personalismo «disponibile» Pigliaru denuncia soprattutto il carattere «equivoco», giacché esso gli appare incapace di «saldare interiorità ed esteriorità in un destino unico (il destino dell'uomo nel destino del *suo* mondo e viceversa)» e di risolvere la perplessità «tra economia e morale»³⁰. Il filosofo sardo, infatti, rigetta la dicotomia tra volizione del particolare e volizione dell'universale. Per lui, la *persona* è soggetto che agisce sì nel particolare, ma trascende la propria individualità e, sviluppandosi nella relazione con l'altro, procede tendendo al bene universale. Diversamente, l'*individuo* in senso proprio, l'*homo oeconomicus*, si auto-limita permanendo volontariamente nell'agire particolare. Sicché, «l'individualismo come atteggiamento pratico in tanto è tale in quanto rifiuti o respinga quell'arricchimento interiore per cui la persona si fa, nell'individuo, come individualità trascesa, ed aperta senza per altro annullarla allo stesso modo in cui il *fine dell'etica non annulla l'economia*»³¹.

²⁸ A. Pigliaru, *Persona umana e ordinamento giuridico*, cit., p. 3.

²⁹ Cfr. A. Pigliaru, *Considerazioni critiche*, cit., pp. 36-37, dove fa riferimento esplicito al testo di E. Mounier, *Révolution personaliste et communautaire* Seuil, Paris 1935, trad. it. L. Fuà, *Rivoluzione personalista e comunitaria*, Edizioni di Comunità, Roma 1955.

³⁰ A. Pigliaru, cit., pp. 44-45.

³¹ Ivi, p. 56. Il filosofo di Orune contesta, infatti, la celebre visione crociana che «riduce» la dimensione giuridica all'agire economico. Sul punto, cfr. B. Croce, *Riduzione della filosofia del diritto alla filosofia dell'economia* (1907), a cura di C. Nitsch, Giuffrè, Milano 2016; A. Pigliaru, *Ciò che è vivo e ciò che è morto nel pensiero di Benedetto Croce*, in «Studi sassaresi», (1953), 1.

Altra importante figura richiamata da Pigliaru è quella di Jacques Maritain (1882-1973), al cui pensiero il nostro autore s'accosta secondo un'interpretazione "manipolatrice" o, per lo meno, adeguatrice rispetto alle proprie idee sul rapporto tra persona e Stato. Così, uno dei padri del personalismo comunitario viene, in un certo senso, ricondotto alla lezione di Gentile, secondo una lettura che tenta di conciliare attualismo e integralismo, al fine di «trovare per l'uno e per l'altro un volto e un fondamento comune», rappresentato dal *culto dell'uomo* «che dovrebbe (e dovrà) costituire l'*umanesimo dei tempi nuovi* per il quale e nel cui clima lo Stato stesso in quanto *volere come volere comune e universale* dovrà essere posto da un'umanità ben aperta ad una eguale volontà *universale*». Nella visione avanzata da Pigliaru, «lo Stato, in quanto principio d'autotrascendenza, non è altro che un portato diretto della nozione stessa di persona», la quale è per Maritain il «valore più originariamente *integrale* di tutti i valori umani»³². In altri termini, l'autorità politica riceve legittimazione e giustificazione in quanto essa si rivolga al compimento di un «ufficio morale» nel rispetto e nella garanzia della libertà (si parla, infatti di «pedagogia della libertà»), la quale deve a sua volta concepirsi in funzione della categoria pigliariana di «persona». Il nostro autore, infatti, parla di «persona come *idea*»³³, da intendersi come uno sviluppo «ontologico»³⁴ rispetto alla concezione comunitarista «provvisoria» della persona come essere relazionale e sociale. La persona, nel suo esserci in quanto «farsi», non si ferma alla sua singolarità e puntualità, bensì è «morale esercizio di libertà che è morale assunzione di responsabilità»³⁵: Pigliaru chiama questo carattere «partecipazione aperta», per alludere al significato *normativo* del nesso tra libertà e responsabilità che conduce il singolo a percepire il proprio limite

³² A. Pigliaru, *Considerazioni critiche*, cit., p. 76 (corsivi nel testo); p. 93; p. 56.

³³ Id., *Persona umana e ordinamento giuridico*, cit., p. 17.

³⁴ In questi termini si esprime T. Marci, *L'idea di persona*, cit., p. 68.

³⁵ A. Pigliaru, *Persona umana e ordinamento giuridico*, cit., p. 57.

nell'«umano rispetto *dovuto* all'uomo in quanto persona»³⁶. Con questo ragionamento, che attraversa la dinamica – di cui abbiamo già parlato – del passaggio dall'*io* al *noi*, lo studioso sardo ricava «quel supremo criterio deontologico che pone, non improvvisamente ma provvidamente, la persona stessa come *norma sui*». In definitiva, la persona si realizza, da un lato, prendendo consapevolezza, nella sua libertà, del *limite* al proprio agire morale, derivante dai doveri all'interno dei rapporti intersoggettivi; dall'altro lato, posto che il concetto di persona implica il principio normativo del dovere, essa si realizza nell'ordine dei rapporti intersoggettivi e nel «diritto» come forma di tale ordine³⁷. Non si tratta, tuttavia, di un ordine giuridico che subisca il ruolo del soggetto umano. Certo, per dirla con Sergio Cotta, il diritto funge da «seconda natura» o «garanzia di vita» per l'uomo³⁸, ma è su quest'ultimo che si concentra il principio costitutivo del sistema giuridico, essendo egli «attivo soggetto di tutta la complessiva attività giuridica»³⁹.

Come abbiamo visto, pur essendo la riflessione pigliariana sempre più complessa, l'autore non trascura un importante ed esplicito riferimento al *leitmotiv* relazionalista. Il concetto di persona, infatti, richiama il coinvolgimento spirituale del soggetto nel rapporto con l'altro, per cui il legame sociale rappresentato dal *noi* ha sempre qualcosa in più rispetto al mero rapporto inter-individuale: l'approccio personalista di Pigliaru lo porta a confermare la tesi di matrice gentiliana della società *in interiore*, risultante dalla partecipazione reciproca tra le singole personalità

³⁶ Ivi, p. 59 [corsivo nel testo]. È interessante notare come questa lettura pigliariana, che individua significativi accenti di relazionalismo politico-giuridico in Maritain e Mounier, in un certo senso anticipi alcuni sviluppi della letteratura critica sul personalismo (si vedano, ad esempio, le conclusioni di P. Viotto, *Il pensiero contemporaneo secondo J. Maritain*, Città Nuova, Roma 2012, pp. 290-299) ed alcune importanti elaborazioni teoriche degli ultimi decenni (cfr. J.M. Burgos, *Introducción al personalismo*, Palabra, Madrid 2012; Id, *La experiencia integral*, Palabra, Madrid 2015).

³⁷ A. Pigliaru, *Persona umana e ordinamento giuridico*, cit., pp. 59-60.

³⁸ S. Cotta, *Soggetto umano e soggetto giuridico*, Giuffrè, Milano 1997, pp. 109-112.

³⁹ A. Pigliaru, cit., p. 62.

«ove l'alterità estrinseca davvero si fa, nel prossimo, alterità intrinseca per un vincolo d'amore più forte d'ogni vicenda»⁴⁰. D'altra parte, la nozione di persona come *norma sui* considera una qualità del soggetto che non può prescindere dalla sfera giuridica. In Pigliaru, infatti, il ritmo produttivo della persona si completa nell'ordinamento giuridico, che statuisce in merito al suo *status* giuridico ed ai suoi rapporti inter-soggettivi. Ora, una prospettiva siffatta cade senza subbio sotto la scure della critica rivolta al personalismo filosofico da Simone Weil (1909-1943), dove la nozione di «persona» viene completamente decostruita e demistificata, per lo meno nella configurazione datale dalla corrente cui fanno capo anche Maritain e Mounier. Il concetto di «persona», infatti, appare eccessivamente legato ad una necessaria configurazione “giuridica” del soggetto e, dunque, non è in grado di rilevare quel che è veramente «sacro», ossia «tutto ciò che nell'uomo è impersonale»⁴¹. La soluzione di Pigliaru è, in effetti, ben diversa, giacché egli ritiene il diritto positivo uno strumento di “buono” in quanto è l'unico mezzo atto a garantire la stabilità dei rapporti sociali: nel suo periodo di ferma adesione all'attualismo, d'altronde, egli non può negare all'ordinamento giuridico una funzione costitutiva della persona, in considerazione della quale anche il suo pensiero rientra nella stessa critica mossa nei confronti della corrente francese. Tuttavia, è altresì importante distinguere, sotto un profilo *sostanziale* (oltre il mero dato nominale), la posizione del filosofo sardo da quella di Maritain o di Mounier. Infatti, la concezione pigliariana della persona si lega fortemente alla dimensione

⁴⁰ A. Pigliaru, *Considerazioni critiche*, cit., p. 70.

⁴¹ S. Weil, *La personne et le sacré*, Gallimard, Paris, 1957, tr. it. a cura di M.C. Sala e G. Gaeta, *La persona e il sacro*, Adelphi, Milano 2012, p. 17. Si veda, in proposito, lo studio di T. Greco, *La bilancia e la croce. Diritto e giustizia in Simone Weil*, Giappichelli, Torino 2006, p. 122: per la filosofa francese, «l'errore intrinseco al concetto di persona sta non soltanto nel fatto che esso delinea l'individualità dell'uomo attraverso la sfera del *proprium* [...], ma anche nel fatto che attribuisce all'individuo una perfezione che non gli si addice».

concreta della vita e dell'azione umana, esaltando, inoltre, il profilo del *dovere* umano nei confronti dell'altro ed il rapporto di tale dovere con la legittimità del potere. Si tratta, in ambedue i casi, di aspetti profondamente radicati nel comunitarismo weiliano⁴², al quale, allora, potremmo in parte accostare il nostro autore.

5. La filosofia dell'esperienza giuridica ed il pluralismo

All'inizio degli anni Cinquanta, l'incontro con Giuseppe Capograssi (1889-1956) segna un significativo mutamento nella prospettiva «metodologico-teoretica» di Pigliaru⁴³. L'amicizia tra il giovane studioso sardo ed il «giurista senza aggettivi»⁴⁴ abruzzese rappresenta un importante punto di svolta nel cammino intellettuale del nostro autore, con particolare riguardo alla sua riflessione sul diritto. L'incidenza della lezione capograssiana è così profonda da indurre Pigliaru a rivedere molti punti su cui il suo pensiero sembrava aver trovato un approdo sicuro. Sotto il profilo teoretico, infatti, possiamo registrare uno slittamento del punto focale della filosofia pigliariana, che passa dal ritmo produttivo

⁴² Cfr. S. Weil, *L'enracinement*, Gallimard, Paris 1949, tr. it. a cura di L. Boella e F. Fortini, *La prima radice. Preludio a una dichiarazione verso l'essere umano*, Leonardo, Milano 1996, p. 25, dove l'eguaglianza, «bisogno vitale dell'anima», viene eletta a scopo delle regole e principio fondativo, insieme alla libertà, della legittimità: «essa consiste – afferma la filosofa francese – nel riconoscimento pubblico, generale, effettivo, espresso realmente dalle istituzioni e dai costumi, che a ogni essere umano è dovuta la stessa quantità di rispetto e di riguardo, perché il rispetto è dovuto all'essere umano come tale e non conosce gradi». Sul punto, si veda anche T. Greco, «*Distinguere la vera grandezza da quella falsa*». *Sulla legittimità delle istituzioni in Simone Weil*, in R. Fulco, T. Greco (a cura di) *L'Europa di Simone Weil. Filosofia e nuove istituzioni*, Quodlibet, Macerata 2019, p. 62.

⁴³ In questi termini riflette Antonio Delogu, filosofo morale e attento studioso del pensiero di Capograssi e di Pigliaru, nell'introduzione a A. Pigliaru, *La lezione di Capograssi*, cit., p. 18.

⁴⁴ Così lo chiama S. Satta, *Il giurista Capograssi* (1960), in Id., *Soliloqui e colloqui di un giurista*, a cura di F. Mazzarella, Ilisso, Nuoro 2004, p. 366.

dell'*io* a quello dell'*azione umana*, seguendo l'ispirazione di concetti capograssiani quali «esperienza comune» ed «esperienza giuridica»⁴⁵. D'altro canto, sotto un profilo metodologico, l'attenzione alla socialità del diritto come esperienza giuridica dell'azione impone di studiare il fenomeno dell'ordinamento giuridico «dal basso»⁴⁶, ovvero sia a partire dall'etica della comunità umana che *diventa* (e dunque è logicamente antecedente al) «diritto». A tal proposito, gli studiosi concordano sul fatto che la lezione capograssiana abbia offerto a Pigliaru l'occasione per «prendere in considerazione l'ordinamento di una comunità storica come era quella barbaricina», rivedendo «interamente i presupposti del proprio lavoro»⁴⁷. Sembra incontestabile, d'altra parte, la matrice capograssiana⁴⁸ – oltre che marxiana e gramsciana – del postumo *Studio sull'estinzione dello Stato* (1975), dove si richiama espressamente il saggio su *La nuova democrazia diretta* (1922)⁴⁹.

È interessante, a questo punto, notare come, dall'interazione fra la precedente formazione dell'autore e la lezione capograssiana, le idee pigliariane sulla relazionalità umana si sviluppino ulteriormente secondo

⁴⁵ È noto, infatti, come l'autore orunese abbia per questa ragione riveduto «l'evidente equivoco» che lo aveva portato, in passato, a criticare le dottrine pluraliste (A. Pigliaru, *La vendetta barbaricina come ordinamento giuridico*, in Id., *Il banditismo in Sardegna*, Giuffrè, Milano 1970, p. 42, nota 24), richiamandosi anche (ivi, p. 27) ad un passaggio di Capograssi, *Il problema della scienza del diritto*, Soc. ed. Il Foro Italiano, Roma 1937, p. 42, a mente del quale «è proprio l'azione che prende se stessa come oggetto che si reduplica, che si osserva e si cerca di tradurre in un sistema di ordini e di determinazioni».

⁴⁶ A. Delogu, *L'insegnamento di Capograssi*, cit., p. 13.

⁴⁷ P. Carta, *Pensiero giuridico e riflessione politica in Antonio Pigliaru*, cit., p. 355.

⁴⁸ Così nota V. Atripaldi, *La Regione come «via italiana all'estinzione dello Stato»*, in «Ichnusa», n.s. VIII (1989), 18/19, p. 41.

⁴⁹ A. Pigliaru, *Studio sull'estinzione dello Stato*, in Id., *Scritti di Scienza politica*, cit., p. 335: «più il discorso sullo Stato viene approfondito dall'esperienza [...] più cresce il rilievo teorico e pratico di quel problema della sua estinzione, che anche la conclusione di un importante libro del 1922 indicava come il tema necessario di ogni seria meditazione sullo Stato».

la linea di tendenza già mostrata in passato. «Se si accetta la cosiddetta teoria della socialità del diritto», afferma il nostro autore, si può definire l'ordinamento giuridico «come il momento, il prodotto culminante in tutto il complesso processo onde l'azione, prendendo se stessa per oggetto, pone e realizza attivamente quella serie di comandi e quindi di obbedienze che creano i rapporti per cui la vita associata è effettivamente tale»⁵⁰. Queste parole de *La vendetta barbaricina* si riallacciano alla teorica capograssiana che esalta l'aspetto “dinamico” dell'esperienza, in luogo di quello più “statico” dell'ordinamento, e postula un circolo virtuoso in cui si svolge lo sviluppo di azione ed ordine: «l'azione», infatti, «reclama e pone la necessità dell'ordine», la quale «a sua volta reclama e pone la necessità di ulteriori azioni dirette a soddisfare quella necessità dell'azione»⁵¹. Così, il ritmo produttivo in cui le azioni individuali sono mediate dagli ordini, accentua la forza propulsiva e performante della relazione intersoggettiva, dal momento che lo sviluppo dell'azione attraverso il circolo azione-ordine presuppone l'interazione relazionale degli uomini. È significativo, d'altra parte, che l'evoluzione delle dottrine sull'esperienza giuridica, negli anni successivi, proceda proprio nella direzione dell'enfasi sull'attitudine relazionale del soggetto⁵².

Il momento del rapporto intersoggettivo si connette, peraltro, alla definizione stessa di «ordinamento giuridico», per la quale Pigliaru riprende le parole di Alessandro Levi (1881-1935) secondo cui l'ordinamento altro non sarebbe che «l'insieme organico dei rapporti giuridici in quanto sociali»⁵³. Nella prospettiva di quest'ultimo autore, infatti, il rapporto

⁵⁰ A. Pigliaru, *La vendetta barbaricina*, cit., p. 22.

⁵¹ Capograssi, *Il problema della scienza del diritto*, cit., pp. 41-42.

⁵² Il nesso fra il concetto di esperienza e la dimensione dei rapporti intersoggettivi emerge, infatti, tanto nell'elaborazione storicistica di Riccardo Orestano (1909-1988) quanto nell'etica della «reciprocità» di Alessandro Giuliani (1925-1997), come emerge molto bene dalla ricostruzione di F. Cerrone, *Sull'esperienza giuridica: Capograssi, Orestano, Giuliani*, in «Diritto Pubblico», (2016), 3, pp. 963-1017.

⁵³ A. Pigliaru, *La vendetta barbaricina*, cit., p. 22.

«rappresent[a] il concetto fondamentale del diritto»⁵⁴ ed il fenomeno giuridico serve a dar luogo «ad una proporzione, ad un rapporto di misura, fra uomo e uomo»⁵⁵. Nello specifico, il filosofo di Orune accede alla concezione leviana che qualifica l'ordinamento in termini, anzitutto, di «posizione» di rapporti, poiché individua lo statuto giuridico dei soggetti all'interno della relazione (stabilendo, ad esempio, chi sia proprietario di una cosa e chi, invece, sia estraneo a tale titolo); inoltre, l'ordinamento è anche il luogo della «organizzazione» dei rapporti, nel senso che le sue norme stabiliscono attraverso quali modalità un soggetto può agire e muoversi, in modo giuridicamente legittimo, nell'ambito di una relazione (sancendo, ad esempio, quali diritti abbia il proprietario)⁵⁶.

L'approdo pigliariano a questa concezione relazionale del diritto appare, dunque, evidente anche nella sua dottrina pluralistica, espressa nel saggio sulla vendetta in Barbagia. In questo famoso scritto del 1959, l'autore rivede la propria teoria dell'ordinamento, recuperando, grazie alla “nuova” affiliazione capogrossiana, le prospettazioni di Santi Romano (1875-1947) e Georges Gurvitch (1894-1965), nei cui confronti si era mostrato molto critico, alcuni anni prima. Così facendo, Pigliaru addiviene alla *propria* teoria sulla pluralità degli ordinamenti giuridici, che risulta dalla sintesi delle elaborazioni di vari autori con un particolare accento sull'elemento relazionale. Infatti, riferendosi al legame sociale che avvince i membri della comunità barbaricina, il filosofo sardo parla di «comunità del *Noi*», richiamandone la definizione gurvitchiana quale «unità non decomponibile nella pluralità dei membri», che tuttavia non assume «atteggiamenti di opposizione» nei confronti di essi⁵⁷. Il nostro autore, tuttavia, non si rifà *in toto* alla concezio-

⁵⁴ Levi, *Teoria generale del diritto* (1950), Cedam, Padova 1967, p. 11.

⁵⁵ Levi, *Contributi ad una teoria filosofica dell'ordine giuridico*, Formiggini, Genova 1914, p. 177.

⁵⁶ Levi, *Teoria generale*, cit., p. 41.

⁵⁷ G. Gurvitch, *Sociology of law*, New York 1942, trad. ita. a cura di S. Cotta, *Sociologia del diritto*, Edizioni di Comunità, Milano 1957, p. 248; cfr. A. Pigliaru, *La vendetta barbaricina*, cit., p. 265.

ne del sociologo franco-russo, ma si limita ad attingere alla sua *Sociologia del diritto*, ancora una volta, secondo una prospettiva “manipolatoria” alla ricerca di un’elaborazione autorevole tramite cui rinforzare le proprie tesi. La categoria del «noi», come abbiamo visto, entra nel dizionario pigliariano molto tempo prima, attraverso una prima rielaborazione delle idee gentiliane: per Gentile, infatti, il *noi* è «comunità che ha vita nell’atto stesso dell’individuo»⁵⁸; individuo che, a sua volta, supera l’alterità trovando, nell’intimità del *noi*, la (ri)composizione della comunanza. Tale comunanza fa sì che nell’azione individuale si manifesti il patrimonio etico della comunità stessa, la quale è dunque presente in ciò che il singolo fa e patisce.

Orbene, alla luce di quanto in precedenza affermato, si nota facilmente come l’approccio relazionale al diritto risieda, in Pigliaru, nel riferimento alla dimensione del *noi*. Tale categoria, infatti, identifica una relazione in cui si assiste alla reciproca partecipazione spirituale tra «persone» in virtù di ciò che esse hanno in comune. Una concezione siffatta riflette, a ben guardare, un modello sociale di matrice aristotelica, per cui ogni uomo, grazie al sentimento dell’*amicizia* (φιλία), è capace di riconoscersi nell’altro e di stringere con esso un legame, in ragione della possibilità che gli uomini hanno di soddisfare bisogni reciproci⁵⁹. Il legame che io stringo con l’altro, proprio grazie al coinvolgimento spirituale esso implica, fa scattare la duplice dimensione tönnesiana della «comprensione» e della «concordia»⁶⁰. Da questa particolare conformazione del *noi* come relazione sociale, emerge anche il profilo normativo

⁵⁸ G. Gentile, *Genesi e struttura della società*, cit., p. 19.

⁵⁹ Cfr. Aristotele, *Etica Nicomachea*, a cura di M. Zanatta, Rizzoli, Milano 1998, Vol. II, VIII, 1055a, 22-23, p. 705. A proposito del “modello aristotelico”, cfr. T. Greco, *Diritto e legame sociale*, Giappichelli, Torino 2012, pp. 17-21.

⁶⁰ Cfr. F. Tönnies, *Gemeinschaft und Gesellschaft*, Fues’s Verlag, Leipzig, 1887, tr. it. a cura di G. Giordano e R. Treves, *Comunità e società*, Edizioni di Comunità, Milano 1963, pp. 62-64, dove si riferisce alla *comprensione* un «modo di sentire comune e reciproco» ed alla *concordia* il ruolo di raggruppare e regolare una molteplicità di comprensioni, ossia di relazioni.

di quello che Pigliaru chiama «situazione», espressione tesa ad individuare quel complesso di circostanze, fattuali o sociali, caratteristiche di un dato contesto e, per ciò stesso, sottese ad ogni specifico ordine sociale. È importante sottolineare come l'autore impieghi la categoria della *situazione* non soltanto quando si riferisce alla realtà barbaricina, ma anche quando racconta e riflette sul mondo del carcere, dove il *noi* identifica un certo tipo di relazione umana (quella fra detenuti, «uomini di uno stesso destino, giusti ed ingiusti») e, quindi, un particolare tipo di situazione⁶¹. L'aspetto che più ci interessa evidenziare, in questa sede, è tuttavia costituito dal rapporto logico che connette la relazione umana all'ordine giuridico: infatti, la *situazione* svolge – come si è detto – una funzione normativa e strutturale rispetto all'ordinamento giuridico, la cui impalcatura deve attagliarsi alle caratteristiche delle relazioni che si sviluppano in un dato contesto. Così, ad esempio, laddove si sviluppa la cultura barbaricina del *noi pastori*, in ragione della particolare conformazione del territorio, dell'isolamento e delle asperità naturali, la regolamentazione della vendetta «emerge come principio ordinatore (e quindi come comando) nell'esperienza e dell'esperienza»⁶². In virtù di queste considerazioni, si comprende, per un verso, come la relazione umana (sociale) rappresenti per Pigliaru un *prins* logico e teorico rispetto all'ordinamento, che quindi, pur costituendola giuridicamente, deve ad essa la propria esistenza⁶³, potendosi sostenere, per altro verso, che la rilevanza del dato contestuale e della sovrapposizione fra ordina-

⁶¹ A. Pigliaru, *Meditazioni sul regime penitenziario italiano* (1959), Il Maestrale, Nuoro 2009, p. 26. A tal proposito, è interessante notare come Salvatore Mannuzzu (*La terra vuota. Il Codice della vendetta, ieri e oggi*, postfazione a A. Pigliaru, *Meditazioni*, cit., p. 97) spenda alcune parole per farci notare la vicinanza di questo tema al *noi pastori* della *Vendetta barbaricina*.

⁶² A. Pigliaru, *La pratica della vendetta come ordinamento giuridico*, saggio pubblicato postumo in Id. *Il banditismo in Sardegna*, a cura di L.M. Lombardi Satriani, Il Maestrale, Nuoro 2000, p. 506.

⁶³ In questo modo, Pigliaru si mostra contrario al cosiddetto «modello hobbesiano» di legame sociale, che ritiene il diritto un elemento «costitutivo della possibilità

menti rappresentino una sorta di prelude degli sviluppi ulteriori sperimentati dal pluralismo giuridico nella seconda metà del Novecento⁶⁴.

Dopo aver osservato la risonanza del pensiero di Capograssi nella produzione del filosofo sardo, che lo ha indotto a rivisitare le proprie posizioni sul neoidealismo⁶⁵, dovrebbe apparire chiara anche l'evoluzione della riflessione pigliariana in rapporto all'uomo ed alla categoria del *noi*. Il debito di Pigliaru nei confronti del filosofo di Sulmona è sicuramente importante ed evidente già a partire dal rinnovato vocabolario – particolarmente “capograssiano” – che presentano gli scritti degli anni Cinquanta e Sessanta. Tuttavia, il nostro autore non manca di leggere anche questo suo grande maestro in modo singolare⁶⁶, a conferma di quanto detto sopra a proposito della strategia interpretativa di Pigliaru, il cui pensiero non avrà modo di formarsi compiutamente e sentirà sempre il bisogno di appoggiarsi ad altre autorevoli elaborazioni. In questo caso, la tesi che queste pagine pigliariane ci mostrano sembra inserirsi in quella linea di progressiva focalizzazione dell'interesse sul ruolo dell'azione umana nel mondo e sul protagonismo del soggetto in quanto uomo. Si tratta di un tema che l'autore, come vedremo, mai abbandonerà.

stessa delle relazioni umane» (T. Greco, *Relazioni giuridiche. Una difesa dell'orizzontalità del diritto*, in «Teoria e Critica della regolazione sociale», (2014), 1, p. 13).

⁶⁴ La dimensione della cosiddetta «interlegalità» o «internormatività», che vorrebbe alludere alla sovrapposizione di fonti del diritto indipendenti ma connesse, riceve particolare attenzione nell'opera di vari autori contemporanei, che sottolineano la matrice *contestuale* del diritto (cfr. B. De Sousa Santos, *Droit: une carte de lecture déformé. Pour une conception postmoderne du droit*, in «Droit et Société», (1998), 10), oppure problematizzano il rapporto fra sistemi normativi sovrapposti (cfr. M. Delmas-Marty, *Le flou du droit. Du code pénal aux droits de l'homme*, PUF, Paris 1986, a cura di F.C. Palazzo, tr. it, di A. Bernardi, *Dal codice penale ai diritti dell'uomo*, Giuffrè, Milano 1992).

⁶⁵ Cfr. Delogu, *L'eredità di Capograssi nel pensiero di Antonio Pigliaru*, introduzione a A. Pigliaru, *Saggi capograssiani*, Edizioni Spes, Roma 2010, p. 37.

⁶⁶ Su questa linea si muove anche P. Carta, *Democrazia e lotta per il diritto*, cit., pp. XXVI-XXVIII.

6. Il pensiero materialista ed il primato dell'uomo

L'intervento di Pigliaru sui temi legati al marxismo ed alla lotta di classe emerge come un tassello ulteriore che compone il pensiero complessivo del nostro autore. Questo aspetto della riflessione pigliariana arriva più tardi rispetto all'esperienza filosofico-giuridica e filosofico-morale, di cui abbiamo già dato conto. L'attenzione che il nostro autore presta a questioni concrete è, d'altronde, cifra caratteristica della sua opera filosofica e teorica. È interessante notare come, all'occorrere, sempre più frequente, di questioni legate alle istanze autonomistiche della Sardegna, alle manifestazioni partitiche, ai movimenti studenteschi ed alla riforma agraria, si registri un progressivo avvicinamento di Pigliaru ad alcuni autori variamente connessi al pensiero marxista o socialista. Confrontandosi con i loro testi, il filosofo di Orune sviluppa ulteriormente la propria riflessione sull'uomo, esaltando il primato dell'azione e della relazione, soprattutto nell'ottica di una riforma politica e giuridica che dia maggior peso alla libertà ed alla responsabilità dei cittadini⁶⁷.

A partire dai primi anni Sessanta, Pigliaru intraprende un percorso di revisione e rivisitazione della propria opera, raccogliendo ed interpretando il pensiero di Antonio Gramsci (1891-1937). Sono gli studi sul banditismo a sperimentare, per primi, la nuova chiave di lettura dell'uo-

⁶⁷ È opportuno, a questo proposito, rinviare ad altre ricerche sul rapporto fra Pigliaru e la "questione sarda", con particolare riferimento ai problemi dell'autonomia regionale e del dibattito sul "piano di rinascita", a cui l'autore prende parte a cavallo tra gli anni Cinquanta e Sessanta (si vedano, ad esempio, F. Francioni, *Questione sarda e questione meridionale. Gli strumenti Analitici di Antonio Gramsci e Antonio Pigliaru*, in *Il soldino dell'Anima. Antonio Pigliaru interroga Antonio Gramsci*, a cura di Comitato Archivio Antonio Pigliaru, CUEC, Cagliari 2010, pp. 91 e ss.; S. Tola, *Gli anni di Ichnusa. La rivista di Antonio Pigliaru nella Sardegna della rinascita*, ETS, Pisa 1994). Vale la pena di sottolineare, comunque, che anche le posizioni espresse da Pigliaru su questi temi si legano strettamente alla sua concezione umanistica e relazionale, senza la quale difficilmente si comprendono la sua riflessione politica sulla democrazia ed il suo rapporto con il pensiero di Gramsci.

mo e della società attraverso la filosofia della prassi⁶⁸, come si vede nella *Intervista su Orgosolo* (1963), saggio che reca una lunga premessa ed un importante rinvio ad affermazioni gramsciane⁶⁹. Tuttavia, ben presto si verifica altresì il connubio tra la riflessione gramsciana e l'inflessione umanistica già presente in Pigliaru, il quale insiste sempre di più sulla rilevanza tematica dell'«uomo» e della «relazione». Durante il suo ultimo corso di lezioni, dedicato alla crisi delle Università ed ai moti del Sessantotto, il nostro autore riprende le considerazioni di Gramsci sull'«essenza umana». Per il filosofo di Ales – come per Pigliaru, d'altronde – l'uomo è soggetto che «non può essere concepito se non come uomo storicamente determinato, cioè che si è sviluppato e vive in certe condizioni, in un determinato complesso sociale o insieme di rapporti sociali»⁷⁰. Lo studioso di Orune, d'altro canto, riprende e sviluppa in questi termini il concetto di *relazione*, già formulato come reciproca partecipazione dei soggetti strumentale alla progressiva formazione dell'essenza umana. Il fondamento di tale «reciprocità», per Pigliaru, risiede «nella ipotesi che è legittimo parlare di essenza umana solo nella misura in cui se ne può parlare postulandola come l'insieme delle relazioni sociali»⁷¹. In tal modo, il nostro autore riprende Gramsci non solo per esaltare l'importanza

⁶⁸ Cfr. Carta, *Pensiero giuridico e riflessione politica*, cit., p. 361.

⁶⁹ Questo scritto si basa su alcuni fatti di cronaca relativi all'omicidio di una coppia inglese (i coniugi Townley), per mano di un abitante di Orgosolo. La vicenda sembrava mettere in discussione i risultati della ricerca su *La vendetta barbaricina*, sicché portò all'intervista di Pigliaru, il quale rispose: «ho sempre sostenuto che la pratica della vendetta in Barbagia non spiega tutto il banditismo, in quanto ne costituisce solo una delle componenti», non escludendosi la possibilità che la comunità opti per un altro sistema etico «purché ciò avvenga sul piano di una scelta reale» (A. Pigliaru, *Intervista sul problema del banditismo in Sardegna*, in Id., *Il banditismo in Sardegna. La vendetta barbaricina*, cit., pp. 356-357).

⁷⁰ Gramsci, *Quaderni del carcere* (1948-1951), III, a cura di V. Gerratana, Einaudi, Torino 1975, Q. 15, § 10, p. 1765, poi raccolto nelle sue *Note sul Machiavelli*.

⁷¹ Lezione dell'11 novembre 1968, in A. Pigliaru, *Il rispetto dell'uomo*, a cura di L.M. Lombardi Satriani e M.A. Cattaneo, Iniziative Culturali, Sassari 1980, p. 58.

dell'azione umana riformatrice nel «blocco storico» di struttura e soprastruttura⁷², ma anche e soprattutto per sottolineare la funzione costitutiva della relazione: il blocco storico è infatti composto dai «rapporti sociali in cui gli uomini reali si muovono ed operano»⁷³. Così, Pigliaru sviluppa ulteriormente la dimensione relazionale della «persona», insistendo ancor più sulla tesi per cui il soggetto matura la propria “essenza” grazie a questa reciproca contingenza che lo lega agli altri. Ora, infatti, il soggetto pigliariano rimuove definitivamente la “maschera” (perché di *persona* si parla) e diventa «uomo» a tutti gli effetti.

Negli stessi anni, il nostro autore si accosta altresì al pensiero di un altro importante filosofo legato al marxismo: Jean-Paul Sartre (1905-1980). Ad attirare l'attenzione di Pigliaru sono, in particolare, le posizioni espresse dall'intellettuale parigino sul pensiero materialista nel tentativo di correggere alcuni dogmi del «marxismo volgare» e di evidenziare il fondamento ed i criteri d'intelligibilità della dialettica storica, liberandola da condizionamenti ontologici o naturalistici⁷⁴. Richiamandosi alle riflessioni sartriane, Pigliaru sviluppa ulteriormente il tema del rapporto fra la sfera etica e quella giuridica, già emerso a cavallo del 1960. Nel saggio sulla *Vendetta barbaricina* (1959), infatti, si sussume l'ordinamento giuridico della vendetta sotto l'etica del *noi pastori*, mentre in *La piazza e lo Stato* (1961) si sottolinea come lo Stato (e, dunque, l'ordinamento giuridico) rappresenti sempre la proiezione di un *problema umano*, non essendovi «nessun momento della problematica dello Stato (etica, giuridica, politica), che non tenda a risolversi nel problema dell'uomo, e quindi che possa essere risolto senza che nello stesso tem-

⁷² A. Pigliaru, *Struttura, soprastruttura e lotta per il diritto*, cit., p. 17, dove richiama Gramsci, *Il materialismo storico e la filosofia di Benedetto Croce* (1949), Einaudi, Torino 1966 p. 39.

⁷³ Gramsci, *Il materialismo*, cit., p. 191.

⁷⁴ J.-P. Sartre, *Critique de la raison dialectique*, Gallimard, Paris 1960, tr. it. di P. Caruso, *Critica della ragione dialettica*, I. *Teoria degli insiemi pratici*, Il Saggiatore, Milano 1990, p. 75.

po si risponda al corrispondente interrogativo sull'uomo»⁷⁵. Nel 1965, addirittura, la prospettiva di riferimento non si riduce più a quella dello «Stato», ma si estende a quella della «storia». Pigliaru vede nell'uomo un protagonista attivo (e non, cioè, un soggetto passivo) dell'evoluzione storica, sicché l'azione umana si pone come «possibile e necessario insignorimento di essa»⁷⁶. In questo modo, il nostro autore evoca le parole con cui Sartre definisce l'uomo come *progetto e futuro*, categorie di importanza nevralgica, utili ad affermare «la specificità dell'atto umano, che attraversa l'ambito sociale pur conservando le determinazioni, e che trasforma il mondo (sia pure) sulla base di condizioni date»⁷⁷. È interessante notare, anche in questa sede, l'accento marcato che Pigliaru pone sulla tendenziale sovrapposizione tra l'azione come «progetto e futuro» e la «vita di relazione» da cui essa scaturisce⁷⁸. Il progetto spiega l'uomo, perché l'uomo «è per gli altri»⁷⁹ e, dunque, la sua azione acquista senso in relazione agli altri. L'uomo, infatti, è tale in quanto «trascende» il proprio *io* e viene ad «esistenza fuori-di-sé in relazione con l'Altro-da-sé»⁸⁰, rimanendo dunque priva di “umanità” ogni esistenza che non contempi l'apertura all'altro, dal momento che, senza la relazione (e, dunque, senza la relazione *umana*), non può sussistere alcun «progetto».

7. Conclusioni. La giustizia come carità in un inedito pigliariano

Conviene, avviandoci alla conclusione, gettare uno sguardo d'insieme al tema pigliariano dell'*umano*, che si è cercato di analizzare attraverso un breve itinerario nella produzione dell'autore. Non stupisce, d'altra

⁷⁵ A. Pigliaru, *La piazza e lo Stato*, cit., p. 48.

⁷⁶ A. Pigliaru, *Struttura, sovrastruttura e lotta per il diritto*, cit., p. 15, ma si veda anche Id., *L'eredità di Gramsci e la cultura sarda*, Il Maestrato, Nuoro 2008, p. 21.

⁷⁷ Sartre, cit., p. 77.

⁷⁸ A. Pigliaru, *Struttura, sovrastruttura e lotta per il diritto*, cit., p. 15.

⁷⁹ Ivi, p. 16, nota 9.

⁸⁰ Sartre, cit., p. 131.

parte, come l'attenzione rivolta dagli studiosi al problema umanistico in Pigliaru non abbia mai posto l'accento sull'elemento *relazionale* che ne caratterizza la riflessione. Infatti, il filosofo di Orune non ha mai discusso diffusamente e compiutamente la connessione fra uomo e relazione, né quella fra relazione umana e diritto, sicché la ricostruzione "postuma" di queste idee pigliariane, sulla base di una lettura trasversale dei suoi testi, potrebbe apparire meramente arbitraria. Tuttavia, non sembra esservi dubbio sulla rilevanza di queste tematiche in tutta l'opera filosofica dell'autore, al quale, evidentemente, stava molto a cuore il problema del soggetto, della persona, dell'uomo. Osservando con attenzione gli scritti pubblicati ed anche gli incompiuti, si può notare come queste tematiche emergano spesso, a volte in modo esplicito, altre volte tra le righe e le citazioni.

Un esempio interessante e suggestivo è dato da alcuni appunti annotati dall'autore per un progetto di scritto, mai realizzato, ora raccolti nel *Quaderno 38* dell'Archivio «Antonio Pigliaru»⁸¹. Dalla lettura di queste pagine, è possibile inferire sulla loro plausibile destinazione, ossia un saggio dedicato al rapporto fra giustizia e carità, oppure alla giustizia *come* carità. Si tratta di un argomento fondamentale della teologia morale cristiana, al quale Pigliaru sembra volersi accostare per riflettere su questa particolare ed antica forma di giustizia⁸². La carità, nella prospettiva cristiana, ha a che fare con l'*amore* ed esige, com'è noto, «il compimento della legge» nel rapporto con il prossimo, con l'uomo altrove, ma al contempo vicino a me⁸³. La giustizia-carità si apprezza,

⁸¹ L'archivio è stato curato da Paolo Carta e Alessandra Pigliaru, attraverso la collezione di appunti e bozze nella biblioteca privata di casa Pigliaru.

⁸² Negli appunti si trovano fonti di varia matrice: oltre a vari passaggi biblici, si registra un'ampia gamma di citazioni da testi dottrinali e letterari (come, ad esempio, *Il diavolo e il buon Dio* di Sartre).

⁸³ Cfr A. Pigliaru, *Quaderno 38* (di seguito, *Q. 38*), p. 28, dove cita Paolo, *Romani*, 12, 8: «Non siate debitori con nessuno di nulla, fuorché nell'amore scambievole, perché chi ama il prossimo, ha adempiuto la legge».

in particolare, entro una dinamica relazionale in cui l'io si apre all'altro più debole, all'orfano, all'oppresso, al prigioniero, all'affamato, all'asettato e così via⁸⁴. A tal proposito, si può ricordare – come peraltro è già stato fatto – l'esempio evangelico del buon Samaritano, il quale, *sceso da cavallo*, si fa *vicino* all'uomo in difficoltà. In questo caso, la giustizia si realizza *nella* relazione e *tramite* la relazione stessa, giacché «l'atto di abbassarsi è metaforicamente un'uscita da se stessi per rivolgersi all'altro»⁸⁵. Pigliaru, d'altronde, sembra assecondare la medesima intuizione, come si evince da una riflessione personale scritta a mano in mezzo agli appunti. Per lui, *fare la carità* significa «mettere tra parentesi il debito gerarchico, o comunque metterci sopra un momento intersoggettivo»⁸⁶, in virtù del quale la logica segmentaria e divisiva del diritto-obbligo non funziona più, dovendosi ad essa sostituire la logica del dovere rispetto al bisogno.

Si tratta, per il vero, di una posizione che conferma alcune idee espresse dal nostro autore fin dai suoi primi scritti, consentendoci pertanto di concludere che, in Pigliaru, la teoria della relazione come realizzazione dell'essenza umana si accompagna all'assunzione della relazione come contenuto prescrittivo della giustizia-carità. Secondo questa prospettiva, non vi è realizzazione dell'essenza umana senza giustizia, poiché non vi è giustizia senza relazione. In questi appunti, infatti, l'autore annota una frase sulla nozione di «giustizia», affermando che essa si caratterizza per tre «proprietà», consistenti nel «tendere ad altri (alterità)», «rendere quanto è dovuto» e, infine, «rendere fino all'uguaglianza»⁸⁷. Alla luce di quanto affermato nelle pagine addietro, il richiamo a questo passaggio sembra rafforzare ulteriormente le tesi esposte. La frase sopracitata, in-

⁸⁴ Cfr. Ignazio d'Antiochia, *Lettera agli Smirnesi*, VI, 1, citato in *Q.* 38, p. 30.

⁸⁵ T. Greco, *La giustizia del Crocifisso*, in «Endoxa. Prospettive sul presente», I (2016), 4, p. 41.

⁸⁶ A. Pigliaru, *Q.* 38, p. 16.

⁸⁷ *Ivi*, p. 64, dove Pigliaru riprende la voce «giustizia» da un «Dizionario di teologia morale» non meglio specificato.

fatti, compendia le idee che – come abbiamo visto – hanno accompagnato Pigliaru dalla gioventù alla maturità, fino alla morte. In queste parole risiedono l'elemento *relazionale* della giustizia (e del diritto), il profilo del *dovere*, nonché quello relativo al contenuto del dovere: il *rispetto* dovuto ad ogni uomo in quanto uomo, incarnato dal riferimento all'eguaglianza (data la comune umanità, infatti, è innegabilmente dovuto il medesimo rispetto a me come all'altro). Naturalmente, queste affermazioni non possono che rappresentare delle mere ipotesi, dal momento che oggi disponiamo solo di appunti accompagnati da pochissime e brevi considerazioni a margine. Tuttavia, pare innegabile la possibilità di suffragare tali ipotesi tramite l'attenta lettura degli scritti più importanti di Pigliaru, che ci permettono di notare come la sua costituzione teorica del soggetto consideri massimamente i profili dell'umano, della sua naturale apertura alla relazione con l'altro e, infine, del dovere di rispetto nei confronti dell'altro.

ARCHIVIO

MAX WEBER E I CLASSICI

Norberto Bobbio

A cura di Tommaso Greco

Il testo di Norberto Bobbio su Max Weber e i classici fu pubblicato nel 1980 sulla rivista «Mondoperaio», alla quale il filosofo torinese collaborava intensamente in quegli anni. Si tratta della relazione al convegno per i 60 anni della morte di Weber, tenutosi presso l'Università di Roma il 26-28 giugno 1980, i cui atti furono poi pubblicati a cura di Pietro Rossi (Max Weber e l'analisi del mondo moderno, Einaudi, 1981). È da segnalare che la pubblicazione nell'allora Rivista del Partito Socialista non compare nella Bibliografia degli scritti curata da Carlo Violi per l'Editore Laterza nel 1995.

Rispetto a quello definitivo incluso nel volume degli atti (e poi ripreso nella Teoria generale della politica, a cura di M. Bovero, Einaudi, 1999), il testo qui presentato contiene, oltre a lievi differenze in alcuni passaggi, un intero paragrafo in più, riguardante la filosofia della storia, e un lungo passo in meno, riguardante il potere carismatico. Rimane comunque fermo l'intento bobbio, che era di connettere la teoria weberiana con la tradizione dei classici, facendo dialogare le innovative categorie elaborate dallo studioso tedesco con i «temi ricorrenti» della filosofia politica occidentale. Ciò è coerente col fatto che Bobbio consideri Weber come «l'ultimo dei classici». Quando stilerà l'elenco dei suoi dieci «autori», Weber sarà indicato come colui che gli ha fornito «un aiuto decisivo nel ripensamento e nella riformulazione delle principali categorie della politica».

La relazione è interessante perché fornisce la definizione di cosa sia un classico per Bobbio: definizione più volte ripresa dagli studiosi del suo pensiero, che ne hanno evidenziato alcune criticità. Ma essa conferma soprattutto una caratteristica tipica del rapporto di Bobbio con i classici

*che hanno accompagnato la sua riflessione nelle diverse fasi in cui questa si è sviluppata. Anche l'attenzione per Weber si modula a seconda degli interessi di volta in volta coltivati. Così, mentre negli anni cinquanta l'autore dei Saggi sul metodo delle scienze storico-sociali supportava la difesa della avalutatività della scienza, in una battaglia culturale di cui facevano parte sia le pagine militanti e cristalline di *Politica e cultura* sia i contributi intesi a rigettare le critiche che da più parti venivano rivolte alla teoria pura kelseniana (cfr. Max Weber e l'imparzialità della scienza, in «Notiziario Einaudi», novembre 1958), all'inizio degli anni Ottanta l'autore de *La politica come professione e di Economia e società*, corrobora l'indagine sui rapporti tra diritto e potere che è al centro delle preoccupazioni di Bobbio. Si pensi all'importanza attribuita ai temi della legalità e della legittimità, o alla riflessione sulle regole della democrazia e sul governo delle leggi. In questa ottica, emerge anche il parallelo con il pensiero di Kelsen, di cui Bobbio si occupa specificamente in un saggio del 1981 (poi raccolto in *Diritto e potere. Saggi su Kelsen*, a cura di A. Carrino, Edizioni Scientifiche Italiane, 1991; nuova edizione, Giappichelli, 2016), nel quale invita a cogliere «il nesso strettissimo» presente tra le teorie del diritto e dello Stato dei due grandi autori di lingua tedesca.*

Weber offre dunque a Bobbio un supporto fondamentale per affermare la necessità e la possibilità di un approccio scientifico allo studio, prima del diritto, attraverso l'atteggiamento avalutativo che è tipico del positivismo giuridico, e poi della politica, attraverso il metodo "descrittivo" che è proprio della tradizione del realismo politico. Ma si tratta di qualcosa che non attiene al solo piano metodologico. Il testo che qui presentiamo conferma pienamente quanto notato da Pier Paolo Portinaro (Introduzione a Bobbio, Laterza, 2008, p. 97), e cioè che il realismo è per Bobbio ben più che un'opzione meramente metodologica, essendo «radicato sul piano dell'antropologia e su quello della concezione della storia».

Si ringrazia la famiglia Bobbio per aver autorizzato la ripubblicazione di questo scritto.

In un recente breve corso di storia delle dottrine politiche che tenni ai bibliotecari di Bellinzona e intitolai *La lezione dei classici*, a uno studente che mi chiese all'inizio chi fossero per me i «classici» risposi facendo un elenco di dodici scrittori di cui il primo era Platone, l'ultimo Max Weber. Weber, dunque, un classico, anzi l'ultimo dei classici. Dico subito che considero «classico» uno scrittore cui si possano attribuire queste tre caratteristiche: a) è considerato come l'interprete autentico e privilegiato del proprio tempo, nel senso che la sua opera viene adoperata come uno strumento indispensabile per comprenderlo (si pensi, per fare qualche esempio, al *De civitate Dei* di Agostino e alla *Filosofia del diritto* di Hegel); b) è sempre attuale nel senso che ogni età, addirittura ogni generazione, sente il bisogno di rileggerlo e rileggendolo di reinterpretarlo (Rousseau, democratico o totalitario, Hegel, filosofo della restaurazione o della rivoluzione francese, Nietzsche, reazionario o rivoluzionario?); c) ha costruito modelli di teorie o teorie-modello di cui ci si serve continuamente per comprendere la realtà, anche la realtà diversa da quella da cui essi le hanno derivate e a cui le hanno applicate, e sono diventate nel corso degli anni vere e proprie categorie mentali (si pensi alla teoria delle forme di governo di Aristotele, o all'autonomia della politica di Machiavelli, oppure allo schema concettuale proprio dei giusnaturalisti, stato di natura-contratto sociale-società civile).

Max Weber classico significa dunque in primo luogo che la sua opera ci appare sempre più necessaria per capire l'età che si svolge nella tensione non risolta tra razionalizzazione formale e irrazionalismo dei valori, e a ogni modo è impossibile prescindere; che la sua attualità non è mai venuta meno e le diverse letture della sua opera hanno dato luogo all'abituale contrasto di interpretazioni (Weber reazionario, conservatore, liberale, democratico, fautore dello Stato-potenza?), che alcune delle sue teorie o tipologie sono diventate vere e proprie categorie per la comprensione della storia e della società (si pensi, per fare l'esempio più clamoroso, alla tipologia delle forme di potere legittimo, che ha finito per sostituire anche nei manuali di scienza politica per studenti la tipologia classica delle forme di governo).

1. Il Marx della borghesia

Il mio elenco di classici del pensiero politico comprende tanto scrittori realistici quanto scrittori idealistici, o per spiegarmi meglio tanto coloro che hanno cercato di guardare mantenendo una certa impassibilità il «volto demoniaco del potere» quanto quelli che hanno fatto proposte più o meno ragionevoli e attuabili per renderlo più umano. Weber appartiene alla schiera dei primi. Non ha niente da spartire con Locke o Rousseau. E tanto meno con gli utopisti. Gli scrittori cui lo si può avvicinare, ed è stato continuamente avvicinato, sono Machiavelli e Marx. Come Marx è stato definito il Machiavelli del proletariato, Weber è stato definito il Marx della borghesia (ma qualcosa di simile è stato detto anche per Pareto). Come Pareto, del resto, potrebbe essere compreso nella famiglia dei «machiavellici», cioè in quella corrente del pensiero politico che parte da Machiavelli e arriva a Marx, magari attraverso Spinoza (di cui si ricordi l'elogio dell'«acutissimus» Machiavelli) e Hegel, che non a caso nella prefazione della *Filosofia del diritto* scrive che la sua opera «deve restar molto lontana dal dover costruire lo Stato come deve essere». Qualcuno ha anche insistito sulla sua parentela con Nietzsche. I tratti caratteristici della concezione realistica della politica sono del resto ben visibili nella sua opera: la sfera della politica è la sfera dove si svolgono i rapporti di forza (*Macht*) e di dominio (*Herrschaft*), rapporti che sono contrassegnati dalla lotta incessante fra individui, gruppi, classi, razze, nazioni, la cui posta e il potere nella duplice forma di potere di fatto e di potere legittimo; questa lotta è incessante perché non c'è per essa nessuna catarsi definitiva nella storia; le regole dell'agire politico non sono e non possono essere le regole della morale, non possono essere giudicate moralisticamente in base a principi prestabiliti, possono essere giudicate soltanto in base al risultato; la distinzione machiavellica fra morale universale e politica si riproduce nella distinzione tra etica della convinzione ed etica della responsabilità, come distinzione tra l'agire secondo i principi indipendentemente dalle conseguenze oppure in base alle conseguenze indipendentemente dai principi. Inoltre soltanto un atteggiamento realistico di fronte alla politica permette di sottopor-

la ad una riflessione oggettiva, distaccata, «disincantata», in una parola scientifica, di «andare dietro», ancora Machiavelli, alla «verità effettuale della cosa» anzi che alla «immaginazione di essa».

Per dimostrare il mio assunto – Weber classico della politica – mi propongo di mettere a raffronto alcuni temi della sua opera con quelli che ho altrove chiamati i «temi ricorrenti» del pensiero politico, con particolare riguardo agli scrittori che accompagnano con le loro teorie la formazione dello Stato moderno, giacché è lo Stato moderno, non ogni forma di orientamento politico, l'oggetto specifico dell'analisi weberiana. Prendo in considerazione in particolar modo questi tre temi: la definizione dello Stato, la teoria delle forme di potere legittimo, la teoria del potere razionale e legale.

2. Il monopolio della forza

Alla tradizionale concezione realistica della politica appartiene certamente la nota definizione weberiana dello stato come «monopolio della forza legittima», definizione che viene ripetuta più volte con poche variazioni negli ultimi scritti e della quale l'espressione più felice per brevità e chiarezza è quella che si trova all'inizio del saggio *Politica come professione*, ripreso alla fine del secondo volume di *Economia e società*. «Sociologicamente questo [lo stato] può definirsi in ultima analisi secondo un mezzo specifico che appartiene allo stato come ad ogni associazione politica: la forza fisica». A convalidare il realismo di questa affermazione Weber fa seguire subito dopo la citazione di un detto di Trockij a Brest-Litowsk: «ogni stato è fondato sulla forza». E commenta: «E in realtà è giusto che sia così. Se vi fossero soltanto organismi sociali in cui fosse ignota la forza come mezzo, il concetto di stato sarebbe scomparso e al suo posto sarebbe subentrato ciò che, in questo senso particolare della parola, potrebbe chiamarsi 'anarchia'». Si può dire allora che la monopolizzazione della forza è la condizione necessaria perché esista lo stato nel senso moderno della parola, anche se non ne è la condizione sufficiente. Se formuliamo in termini giuridici questa definizione che Weber chiama «sociologica», e diciamo con il Kelsen che

lo stato è quell'ordinamento giuridico cui viene attribuito per l'attuazione delle sue norme l'uso esclusivo del potere coattivo, e ammettiamo che accanto al potere coattivo vi siano in ogni gruppo umano altre due forme principali di potere, il potere ideologico e il potere economico, possiamo precisare che il monopolio della forza o l'uso esclusivo del potere coattivo è condizione necessaria dell'esistenza dello stato perché uno stato può rinunciare al monopolio del potere ideologico, che Weber attribuisce al gruppo ierocratico distinto dal gruppo politico, il che storicamente è accaduto sia nella separazione tra stato e chiesa, o meglio nella divisione dei compiti tra stato e chiesa, fra potere spirituale e potere temporale, e ancor più nettamente nella rinuncia dello stato alla professione di una propria fede o di una propria ideologia attraverso il riconoscimento dei diritti di libertà di religione e di opinione; può rinunciare al monopolio del potere economico, com'è accaduto nel riconoscimento della libertà d'intrapresa economica, che ha caratterizzato la formazione dello stato liberale come stato del *laissez faire*; non può rinunciare al monopolio del potere coattivo senza cessare di essere uno stato. La demonopolizzazione del potere coattivo rappresenterebbe puramente e semplicemente il ritorno allo stato di natura hobbesiano, cioè allo stato della concorrenza senza regole delle forze individuali, alla guerra di tutti contro tutti. Come controprova, si pensi alle varie teorie che ipotizzano la scomparsa dello stato o per distruzione o per estinzione, alle varie teorie anarchiche nel senso positivo e non negativo del termine (qual è usato nel brano citato da Weber): lo stato scomparirà quando non ci sarà più bisogno di un potere coattivo per indurre gli individui e i gruppi ad obbedire alle regole necessarie per una pacifica convivenza.

3. La concezione realistica dello stato

Non ho citato a caso Hobbes. La definizione che Weber dà dello stato rientra nella tradizione classica del pensiero politico perché riprende idealmente (dico "idealmente" non essendoci alcun riferimento a Hobbes nelle opere di Weber) la spiegazione che Hobbes dà dello stato

come il prodotto della rinuncia che gli uomini nello stato di natura sono indotti a fare dell'uso della forza individuale per uscire dallo stato di anarchia proprio dello stato di natura e per dar vita a una forza collettiva, da Hobbes chiamata «potere comune», che li protegga gli uni dagli altri. In altre parole si può dire che per Hobbes esiste lo stato quando in una determinata società esiste una sola persona (non importa se fisica o giuridica) che abbia il diritto, o eserciti legittimamente, il potere di costringere con la forza, o ricorrendo in ultima istanza alla forza, i singoli individui a ubbidire ai suoi comandi. Si può dire allo stesso titolo che per Hobbes lo stato è, con le parole di Weber, il monopolio della forza legittima così come per Weber è, con le parole di Hobbes, il detentore esclusivo del potere coattivo. Non già che non ci sia alcuna differenza tra le due definizioni, ma è una differenza che riguarda lo stato non come mezzo ma come fine, ed è tale da far ritenere quella weberiana, che prescinde completamente dal fine, ancora più formale di quella di Hobbes. Mentre Hobbes assegna allo stato il fine di preservare la pace e di conseguenza di proteggere la vita degli individui che si sono ad esso affidati, Weber afferma perentoriamente che «non è possibile definire un gruppo politico – e neppure lo stato – indicando lo scopo del suo agire di gruppo», per la semplice ragione «che non c'è scopo che gruppi politici non si siano talvolta proposto, dallo sforzo di provvedere al sostentamento alla protezione dell'arte; e non ce n'è nessuno che tutti abbiano perseguito, dalla garanzia della sicurezza personale alla determinazione del diritto». Per lunga tradizione la definizione formale dello stato, che prescinde completamente dal fine, è la definizione propria dei giuristi, per i quali l'elemento determinante dello stato è la sovranità, concetto giuridico per eccellenza: che lo stato non possa essere definito teleologicamente è uno dei luoghi comuni di qualsiasi trattato di diritto pubblico. La differenza tra la sovranità (*maiestas*) dei giuristi e la *Herrschaft* di Weber sta negli elementi prescelti per la connotazione del concetto: per il concetto di sovranità l'elemento connotante essenziale è di natura giuridica, – il potere sovrano è il potere «originario», «superiorem non recognoscens», «legibus solutus» ecc. –; per il concetto weberiano di stato la connotazione essenziale è ricavata dal mezzo che rende possibile

l'esercizio di un potere che è al di sopra di tutti gli altri poteri, e questo mezzo è appunto la monopolizzazione della forza fisica.

Per quel che riguarda la impossibilità di definire lo stato teleologicamente, perché uno stato può perseguire i fini più diversi, è d'obbligo il richiamo a Montesquieu che nel celebre libro XI, accingendosi a parlare di quello stato che ha per fine della sua costituzione politica la libertà, premette: «Per quanto tutti gli stati abbiano in generale lo stesso fine, che è quello di conservarsi, ciascuno è portato a desiderarne uno particolare. L'ingrandimento era il fine di Roma; la guerra, quello degli Spartani; la religione, quello delle leggi ebraiche; il commercio, quello dei Marsigliesi ecc.» e via enumerando. Ma non bisogna dimenticare che nella tradizione della filosofia politica era prevalsa per secoli la tendenza a dare dello stato una definizione teleologica, fosse il fine la giustizia, il bene comune, l'ordine, il benessere, la felicità dei sudditi, l'incivilimento, ecc.

La definizione weberiana di stato è non solo formale ma anche realistica, proprio perché non è una definizione giuridica, ma è in largo senso storica e sociologica. Che il potere politico venga definito attraverso la capacità che esso solo ha di raggiungere i propri fini, quali che essi siano, ricorrendo se pure in ultima istanza all'uso della forza fisica – e può farlo a differenza di tutti gli individui o gruppi che vivono sullo stesso territorio perché ne ha il monopolio – è un modo di definire lo stato mediante l'analisi storica del processo attraverso cui si è venuta formando la concentrazione di potere caratteristica dei grandi stati territoriali e mediante l'analisi dei mutamenti sociali che hanno reso possibile questa concentrazione. Di fronte alle tradizionali concezioni idealizzanti dello stato, che contraddistinguono ancora il pensiero politico illuministico, il pensiero politico realistico, che ha dato origine alla vasta letteratura sulla ragion di stato e sugli *arcana imperii*, torna in onore nel secolo XIX in seguito al fallimento degli ideali rivoluzionari. Per Hegel i rapporti fra stati sono rapporti di pura potenza (non per nulla lo stato dei rapporti fra stati è paragonato allo stato di natura hobbesiano) e il giudizio definitivo su di essi è affidato al tribunale della storia che dà ragione a chi vince: da Hegel, se pur non soltanto da lui, derivano i

fattori dello stato-potenza, fra i quali c'è l'autore della maggior opera tedesca di filosofia politica dopo Hegel, Treitschke, che Weber, pur non condividendone le idee politiche, conosceva bene, e Treitschke definiva lo stato, come «la massima concentrazione di forze su un determinato territorio». Per Marx sono rapporti di pura forza anche i rapporti interni a ogni stato, in quanto lo stato è fondato sul dominio, che non può essere conservato se non con la forza di una classe sull'altra: anzi i rapporti di forza tra stati sono spesso la conseguenza dei rapporti di forza all'interno, anche se i fautori dello stato-potenza tendono ad occultarli sotto la maschera dell'interesse nazionale. Lungo tutto il corso del secolo le due interpretazioni dello stato come forza procedono di pari passo e spesso si convertono l'una nell'altra. In Weber si ritrovano entrambe, anche se, com'è stato più volte notato, egli, come scrittore politico, si è preoccupato assai più dei problemi attinenti alla potenza dello stato tedesco nei riguardi degli altri stati piuttosto che di quelli relativi alla lotta di classe: ma non è dubbio che egli abbia concepito realisticamente i rapporti di potere tanto all'interno come all'esterno come rapporti di lotta che soltanto il ricorso alla forza in ultima istanza è in grado di risolvere: «Gli avversari contro i quali si rivolge l'agire di comunità, con eventuale impiego della forza, possono essere esterni o interni al territorio in questione; e siccome la violenza politica appartiene una volta per tutte all'organizzazione del gruppo... le persone esposte alla forza dell'agire di comunità si trovano anche, ed in primo luogo, tra i soggetti coattivamente partecipi dello stesso agire di comunità».

4. La legittimazione del potere

Il monopolio della forza, si è detto, è la condizione necessaria ma non sufficiente per l'esistenza di un gruppo politico che possa definirsi «stato». In tutti i contesti Weber aggiunge che questa «forza» deve essere «legittima». Quali siano le varie forme di potere legittimo e quali ne siano i diversi fondamenti vedremo più oltre. Il problema che si affaccia subito è che solo un potere legittimo è destinato a durare nel tempo e solo un potere durevole e continuativo può costruire uno stato. Weber non af-

fronta direttamente il tema ma non v'è dubbio che vi annetta particolare importanza. Infatti in uno dei vari passi in cui enuncia la tesi che il gruppo politico non può essere definito dai contenuti del suo agire perché non c'è contenuto che non possa avocare a sé, osserva che un contenuto minimo può essere quello di garantire il dominio di fatto sul territorio in modo «continuativo». Poco più oltre precisa che la comunità politica si differenzia da altre forme di comunità «soltanto per il fatto della sua esistenza particolarmente *durevole* ed evidente», e contrappone il puro agire occasionale di una comunità al carattere «continuativo» di un'associazione istituzionale. Anche il tema della «continuità» intesa come un elemento connotativo dello stato è un tema classico. Si prenda la celebre definizione della sovranità di Bodin: «Per sovranità s'intende quel potere assoluto e *perpetuo* ch'è proprio dello stato». Non basta dunque che il potere sovrano sia assoluto, deve anche essere perpetuo: per fare due esempi diversi, uno di un potere non perpetuo di fatto e un altro non perpetuo di diritto, si può considerare sovrano un gruppo di briganti che occupa provvisoriamente un villaggio, anche se nel momento in cui lo occupa il suo potere è assoluto (e detiene il monopolio della forza), oppure il dittatore romano che aveva sì i pieni poteri ma per un tempo determinato?

Del carattere della perpetuità o per lo meno della continuità o della durata del potere perché possa considerarsi sovrano vi sono nella storia del pensiero politico e giuridico due versioni: la prima è quella che risale ad Austin secondo cui è sovrano colui che non soltanto ha un potere indipendente (il che equivale a dire non sottoposto ad alcun altro potere) ma si trova nella situazione in cui i suoi comandi sono «abituamente ubbiditi»: la dissoluzione di uno stato comincia quando le leggi non sono più generalmente ubbidite e quando gli organi esecutivi non sono più in grado di farle rispettare. L'altra versione è quella divulgata da Kelsen e nota nel diritto internazionale col nome di «principio di effettività»: si può dire che esiste un ordinamento giuridico (per la teoria pura del diritto lo stato si risolve nell'ordinamento giuridico) soltanto quando le norme emanate da tale ordinamento sono non solo valide ma anche efficaci, cioè sono per lo più osservate «nelle loro grandi linee», il

che attribuisce all'ordinamento il carattere della stabilità. Tanto l'obbedienza abituale quanto l'effettività sono due modi diversi ma convergenti di mettere in rilievo l'importanza che ha la continuità dell'esercizio del potere sovrano per mostrare che esiste un ordinamento cui si può dare appropriatamente il nome di stato. I dubbi nascono quando si tratti di stabilire se l'obbedienza abituale, l'efficacia dell'ordinamento nel suo complesso o effettività, o, per dirla coi classici, la «perpetuità» del potere, e con Weber la «continuità» dell'ordinamento, siano da considerarsi come l'unico fondamento della legittimità di quell'ordinamento, secondo il principio che il diritto nasce dal fatto, e oltre la barriera dell'ordinamento normativo c'è il nudo e crudo fatto che esso riesce o non riesce a farsi rispettare; oppure siano semplicemente la «condizione» della validità, come sostiene Kelsen, che mantiene la distinzione fra legittimità ed effettività in contrasto con la dottrina realistica del diritto (Alf Ross); oppure sia soltanto la prova empirica o storica della legittimità, come io stesso ho sostenuto in altra occasione, nel senso che, quando i comandi del sovrano sono abitualmente ubbiditi o sono efficaci nelle loro grandi linee, è segno che i destinatari di quelle norme sono convinti della loro legittimità.

Per quanto Weber non abbia trattato espressamente il tema del rapporto fra legittimità ed effettività, e abbia considerato sia la legittimità sia l'effettività-continuità come caratteri del gruppo politico-stato, non mi par dubbio che egli non possa essere annoverato nella schiera di coloro che fanno della legittimità una conseguenza dell'effettività o che comunque considerano l'effettività come una condizione della legittimità, ma al contrario sia da considerare come un assertore della tesi secondo cui l'effettività è una conseguenza della legittimità. Per un fautore della riduzione della legittimità ad effettività la definizione dello stato come monopolio della forza sarebbe completa. Se Weber sente il bisogno di aggiungere che questo monopolio deve essere della «forza legittima», vuol dire che la sola concentrazione della forza non è sufficiente a garantire la continuità del dominio, quella continuità senza la quale non si potrebbe distinguere una banda di briganti da uno stato. Oppure, quando scrive che per stato si deve intendere un'impresa istituzionale

di carattere politico nella quale l'apparato amministrativo avanza «con successo» una pretesa di monopolio della coercizione fisica legittima, è chiaro che il fatto del «successo» è posto non come condizione, da verificarsi successivamente, della fondatezza della pretesa, ma come conseguenza prevedibile dell'essere questa pretesa legittima. In altre parole, e schematicamente, nessun ordinamento diventa legittimo per il solo fatto di essere effettivo, cioè di durare come ordinamento coattivo che ottiene obbedienza, ma al contrario un ordinamento è effettivo soltanto se può contare sulla legittimità del potere che lo ha costituito e continua a sostenerlo coi suoi comandi. Il principio di effettività si fonda esclusivamente sulla constatazione dell'osservanza (abituale) delle regole, considerata come un fatto esterno e se ne accontenta; il principio di legittimità invece richiede che l'osservanza esterna debba essere a sua volta spiegata facendo riferimento ad un atto interno dell'osservante, il quale ubbidisce alla regola perché «assume il contenuto del comando per massima del proprio atteggiamento».

5. Governanti e governati

I due aspetti esterno e interno dell'azione conforme alle regole emanate dai detentori del potere sono continuamente presenti nella teoria politica weberiana. Ponendo la domanda per quale ragione gl'individui si assoggettino ad altri individui, risponde che bisogna conoscere sia i mezzi esteriori di cui si serve il potere per far valere i propri comandi (la forza monopolizzata) sia i motivi interni coi quali i soggetti accettano quei comandi e vi si uniformano (i diversi principi di legittimità). Nel passo più noto sul tema Weber definisce i diversi fondamenti di legittimità come giustificazione interna (*innere Rechtfertigung*) dell'obbedienza. Altrove dice che tanto presso i dominanti quanto presso i dominati il dominio suole essere sorretto internamente (*innerlich gestützt*). Ma se è vero che i due aspetti del rapporto comando-obbedienza sono entrambi presenti, è altresì vero che solo il momento interno trasforma il potere di fatto in un potere di diritto, e poiché il potere proprio dello stato è un potere di diritto ed esiste uno stato soltanto quando esiste su

un determinato territorio un potere di diritto, l'aspetto interno diventa un elemento essenziale della teoria weberiana dello stato. Del resto, ponendo il problema in questi termini, Weber anticipa uno dei dibattiti più interessanti svoltisi fra i teorici del diritto in questi ultimi decenni, tra «realisti» e «normativisti», culminando nella teoria di Hart secondo cui affinché una norma sia valida non basta la semplice osservanza (che Hart chiama «obbedienza»), ma occorre da parte dei consociati, o per lo meno dei funzionari chiamati ad applicarla, l'«accettazione», in cui Hart fa consistere l'aspetto interno della norma distinto dall'aspetto esterno, e che definisce in termini quasi weberiani (se pure senza alcun rapporto diretto con la teoria di Weber) come l'assunzione del contenuto della norma a criterio generale del proprio comportamento.

Non si comprende l'enorme rilievo dato da Weber al tema della legittimità – e molti non l'hanno compreso – se non vi si coglie la riproposta di un tema classico della filosofia politica: il tema del fondamento del potere. Presentando la legittimità come una categoria centrale della teoria dello Stato, Weber intende rispondere alla domanda tradizionale: «Qual è la ragione ultima per cui in ogni società stabile e organizzata vi sono governanti e governati, e il rapporto fra gli uni e gli altri si stabilisce non come un rapporto di fatto ma come un rapporto fra il *diritto* da parte dei primi di comandare e il *dovere* da parte dei secondi di ubbidire?». Nei tempi più vicini a Weber (ma senza che egli vi accenni) il problema del fondamento del potere era stato posto come problema dell'obbligo politico (la nota opera del Green era apparsa nel 1888). Ma il problema era antico quanto la filosofia politica, che si era sempre interrogata non soltanto sull'origine del potere ma anche sulla sua giustificazione (sui suoi *Rechtsgründe*), tanto che le varie teorie politiche potrebbero essere distinte in base al diverso fondamento o «principio di legittimità» assunto, e addirittura si potrebbero distinguere tra grandi concezioni corrispondenti alle tre grandi epoche della storia del pensiero, la concezione naturalistica greca, quella teleologica medioevale e quella contrattualistica moderna, secondo che le «ragioni» del potere siano da cercarsi nella stessa natura che crea alcuni uomini atti a comandare e altri a ubbidire, nel volere di Dio, oppure nell'accordo dei consociati. Poiché ho citato

Hobbes come precedente storico della concezione dello stato come monopolio della forza, sarà bene ricordare che per la sicurezza dei soggetti egli ritiene necessario qualcuno «*summum in civitate imperium iure habere*». Anche Hobbes dunque ritiene che la forza dello stato non possa essere forza brutta ma debba essere, per usare l'espressione weberiana, «legittima» (legittimità che per Hobbes deriva dall'accordo generale dei consociati). Si considerino le prime pagine del *Contratto sociale* di Rousseau, per citare un altro testo classico: il punto di partenza dell'intera costruzione è la critica del preteso «diritto del più forte» che non è un diritto perché alla forza non si ha il dovere di ubbidire, e se non si ha il dovere di ubbidire ciò significa che dall'altra parte non esiste un diritto di comandare. Il problema tanto di Rousseau quanto di Hobbes è prima di tutto il problema di fondare il diritto di comandare, il che si risolve in termini weberiani nel problema di trovare una sua «interna giustificazione», cioè un principio di legittimità.

6. La tipologia delle forme di governo

L'importanza centrale del problema della legittimità nell'opera di Weber è dimostrata dal fatto che uno dei temi classici della filosofia politica, la tipologia delle forme di governo, è costruita da Weber sulla base dei diversi tipi di potere legittimo che si sono svolti nella storia. Rispetto alla tradizionale tipologia delle forme di governo la tipologia weberiana è profondamente innovativa, ed è tale perché si serve di un criterio di distinzione diverso.

I criteri tradizionali di distinzione sono quello del «chi?» e quello del «come?»: il loro accoppiamento aveva dato origine alla tipologia aristotelica delle tre forme buone e delle tre forme cattive che ha attraversato tutta la storia del pensiero occidentale ed è arrivata sostanzialmente invariata sino a noi. Ne teneva gran conto il maggior scrittore politico tedesco prima di Weber, il Treitschke, che rifaceva tutta la storia degli stati attraverso la storia delle aristocrazie, delle democrazie e delle monarchie (cui aggiungeva, e dopo Montesquieu e Hegel non si poteva non farlo, il dispotismo orientale). Continua ad essere visibilmente pre-

sente nella *Verfassungslehre* di Carl Schmitt apparsa pochi anni dopo la morte di Weber (1928). Non vorrei sbagliare, ma l'opera di Weber è forse la prima grande opera di teoria politica in cui la storica tipologia è stata ormai completamente messa da parte. La terminologia tradizionale – democrazia, monarchia, oligarchia ecc. – continua ad essere usata nei suoi scritti di politica militante, ma delle categorie corrispondenti non viene più fatto un uso tassonomico negli scritti teorici, contrariamente a una convenzione consolidata. Ancor meno la stessa tipologia Weber adopera nel suo uso prescrittivo, cioè allo scopo di dare una risposta al problema della miglior forma di governo.

A un realista politico quale egli è il problema della miglior forma di governo in assoluto è completamente estraneo. Il che non toglie che specie negli ultimi scritti si preoccupi della miglior forma di governo per la Germania uscita dalla guerra tra rivoluzione e reazione. Si ricordi il rimprovero di ingenuità che Hegel in una lezione sulla filosofia della storia mosse alla celebre disputa, narrata da Erodoto fra i tre principi persiani sulla miglior forma di governo da dare alla Persia dopo la morte di Cambise. Weber non avrebbe dato diverso giudizio. Uno degli esiti quasi obbligati della disputa è stata la teoria del governo misto, che viene ripresa ancora da Schmitt per interpretare la monarchia parlamentare, intesa questa mescolanza o combinazione delle tre forme classiche, da Polibio in poi, come la forma migliore. Weber riconosce che vi sono nella realtà storica forme di potere che non corrispondono ai tre tipi ideali, e che tengono dell'uno e dell'altro, ma le accerta come realtà di fatto dalla quale non si può trarre alcun giudizio di approvazione o di condanna. Il che non esclude, anche in questo caso, che negli scritti politici degli ultimi anni non si sia lasciato tentare, con la sua proposta della democrazia parlamentare guidata da un capo carismatico, dal fascino della coniugazione di due tipi ideali e in sostanza dalla vecchia e ricorrente idea della mescolanza come rimedio non alla irrealtà ma alla negatività delle forme semplici.

Che la tipologia tradizionale delle forme di governo sia fondata sui due criteri ora distinti ora combinati del numero dei governanti e del modo di esercizio del potere non ci deve peraltro far dimenticare che in

qualcuno degli scrittori classici si trova traccia di una classificazione in base ai diversi principi di legittimazione. Il *Secondo trattato sul governo civile* di Locke comincia con l'espone il proposito di «mostrare la differenza fra il governante di una società politica, il padre di una famiglia e il capitano d'una galera». Si tratta delle tre forme diverse di potere che corrispondono alla tradizionale distinzione (risalente nei suoi elementi essenziali al primo libro della *Politica* di Aristotele) tra potere politico, ovvero del governante sui governati, potere paterno, ovvero del padre sui figli, e potere dispotico, ovvero del padrone sugli schiavi. Come risulta chiaramente dal cap. XV dell'opera lockiana, il criterio in base al quale le tre forme di potere sono distinte è il diverso fondamento dell'autorità, che si può correttamente chiamare «principio di legittimità». Il primo trae la sua legittimità dal mutuo consenso (*the mutual consent*) dei governati, il secondo è un potere naturale (*natural Government*) che deriva dal rapporto naturale di generazione coi diritti e doveri che vi sono connessi, il terzo infine trova la sua giustificazione nella pena inflitta a chi ha perduto una guerra ingiusta. Si tratta, come ognuno vede, delle tre fonti classiche di ogni obbligazione, *ex contractu*, *ex natura*, *ex delicto*. Non è il caso di forzare il parallelismo tra le fonti classiche dell'obbligazione e i tre principi di legittimità weberiani, che costituiscono le tre fonti dell'obbligo politico. Non tanto perché, come potrebbe sembrare a prima vista, la tipologia weberiana riguarda le forme di potere politico, e quella lockiana le forme di potere in generale, di cui quella politica è una sola: in realtà anche in Locke le due altre forme di potere possono diventare forme reali di potere politico, se pur degenerato, come il governo patriarcale e il governo dispotico. Quanto perché i punti di vista da cui partono rispettivamente Locke e Weber per stabilire i diversi principi di legittimità non si corrispondono. Il punto di vista lockiano è oggettivo, risale a un fatto determinante: il contratto sociale, che oltretutto per Locke è un fatto storico realmente avvenuto e perpetuantesi nel tempo sotto forma di consenso tacito; il rapporto di generazione fra padre e figlio; il delitto commesso che deve essere espiato. Il punto di vista weberiano è soggettivo, cioè parte dall'atteggiamento del soggetto legittimante rispetto al potere da legittimare, cioè da una «credenza», sia

essa la credenza nella validità di ciò che è razionale (secondo il valore o secondo lo scopo), nella forza della tradizione, o nella virtù del carisma. Nelle teorie tradizionali la legittimazione del potere è la conseguenza di un evento; in Weber, come si è già detto, una *innere Rechtfertigung*.

Di fronte a un autore parco di citazioni come Weber, il problema delle fonti è sempre un problema di non facile soluzione. Quali sono gli autori che hanno ispirato la tripartizione fra potere carismatico, potere tradizionale e potere legale? Winckelmann ci suggerisce di rileggere un pensiero di Pascal: «Ci sono tre modi di credere: la ragione, il costume, l'ispirazione». E di rincalzo richiama un pensiero di Goethe che nei *Wanderjahren* designa i tre stadi della civiltà occidentale come rispettivamente rappresentativi di tre forme simboliche: *Sitte*, *Vernunft*, *Glaube*. Quali che siano le fonti storiche della tripartizione weberiana delle forme di potere legittimo, razionale, tradizionale, carismatico, è certo che essa corrisponde esattamente alla tripartizione dei motivi dell'agire sociale, razionale (che a sua volta si distingue in razionale secondo il valore e razionale secondo lo scopo), tradizionale ed affettivo. Se la distinzione delle tre forme di potere legittimo sia stata suggerita dalle tre forme di agire sociale o viceversa, è una questione che può benissimo essere lasciata da parte. Logicamente la distinzione delle tre forme dell'agire sociale precede la distinzione delle tre forme di potere legittimo: in altre parole vi sono tre forme di potere legittimo perché vi sono tre principi di legittimità, definita la legittimità *a parte subiecti*, come si è detto e non *a parte obiecti*, secondo quel che avveniva nella tradizione, perché vi sono tre motivi fondamentali dell'agire sociale.

7. Weber e Montesquieu

Che una tipologia delle forme di potere fondata sulla tipologia dell'azione sociale non abbia niente a che vedere con la tipologia tradizionale delle forme di governo, fondata ora sul criterio meramente quantitativo (già deriso da Hegel) dell'uno, dei pochi e dei molti, ora sul criterio generico, adatto a qualsiasi uso, occasione di dispute sterili, del modo, buono o cattivo, di esercitare il potere (già confutato da Hobbes), è stato

detto. Ma volendo continuare ad ascoltare la lezione dei classici, non si può dimenticare che già Montesquieu si era distaccato dalla tradizione introducendo, accanto al criterio della «natura», il criterio del «principio» allo scopo di caratterizzare le tre forme di governo, e che in base a questo criterio aveva definito la monarchia come governo fondato sull'onore, la repubblica sulla virtù, il dispotismo sulla paura. Anche se qualsiasi tentativo di trovare una corrispondenza fra le tre forme di Montesquieu e quelle di Weber sarebbe sterile, non si può negare che sono per lo meno comparabili, e una comparazione fra di esse è non soltanto possibile ma anche stimolante, mentre sarebbe perfettamente inutile e tanto meno stimolante un confronto fra tutt'e due, da un lato, e la tipologia aristotelica.

Che cosa intende Montesquieu per «principio»? Intende le «passioni umane» che fanno «muovere» i diversi governi (altrove traduce questo non facile concetto in una metafora e parla di «molla»). In una concezione meccanicistica come quella dell'autore dell'*Esprit des lois*, lo stato è un meccanismo che funziona se ha un suo proprio principio di azione: il «principio» è ciò che «fa agire» lo stato. Ma non tutti gli stati hanno lo stesso principio di azione. Di qua la distinzione delle diverse forme di governo secondo il diverso principio: onore, virtù, paura. Il distinguere le diverse forme di governo in base ai diversi principi di azione, o «passioni», significa cercare un criterio di distinzione non più mettendosi dalla parte dei governanti (il loro numero e il loro modo di esercitare il potere) ma dalla parte dei governati. Sotto questo aspetto la tipologia weberiana è comparabile con quella di Montesquieu. Tanto Montesquieu quanto Weber cercano di individuare le diverse forme storiche di potere andando a scoprire quali sono i diversi possibili atteggiamenti dei soggetti di fronte ai governanti. La differenza fra l'uno e l'altro sta in questo: Montesquieu si preoccupa del funzionamento della macchina dello stato, Weber della capacità dei governanti e dei loro apparati di ottenere obbedienza. Le loro preoccupazioni sono diverse perché ciò che importa al primo è il problema immediato della stabilità o della sopravvivenza di un determinato tipo di stato (nessuna delle tre forme di governo è in grado di sopravvivere se viene meno la «molla»

che lo caratterizza); ciò che importa al secondo è il problema meno immediato della accettazione dell'autorità e dei suoi ordini, anche se poi il problema ultimo finisce di essere anche in questo caso quello della sopravvivenza (non è destinato a sopravvivere un potere che perde la sua legittimità).

Non c'è teoria delle forme di governo che non si sia proposta anche lo scopo di spiegare le ragioni della stabilità e del mutamento, della durata e della labilità delle diverse forme, del conseguente passaggio dall'una all'altra. Tanto il criterio di Montesquieu dei diversi principi quanto quello di Weber dei diversi modi dell'obbedienza rispondono allo stesso proposito. Senonché per Montesquieu il mutamento avviene quando viene meno la «passione» di cui ogni governo ha bisogno per sopravvivere, i cittadini perdono la virtù, i nobili il senso dell'onore, i sudditi il senso della paura; per Weber il mutamento avviene quando viene meno nei soggetti la credenza nella legittimità del potere cui debbono ubbidire, il carisma si affievolisce, la tradizione si spegne, la legge diventa una forma vuota di contenuto.

8. La filosofia della storia

Delle varie tipologie delle forme di governo gli scrittori classici si sono serviti non solo per rappresentare la realtà o per proporre una forma ideale ma anche per rappresentare quale sia stato o per proporre quale dovrebbe essere il corso storico dell'umanità, in altre parole per tracciare le linee di una filosofia della storia retrospettiva o prospettiva. Poiché ho ricordato Montesquieu, non sarà inutile aggiungere che la tripartizione delle forme di governo in dispotismo, repubblica e monarchia è stata assunta da Hegel come uno dei criteri, e addirittura come il criterio principale, per contraddistinguere le grandi epoche storiche (il dispotismo orientale, la repubblica democratica e aristocratica degli antichi, la monarchia dei moderni), in una concezione generale del corso storico dell'umanità dove il criterio del tempo (antico-moderno) si combina con quello dello spazio (Oriente-Occidente). Col nascere dell'economia politica le tappe della evoluzione sono segnate dal mutare dei mezzi

di sostentamento (popoli cacciatori, pastori, agricoltori, mercantili) o delle forme di produzione (schiavistica, feudale, borghese), col nascere della sociologia positivista dalle forme di società (militari-industriali).

Se si possa parlare di una filosofia della storia in Weber, e se mai in quale senso, è problema che non posso neanche lontanamente sfiorare. Si tratta di interpretare l'espressione «stadi di sviluppo» che Weber usa spesso, e diventa particolarmente pregnante quando affronta il problema dell'avvento dell'età moderna. Si pensi per un momento alla ripetizione martellante della frase «soltanto in Occidente» che costituisce il tema dominante delle *Osservazioni preliminari all'Etica protestante* (l'accostamento con la rivoluzione prodotta dalla borghesia nel *Manifesto* di Marx e di Engels è inevitabile): che «soltanto in Occidente esista una scienza in quello stadio di sviluppo che noi oggi riconosciamo come valido» (per fare il primo esempio che ci viene incontro sin dalle prime righe) che cosa significa se non che qualche cosa è accaduto nel corso storico che segna un «mutamento» radicale, appunto la successione di uno «stadio di sviluppo» a un altro, di cui è compito dello storico determinare la struttura e il senso? Quando si legge che la burocrazia è «il nucleo dello stato occidentale moderno», ecco che ricompare la duplice antitesi da cui è segnata tutta la filosofia della storia illuministica e romantica: cronologica, tra moderno e non moderno, geografica, tra Occidente e Oriente.

Che l'analisi degli stadi di sviluppo in Weber si muova su diversi piani, religioso, economico, giuridico, politico, a differenza delle filosofie della storia unidimensionali (oltre che unilineari) degli illuministi, dei positivisti e di Marx, non toglie che le tre forme di potere legittimo, considerate isolatamente, possano essere prese in considerazione anche dal punto di vista degli stadi di sviluppo: le forme storiche del potere tradizionale precedono cronologicamente quelle del potere legale (per lo meno in Occidente, per cui vale, da Hegel a Marx, una legge di sviluppo storico diversa da quella che presiede allo sviluppo degli altri continenti). Cronologicamente o anche assiologicamente? Nonostante l'atteggiamento ascetico di fronte ai valori, e per quanto il termine sviluppo sia più neutrale di «evoluzione» (e «involuzione»), la risposta non mi par dubbia: una spia del giudizio di valore positivo, del resto, si

intravede là dove, ogni qualvolta Weber introduce il discorso sul diritto formale caratteristico dello stato moderno, afferma che l'esigenza cui esso risponde è quella di evitare l'«arbitrio». Ma la tesi che il governo delle leggi fosse superiore al governo degli uomini (*rex sub lege* e non *lex sub rege*) è antichissima, ed è altrettanto antico il giudizio che il governo delle leggi fosse superiore al governo degli uomini proprio perché limitava o addirittura escludeva ogni forma di potere arbitrario. Quanto al potere carismatico esso rappresenta, in una concezione generale del cambiamento storico, il momento della rottura e rispettivamente del cominciamento, e pertanto non può essere messo sullo stesso piano degli altri due in una considerazione generale degli stadi di sviluppo: peraltro, anche se “rottura” e “cominciamento” possono essere interpretati come termini assiologicamente neutrali, non è tale l'invocazione weberiana al capo carismatico degli ultimi anni, di fronte alla quale la mente corre al «novello Teseo» nelle pagine del *Principe* di Machiavelli e della *Costituzione della Germania* di Hegel.

9. Weber e il giusnaturalismo

Non diversamente dalla tripartizione tradizionale delle forme di governo, anche la tripartizione delle forme di potere legittimo secondo Weber deriva dalla combinazione di due dicotomie: quella tra potere personale e impersonale, per cui il potere legale si distingue dal tradizionale e dal carismatico, e quella tra potere ordinario e straordinario, per cui il potere carismatico si distingue dal tradizionale e dal legale. Il potere legale che qui in particolare m'interessa, è insieme ordinario e impersonale e come tale si distingue dal tradizionale per una delle due caratteristiche, dal carismatico per tutt'e due. Ma il carattere che lo contraddistingue sia dal tradizionale sia dal carismatico è l'impersonalità. L'impersonalità dunque è il carattere distintivo di questa forma di potere, ed è la conseguenza del fatto che il criterio di legittimità che sostiene questa forma di potere è il principio di legalità, vale a dire il principio secondo cui è creduto legittimo soltanto il potere che viene esercitato in conformità di leggi stabilite a tutti i livelli, dal più basso al più alto.

Che il tipo più puro di potere legale sia quello che si avvale di un apparato burocratico, definito come «il modo formalmente più razionale di esercitare il potere», e la burocrazia sia l'esempio storico più rilevante di potere esercitato in conformità di leggi prestabilite, non deve far dimenticare che nello Stato moderno il processo di legalizzazione del potere ha investito anche il potere politico propriamente detto (cioè governo e parlamento), quel potere politico che i teorici delle monarchie assolute avevano definito *legibus solutus*. Il processo di legalizzazione dei poteri inferiori (a funzione amministrativa) che rappresenta una prima fase della formazione dello stato moderno (burocratico ma non costituzionale) comprende anche il processo di costituzionalizzazione (anche se questa espressione non viene usata da Weber) da definirsi come il processo di legalizzazione dei poteri superiori, del potere propriamente politico. In uno dei tanti sensi di «stato di diritto», lo stato moderno in cui il processo di legalizzazione dei poteri inferiori e superiori è giunto a compimento potrebbe essere anche considerato uno stato di diritto. Ma nell'accezione particolare in cui Weber prende l'espressione “stato di diritto”, per cui intende lo stato caratterizzato da un ordinamento regolativo e non amministrativo, cioè da un ordinamento che non regola l'agire di gruppo ma si limita a rendere possibile un libero agire di gruppo, lo stato caratterizzato dal potere legale non è uno stato di diritto, anche se può essere chiamato uno stato costituzionale qualora la legalità del potere sia assicurata a tutti i livelli, anche ai più alti.

Che il potere legale, il potere cioè esercitato nell'ambito di leggi stabilite, abbia il carattere della impersonalità, è nient'altro che il tema classico della contrapposizione fra governo delle leggi e governo degli uomini. Ciò che caratterizza il governo delle leggi, appunto, è la spersonalizzazione del potere. Uno dei criteri in base ai quali la tradizione ha posto la distinzione fra governo buono o governo cattivo è quello del potere legale contrapposto al potere «senza leggi né freni», come avrebbe definito il dispotismo l'autore dell'*Esprit des lois*: il potere personale per eccellenza è quello del tiranno. La dottrina che ha accompagnato il processo di legalizzazione dello stato moderno (processo che va di pari passo con quello di razionalizzazione, come dirò fra poco) è stata la dottrina del diritto naturale.

Ho già avuto altra occasione di dire quale sia stato il contributo che la filosofia politica del giusnaturalismo ha dato alla critica del potere tradizionale e alla elaborazione di quella forma di potere che Weber chiama potere legale. Qui mi limito a richiamare l'attenzione su due tratti essenziali della dottrina giusnaturalistica che contribuiscono alla critica del potere tradizionale e alla fondazione del potere legale (e razionale): la laicizzazione del diritto, in conseguenza del fatto che il diritto naturale vale in quanto è fondato sulla «natura delle cose» ed è conoscibile direttamente dalla ragione, e la ripetuta affermazione della superiorità della legge come norma generale ed astratta, e come tale razionale, sulla consuetudine che si forma attraverso successive accumulazioni di atti singoli senz'alcun disegno prestabilito e della quale il meno che si possa dire è che è il risultato di un processo storico e quindi irrazionale (bisogna arrivare a Vico, eminentemente antigiusnaturalista, perché venga trovata una «ragione» nella «storia»). Il primo di questi tratti, la laicizzazione del diritto, contribuisce a svuotare di ogni valore positivo il principio della sacertà del capo che è uno degli elementi da cui deriva la legittimità del potere tradizionale; la superiorità della legge, che viene affermata concordemente, se pure con argomenti diversi, da Hobbes a Bentham, attraverso Locke, Rousseau, Kant, Hegel, e che sbocca nella compilazione e nella difesa delle grandi codificazioni, di cui sono fautori contemporaneamente, se pur su versanti filosofici e culturali diversissimi, Hegel e Bentham, ha per conseguenza il discredito di tutte le altre fonti di diritto su cui si regge il potere tradizionale, in particolare il diritto consuetudinario e il diritto dei giudici. Si può aggiungere che è propria dei giusnaturalisti una teoria antipaternalistica del potere che accomuna Locke, avversario di Roberto Filmer, a Kant che vede attuato il principio dell'illuminismo, cioè dell'avvento dell'età della ragione, nello stato anti-eudomonologico: il regime statale tipico del potere tradizionale è per Weber il patriarcalismo.

Non voglio con ciò scoprire alcun nesso suggestivo fra Weber e il giusnaturalismo; ma intendo semplicemente ancora una volta mettere in evidenza la presenza di un tema classico nella teoria politica weberiana, una corrispondenza, questo sì, tra la tematica weberiana e quella della maggiore tradizione di pensiero politico e giuridico alle soglie dell'età

moderna. Fuorviante sarebbe la scoperta di un rapporto diretto fra Weber e il giusnaturalismo, perché altro è il processo di secolarizzazione e di legalizzazione del diritto e dello stato che avviene storicamente, e di cui Weber cerca di comprendere il movimento reale nello sviluppo economico, giuridico e politico della società borghese, altro è la riflessione che accompagna questo processo, riflessione in cui consiste la dottrina del diritto naturale, e che in quanto tale non ha avuto, secondo Weber, alcuna influenza determinante sul cambiamento effettivo. Tanto rilevanti sono per Weber, nell'analisi dei processi storici reali, le religioni, altrettanto poco lo sono le dottrine filosofiche, mero riflesso postumo di quei processi.

10. Legalità e razionalità

Il potere legale è chiamato da Weber anche «razionale», come ad esempio nel passo seguente: «Vi sono tre tipi puri di potere legittimo. La validità della sua legittimità può essere infatti, in primo luogo: 1) di carattere razionale...»; oppure là dove definendo il potere legale nel saggio su *La politica come professione* parla della «dominazione in forza della legalità, in forza della fede nella validità della norma di legge e della competenza obiettiva fondata su regole *razionalmente* formulate...». Non bisogna peraltro dimenticare che vi sono altri passi in cui nella definizione del potere legale manca qualsiasi riferimento alla categoria della razionalità. L'ultimo testo weberiano sul tema identifica nel potere burocratico il tipo puro del potere legale e lo definisce come quel potere «il cui convincimento fondamentale è che qualsiasi diritto possa essere creato e mutato mediante una statuizione voluta in modo formalmente corretto». Si direbbe che l'espressione del primo passo «razionalmente stabilite», riferita alle leggi, sia sostituita nel secondo dall'espressione sempre riferita alle leggi «formalmente corrette». Il che può forse aiutare a capire il nesso fra la «legalità» del potere e la sua «razionalità», nesso tutt'alto che facile da intendere perché, mentre il senso di “legge” è nel testo weberiano univoco, non altrettanto si può dire di “ragione” e quindi di “razionale” e di “razionalità”, termini di fronte a cui in mancanza

di specificazione bisogna sempre domandarsi se si tratti di razionalità formale o sostanziale, di razionalità secondo lo scopo o secondo il valore (le due dicotomie fra l'altro sembrano talora coincidere e talora no, per cui i significati di razionalità sarebbero quattro, formale secondo lo scopo, formale secondo il valore, materiale secondo lo scopo, materiale secondo il valore). Quando Weber scrive che il potere legale si esercita secondo «regole razionalmente stabilite» che cosa significa in questo contesto “razionale”? Significa formalmente razionale o materialmente razionale? Apprendiamo da un passo importante ma tormentato della weberiana sociologia del diritto che combinando le due dicotomie formale-materiale e razionale-irrazionale, i tipi giuridici, corrispondenti fra l'altro a diverse fasi storico dello «sviluppo» del diritto, sono quattro: formale-irrazionale, proprio delle società primitive; materiale-irrazionale, caratteristico degli ordinamenti non formalizzati in cui il giudizio avviene caso per caso; formale-razionale, in cui «le caratteristiche giuridicamente rilevanti possono venire individuate attraverso una interpretazione logica, dando luogo alla formazione e all'applicazione di concetti giuridici definiti sotto forma di regole rigorosamente astratte»; e infine materiale-razionale, caratterizzato dal fatto che le decisioni vengono prese in base a norme diverse da quelle giuridiche positive (come sarebbe il caso di un giudizio in base al diritto naturale). Il fatto che l'espressione del primo passo «regole razionalmente stabilite» venga sostituita nel secondo dall'espressione «formalmente corrette», non lascia luogo a dubbi sulla identificazione della razionalità caratteristica del potere legale con la razionalità puramente formale. Che cosa significa questa identificazione della razionalità propria del potere legale con la razionalità formale? Significa che il potere legale può dirsi razionale non in quanto tenda alla realizzazione di certi valori (etici o utilitari) piuttosto che di altri, ma in quanto viene esercitato in conformità di norme generali ed astratte che da un lato, da parte del funzionario, escludono l'azione arbitraria e come tale irrazionale, dall'altro, da parte del cittadino, permettono la prevedibilità dell'azione, e quindi la sua calcolabilità in base al nesso mezzi-fini, che caratterizza appunto ogni azione razionale secondo lo scopo. Non ci si stupisca di leggere, non una sola volta,

una frase come questa: «Essa [la burocrazia] è il modo formalmente più razionale di esercitare il potere».

Storicamente il processo di razionalizzazione da cui nasce la moderna impresa capitalistica e insieme con l'impresa capitalistica lo stato moderno occidentale che è esso stesso un'impresa, in quanto stato burocratico, procede di pari passo con il processo di legalizzazione del potere, cioè con la formazione di un potere la cui legittimità dipende a tutti i livelli dall'essere esercitato nei limiti di norme stabilite. Per meglio dire, la legalizzazione è una delle manifestazioni attraverso cui si può cogliere il processo di razionalizzazione proprio dello stato moderno, quel processo che trasforma il potere tradizionale in potere legale e razionale, nel senso della razionalità formale, proprio perché legale. Ancora più precisamente: la legalizzazione è il mezzo attraverso cui il potere si razionalizza, cioè ubbidisce al principio della razionalità formale, la cui funzione è quella di rendere quanto più è possibile l'azione del funzionario e rispettivamente del cittadino razionale rispetto allo scopo, cioè tale che posto uno scopo questo possa essere raggiunto con il massimo di probabilità. «Il formalismo giuridico, facendo funzionare l'apparato giuridico come una macchina tecnicamente razionale, garantisce ai singoli interessati il massimo relativo di libertà di movimento e soprattutto di calcolabilità delle conseguenze giuridiche e delle possibilità del suo agire di scopo». La calcolabilità delle proprie azioni resa possibile dall'impero di un diritto formalizzato giova in particolare «ai detentori di interessi politici ed economici per i quali ha importanza la stabilità e la calcolabilità della procedura giuridica, e quindi soprattutto ai portatori di imprese durevoli, sia politiche sia economiche, di carattere razionale».

11. L'idealizzazione del liberalismo borghese

Che in questo modo Weber abbia tratteggiato il tipo ideale dello stato liberale borghese, liberale nel senso che la giustizia formale e razionale vale come «garanzia di libertà», e borghese nel senso che la libertà di cui il diritto formale e razionale si rende garante è la libertà economica,

non pare dubbio. Subito dopo infatti contrappone a questo tipo ideale di stato fondato sul diritto formale e razionale due forme di stato, fra loro antitetiche, ma convergenti entrambe nell'anteporre la giustizia materiale a quella formale: lo stato tecnocratico e quello democratico, due forme di stato, l'una del passato l'altra dell'avvenire, che Weber non ama. Là dove il diritto si ispira a criteri di razionalità materiale non è possibile altra giustizia che quella del cadì, propria sia dei regimi teocratici sia di quelli popolari (come la democrazia diretta degli Ateniesi), onde «le tendenze di una democrazia sovrana s'incontrano con le forze autoritarie della teocrazia e del principato patriarcale».

Una volta riconosciuta la riduzione del potere legale a potere formalmente razionale, questo tipo ideale di potere, in cui le due categorie della legittimità e della legalità si sovrappongono e si confondono l'una nell'altra, solleva rispetto all'uso di queste stesse categorie nella tradizione del pensiero politico una difficoltà, che non si riscontra negli altri due tipi di potere legittimo. Nella tradizione legittimità e legalità sono due concetti distinti, come dimostra la distinzione scolastica fra il tiranno *ex defectu tituli* e il tiranno *ex parte exercitii*. Il primo è il principe illegittimo, che non ha titolo per governare, il secondo è il principe che esercita illegalmente, cioè *contra leges*, il proprio potere. La legittimità riguarda la titolarità del potere, la legalità il suo esercizio. Le due categorie sono tanto diverse che un principe può esercitare legalmente il potere senza essere legittimo, un altro può essere legittimo ed esercitare illegalmente il potere. Al contrario il potere legale di Weber acquisterebbe la propria legittimità per il solo fatto di agire entro leggi stabilite. Ma basta la pura conformità dell'azione dei detentori del potere alle leggi stabilite a fondarne la legittimità indipendentemente da qualsiasi giudizio sul fondamento o sull'origine delle leggi? In altre parole, la pura razionalità formale, cui si riduce il principio di legalità che contraddistingue il terzo tipo di potere legittimo, è un criterio autosufficiente come il carisma e la tradizione, oppure rinvia a un principio ulteriore che non può essere che materiale?

Anche Weber si rende conto della difficoltà la prima volta che affronta il tema della legittimità degli ordinamenti. Quivi, dopo aver detto che ad un ordinamento può essere attribuito un carattere di legittimità

in virtù della tradizione o in virtù di una credenza affettiva, distingue la legittimità in virtù di una credenza razionale rispetto al valore, che è la validità di «ciò che si mostra assolutamente valido», dalla legittimità che si fonda sulla credenza nella legalità di una statuizione positiva. Ma a questa definizione fa subito seguire la precisazione che la legalità può essere legittima o in virtù di una «stipulazione da parte degli individui interessati» oppure in virtù di un'imposizione fondata «su un potere *legittimo* di uomini su altri uomini, e su una corrispondente disposizione ad obbedire». Con questa precisazione Weber mostra chiaramente di ritenere non autosufficiente il criterio della legalità, e quindi necessario il rinvio a un criterio ulteriore, il quale può essere o l'accordo degli interessati (il criterio del consenso che ha dato origine a tutta la tradizione contrattualistica) oppure l'imposizione di un'autorità legittima. Ma legittima in base a quale criterio? Weber non solo non risponde a questa domanda, ma tutte le volte che ripropone il tipo ideale del potere legale si limita a dire che le leggi stabilite possono derivare o da un accordo o da un'imposizione, ma non risolve il dubbio se quel potere sia in ultima istanza legittimo perché agisce in conformità delle leggi o non piuttosto perché agisce in conformità a certe leggi piuttosto che di altre, e pertanto se il criterio di legittimità non debba essere cercato al di fuori del principio puramente formale della legalità. Da quel che poc'anzi si è detto sulla funzione sociale della formalizzazione del potere attraverso il diritto astratto, funzione che sembra consistere nell'assicurazione dell'ordine liberale e borghese, di un ordine che viene immediatamente contrapposto all'ordine teocratico e democratico, sembra che quest'ordine non abbia una razionalità che non è soltanto formale, nel senso che la razionalità formale è la condizione di una razionalità anche materiale. Ma, se è così, il criterio ultimo della legittimità del potere legale è la «giustificazione intima» di queste stesse leggi, giustificazione che non può essere trovata in un'altra legge superiore, a meno che questa legge superiore sia la legge naturale che secondo tutta la tradizione del giunaturalismo sia antico sia moderno è in grado di fondare la catena delle leggi solo formalmente razionali perché è di per sé stessa materialmente razionale.

12. La grande macchina

Il tema dalla razionalità dello stato è il grande tema della filosofia politica che accompagna la formazione dello stato moderno occidentale. Ma ciò che negli scrittori politici da Hobbes a Hegel è l'idealizzazione di un processo che avviene sotto i loro occhi, diventa nell'opera di Weber l'oggetto di un'analisi storica, oggettiva, di un processo ormai compiuto. Anche da questo punto di vista il nesso tra Weber e i classici è inevitabile. Con questa aggiunta: che lo stato razionale giunto al termine del proprio processo, al culmine della sua perfezione, non è più il mostro benefico di Hobbes, il compimento dello Spirito oggettivo di Hegel, ma una grande «macchina inanimata» (così diversa dalla animatissima e animatrice *machina machinarum* di Hobbes!). Un'aggiunta che consente di misurare non solo tutta la vicinanza di Weber ai classici, ma anche tutta la distanza da essi. Ma questi si trovarono al principio, egli alla fine di uno svolgimento storico che avrebbe segnato il destino dell'Occidente.

Certo il nesso inevitabile tra Weber e i classici non toglie nulla all'originalità del suo pensiero. Se mai ci fa cogliere tutta la densità storica e insieme tutta l'inventività concettuale della sua teoria politica. Recensendo la seconda edizione di *Economia e società* (apparsa nel 1925) ben a ragione Otto Hintze parlò di opera «ciclopica», e in particolare, a proposito delle tre forme di potere legittimo, scrisse che la tipologia weberiana costituisce «un principio che con una enorme forza illuminante attraversa il crepuscolo delle idee recepite e permette alla storia e al sistema della costituzione statale e sociale di orientarsi in modo completamente diverso dal passato».

Finito di stampare nel mese di luglio 2020
da Digital Team S.r.l. - Fano (PU)
per conto di Pisa University Press

Nella ricorrenza del centenario della morte di Max Weber – l'«ultimo dei classici», che tra le altre cose è stato *anche* un filosofo del diritto – questo numero di «Diacronia» dedica allo studioso tedesco la sua sezione monografica. Giurista di formazione, Weber guardò attentamente al diritto, ai suoi problemi e alle sue soluzioni, sempre soppesandone la storicità e collocandolo in orizzonti più ampi rispetto a quelli spesso angusti della scienza giuridica. I contributi raccolti a cura di Massimo Palma, cui si deve la recente nuova traduzione di *Economia e società*, mettono alla prova alcune delle illuminanti intuizioni weberiane in riferimento a temi nei quali l'approccio filosofico al diritto incontra questioni storicamente sensibili. Sensibili allora (in tempi di conflitti, di democratizzazioni impetuose, del tramonto di una certa forma statutale) e urgenti oggi. Oltre ai saggi dedicati a Weber, arricchiti da un testo di Norberto Bobbio su *Max Weber e i classici*, il fascicolo contiene saggi su Jean-Jacques Rousseau, Benedetto Croce, Antonio Pigliaru.

In questo numero saggi di:

Michele Basso, Norberto Bobbio, Edith Hanke, Annamaria Loche, Realino Marra, Massimo Palma, Pier Giuseppe Puggioni, Giuseppe Russo.

€ 25,00

