

POLITICS

RIVISTA DI STUDI POLITICI

n. *13*

XIII
1/2020

Politics. Rivista di Studi Politici

n. 13, 1/2020, ii

@ Editoriale A.I.C. - Edizioni Labrys

Creative Commons

ISSN 2279-7629

www.rivistapolitics.it



Direzione: Diego Lazzarich (Direttore editoriale, Università degli Studi della Campania “Luigi Vanvitelli”) e Alessandro Arienzo (Università degli Studi di Napoli “Federico II”).

Comitato scientifico internazionale: Christian Azaïs (Université de Picardie Jules Verne, France); Étienne Balibar (Université de Paris-X, France); Peter Birke (Soziologisches Forschungsinstitut Göttingen – SOFI, Germany); Kristin Carls (Soziologisches Forschungsinstitut Göttingen – SOFI, Germany); Luc Foisneau (CNRS – Paris, France); Anahita Grisoni (ENS de Lyon); Patrick Gun Cuninghame (UAM-Xochimilco, Mexico); Asad Haider (University of California Santa Cruz, USA); Marta Nunes de Costa (Universidade Federal de Santa Catarina – UFSC, Brazil); Milena Petters Melo (Universidade Federal de Santa Catarina); Codrina Sandru (Transilvania University of Brasov, Romania); Lucia Pradella (King’s College London); Jacob Soll (University of Southern California, USA); Barbara Szaniecki (DSc, Pontificia Universidade Católica, Brasil).

Comitato scientifico: Olivier Butzbach (Università degli Studi della Campania “Luigi Vanvitelli”); Carmelo Calabrò (Università di Pisa); Marta Cariello (Università degli Studi della Campania “Luigi Vanvitelli”); Alberto Clerici (Università Niccolò Cusano); Cristina Cassina (Università di Pisa); Diego Giannone (Università degli Studi della Campania “Luigi Vanvitelli”); Annalisa Murgia (Università degli Studi di Milano); Spartaco Pupo (Università della Calabria); Mauro Simonazzi (Università degli Studi di Milano); Adriano Vinale (Università degli Studi di Salerno).

Comitato di redazione: Alessandro Arienzo, Marta Cariello, Cristina Cassina, Lorenzo Coccoli, Michele Filippini, Diego Giannone, Diego Lazzarich, Giuseppe Perconte Licatense, Pietro Sebastianelli, Adriano Vinale.

Direttore responsabile: Michele Lanna.

Numero: XIII

Anno: 1/2020

Periodicità: semestrale

Modalità di raccolta degli articoli: comitato scientifico.

Tipo di selezione e valutazione degli articoli: *double-blind review*

Standard di citazione: Chicago Manual of Style 16th (Author-date)

Contatti: direzione@rivistapolitics.it

Sito web: www.rivistapolitics.it

Social media: Facebook: <http://www.facebook.com/rivistapolitics>; Twitter: twitter.com/politicsrivista;

Pinterest: www.pinterest.com/politicsrivista

Copertina: Elaborazione grafica di Diego Lazzarich.

Indice

Semantiche del «popolo» nel Dictionnaire démocratique di Francis Wey (1848)

Fausto Proietti pp. 1-9

Macrosociologia del conflitto e origine sociale del diritto in Ludwig Gumplowicz

Federico Trocini pp. 11-25

L'addio di Raymond Aron al pacifismo

Francesco Raschi pp. 27-44

Populismo (democrazia) totalitarismo. Prospettive interpretative a confronto

Angelo Arciero pp. 45-61

L'opzione illiberale. Un nuovo capitolo della storia della democrazia?

Antonio Campati pp. 63-82

Crisi organica e trasformazioni del sistema politico in Italia. Una prospettiva storico-politologica

Adriano Cozzolino pp. 83-104

Urban commons e democrazia dei beni comuni: dalle narrazioni (ed evocazioni) ad una proposta di modellizzazione

Armando Vittoria pp. 105-127

National identity and the perception of geographical space in contemporary Russian political thought

Paolo Pizzolo - Emmanuele Quarta pp. 129-148



Semantiche del «popolo» nel *Dictionnaire démocratique* di Francis Wey (1848)

Fausto Proietti

Abstract

In his *Dictionnaire démocratique*, published in 1848, Francis Wey (1812-1882), French linguist and scholar, redefines the meaning of a series of political terms, in accordance with the positions of the party to which he belonged, the so-called moderate republicans, who had promised, after the February revolution, to guarantee democracy and the 'right to work'. Through the analysis of Wey's use of the term *people*, the article reconstructs the evolution of the ideology of moderate republicans in an increasingly moderate sense, and their fundamental misunderstanding of the social dynamics that characterize the political government of the masses.

Keywords

Francis Wey - French Second Republic - People - Democracy - Political Semantics

La rivoluzione di febbraio 1848, fondatrice della Seconda Repubblica francese, è caratterizzata dalla fusione tra istanze politiche (la democrazia, da realizzare per mezzo del suffragio universale maschile) e sociali (il diritto al lavoro, solennemente proclamato sin dai primi giorni di vita del nuovo regime). La legge elettorale adottata il 5 marzo 1848 porta alle urne oltre 9 milioni di francesi, contro gli appena 240.000 che godevano, nel regime precedente, del diritto di voto. Una trasformazione così profonda dell'esercizio dei diritti politici mette inevitabilmente al centro del dibattito pubblico, nella primavera del 1848, il problema della risemantizzazione dell'intero lessico politico, che andava adattato alle istituzioni della neonata democrazia di massa: grazie anche alla totale liberalizzazione della stampa libraria e periodica, un profluvio di catechismi politici, dizionari e manuali popolari, spesso opera di personaggi fino a quel momento oscuri o poco noti alla storiografia, si cimenta in questo arduo compito.

In questo contesto, si segnala in particolare il tentativo da parte della fazione che aveva assunto il potere dopo la rivoluzione, quella dei cosiddetti 'repubblicani moderati', di porre a fondamento della nuova «repubblica democratica» (espressione che si trova registrata, per la prima volta nella storia, nel testo costituzionale approvato il 4

novembre 1848) un'ideologia coerente ed egemonica, come lo era stata per la Monarchia di Luglio quella capacitaria dei dottrinari. Tale tentativo sfocerà in un sostanziale fallimento, sancito dalle giornate di guerra civile a Parigi del giugno 1848, a seguito delle quali diventerà manifesto lo scollamento tra due diverse idee di Repubblica: quella «democratica e sociale», propagandata dai socialisti e dai democratici più radicali, e quella «moderata». Tale percorso ideologico è reso in forma esemplare, sul piano semantico, dal testo di cui intendiamo occuparci in questo articolo: il *Manuel des droits et des devoirs. Dictionnaire démocratique* di Francis Wey (Wey 1848).

La prima particolarità di questo testo, rispetto alla usuale letteratura lessicografica (dizionari, enciclopedie e simili), è di non seguire un percorso alfabetico, bensì cronologico. Come specifica lo stesso autore nella prefazione, si tratta di

un libro scritto giorno per giorno, sotto l'impulso delle necessità che ogni nuova prova rendeva evidenti [...]. Ecco perché, pur avendo adottato in esso la forma enciclopedica e concisa del dizionario, ho lasciato gli articoli nell'ordine in cui la successione logica degli avvenimenti ne ha dettato la composizione (Wey 1848, IX-X).

La seconda particolarità del *Dictionnaire démocratique* deriva dall'essere stato concepito da un personaggio di rilievo come Wey, il quale, contrariamente a quanto avveniva normalmente nel caso dei compilatori di dizionari politici, catechismi e simili, aveva competenze effettive nell'ambito della lessicologia: si era diplomato all'École des Chartes nel 1837, e aveva dedicato vari studi a questioni di storia della lingua francese (Wey 1840; Wey 1845), oltre ad essere un noto critico d'arte, particolarmente interessato al nuovo *medium* espressivo della fotografia (Hermange 1996; De Mondenard 2000). Malgrado tutto ciò, il *Dictionnaire* è stato finora largamente trascurato dalla storiografia politica; il suo oblio, peraltro, si deve in gran parte alla volontà dello stesso Wey il quale, diventato dopo il colpo di Stato del 2 dicembre 1851 uno dei letterati più in vista del Secondo Impero¹, avrebbe da quel momento lavorato in modo indefesso a cancellare la memoria di un'opera politicamente rischiosa come il *Dictionnaire*, mai più ristampato e che egli 'dimentica' persino di citare nei molti profili bio-bibliografici pubblicati, nel corso della sua vita, da lui stesso e dai suoi amici (Proietti 2017).

Wey è stato a volte identificato come un repubblicano radicale, o addirittura come un simpatizzante per il socialismo (Desbuisson 2003; Desbuisson 2007; Petit 2014), a

¹ Napoleone III lo nominerà, nel 1853, ispettore generale degli Archivi dipartimentali del Doubs, e membro del Comité des Travaux historiques nel 1858; due anni dopo, Wey diventerà Ufficiale della Legion d'onore, e ricoprirà per ben tredici anni, dal 1853 al 1865, la carica di Presidente della Société des gens de lettres

causa della sua frequentazione dei circoli fourieristi parigini; era in contatto, in particolare, con Victor Considerant e Édouard Ordinaire (Dubos 1992-1993; Lassus 1995). Ma tali amicizie derivavano, in realtà, dalla comune origine franco-contese; lo stesso si può dire per quanto riguarda i legami di Wey con lo scrittore Charles Nodier, di cui era stato un pupillo, e col pittore di tendenze politiche radicali Gustave Courbet, i quali erano originari, come lui, di Besançon. Quel che è certo, d'altro canto, è che l'attività letteraria di Wey sotto la Seconda Repubblica è ben radicata nell'ambiente della stampa periodica legata ai repubblicani moderati: ciò vale per il quotidiano «National», vero e proprio quartier generale della rivoluzione di febbraio, in cui egli pubblica il suo romanzo a sfondo sociale *Le Biez de Serine*, a puntate, nel 1850; ma anche per altri periodici ai quali collabora, come «L'Illustration». Questo settimanale, diretto da Jean-Baptiste Alexandre Paulin – il quale era stato, nel 1830, uno dei fondatori del «National» –, nonostante la sua apparenza 'leggera', di periodico destinato alle famiglie e alle donne in particolare, dopo la rivoluzione di febbraio dedica, in ogni fascicolo, una sezione consistente alle questioni politiche del momento. È proprio ne «L'Illustration» che vengono pubblicate per la prima volta molte delle voci poi raccolte nel *Dictionnaire démocratique*, mano a mano che Wey le redige, in ventiquattro uscite complessive, dal 1 aprile 1848 al 20 ottobre dello stesso anno²; periodo che corrisponde esattamente a quello in cui l'Assemblea nazionale costituente viene eletta, e la Costituzione è discussa ed approvata. Alla voce *Costituzione*, una delle ultime da lui redatte, Wey scrive: «per elaborare una buona costituzione, è indispensabile basarla su una qualsiasi dottrina, alla quale tutto rimandi e dalla quale tutto proceda» (Wey 1848, 478): fondare tale dottrina coerente per metterla al servizio dei repubblicani moderati è, appunto, lo scopo non confessato del suo *Dictionnaire*.

² «L'Illustration, journal universel», XI, mars-août 1848: 1 avril, pp. 74-75; 8 avril, pp. 90-91; 15 avril, pp. 101-103; 22 avril, pp. 126-127; 29 avril, pp. 138-139; 6 mai, pp. 150-151; 13 mai, pp. 162-163; 20 mai (indicato erroneamente come 21 mai), pp. 186-187; 27 mai, pp. 198-199; 3 juin, pp. 218-219; 10 juin, pp. 234-235; 17 juin, pp. 246-247; 24 juin, pp. 266-267; 15 juillet, pp. 298-299; 22 juillet, pp. 310-311; 29 juillet, pp. 330-332. Le prime sei uscite hanno per titolo *Vocabulaire démocratique*; a partire dalla settima (13 maggio), il titolo diventa *Dictionnaire démocratique. Manuel du républicain*; infine, a partire dalla decima uscita (3 giugno), *Dictionnaire démocratique. Manuel du citoyen*. Dopo una pausa di tre settimane, la pubblicazione riprende il 19 agosto, ma non c'è più un titolo generale, sostituito da quelli delle definizioni della settimana; «L'Illustration, journal universel», XII, septembre 1848-février 1849: 19 août, *Fanatisme*, pp. 370-371, *Diplomatie*, p. 375; 26 août, *Propriété*, *Monnaies*, pp. 398-399; 9 septembre, *Désintéressement*, p. 19; 16 septembre, *Influences*, *Paupérisme*, pp. 34-35; 23 septembre, *Capitale (ville)*, p. 55; 30 septembre, *Passions politiques*, p. 75; 7 octobre, *Représentant du Peuple*, *Courage politique*, pp. 82-83; 20 octobre (in realtà 21 ottobre), *Siège (état de)*, pp. 114-115. Una ventina di voci ulteriori (*Transportation*; *Sociale (guerre)*; *Duplicité politique-Scepticisme*; *Incompatibilités*; *Apostilles*; *Possessions*, *Esclavage*; *Alliances*; *Fisc*, *Confiscation*; *Percepteurs*; *Prolétaires*; *Associations.-Réunion (droit de)*; *Avocats*, *Magistrats*; *Vénalité*; *Liste Civile*; *Travail.-Droit au travail*; *Réforme*; *Constitution*; *Contradictions politiques*, *Versatilité*; *Président de la République*; *Loi*) compaiono solo in chiusura alla versione in volume (Wey 1848). Si citerà da quest'ultima, segnalando di ogni voce la data della prima pubblicazione, se esistente, ne «L'Illustration».

Durante i primi mesi della Repubblica, la componente del repubblicanesimo moderato non era ideologicamente distinta in modo netto da quella dei democratici radicali, né da quella di molti socialisti, dato che tutti questi schieramenti si riconoscevano, almeno in teoria, nel motto rivoluzionario «Repubblica democratica e sociale». È nel corso degli avvenimenti, e in particolare, come detto, dopo le giornate di guerra civile a Parigi del giugno 1848, che la separazione, a volte dolorosa, tra questi tre elementi – o, potremmo dire, tra queste tre diverse tradizioni del discorso politico francese – si precisa. Le parole-chiave impiegate dai tre gruppi sono in buona parte le medesime: «repubblica», «democrazia», «popolo»; dunque la scissione ideologica si concretizza a partire dalle diverse definizioni che essi adottano di tali termini. Nel caso di Wey, la dimensione cronologica di questa evoluzione può essere ricostruita leggendo, secondo l'ordine di pubblicazione originario, le voci del *Dictionnaire démocratique* che appaiono nei vari numeri de «L'Illustration». A titolo esemplificativo riteniamo utile soffermarci, in particolare, sulle varie sfumature di significato che acquista nel discorso di Wey, settimana dopo settimana, il termine «popolo»: lemma politico controverso come pochi altri, data la sua natura, più ancora che polisemica, intimamente contraddittoria (Tournier 1975; Scuccimarra 2012). Con esso, infatti, nel discorso democratico si designa comunemente – per riprendere la formula sintetica di Agamben – «tanto il soggetto politico costitutivo quanto la classe che, di fatto se non di diritto, è esclusa dalla politica» (Agamben 1996, 198).

Nell'approcciare criticamente un dizionario – quello di Wey, nello specifico – considerandolo come un testo politico a pieno titolo, può rivelarsi utile andare a verificare prima di tutto in che modo determinati termini, dei quali sono fornite nelle singole voci le definizioni 'ufficiali', siano utilizzati dall'autore nel complesso del testo. Ci si troverà, spesso, di fronte a una contraddizione: benché una parola venga definita in un determinato modo, non è affatto detto che essa venga poi utilizzata, altrove nel testo, in conformità a quella definizione. È esattamente il caso del termine «popolo», al quale Wey dedica un'apposita voce; esso ricorre in totale 206 volte nel *Dictionnaire démocratique* («popoli» appare, invece, 55 volte), secondo un uso tutt'altro che univoco. Nella definizione del lemma, che compare abbastanza presto («L'Illustration», 1 aprile 1848), Wey sottolinea soprattutto il carattere di fusione tra «borghesi» e «proletari» in seno al «popolo»:

Il popolo è l'insieme dei cittadini: non fanno parte del popolo solo coloro che pretendono di mantenersi al di fuori dei diritti e dei doveri comuni dei cittadini. [...] Per le persone frivole, per le quali l'abito fa il monaco, il popolo è l'insieme delle persone che portano una blusa e un berretto, invece di un cappotto e un cilindro foderato di pelliccia di castoreo o di seta. [...] L'idea reazionaria implicita in queste distinzioni, che hanno per oggetto il sostantivo *popolo*, è un germe di divisione e di errore (Wey 1848, 18-19).

L'uso del termine «popolo» come sinonimo di «classi popolari» o, addirittura, di *populace*, piuttosto diffuso all'epoca, è quindi rifiutato da Wey – che lo giudica, in quel momento, «reazionario» –, in favore dell'idea del «popolo» come *totalità*. Una visione analoga è proposta all'interno di altre definizioni, pubblicate nello stesso momento o poco più tardi; alla voce *Bourgeois, Bourgeoisie* (1 aprile), Wey specifica che si tratta di «appellativi da cancellare dal vocabolario della sana democrazia. Questi termini presuppongono caste separate. [La borghesia] è, per sua natura, inseparabile dal popolo, rispetto al quale nulla la distingue» (Wey 1848, 13-14). Stesso discorso per la voce *Classe moyenne* (8 aprile):

Se esiste una classe *media*, deve essercene almeno un'altra che le è superiore, poi una terza al di sotto, e così si ricade nelle distinzioni di casta, a profitto della nobiltà e a detrimento di coloro che un tempo venivano esclusi dai diritti politici, sotto il nome di *popolo* (Wey 1848, 29).

Ci troviamo all'inizio di aprile del 1848, quando l'alleanza tra i repubblicani «moderati» e i democratici «radicali» o i «socialisti», sotto il vessillo del «diritto al lavoro», non si era ancora incrinata. Il superamento della divisione tra le classi per arrivare all'idea di un popolo unitario perché reso tale dall'uguale possesso dei diritti politici è concepito in modo esplicito da Wey, nelle voci da lui redatte in quel periodo, a vantaggio delle classi lavoratrici, le quali vengono semanticamente integrate nella «borghesia»; un'idea analoga a quella espressa da Lamartine, per conto del Governo provvisorio, nel famoso proclama del 18 marzo 1848, nel quale si afferma che a far data dalla nuova legge elettorale, poiché «l'elezione appartiene a tutti, senza eccezioni [...], non ci sono più proletari in Francia»³.

Un primo slittamento nell'uso del termine «popolo» da parte di Wey si registra all'inizio di maggio, poco dopo le elezioni dell'Assemblea nazionale e la schiacciante vittoria ottenuta dai repubblicani moderati. Alla voce *Républicains de la veille et du lendemain* (6 maggio) lo scrittore polemizza con i radicali e i socialisti, che avevano accusato i moderati di aver ammesso tra le loro fila troppi monarchici camuffati, e di non dare seguito alle promesse relative alla riforma sociale. La necessaria unità del popolo è ancora richiamata da Wey, ma è concepita in funzione di una ferma opposizione a qualsiasi idea di redistribuzione della ricchezza (da lui definita «la spoliazione del popolo da parte del popolo»). Da notare anche il fatto che ora, nel discorso di Wey, la nozione di «governo del popolo» non esclude più la necessità di tenere conto dei diversi gradi di «capacità»; e questo governo non è più «di tutti», ma «per tutti»:

³ *Bulletin des lois de la République française. X^e série, Premier semestre de 1848 (2^e partie)*, t. I, Paris, Imprimerie Nationale, juillet 1848, p. 125.

Il governo del popolo è creato per tutti, e ognuno ha il diritto di parteciparvi in proporzione alla propria capacità. Con quale autorità una parte dei rappresentanti pretenderebbe di paralizzare la sovranità nazionale e di erigere in precetto la spoliatura del popolo da parte del popolo? [...] Un uomo onesto, intelligente e laborioso, che ha servito il suo paese sotto dei re, e che vuole servirlo ancora, è, ai nostri occhi, raccomandabile in ogni epoca: è un ottimo repubblicano (Wey 1848, 114).

Alla voce *Suffrage universel* (21 maggio) Wey, all'indomani della manifestazione di protesta del 15 maggio, che era iniziata sotto forma di dichiarazione di sostegno ai patrioti polacchi per poi sfociare in un maldestro tentativo di colpo di Stato e nell'arresto dei repubblicani radicali Raspail, Barbès e Blanqui, condanna la passione del popolo parigino per le sommosse, mettendo in opposizione semantica, come non aveva fatto in precedenza, il «popolo» e il «potere», e riconoscendo l'esistenza, all'interno del «popolo», di varie «condizioni sociali»:

Qual è l'elemento principale delle rivoluzioni? È il dissidio tra il popolo e il potere. Contro un'autorità istituita sulla base del suffragio della maggioranza dei cittadini e da parte di tutte le condizioni sociali, non può elevarsi alcuna opposizione ostile e radicale (Wey 1848, 153).

Le manifestazioni popolari e la loro repressione decisa dall'Assemblea nazionale pongono all'ordine del giorno una questione nuova: il privilegio dell'inviolabilità, di cui godevano un tempo i re, appartiene ora al popolo sovrano, oppure ai suoi rappresentanti? Wey si schiera senza esitazioni in favore della seconda ipotesi, e dunque della legittimità della repressione, affermando, alla voce *Inviolabilité* (24 giugno), che «il popolo è inviolabile», sì, ma unicamente «nella persona dei suoi mandatarî» (Wey 1848, 260).

Nel contempo, lo scrittore inizia ad attribuire al «popolo» una caratteristica nuova: l'infantilismo. Se alla voce *Étudiants, écoliers* (21 maggio) questo attributo mantiene ancora qualche carattere positivo («Sì, il popolo è bambino, perché ama ciò che è vero»: Wey 1848, 164), dopo le elezioni suppletive del 4 giugno, che vedono una polarizzazione tra conservatori e socialisti, a svantaggio dei repubblicani moderati, e l'elezione all'Assemblea nazionale di Louis-Napoléon Bonaparte (alla quale questi avrebbe di lì a poco rinunciato), lo stato di incapacità intellettuale del popolo-bambino diventa sempre più evidente agli occhi di Wey. In conseguenza di ciò, nel mese di giugno la definizione di «popolo» come «folla» ignorante e da educare si sostituisce definitivamente, nel *Dictionnaire démocratique*, a quella di «popolo» come «totalità». Alla voce *Attroupements* (17 giugno), ad esempio, si legge: «Da vari mesi, ascoltando con

perseveranza gli oratori all'aperto che riuniscono attorno a sé gruppi di curiosi [...], ho compreso più che mai quanto sia urgente occuparsi dell'educazione del popolo» (Wey 1848, 242). La capacità di raziocinio del popolo/folla è messa ulteriormente in dubbio da Wey alla voce *Bonapartistes* (24 giugno): «Un popolo senza convinzioni, senza coerenza, senza discernimento, non è per nulla adatto al regime democratico; è fatto per obbedire, e aspetta un padrone, in mancanza del quale perderebbe la sua indipendenza e la sua nazionalità» (Wey 1848, 211).

Questa tendenza spregiativa nei confronti del «popolo» si intensifica, nel discorso di Wey, dopo le sanguinose giornate del giugno 1848, al punto da fargli rimettere in discussione il suffragio universale stesso, pilastro, come si ricorderà, dell'originaria definizione del «popolo» da lui proposta. Alla voce *Possessions, Esclavage* leggiamo infatti:

Qualsiasi diritto al quale non corrisponda la facoltà di farne uso è illusorio: è così, ad esempio, che il suffragio universale, il miglior modo di elezione e il più razionale di tutti, diventa il più anormale e il più pericoloso se è messo a disposizione di un popolo privo di discernimento. L'esercizio di un diritto politico richiede un'attitudine, esige una educazione politica (Wey 1848, 438-439).

Sulla stessa falsariga, si vedano anche le voci *Association-Réunion (droit de)* (Wey 1848, 455), in cui il «popolo» è definito «imbecille», e *Président de la République*, in cui esso è definito «incapace di giudicare del merito e di apprezzare i titoli dei candidati alla presidenza della Repubblica» (Wey 1848, 487).

Infine, la voce *Représentant du peuple* (7 ottobre) propone una nuova definizione del lemma «popolo», visto ora come «[la riunione di] tutte le classi della società» (Wey 1848, 431). Quelle classi di cui, in aprile, Wey aveva decretato la definitiva dissoluzione nel popolo/totalità diventano ora le vere titolari della sovranità: è la certificazione del fallimento dell'ideale unitario e della fede, più o meno sincera, nel suffragio universale come vettore di pace sociale che avevano caratterizzato l'ideologia dei repubblicani moderati nei mesi immediatamente successivi alla rivoluzione di febbraio. Il fronte unitario coi radicali e coi socialisti è ormai esplicitamente rinnegato, ed è significativo che alla voce *Insurgé* (una delle ultime del dizionario) Wey sostenga che gli *émeutiers* di giugno, da lui qualificati senza mezzi termini come «orda criminale», hanno commesso un grave errore – non solo di tipo politico, ma anche di tipo squisitamente lessicale – nel proclamare la «repubblica democratica e sociale»; infatti:

La democrazia non si è mai realizzata in modo più ampio che da noi. Quanto al termine *sociale*, costituisce qui un epiteto ozioso; dacché ogni organizzazione politica è *sociale*, vale a dire propria alla società, a meno di essere *antisociale*, o, in altri termini, anarchica o tirannica (Wey 1848, 409).

Il compimento di una parabola al tempo stesso cronologica e ideologica, in corrispondenza dei drammatici eventi dell'estate del 1848, è ulteriormente segnalato da un nuovo scarto semantico nel lessico di Wey: nelle ultime voci del suo *Dictionnaire*, infatti, egli utilizza ormai, preferendolo al termine «popolo», il termine «nazione» per designare la totalità dei cittadini.

Wey, come abbiamo già visto, troverà presto altre sponde politiche al servizio delle quali porre la sua penna illustre. Incapaci di elaborare una dottrina efficace del «governo del popolo», invece, i repubblicani moderati saranno letteralmente spazzati via in occasione delle elezioni legislative del 1849, quando dal nuovo esercizio del suffragio universale usciranno trionfatori i legittimisti da un lato e, dall'altro, i socialisti e i democratici radicali.

Bibliografia

- Agamben, Giorgio. 1996. *Mezzi senza fine. Note sulla politica*. Torino: Bollati Boringhieri.
- De Mondenard, Anne. 2000. "Entre romantisme et réalisme. Francis Wey (1812-1882), critique d'art." *Études photographiques* 8: 23-43.
- Desbuisson, Frédérique. 2003. "Peinture décrite/scène dépeinte: les *Casseurs de pierres* de Gustave Courbet et Francis Wey." In *Écrire la peinture entre XVIII et XIX siècles*, a cura di P. Auraix-Jonchière, 163-72. Clermont-Ferrand: Presses Universitaires Blaise Pascal.
- Desbuisson, Frédérique. 2007. "Introduction." In Wey, Francis. *Notre maître-peintre Gustave Courbet*, 7-20. La Rochelle: Rumeur des Ages.
- Dubos, Jean-Claude. 1992-1993. "Les parentés académiques des premiers socialistes comtois: Fourier, Considérant, Proudhon, Just Muiron, Clarisse et Julie Vigoureux." *Procès-verbaux et mémoires de l'Académie de Besançon* 190: 27-57.
- Hermange, Emmanuel. 1996. "La Lumière et l'invention de la critique photographique (1851-1860)." *Études photographiques* 1: 89-108.

- Lassus, François. 1995. "Les cousins bisontins de Charles Fourier. Famille Fourier, Pion, Muguet et Wey." *Cahiers Charles Fourier* hors-série.
- Petit, Cécile. 2014. "Courbet vandale et anti-vandale." *Revue TRANSVERSALES du Centre Georges Chevrier* 1. Ultimo accesso 30 marzo 2020. http://tristan.u-bourgogne.fr/CGC/publications/transversales/Vandales_vandalismes/C_Petit.html.
- Proietti, Fausto. 2017. "Francis Wey (1812-1882): un caso di transizione ideologica dalla Seconda Repubblica al Secondo Impero in Francia." *Il pensiero politico* 50: 357-76.
- Scuccimarra, Luca. 2012. "I paradossi della sovranità popolare. La crisi del '48 in Francia e la questione del suffragio universale." In *Il governo del popolo 2. Dalla Restaurazione alla guerra franco-prussiana*, a cura di Giovanni Ruocco e Luca Scuccimarra, 159-88. Roma: Viella.
- Tournier, Maurice. 1975. "Le mot «peuple» en 1848: désignant social ou instrument politique?." *Romantisme* 9: 6-20.
- Wey, Francis. 1840. "Étude sur la langue française. À propos de l'ouvrage posthume de Gustave Fallot." *Bibliothèque de l'École de Chartes* 1: 460-90.
- Wey, Francis. 1845. *Remarques sur la langue française au dix-neuvième siècle, sur le style et la composition littéraire*. Paris: Firmin Didot Frères.
- Wey, Francis. 1848. *Manuel des droits et des devoirs. Dictionnaire démocratique*. Paris: Paulin et Le Chevalier.

Fausto Proietti is associate professor of History of political thought at the University of Perugia. The main object of his research is the ideological debate accompanying the birth of representative democracy in the nineteenth century, with particular reference to the French case. He is also interested in political exile in the context of the 1848 revolutions and in European political lexicon during the 19th century. His most recent publications include the critical edition of M. Rittinghausen, *La legislazione diretta del popolo, o la vera democrazia* (Torino 2018) and the co-editing of *Les traductions comme textes politiques. Un voyage entre France et Italie (XVI – XX siècle)* (Paris 2017).

Email: fausto.proietti@unipg.it



Macrosociologia del conflitto e origine sociale del diritto in Ludwig Gumplowicz

Federico Trocini

Abstract

This paper is focused on the intellectual figure and work of Ludwig Gumplowicz, who was one of the precursors of European sociology. Linked with Krakow in Poland and with Graz in Austria, he is generally considered representative of social Darwinism and racism. The main aim of this article is to highlight the multicultural influences that shaped his thought and at the same time to re-evaluate his work in the context of the so-called sociology of conflict. Particular attention is dedicated to his reflection on the extra-juridical genesis of the State and of the law.

Keywords

Sociology of Conflict - Struggle of the Races - Social Struggle - Race - Group

Un classico dimenticato?

A dispetto dello straordinario fascino esercitato dalla sua figura intellettuale, lo storico, giurista e sociologo di origini ebraiche Ludwig Gumplowicz (1838-1909) rappresenta attualmente un tipico esempio di «classico dimenticato» (Adamek e Pragłowski 2006). E ciò non solo in Austria e Polonia, vale a dire i due paesi ai quali la sua vicenda biografica è più strettamente intrecciata, ma anche in Italia, il paese in cui i suoi scritti hanno goduto a lungo di una più diffusa e benevola accoglienza.

Destino, quello cui lo studioso austro-polacco è andato incontro, che appare tuttavia sorprendente, specie se si tiene presente il giudizio di autorevoli scienziati sociali del tempo – da René Worms a Frank Lester Ward – che gli riconobbero un posto di primo piano tra i pionieri della sociologia. O, ancora, il parere di Gaetano Mosca, che non esitò a intravedere in lui un precursore della teoria della ‘classe politica’ (Mosca 1966, 168). E, per finire, quello di Karl Kautsky, che scorse nelle sue concezioni alcune singolari convergenze con il materialismo storico (Kautsky 1883, 539).

Destino sorprendente, dunque, che può tuttavia essere almeno in parte spiegato facendo riferimento alla fama di presunto teorico della razza, di cui egli è rimasto

vittima a causa della sua opera più nota e controversa, il *Rassenkampf* (1883). E ciò – si badi bene – nonostante tale reputazione non regga affatto alla prova di un’accurata rilettura dei suoi scritti, tra le pagine dei quali, lungi dal legittimare discriminazioni basate su presunte differenze naturali, Gumplowicz formulò piuttosto la tesi secondo cui alla base di ogni progresso della civiltà umana vi sarebbe un inesorabile processo di amalgama etnico derivante dallo scontro tra gruppi sociali eterogenei.

A fronte di un consolidato canone interpretativo, che si è perlopiù limitato a scorgere nell’opera gumplowicziana nient’altro che un esempio paradigmatico del pensiero razzista tardo-ottocentesco, è tuttavia legittimo porsi alcuni interrogativi. E, per questa via, chiedersi in particolare se, a oltre un secolo dalla sua scomparsa, non sia opportuno intraprendere un riesame che, sbarazzandosi dei pregiudizi più ostinati, consenta di far luce sugli aspetti concettualmente più interessanti della sua produzione intellettuale.

In vista di tale proposito, dopo averne ripercorso in breve la biografia, nelle prossime pagine si cercherà soprattutto di venire a capo di alcuni equivoci – tra cui anzitutto quello prodotto dalla stessa nozione gumplowicziana di ‘razza’ – e quindi di contestualizzarne più adeguatamente la riflessione nel quadro delle cosiddette ‘dottrine del conflitto’.

Da Cracovia a Graz. Un itinerario all’insegna del disincanto

Originario di Cracovia, Gumplowicz si formò all’interno di un contesto familiare culturalmente orientato in senso progressista e assimilazionista. Conseguita la laurea in legge (1862), intraprese la carriera di avvocato, cui abbinò presto un’intensa attività di collaborazione con alcuni importanti fogli democratici di Varsavia («Jutrzenka») e Leopoli («Dziennik literacki»), tramite la quale poté entrare in contatto con gli ambienti politici protagonisti dell’Insurrezione del 1863 (Szacki 1988, 89). All’indomani di un primo fallimentare tentativo in vista del conseguimento della libera docenza (1867), Gumplowicz mise temporaneamente da parte ogni velleità accademica per concentrarsi sulla sola attività di avvocato penalista e di giornalista. In particolare, dopo averne assunto la direzione nel 1869, egli fece del quotidiano «Kraj» uno dei principali punti di raccolta del movimento progressista galiziano, distinguendosi, da un lato, per gli attacchi contro il messianesimo polacco e l’oscurantismo cattolico; dall’altro, per le posizioni in favore dell’assimilazione della minoranza ebraica e di ampie riforme economico-sociali (Zaremba-Piekara 1970; Kozińska-Witt 1992).

Non riuscendo tuttavia a riscuotere ampi consensi né presso i polacchi, né presso gli ebrei e fallendo, più in generale, nel proposito di conquistare le classi medie degli uni e degli altri al suo programma politico orientato in senso laicista e patriottico, nel 1875 si

trasferì a Graz, dove, l'anno seguente riuscì infine a ottenere la *venia legendi* in Diritto pubblico (Weiler 2001).

Il biennio 1875-1876 segnò dunque una cesura di indubbia rilevanza all'interno della sua vicenda biografico-intellettuale. Da allora, pur mantenendosi in contatto col mondo della cultura polacca, Gumplowicz si lasciò alle spalle gli anni della sua turbolenta militanza tra le file del movimento democratico per iniziare una nuova vita, interamente dedicata agli studi, ma non per questo meno segnata dalle avversità. Nonostante il conseguimento dello straordinariato prima (1882) e dell'ordinariato poi (1893), anche negli anni seguenti, oltre a rimanere bersaglio dell'ostilità pregiudiziale dei colleghi di lingua tedesca – storici e giuristi *in primis* – e a restare vittima di una condizione di isolamento sociale per molti aspetti paragonabile a un vero e proprio esilio, Gumplowicz dovette far fronte a tutta una serie di sciagure familiari, tra cui il suicidio del primogenito Maksymilian e la prematura scomparsa del secondogenito Alfred Theodor.

Nel quadro di questa macabra successione di eventi tragici, le stesse celebrazioni organizzate nel 1908, in coincidenza della sua nomina a professore emerito, non furono che il preludio al dramma finale destinato a consumarsi di lì a poco, quando, nell'agosto 1909, decise di togliersi la vita.

Aldilà del canone interpretativo tradizionale

Sulla base dell'itinerario biografico sin qui sommariamente ripercorso, diviene ora possibile iniziare a mettere a fuoco più da vicino alcuni degli aspetti più interessanti del complesso profilo intellettuale gumplowicziano.

Il primo punto su cui è bene soffermarsi ha a che fare con la relazione esistente tra le vicende della sua vita e la sua produzione scientifica. Relazione che, a ben guardare, appare ben più stretta di quanto non lasci immaginare il suo «freddo e misurato stile espositivo», al punto che risulta possibile affermare che molte delle idee alla base della riflessione matura gumplowicziana trassero ispirazione dall'insieme di esperienze che, in quanto appartenente a una minoranza oppressa, egli raccolse attraverso l'osservazione diretta delle dinamiche sociali in atto sul finire dell'Ottocento all'interno del microcosmo austro-ungarico (Pocar 1984, 9).

Il secondo punto cui prestare attenzione riguarda poi la possibilità di suddividere la biografia gumplowicziana in due stagioni differenti tra loro, rispettivamente coincidenti con quella più giovanile (1838-1876) e quella più matura (1876-1909). La prima, perlopiù trascorsa in Polonia e, per tale ragione, comunemente indicata come 'periodo di Cracovia' (Pragłowski 1990), è quella alla quale risalgono i suoi scritti giovanili di storia del diritto, tra cui *Prawodawstwo Polskie względem Żydów* (1867) e *Stanisława Augusta*

Projekt reformy żydowstwa polskiego (1875). La seconda, pressoché interamente trascorsa in Austria – e a Graz in particolare – è quella invece cui risalgono i suoi lavori sociologici più celebri e concettualmente rilevanti: *Der Rassenkampf*, *Grundriß der Sociologie* e *Die sociologische Staatsidee*. Benché ne restituiscano due immagini diverse – da un lato, quella di un giovane avvocato e giornalista, attivamente impegnato nel movimento democratico polacco; dall'altro, quella di un intellettuale 'marginale' (Fleck e Nowotny 1993), interamente assorbito dagli studi –, queste due fasi conservano, specie sul piano teorico, una stretta connessione, sicché è legittimo affermare che parte consistente dei concetti da lui elaborati in età matura affondino le loro radici nel 'periodo di Cracovia' (Szacki 1988, 90).

Il terzo e ultimo elemento da tenere presente riguarda il fatto che la vicenda gumplowicziana ricade in quella particolare stagione della storia europea che, ricadendo a cavallo tra Otto e Novecento, che fu contrassegnata a fondo da un radicato ottimismo, al di sotto del quale covavano tuttavia molteplici inquietudini. Basti pensare, ad esempio, a quella forte, ancorché indistinta, sensazione di disagio che nell'ambito di una più generale 'crisi della ragione' (Burrow 2002) trovò espressione nella denuncia da parte di Gustave Le Bon delle minacce prodotte dall'incipiente massificazione della società o, ancora, nell'evocazione apocalittica da parte di Max Nordau dello spettro della degenerazione. Eccellente interprete delle inquietudini del suo tempo, Gumplowicz fu dunque un tipico esponente della cultura di *fin de siècle* e in particolare di quell'orientamento radicalmente pessimistico (Szacki 1988, 100) che, nel segno di una drastica de-teleologizzazione della storia, finì per mettere in dubbio i fondamenti stessi della modernità, dal mito del progresso lineare a quello della libertà individuale (Genett 1999, 115).

Benché ci permetta di contestualizzarne il pensiero, quanto messo sinora in evidenza non ci offre tuttavia alcun elemento in più tramite cui venire a capo dell'ingrato destino che ha reso il *terrible Autrichien* (Brix 1989, 9) un vero e proprio 'classico dimenticato'. Quali sono dunque le possibili ragioni a monte della rapida obsolescenza cui è andata incontro la sua opera?

La prima di tali ragioni rinvia verosimilmente al fatto che l'opera di Gumplowicz reca su di sé i segni inconfondibili del contesto storico-culturale nell'ambito della quale fu elaborata. Avendo assunto il peculiare microcosmo mitteleuropeo della seconda metà dell'Ottocento a punto d'osservazione privilegiato attraverso cui decifrare le dinamiche sociali, pare infatti che la sua riflessione sia stata fatalmente destinata a dividerne la sorte all'indomani del 1918, quando quella realtà non sopravvisse che nella rievocazione nostalgica del mito asburgico di scrittori come Joseph Roth.

Una seconda ragione ha poi a che fare col fatto che, in virtù della sua impostazione monista – cioè dell'assunto secondo cui i fenomeni sociali sarebbero regolati, al pari di

quelli fisici, da immutabili leggi di natura –, Gumplowicz negò la possibilità stessa del progresso, facendo proprio il principio schopenhaueriano in base al quale l'intero corso della storia umana potrebbe essere sintetizzato nella formula *eadem et non aliter* (Meštrović 1999, 271-293). La sua insistenza sull'invariabilità delle dinamiche sociali lo spinse dunque, a differenza di Weber, Simmel e Durkheim, a ritenere superflua qualsiasi analisi delle 'peculiarità del moderno' e ciò, oltre a suscitare critiche da parte marxista, ha inevitabilmente fatto sì che, agli occhi degli scienziati sociali contemporanei, la sua riflessione finisse per risultare perlopiù inadatta a offrire risposte ai problemi del presente.

Quanto appena segnalato non sarebbe tuttavia di per sé sufficiente a spiegare l'oblio cui è andata incontro l'opera di Gumplowicz se non si tenesse conto di un'ultima e ben più decisiva ragione. Come anticipato, essa rimanda alla sua reputazione di presunto teorico della razza. Emblematico, in tal senso, è ad esempio il giudizio di György Lukács, che gli contestò di essere approdato, a causa del suo rigido monismo naturalistico, a una sorta di misticismo biologico parascientifico. E, per questa via, di aver contribuito a spianare la via all'«interpretazione fascista della storia» (Lukács 1959, 699). In sostanziale coerenza con l'interpretazione lukácsiana, anche lo storico francese Bernard Bruneteau ha più di recente attribuito all'autore del *Rassenkampf* la responsabilità di aver concorso alla divulgazione dell'immaginario razzista tardo-ottocentesco e, al contempo, intravisto nella sua tendenza alla naturalizzazione dei processi sociali uno dei fattori decisivi cui ricondurre gli orrori genocidari del Novecento (Bruneteau 2005, 48-50).

A dispetto dell'interpretazione predominante, nel corso degli anni non sono tuttavia mancate alcune letture più sfumate. Tra queste possono essere ricordate anzitutto quelle di Richard Weikart e Ivan Hannaford. Il primo ha ad esempio precisato che, diversamente dai socialdarwinisti della sua generazione, Gumplowicz concepì la razza come categoria storico-sociale e non come entità biologica fissa (Weikart 2003, 278). A conclusioni analoghe è giunto anche Hannaford. Scorgendo nella sua dottrina del conflitto una rielaborazione in senso evoluzionista del *bellum omnium contra omnes* hobbesiano, questi ha sottolineato come quella gumplowicziana sarebbe da intendersi non tanto come una teoria delle razze, quanto piuttosto come una teoria sociologica tesa a interpretare il divenire storico alla luce della naturale tendenza dei gruppi a confliggere tra loro (Hannaford 1996, 310).

Tra quanti si sono mostrati più cauti rispetto alla possibilità di annoverare Gumplowicz tra i socialdarwinisti vanno infine citati ancora Jerzy Szacki e Antonello La Vergata. Per ambedue sarebbe soprattutto la sua concezione del progresso a marcare la distanza: anziché interpretare il divenire storico come un processo che, attraverso la lotta e la selezione, avanzava in maniera lineare, Gumplowicz fece infatti propria una

concezione ciclica della storia, segnata da un eterno e sempre uguale susseguirsi di cicli di civiltà, scandito da successive fasi di ascesa e declino. Sempre secondo questi ultimi, un ulteriore fattore di inconciliabilità rispetto sia al socialdarwinismo sia al razzismo consisterebbe infine nel fatto che, oltre a contestare l'idea della guerra come fattore benefico di selezione e ogni possibile distinzione tra razze, egli intravide nella mescolanza etnica derivante dallo scontro tra gruppi eterogenei l'elemento decisivo alla base dell'evoluzione della civiltà (Szacki 1988, 95; La Vergata 2005, 185).

'Lotta di razze' o 'lotta sociale di gruppi'?

Benché non si possa escludere che sia stato almeno in parte influenzato da Gobineau e tantomeno negare che nel suo primo scritto in lingua tedesca, *Rasse und Staat* (1875), abbia fatto riferimento al concetto di razza in senso perlopiù antropologico (Mozetič 2003, 134), è indubbio che Gumplowicz intraprese negli anni un percorso di graduale chiarificazione concettuale che lo portò a distinguersi in maniera sempre più netta dai teorici della razza propriamente detti. Se già in *Philosophisches Staatsrecht* (1877) ebbe infatti modo di prendere le distanze dallo scritto di due anni prima (Gumplowicz 1877, 6), fu soprattutto nel *Rassenkampf* che egli, in aperta polemica con quanti «vogliono dividere l'umanità in razze e stirpi secondo criteri fisiologici e anatomici» (Gumplowicz 1883, 192), contestò sia l'ipotesi di 'razze pure', sia l'ipotesi di una loro possibile classificazione su basi gerarchiche, dichiarando che «oggi giorno non vi sono più razze pure, poiché non vi sono più gruppi umani che si trovano nello stato primitivo di omogeneità delle orde primordiali» (Gumplowicz 1883, 194-195).

In altri termini, secondo Gumplowicz il concetto di 'razza pura' nella sua accezione antropologica poteva ritenersi dotato di un qualche significato solo se fosse stato applicato a quelle 'orde primitive' omogenee che, stando alla sua ipotesi poligenista, avevano popolato il globo terracqueo in una remota antichità preistorica. Al contrario, le 'razze' propriamente dette, di cui egli esaminò le interazioni conflittuali, erano già di per sé comunità storicamente evolute, composte da elementi etnici eterogenei, che dovevano le loro rispettive peculiarità più alla cultura che non alla natura in quanto tale.

In tal senso, se le 'razze pure' non potevano definirsi entità storicamente accertabili, lo stesso concetto di 'razza' non poteva in alcun modo essere inteso in senso antropologico, ma solo in senso sociologico. A suo dire, qualunque 'razza' risultava infatti un *mixtum compositum* di elementi originariamente distinti sul piano etnico, che, in virtù di un plurisecolare processo di integrazione socio-culturale, si erano andati via via fondendo tra loro (Szacki 1988, 96). Per Gumplowicz era proprio questo incessante processo di amalgama, derivante dallo scontro tra gruppi eterogenei, a costituire dunque l'essenza della storia universale (Gumplowicz 1883, 254).

Che la «lotta di razze» (*Rassenkampf*) andasse quindi più propriamente intesa nel senso di una «lotta tra gruppi sociali» (*Kampf sozialer Gruppe*). Gumplowicz lo chiarì tra le pagine del suo *magnum opus*, quando precisò che i molteplici gruppi presenti all'interno di ciascuno Stato, ancorché discendenti da orde primitive etnicamente eterogenee tra loro, non potevano più ritenersi tali in forza di un millenario processo di 'amalgama sociale' (Mozetič 2003, 137). Per effetto della differenziazione prodotta dalla divisione del lavoro, questi ultimi continuavano tuttavia a fronteggiarsi come se lo fossero stati, scatenando l'uno contro l'altro una «lotta sociale di razza», nell'ambito della quale il dato fondamentale era costituito non già dal fattore razziale, bensì da quello antagonistico (Gumplowicz 1883, 197).

Con ciò risulta chiaro che il principale equivoco alla base dei fraintendimenti che hanno sinora accompagnato la ricezione della sua opera sarebbe da rimandare al significato attribuito al termine razza dallo stesso Gumplowicz. Il quale, lungi dal connotarlo à la Gobineau in senso biologico, lo intese piuttosto come sinonimo di 'gruppo', cioè come qualunque raggruppamento, fosse esso di natura etnica o economica, in lotta con altri per la conquista del potere (Szacki 1988, 95 e Mozetič 2003, 136).

Gumplowicz nel panorama delle dottrine classiche del conflitto

Fatte queste necessarie precisazioni è evidente che, lungi dal potersi ascrivere al più ristretto ambito delle teorie della razza, la riflessione di Gumplowicz meriterebbe in realtà di essere più correttamente riletta in rapporto alle cosiddette 'dottrine classiche del conflitto'. Allo stesso modo, anziché a Gobineau e a Vacher de Lapouge, egli andrebbe associato a Marx, Simmel e Weber, per arrivare sino a Coser e Dahrendorf, tenendo tuttavia presente che, rispetto allo schema funzionalista di questi ultimi, la sua concezione descrive una dinamica sociale la cui *ratio* consiste non nella contrattazione e nell'equilibrio, ma nel conflitto e nel mutamento.

Per meglio comprendere quanto appena detto, giova aprire una parentesi e richiamare i due orientamenti cui si è perlopiù soliti ricondurre le principali teorie della società: quello delle 'dottrine dell'integrazione' e quello delle cosiddette 'dottrine del conflitto' (Pocar 1993, 217). Benché queste ultime vantino una tradizione pressoché millenaria, che, come noto, risale a ben prima di Machiavelli, qui interessa prenderne in esame gli esiti più maturi – vale a dire quelli tardo-ottocenteschi –, nel panorama dei quali è possibile constatare il confluire di due matrici teoriche principali, molto distanti e talora persino in contrasto tra loro: quella marxiana e quella più genericamente definibile liberale.

A seconda di come sia inteso il conflitto, nell'ambito delle moderne dottrine del conflitto, è anzitutto possibile distinguere tra 'teorie dicotomiche', secondo cui esso assume forma bipolare; e 'teorie pluralistiche', secondo cui ogni società presenta

molteplici tipologie e livelli di conflitto. Le une rappresentano il conflitto sociale come lotta tra macro-gruppi che tendono a polarizzarsi in due campi contrapposti. Le altre concepiscono invece il conflitto come tensione fra una pluralità di gruppi e, in linea di principio, interpretano il mutamento sociale in termini discontinui.

A seconda di come sia concepito l'esito del conflitto è poi possibile distinguere ancora tra 'teorie ideologiche' e 'teorie realistiche'. Gli esponenti del primo filone ritengono possibile aspirare concretamente a una società in cui, una volta abolito il dominio dell'uomo sull'uomo, non ci sia più spazio per il conflitto. Rifacendosi a concezioni lineari del mutamento, costoro interpretano il conflitto nei termini di un processo sociale capace di recare al superamento di se stesso, ad esempio attraverso l'estinzione dei rapporti di classe tramite cui si manifestano le differenze di classe. Gli esponenti del secondo filone considerano invece il conflitto un fattore ineliminabile e insuperabile della vita sociale. Rifacendosi a concezioni cicliche del mutamento, costoro ritengono che ogni soluzione del conflitto sociale riproponga sempre nuove forme di conflitto, sia pure a livelli diversi.

Gli esponenti del primo gruppo, che comprende i teorici della Scuola di Francoforte e autori come Charles Wright Mills, si richiamano perlopiù al pensiero di Marx. Nel secondo gruppo, che raccoglie i contributi di Ralph Dahrendorf, Lewis Coser e Randal Collins, l'influenza di Marx è ancora presente, ma le continuità più evidenti sono quelle con Weber e Simmel. Oltre a questi ultimi, un terzo autore cui far riferimento per mettere a fuoco le dottrine conflittualistiche di matrice pluralistica e realistica è proprio Gumplowicz. Come già osservato da Harry E. Barnes (Barnes 1918-19, 400) e ribadito più di recente da Renato Treves (Treves 1978, 61), Valerio Pocar (Pocar 1975, 28), Vincenzo Tomeo (Tomeo 1981, 73-77) e Vincenzo Ferrari (Ferrari 1987, 39), ciò che renderebbe Gumplowicz uno dei massimi teorici di una 'concezione radicale del conflitto' sono tre tesi in particolare.

In primo luogo, quella secondo cui l'individuo, in quanto entità biopsichica, sarebbe del tutto irrilevante dal punto di vista della sociologia, di cui risulta tuttavia un oggetto d'indagine solo in virtù del suo far parte di uno o più gruppi sociali. In secondo luogo, quella in base alla quale il diritto, anziché uno strumento di regolazione dei rapporti fra liberi ed eguali, sarebbe il prodotto del conflitto fra ineguali (Gumplowicz 1883, 260). E, per finire, quella secondo cui lo Stato sarebbe un'organizzazione di potere, tramite cui la minoranza dei dominanti sfrutta a proprio vantaggio la maggioranza dei dominati e, quindi, un'entità instabile, sottoposta a continui rimodellamenti sotto la pressione dei gruppi subalterni (Gumplowicz 1883, 219).

In linea generale, ciò che più conta mettere in risalto è che, privilegiando l'analisi delle relazioni tra gruppi, la concezione gumplowicziana tende a concentrarsi sulla dimensione collettiva del conflitto sociale e, in seconda battuta, a interpretare il

rapporto tra gruppi nei termini di una relazione di potere. Ne consegue che, al suo interno, la relazione tra *Recht* e *Gewalt* assume una posizione di assoluto rilievo e ciò essenzialmente perché, agli occhi di Gumplowicz, la derivazione di uno dall'altro non consente un'analisi corretta dei fenomeni giuridici senza una parallela analisi delle strutture di potere. Nella prospettiva gumplowicziana il diritto tende infatti a essere concepito come sublimazione normativa, secondo forme più o meno istituzionalizzate, dei rapporti di potere, cioè come ristrutturazione del conflitto sociale in termini di conflitto giuridico. È in tal senso che può dunque comprendersi l'assunto secondo cui, in quanto formalizzazione instabile del conflitto mediante formule convenzionali, il diritto trasforma il conflitto sociale da manifesto a latente, riducendolo a un conflitto giuridico suscettibile di essere risolto secondo gli schemi posti dal diritto stesso.

Stato e diritto alla luce della macrosociologia del conflitto

Se quanto riportato sin qui è già di per sé sufficiente a dimostrare come l'interesse per la sua opera vada ben oltre il tema delle razze, diviene ora opportuno compiere un ulteriore passo avanti. E, indagando alcune delle porzioni concettualmente più rilevanti della sua produzione, provare a capire in cosa consista effettivamente l'originalità della sua riflessione.

Gumplowicz fu, con ogni probabilità, il primo studioso a introdurre nel mondo di lingua tedesca il termine 'sociologia', riportandolo prima nel sottotitolo del *Rassenkampf* (1883), poi nel titolo del *Grundriß der Soziologie* (1885). Non è però certo per questa ragione che egli può essere considerato uno dei pionieri della sociologia in Europa. Ciò che lo rende tale rimanda piuttosto al fatto che, con realtivo anticipo rispetto a capolavori come *Gemeinschaft und Gesellschaft* (1887) di Tönnies o come *La division du travail social* (1893) di Durkheim, egli si propose di dare fondazione sistematica alla sociologia, intesa come scienza induttiva della dinamica dei gruppi sociali (Gumplowicz 1984, 65). E, in pari tempo, di edificare su di essa una dottrina giuridica tesa a ridefinire la natura e la funzione del diritto sulla base delle dinamiche sociali, sicché, nella misura stessa in cui egli fu tra i primi ad affrontare «il problema del diritto con precisa consapevolezza di sociologo», ponendolo «a momento essenziale della sua costruzione», si potrebbe più in generale affermare che egli sia stato, insieme a Karl Marx e Eugen Ehrlich, tra i pionieri della sociologia del diritto (König 1964, 91).

Per avere conferma di quanto appena detto basta prendere in esame l'ultimo, in ordine di tempo, dei suoi lavori della maturità, vale a dire *Die sociologische Staatsidee* (1892). All'interno di quest'opera, portando a termine il percorso teorico intrapreso una decina di anni prima con *Der Rassenkampf* e trasponendo il frutto delle sue indagini sociologiche nel campo del diritto pubblico, lo studioso austro-polacco ambì a compiere un vero e proprio rovesciamento di prospettiva. A suo parere, a patto di non

voler continuare a essere *tendenziös*, anche la dottrina dello Stato richiedeva di essere riformulata secondo i criteri delle scienze naturali, cioè secondo una 'prospettiva naturalistica' che le consentisse di far piazza pulita delle «assurde astrattezze» del formalismo giuridico. Diversamente all'approccio tradizionale, in base al quale la giuspubblicistica aveva sino ad allora preso in esame lo Stato dall'interno, concependolo come una costruzione giuridica logicamente successiva al diritto, secondo Gumplowicz si trattava ora di rovesciare i termini e di prendere in esame lo Stato dall'esterno, concependolo come un fenomeno anteriore al diritto:

Lo Stato non è l'attuazione di un'idea giuridica esistente *prima* di lui, ma un'organizzazione di elementi sociali, la cui lotta produce appena il diritto; sempre però nei limiti dell'organizzazione politica, poiché senza lo Stato non può esservi diritto, essendo lo Stato la *conditio sine qua non* di ogni diritto (Gumplowicz 1904, 162).

Lungi dal continuare a definirlo come l'organizzazione giuridica delle istituzioni politiche, Gumplowicz interpretò quindi lo Stato come un fenomeno sociale complesso, risultante dall'azione espressa da una pluralità di soggetti sociali sovra- e subordinati tra loro in conformità a precise leggi naturali. Sulla base di premesse chiaramente extra-giuridiche, la 'concezione sociologica dello Stato' aspirò in tal modo a presentarsi come una 'teoria naturalistica' dello Stato e, al contempo, come una vera e propria teoria generale dello Stato, la cui novità consisteva nel concepire quest'ultimo come l'esito di un «processo sociale di natura», la cui genesi ed evoluzione richiedevano di essere reinterpretate in rapporto alla continua ridefinizione degli equilibri tra le forze presenti al suo interno (Gumplowicz 1904, 28).

Prima di procedere nell'esame della teoria gumplowicziana dello Stato, è necessario effettuare ancora una breve ricognizione sui presupposti epistemologici e metodologici che stanno alla base della sua riflessione sociologica. E a tale proposito, va anzitutto precisato che essa risulta pienamente collocabile all'interno del panorama concettuale del positivismo, di cui, pur non condividendone alcuni importanti segmenti teorici, avrebbe ripreso sia il modello nomologico generalizzante, sia il rigido monismo.

La sociologia, per Gumplowicz, è dunque la scienza che ha per proprio oggetto di studio i fenomeni sociali, i quali altro non sarebbero che il prodotto dell'azione reciproca esercitata da elementi eterogenei, vale a dire dal 'cozzo' tra gruppi sociali diversi tra loro (Gumplowicz 1904, 113).

Posto che una qualunque comunità umana isolata, cioè non raggiunta dall'influsso di altre, è destinata a permanere nella sua originaria condizione primitiva di eguaglianza totale, secondo lo studioso austro-polacco il processo sociale prenderebbe avvio solo

ed esclusivamente nel momento in cui due o più gruppi sociali vengono a contatto tra loro. In tal senso, l'inizio di ogni processo sociale e, con ciò stesso, della civiltà coinciderebbe, «sempre e dappertutto», con il soggiogamento di un gruppo sociale da parte di un altro e con la contestuale creazione da parte di quest'ultimo di un'organizzazione tramite cui la minoranza dominante esercitare il proprio potere sovrano sulla maggioranza dominata (Gumplowicz 1984, 65).

Secondo Gumplowicz, il primordiale istinto di sopraffazione che spingerebbe ogni gruppo sociale a soggiogare gli altri non sarebbe altro che la risultante di quell'eterna lotta che, se nel mondo organico si manifesta come processo di «adattamento alle condizioni biologiche», nel mondo sociale si manifesta invece nella «lotta per l'esistenza» tra gruppi sociali (Gumplowicz 1904, 109), essendo il singolo individuo un'entità priva, sul piano prettamente sociologico, di qualunque significato.

Non può dunque sfuggire che il postulato secondo cui tutti i processi sociali, non escluso quello che conduce alla formazione dello Stato, sarebbero riconducibili alla «lotta di gruppi contro gruppi» (Gumplowicz 1904, 170), costituisce la premessa fondamentale su cui poggia la 'macrosociologia del conflitto' gumplowicziana. A partire da esso e sviluppando un concetto già introdotto nel suo *Philosophisches Staatsrecht*, laddove aveva definito lo Stato l'«organizzazione del dominio dell'uomo sull'uomo al fine del benessere dell'umanità» (Gumplowicz 1877, 16), Gumplowicz avrebbe individuato altri due tratti peculiari di ogni organizzazione politica: la supremazia di un gruppo su un altro e l'esercizio di tale supremazia da parte di una minoranza su una maggioranza.

Sarebbe tuttavia un errore se nel disincantato realismo gumplowicziano, che non attribuiva allo Stato altra funzione che quella di fondare un 'ordine della disuguaglianza', si volesse intravedere il segno di una qualche tendenza alla mera giustificazione dei rapporti di forza vigenti all'interno dello Stato. Sia pure dando per scontata l'ineliminabilità del dominio, in quanto preconditione stessa dell'esistenza dello Stato, per Gumplowicz il vero e proprio compito del 'concetto sociologico dello Stato' consisteva infatti nel «combattere l'auto-esaltazione dello Stato», denunciarne «le ingiustizie» e nel dimostrare come, in ultima analisi, esso fosse del tutto impotente di fronte al perenne rinnovarsi del conflitto sociale (Gumplowicz 1904, 50-51).

Al fine di mettere in evidenza i tratti più originali della concezione di Gumplowicz è ora necessario tornare sul concetto di lotta tra gruppi eterogenei e soffermarsi più attentamente sul processo che conduce alla formazione degli Stati da un lato e alla formazione del diritto dall'altro.

Come già detto, secondo la prospettiva di Gumplowicz, la condizione primaria affinché si metta in moto il processo storico di genesi dello Stato consiste nello scatenamento della lotta tra almeno due gruppi eterogenei. Nel gruppo omogeneo, vale a dire

nell'orda primitiva, non esistono infatti né padroni, né schiavi, in quanto, in assenza di divisione del lavoro, la sregolata soddisfazione dei bisogni spingerebbe il gruppo a vivere giorno per giorno. Solo nel preciso momento in cui avviene lo scontro di almeno due orde eterogenee e, in conseguenza della sopraffazione dell'una da parte dell'altra, inizia a compiersi il processo di amalgama tra dominati e dominanti, si accende, secondo Gumplowicz, quel primo «focolaio di civiltà» che rappresenterebbe poi la base di ogni altra ulteriore evoluzione della società.

In virtù del perenne rinnovarsi dei processi di stratificazione tra i gruppi sociali che aspirano al dominio, lo Stato risulta pertanto essere una struttura sostanzialmente instabile, la cui evoluzione nel corso del tempo è segnata a fondo non solo dal continuo alternarsi di periodi di pace e di lotta, ma, più in generale, da un movimento ciclico, in seno al quale, a fronte dell'ascesa di gruppi inferiori e del declino di gruppi superiori, Gumplowicz intravede il compiersi «la giustizia della storia universale» (Gumplowicz 1904, 154).

Ciò che più conta tuttavia osservare è che nei periodi, più o meno duraturi, di pace s'instaura l'ordine e si forma il diritto. A suo parere, dunque, la fonte del diritto sarebbe da ricercarsi essenzialmente nell'accostamento ostile di gruppi eterogenei, allorché, una volta deposte le armi, si manifesta quella situazione in cui gli uni comandano e sfruttano e gli altri obbediscono e acconsentono al proprio sfruttamento. Sarebbe pertanto in coincidenza di questo preciso passaggio che, per effetto della 'contropressione' esercitata dalla massa dei dominati sui dominanti, prende avvio la codificazione in termini giuridici del rapporto tra gli uni e gli altri (Gumplowicz 1904, 139).

In altre parole, secondo Gumplowicz, il diritto sarebbe sì promulgato e sanzionato in forma di legge dal gruppo dominante, ma non come mera sanzione del potere, bensì come prodotto di una 'contrattazione'. Ne consegue che l'idea, secondo cui il diritto sarebbe un meccanismo per regolare i rapporti intercorrenti tra liberi ed eguali, risulta agli occhi di Gumplowicz un'affermazione di carattere puramente ideologico. A suo avviso, infatti, la perpetuazione dell'ineguaglianza costituisce l'anima stessa del diritto. Più precisamente, il diritto può nascere ed esistere nello Stato, cioè all'interno dell'organizzazione politica dei diseguali, non a tutela di tale diseguaglianza o a tutela dello Stato stesso, ma semplicemente perché esso non avrebbe alcun senso nella società degli eguali. In tal senso, l'esistenza di uno Stato caratterizzato da squilibri di potere costituisce non solo e non tanto la fonte, bensì la sola condizione necessaria per l'esistenza del diritto, il quale non risulta essere altro, in ultima istanza, che la consacrazione legale della diseguaglianza (Gumplowicz 1904, 141). In quanto prodotto della lotta sociale, il diritto denota sempre la 'linea di demarcazione' cui si sono spinte le componenti dello Stato nella loro lotta per la conquista del potere. Il che equivale a

dire che il diritto coincide, di fatto, con la rappresentazione visibile dei rapporti di potere che intercorrono tra i gruppi sociali.

In conclusione, se è possibile che, a causa dell'apparato concettuale e metodologico su cui si fonda, agli occhi del sociologo dei giorni nostri la riflessione gumplowicziana possa forse apparire perlopiù inattuale, a quelli dello storico del pensiero politico essa risulta invece di particolare interesse per almeno due ragioni principali. Nella misura stessa in cui reca su di sé il segno di quella pluralità di conflitti tra classi sociali e gruppi etnici contrapposti che segnò la storia mitteleuropea nella seconda metà dell'Ottocento, essa offre anzitutto la possibilità di far luce su una porzione fondamentale delle torsioni cui, a cavallo tra Otto e Novecento, andarono incontro alcune categorie fondamentali del pensiero politico, tra cui soprattutto quelle di diritto e Stato. Ma non è tutto. Se si tiene infatti presente che il modello teorico gumplowicziano si presta a descrivere con particolare efficacia quelle realtà sociali complesse nell'ambito delle quali, anziché manifestarsi secondo logiche dicotomiche, il conflitto assume una fisionomia polimorfa, è evidente che esso possa essere applicato ben al di là dello specifico contesto storico al quale fa più strettamente riferimento. E che, per questa via, esso offra anche la possibilità di verificare se e fino a che punto nella società contemporanea – che non consiste più di una maggioranza contrapposta a varie minoranze, bensì di una pluralità di gruppi – le costituzioni continuino effettivamente a essere il luogo dell'integrazione politica e sociale sulla base della quale i cittadini confermano la loro appartenenza allo Stato (Belvisi 2000, 103-112).

Bibliografia

- Adamek, Wojciech e Janusz Pragłowski. 2016. "Ludwik Gumplowicz. A Forgotten Classic of European Sociology." *Journal of Classical Sociology* 6: 381-398.
- Barnes, Harry Elmer. 1918-1919. "The Struggle of Races and Social Groups as a Factor in the Development of Political and Social Institutions. An exposition and Critique of the Sociological System of Ludwig Gumplowicz." *Journal of Race Development* IX: 394-419.
- Belvisi, Francesco. 2000. *Società multiculturale, diritti, costituzione. Una prospettiva realista*. Bologna: CLUEB.
- Brix, Emil. 1986. *Ludwig Gumplowicz oder die Gesellschaft als Natur*. Wien: Böhlau.
- Bruneteau, Bernard. 2005. *Il secolo dei genocidi*. Bologna: Il Mulino.

- Burrow, John Wyon. 2002. *La crisi della ragione. Il pensiero europeo 1848-1914*. Bologna: Il Mulino.
- Cavallaro, Giovanna. 2005. "Razza e conflitto sociale nella sociologia di Ludwig Gumplowicz." *Annali dell'Università di Ferrara* 5: 35-74.
- Ferrari, Vincenzo. 1987. *Funzioni del diritto. Saggio critico-ricostruttivo*. Roma-Bari: Laterza.
- Fleck, Christian e Helga Nowotny. 1993. "A marginal Discipline in the Making: Austrian Sociology in a European Context." In *Sociology in Europe. In Search of Identity*, a cura di Birgitta Nedelmann e Piotr Sztompka, 99-118. Berlin: De Gruyter.
- Genett, Timm. 1999. "Das Ende der Neuzeit. Ludwig Gumplowicz und die Urzeitklänge auf dem Boulevard der Zivilisation." In *Neustart des Weltlaufs? Fiktion und Faszination der Zeitwende*, a cura di Karsten Fischer, 113-138. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Gumplowicz, Ludwig. 1867. *Ośm Listów z Wiednia*. Kraków: Władysław Jaworski.
- Gumplowicz, Ludwig. 1877. *Philosophisches Staatsrecht. Systematische Darstellung für Studierende und Gebildete*. Wien: Manz'sche Verlag.
- Gumplowicz, Ludwig. 1883. *Der Rassenkampf. Soziologische Untersuchungen*. Innsbruck: Verlag der Wagner'schen Universitäts-Buchhandlung.
- Gumplowicz, Ludwig. 1904. *Il concetto sociologico dello Stato* (1902²). Torino: Bocca.
- Gumplowicz, Ludwig. 1984. *Compendio di sociologia* (1885), Milano: Unicopli.
- Hannaford, Ivan. 1996. *Race. The History of an Idea in the West*. Baltimore: The John Hopkins University Press.
- Kautsky, Karl. 1883. "Ein materialistischer Historiker." *Die Neue Zeit* I, 12: 537-547.
- König, René. 1964. *Sociologia* (1958), a cura di Luciano Gallino. Milano: Feltrinelli.
- Kozińska-Witt, Hanna. 1991. "Asymilacja po krakowsku: Przypadek Ludwika Gumplowicza." *Teksty drugie* 5: 92-101.
- La Vergata, Antonello. 2005. *Guerra e darwinismo sociale*. Soveria Mannelli: Rubbettino.
- Lukács, György. 1959. *La distruzione della ragione* (1953). Torino, Einaudi.
- Meštrović, Stjepan Gabriel. 1989. "Rethinking the Will and Idea of Sociology in the Light of Schopenhauer's Philosophy." *The British Journal of Sociology* 40, 2: 271-293.
- Mosca, Gaetano. 1966. *La classe politica* (1896). Roma-Bari: Laterza.

- Mozetič, Gerald. 2003. "Ludwig Gumplowicz: Rasse und Staat. Eine Untersuchung über das Naturgesetz der Staatenbildung." *Wiener Zeitschrift zur Geschichte der Neuzeit* III, 1: 134-139.
- Pocar, Valerio. 1975. "Diritto e conflitto sociale nel pensiero di Ludwig Gumplowicz." *Sociologia del diritto* II, 1: 27-43.
- Pocar, Valerio. 1984. "Introduzione." In Ludwig Gumplowicz, *Compendio di sociologia* (1885), 5-30. Milano: Unicopli.
- Pocar, Valerio. 1993. "Diritto, conflitto e integrazione: per superare una vecchia dicotomia." *Materiali per una storia della cultura giuridica* XXIII, 1: 217-234.
- Pragłowski, Janusz. 1990. "Ludwik Gumplowicz und seine Krakauer Zeit." *Österreichische Zeitschrift für Soziologie* XV, 1: 71-83.
- Szacki, Jerzy. 1988. "The Sociology of Ludwig Gumplowicz." In *Geschichte der österreichischen Soziologie. Konstituierung, Entwicklung und europäische Bezüge*, a cura di Josef Langer, 87-100. Wien: Verlag für Gesellschaftskritik.
- Tomeo, Vincenzo. 1981. *Il diritto come struttura del conflitto. Una analisi sociologica*. Milano: Franco Angeli.
- Treves, Renato. 1978. *Sociologia del diritto. Origini, ricerche, problemi*. Torino: Einaudi.
- Weikart, Richard. 2003. "Progress Through Racial Extermination: Social Darwinism, Eugenics, and Pacifism in Germany 1860-1918." *German Studies Review* 26, 2: 273-294.
- Weiler, Bernd. 2001. "Die Akademische Karriere von Ludwig Gumplowicz in Graz. Materialien zur Habilitation und Ernennung zum Extraordinarius (1876-1882)." *Archiv für die Geschichte der Soziologie in Österreich* 21: 3-19.
- Zaremba-Piekara, Izabela. 1970. "Idee Pozytywistyczne w „kraju” Ludwika Gumplowicza." *Rocznik Historii Czasopiśmiennictwa Polskiego* IX, 1: 17-32.

Federico Trocini is a postdoctoral research fellow at the University of Turin, Department of Cultures, Politics and Society. His studies focus on liberalism, political realism and nationalism in XIX and XX centuries German political thought. He has been visiting Ph.D. scholar at the University of Potsdam. His most relevant essays have been published in national and international journals including *Historische Zeitschrift*, *Zeitschrift für Geschichtswissenschaft*, *Annali della Fondazione Luigi Einaudi*, *Rivista Storica Italiana*, *Annali dell'Istituto italo-germanico in Trento* and *De Europa*. His most recent book *Gli scritti giovanili di Ludwig Gumplowicz. Questione ebraica e questione nazionale in Polonia (1864-1875)* will be published in September 2020.

Email: federico.trocini@unito.it



L'addio di Raymond Aron al pacifismo

Francesco Raschi

Abstract

This work focuses on one aspect of Raymond Aron's work that is generally little known. At the beginning of his public and intellectual activity, in fact, the Parisian sociologist was a follower of Emile Chartier, better known as Alain, a philosopher of radical political orientation, decidedly pacifist. The author of *Peace and War among Nations*, a manifesto of realist internationalist thought, was a fervent pacifist for some years. In this paper, I will analyze the passages that, in the early 1930s, led Aron to distance himself from pacifism and to approach a much more realistic view.

Keywords

Pacifism - War - Ethics of Responsibility - Realism

1. Introduzione

Raymond Aron ha dedicato parte consistente della sua attività di studioso ad analizzare le motivazioni, le cause e le condizioni di possibilità della guerra (e delle guerre), e perciò della pace (e delle paci). Come teorico delle relazioni internazionali è considerato un realista «eterodosso» (Panebianco 1992b, 41), che vede il rapporto tra gli stati contraddistinto da un hobbesiano *stato di natura*: è irragionevole dimenticare che le «guerre sono state attraverso i secoli un fenomeno endemico e che gli strumenti bellici allo stesso modo degli strumenti di lavoro sono insieme l'espressione di una società ed uno dei fattori che ne determinano l'organizzazione»; perciò la guerra va pensata – «non è rifiutando di pensare alla guerra che si aumentano le possibilità di evitarla» – e, se possibile, legalizzata e limitata (Aron 1965, 9-14). Sperare di poterla eliminare del tutto rischia di essere una vana illusione (Meszaros e Dabila 2018, 142-162). La guerra, in definitiva, è e deve rimanere un'arma della politica, uno strumento di questa «scienza architettonica», come Aron aveva appreso, tra gli altri, da Clausewitz (Guareschi 2010, 172-204; De Ligio 2007, 113-145; Raschi 2011, 89-106). Un simile «realismo», inevitabilmente, doveva portare Aron allo scontro con una certa opinione pubblica pacifista, tanto diffusa negli ambienti intellettuali parigini della *"Rive gauche"* sia negli

anni Trenta che negli anni Cinquanta. È, infatti, soprattutto nei confronti del pacifismo di sinistra che Aron, nella sua lunga attività di studioso, rivolge le sue principali obiezioni (Stewart 2020, 21-48; Baverez 1995, 53-92 e 235-264; Bonfreschi 2014, 29-34; Campbell 1987, 57-68).

Beninteso, non che Aron abbia mai pensato che la guerra fosse un valore, o che la pace non fosse uno stato desiderabile¹. Egli però riteneva che il pacifismo incondizionato, quello che rifiutava la guerra sempre e comunque, si ponesse al di fuori della politica (e della storia), dal momento che non ne accettava le regole. Finché il desiderio di pace era un'idea regolativa, kantiana, Aron lo condivideva, ma quando diveniva l'unico valore, l'unica guida dell'attività politica, egli dissentiva fortemente dalla *forma mentis* pacifista.

Tuttavia, ciò che preme mettere in rilievo è che Aron non è sempre stato di questo avviso. Vi è stato un tempo, i primi anni Trenta, in cui anch'egli è stato pacifista, «passionement pacifiste» (Aron 1982, 20).

2. Aron pacifista

In quello che può essere considerato il suo primo scritto pubblico, e che risale al dicembre del 1926, Aron prendeva come bersagli polemici il nazionalismo e la guerra (Aron 1926)². Egli sosteneva che per sconfiggere il nazionalismo, «povero ideologicamente», e per perseguire un ideale autenticamente umano fosse necessario «creare una coscienza internazionale», che puntasse «sull'interdipendenza delle nazioni, della vita comune, economica e intellettuale che unisca i paesi d'Europa»; ciò non equivaleva a «perseguire un'utopia, ma a riavvicinare il pensiero alla realtà» (Aron 1926, 174). La lotta contro il nazionalismo e a favore della riconciliazione europea appariva ai suoi occhi l'unico modo per salvaguardare la pace: occorreva, al riguardo, «braccare [*traquer*] tutti i sentimenti guerreschi, vivere la pace, rinunciare a tutti i vecchi pregiudizi, alle idee tradizionali sugli odi e i nemici ereditari, sull'incompatibilità degli umori nazionali, vedere in tutti gli uomini l'umano che c'è in loro, dire no alla guerra con tutta la volontà, soprattutto non credere che essa sia inevitabile: questi sarebbero, sia pure grossolanamente abbozzati, alcuni dei compiti morali che impone lo spirito di pace» (Aron 1926, 174). Al fine di intraprendere quest'opera, occorreva per lo meno

¹ Alla domanda «A che punto ha smesso di essere pacifista?», postagli da Dominique Wolton ne *Le spectateur engagé*, Aron risponde: «In un certo senso lo sono rimasto tutta la vita. Io odio la guerra, perciò ho scritto tanto sulla guerra. Ma se si intende il vocabolo «pacifista» nel senso di Alain, e cioè di uno che rifiuta una volta per tutte l'eventualità della guerra, allora ho cessato di esserlo nel '32 o nel '33» (Aron 1982, 61). Anche nel 1941, in esergo ad un articolo fortemente critico nei confronti del pacifismo, Aron cita Erodoto, quasi a voler rivendicare una comunanza ideale con certe motivazioni pacifiste: «Nessun uomo è così sprovvisto [*dénué*] di ragione da preferire la guerra alla pace».

² Su questo periodo dell'attività intellettuale di Aron è d'obbligo il rinvio, oltre alla biografia intellettuale di Baverez (1995), ai lavori di J.F. Sirinelli (1988 e, soprattutto, 1995).

favorire una riconciliazione tra francesi e tedeschi, anche se, in una prospettiva più ampia, Aron appariva, almeno in parte, affascinato dalle proposte di pacificazione che intendevano superare il paradigma stato-centrico che era stato dominante dell'Europa ottocentesca e che, secondo molti interpreti, aveva portato al primo conflitto mondiale. Insomma, la guerra era, per il ventunenne Aron, «il male assoluto»; contro di essa andavano utilizzati tutti i mezzi possibili: dalla Società delle Nazioni all'intesa internazionale degli operai (Aron 1926, 174).

In questo primo articolo, indubbiamente «pacifista», l'idealismo wilsoniano di chi vedeva nella Società delle Nazioni la garanzia della pace si connetteva ad altre forme di pacifismo che ponevano l'accento sull'internazionale proletaria, in coerenza con la simpatia che il giovane filosofo nutriva in quegli anni nei confronti del movimento socialista. Evidentemente siamo lontani dalla prospettiva realistica che caratterizzerà l'approccio internazionalista aroniano, secondo cui «la specificità delle relazioni internazionali va ricercata nella «legittimità e nella legalità del ricorso alla forza armata da parte degli attori. Nelle civiltà superiori, queste relazioni mi appaiono le uniche, fra tutte le relazioni sociali, che ammettano il normale ricorso alla violenza» (Aron 1992, 385; Mahoney 1998, 123-146; Raschi 2011).

Come molti giovani della sua generazione, Aron era critico verso la sovranità statale e aderiva a quella sorta di unione concettuale tra il socialismo, l'internazionalismo operaio e il pacifismo che caratterizzava, tra la fine degli anni Venti e i primi anni Trenta, in particolare la posizione dei socialisti francesi i quali, in ultima istanza, ritenevano la classe e non certo lo Stato-nazione come la realtà fondamentale della politica (Defrasne 1994)³.

I primi articoli scritti da Aron negli anni dell'*entre-deux-guerres* erano indubbiamente influenzati – in particolare sui temi che qui più da vicino ci interessano, della guerra e della pace – dall'opera del filosofo Emile Chartier, a tutti noto come Alain. Aron non era stato direttamente allievo di Alain, professore di filosofia al liceo Henry IV di Parigi, considerato uno degli intellettuali più influenti della III Repubblica. All'*Ecole normale supérieure* aveva però stretto amicizia con numerosi suoi seguaci: è probabilmente in questo modo, grazie anche alle lunghe conversazioni con quello che sarebbe divenuto l'amico di tutta una vita, nonché «alainista» convinto, Georges Canguilhem, che Aron sarebbe entrato in contatto con l'opera e con la figura intellettuale di Alain (Colquhoun 1986, 33-38).

Nel 1928, scrivendo, per i *Libres Propos*, quaderni pacifisti di stretta osservanza alainista, una nota a margine di un discorso tenuto da Julien Benda a un gruppo di studenti dell'*Ecole Normale*, al quale egli stesso aveva preso parte, Aron criticava senza mezzi

³ Sul pacifismo degli anni Trenta vedi anche Castelli 2015.

termini, in parte forzandola, la concezione secondo la quale il pensiero dell'intellettuale dovesse essere essenzialmente contemplativo, perché a suo avviso ciò avrebbe limitato eccessivamente la possibilità di 'impegno' intellettuale. L'affare Dreyfus, inteso come caso emblematico di difesa da parte degli intellettuali di essenziali valori di giustizia e verità, secondo il giovane Aron era più un'eccezione che un paradigma: difficilmente gli avvenimenti storici si presentavano nei termini chiari della nota «*Affaire*», da una parte il Bene e dall'altra il Male. Gli intellettuali, in sostanza, avevano il diritto/dovere «di impegnarsi anche nei combattimenti incerti»: ridurre la possibilità d'intervento intellettuale alla mera difesa di valori *universali*, rischiava di tenere i «chierici» troppo distanti dalla realtà storico-sociale, paralizzandone di fatto la funzione (Aron 1928, 178; Aron 1984, 46; Benda 2012, 201)⁴. Aron insomma sembrava scettico verso l'opzione di Benda che collocava, come ha scritto efficacemente Michael Walzer, gli intellettuali in un contesto morale e non sociologico o storico (Walzer 2004, 45-63)⁵.

L'articolo cui ci siamo riferiti, oltre alla difesa dell'«impegno» intellettuale per certi versi 'partigiano', tanto più rilevante in quanto espressa dall'autore che, un quarto di secolo dopo (1955), ne *L'oppio degli intellettuali* (Aron 1998), avrebbe denunciato con impareggiabile vigore polemico i vizi e i miti degli intellettuali *engagée*, è per noi interessante perché si chiudeva con una critica nei confronti dell'attacco di Benda ai pacifisti francesi, fautori, a giudizio dell'autore della *Trahison des clercs*, di un «pacifismo volgare», al contempo anti-nazionale e dimentico della giustizia (Benda 2012, 195-209). Aron, indispettito da questo attacco ai pacifisti francesi, sosteneva che il vero «tradimento» consisteva nell'«asservire il pensiero ai pregiudizi e agli interessi nazionali», nell'esaltare le «passioni particolari». Criticare il pacifismo così superficialmente equivaleva ad assecondare condanne sommarie ed ingiuste di idealisti disinteressati. Sempre in quegli stessi anni, in un articolo del gennaio del 1929, Aron avrebbe tessuto direttamente l'elogio sia di Alain sia di quelli che definiva i suoi «discepoli», le cui teorie venivano così, in termini piuttosto espliciti, condivise o, almeno, avallate (Aron 1929, 11; Aron 1984, 46).

In conclusione, si può affermare che anche se Aron non si è mai ritenuto *stricto sensu* un «discepolo» di Alain (Sirinelli 1988, 84; Sirinelli 1995, 55-76), tuttavia fino almeno agli inizi degli anni Trenta, avrebbe mostrato un sentimento di sincera ammirazione sia per

⁴ Una difesa di Benda da questa accusa di Aron è presente nel testo di Pascal Engel (2012, 69-71). Benda scrive il suo capolavoro in un'epoca nella quale gli ideologi dell'*Action Française*, a suo dire, minacciavano la vita democratica della Francia, subordinando ogni considerazione alla nazione o alla razza (lo stesso poteva valere anche per la sinistra, che anteponeva la classe ai principi di verità e giustizia). Il suo, insomma, voleva essere un richiamo all'utilizzo della ragione al di sopra delle passioni politiche che animavano le folle. Per un'analisi equilibrata dell'opera di Benda si veda Winock 1999, 238-246.

⁵ Sul ruolo e sulla responsabilità dell'intellettuale nelle opere di Aron vedi Judt 2001, 175-230.

il filosofo per così dire 'ufficiale' della Terza Repubblica, sia per i suoi numerosi allievi e continuatori, sentendosi molto prossimo al loro pacifismo incondizionato.

3. L'educazione politica: il soggiorno in Germania (1930-1933)

Ciò che a questo punto è interessante mettere in rilievo è su quali basi avvenga la rottura tra Aron e il pacifismo. È con il soggiorno in Germania, prima come lettore di francese all'Università di Colonia (1930-1931), poi a Berlino (fino all'agosto del '33), che Aron entra in contatto con la Storia che, per usare la formula di Toynbee tanto spesso ricorrente nelle pagine aroniane, «era di nuovo in moto» (*History is again on the move*). Il soggiorno in Germania avrebbe rappresentato la tappa fondamentale dell'educazione intellettuale e politica di Aron, soprattutto sul tema che a noi interessa in questa sede (Baverez 1995, 69-92; Sirinelli 1995, 97-116).

Gradualmente Aron avrebbe abbandonato le cosiddette illusioni pacifiste⁶, e al rifiuto sentimentale della guerra avrebbe sostituito la riflessione politica di matrice realista. Questo nuovo approccio fu determinato, da un lato, dagli eventi storici cui Aron assistette nel primo lustro degli anni '30, vale a dire dall'avvento di Hitler alla crisi delle liberal-democrazie e al fallimento della Società delle Nazioni; dall'altro, dalla mediazione culturale dei grandi filosofi e scienziati sociali tedeschi, *in primis* Max Weber⁷. Già in un articolo del dicembre del 1932, scritto per il mensile *Europe*⁸, l'analisi delle elezioni svoltesi in quello stesso mese, che pure avevano visto un riflusso del nazionalsocialismo, si concludeva in termini pessimistici: il futuro della Germania sarebbe stato nazionalista, visto che sia Hitler che Von Papen avrebbero dominato ancora a lungo le sorti del paese. Questo rendeva le formule pacifiste, dominanti negli ambienti intellettuali a lui vicini, fuori tempo (Aron 1932, 630).

Di lì a poco, come scrive Nicolas Baverez nella sua veramente imprescindibile biografia, la *Lettre ouverte d'un jeune français à l'Allemagne* (Aron 1933a), indirizzata a Emmanuel Mounier, «suonava come un addio alle illusioni socialiste e pacifiste» (Baverez 1995, 45). Aron, in questo saggio, criticava a più riprese le illusioni dei militanti di sinistra, il loro linguaggio sentimentale, il richiamo continuo al valore eterno della Giustizia con la g maiuscola; in sostanza criticava la mancanza di senso storico di alcune posizioni

⁶ Fino agli inizi del 1933 Aron continuò a collaborare con i quaderni pacifisti dei collaboratori di Alain (*Libres Propos*).

⁷ Va da sé che l'abbandono delle cosiddette «illusioni pacifiste», da parte di Aron, non dipende dalla condivisione delle posizioni di esaltazione della guerra – così diffuse negli anni tra le due guerre in Europa, e in particolare in Germania – che miravano a smantellare l'ideale «femminile» della pace. Su questa ideologia della guerra» (*Kriegsideologie*) è d'obbligo il rimando a Losurdo 1991, 23-92 e a Lazzarich 2009, 68-107.

⁸ Nei primi anni '30 Aron collaborò contemporaneamente, scrivendo soprattutto della situazione politica tedesca, sia ai *Libres Propos* che a *Europe*. Tutti i suoi sforzi erano volti a colpire il nazionalismo, a favorire il dialogo e la riconciliazione franco-tedesca.

ideologiche. Va precisato, però, che vi sono, nello stesso testo, aspre critiche anche nei confronti della destra francese, a sua volta assolutamente incapace di comprendere che la sicurezza della Francia dipendeva in tutto e per tutto da una riconciliazione con la Germania. Gli esponenti della destra erano da lui tacciati di essere prigionieri di «un'ostilità originaria» e preconizzata: accuse che non dovevano suscitare particolare sorpresa nei lettori poiché, fino a quel momento, Aron aveva costantemente preso a bersaglio la politica «ottusamente» nazionalista dei conservatori. Quello che viceversa risultava «nuovo» era il tema, oggi considerato squisitamente *aronien*, di una sinistra troppo spesso dimentica che l'efficacia e non la virtù definiscono la politica, di una sinistra, insomma, che «se vuole pensare o agire nel dominio della politica prima di tutto [deve] prendere il mondo qual è, e non come vorrebbe che fosse» (Aron 1933a, 742; su questo vedi anche Sirinelli 1995, 100 e ss.).

Affinché fosse possibile un'autentica riconciliazione franco-tedesca, era giunto il tempo della «franchezza», occorreva abbandonare le pretese ideali e universali, e prendere atto che la Francia era «una collettività singolare, ricca di una lunga storia, responsabile di una cultura. Vogliamo vivere – e vivere in pace. Osserviamo i nostri vicini, regoliamo con loro le questioni che ci dividono. Semplicemente. Senza illusioni né pregiudizi» (Aron 1933a, 739).

La rottura di Aron con quello che potrebbe essere definito, utilizzando i canoni aroniani della maturità, «l'ingenuo internazionalismo» dei suoi esordi giornalistici pare abbastanza netta. Egli scriveva in termini espliciti di essere divenuto per reazione, di fronte all'aggressività del nazionalismo tedesco, un nazionalista francese. Dopo aver osservato in presa diretta, in Germania, la forza irresistibile dei nazionalismi, egli riteneva che non vi fosse altro cammino verso l'ideale europeo che quello «attraverso gli accordi tra le grandi potenze, anche se ciò poteva apparire un'attitudine cinicamente realista» (Aron 1933a, 735). Troppo spesso, in Francia come altrove, dietro l'ideale europeo di pace e fraternità si nascondeva il calcolo opportunistico di chi voleva conservare una posizione di privilegio. Per Aron, quindi, occorreva dichiarare quale era il posto che i francesi intendevano occupare nell'Europa futura e, al tempo stesso, aiutare gli altri popoli a trovare la loro propria collocazione. In una situazione internazionale anarchica, in cui il ruolo centrale continuava a essere quello dello Stato, ciò che concretamente contava era l'interesse nazionale e ogni pretesa di rivestire di carattere morale e universale una politica estera – i francesi non avevano nessuna missione universale da compiere, non erano cioè né «i soldati della pace», né «i custodi del tempio della libertà», né tantomeno i «guardiani della Fiamma» – poteva considerarsi null'altro che propaganda⁹. Dichiarare e valutare apertamente i propri

⁹ Ciò che stupisce di questa posizione di Aron è l'assonanza argomentativa con la tradizione internazionalistica di matrice realista di un autore decisamente lontano dai canoni del pacifismo degli anni Venti e Trenta come Hans J. Morgenthau. In un certo senso, così ci pare, Aron sembra anticipare quello

interessi di potenza, così come Aron desiderava facesse la Francia, poteva portare se non proprio ad aiutare gli altri paesi a trovare la loro collocazione, almeno a giudicare con maggior attenzione gli interessi altrui¹⁰. Come si vede, Aron stava avvicinandosi, a grandi passi, a un approccio in senso lato realista. È certo indubbio che tale attitudine, da lui stesso definita nello stesso articolo «cinicamente realista», è più che altro una reazione al montante nazionalismo tedesco, oltretutto alla palese difficoltà della Società delle Nazioni a raggiungere i fini di pacificazione che si era proposta.

Questa attitudine realista è evidentemente in fase di maturazione, come in parte conferma il prosieguo dell'articolo. Aron, infatti, continuava sostenendo che un mondo nel quale i giovani francesi e tedeschi avessero potuto confrontarsi, liberi da ogni pregiudizio e da tutte le idee distorte degli uni sugli altri, avrebbe portato certamente alla riconciliazione¹¹. Tuttavia, un mondo simile era ancora lungi dal realizzarsi, anche perché, oltre ai noti steccati culturali tra le varie nazionalità, la crisi del '29 aveva portato con sé, come conseguenza, forme di nazionalismo economico che avevano relegato al passato l'internazionalismo del libero scambio. Di questa realtà, secondo Aron, tutti dovevano tener conto, compresi i socialisti che, a livello di dottrina, avevano il dovere di mantenere l'idea internazionalista, ma che, alla lunga, non avrebbero potuto dissimulare sotto l'ideologia tradizionale il carattere della propria azione, interamente centrata in un quadro nazionale, solidale con il protezionismo dell'agricoltura e della manodopera. Un Aron, quindi, sempre più consapevole che si stavano rafforzando i legami nazionali a scapito di quelli internazionalistici, affermava con forza che nessuna

che per Morgenthau sarà il quinto principio di una politica realista, cioè il rifiuto di identificare le aspirazioni morali di una particolare nazione con le leggi morali che regolano l'universo, identificazione che contiene in sé i presupposti del fanatismo da crociata (Morgenthau 1997, 19). Sul paradigma realistico in Aron vedi Launay 1998, 209-230.

¹⁰ Anche in questo caso ci sia consentito di rilevare l'analogia con il pensiero che avrebbe espresso Morgenthau un quindicennio dopo: «se consideriamo tutte le nazioni, inclusa la nostra, come entità politiche che perseguono i loro rispettivi interessi definiti in termini di potenza, siamo in grado di rendere giustizia in un duplice senso: possiamo giudicare le altre nazioni come giudichiamo la nostra, e, di conseguenza, mettere in atto politiche che rispettino gli interessi altrui e al tempo stesso proteggano e promuovano i nostri» (Morgenthau 1997, 20). Sulle diversità tra il pensiero internazionalistico realista di Aron e di Morgenthau si vedano Mahoney 1998, Raschi 2011, Panebianco 1992b e Schmitt 2018.

¹¹ In questa posizione era ancora presente una certa dose di «idealismo», seppure temperata dalle considerazioni «realiste» di cui abbiamo detto, secondo il quale se solo i popoli si conoscessero meglio, se grazie all'istruzione potessero abbandonare i loro pregiudizi e vedere come realmente sono gli altri, come pensano e agiscono, ebbene allora la guerra non avrebbe più corso. L'Aron degli anni '60 avrebbe considerato una simile posizione speculare a quella compiaciuta dei «realisti cinici», per i quali le guerre ci sono sempre state e sempre ci saranno. Egli avrebbe adottato una posizione intermedia tra le due: «L'obiettivo non è la soppressione di ogni guerra bensì lo sforzo per evitare una determinata guerra, qualora si presenti come possibile. Io non pretendo che la sociologia storica insegni con certezza cosa sia necessario fare per evitare la terza guerra mondiale nel corso dei prossimi anni o decenni; dico però che solo la sociologia storica – e non le analisi di parte o le teorie astratte – può inquadrare il problema così come se lo pongono gli statisti. Solo un sociologo che segua il metodo storico ha la possibilità di divenire consigliere del principe» (Aron 1992, 438; Aron 1970; Raschi 2011).

dottrina vagamente rivoluzionaria poteva giustificare «il sabotaggio delle amministrazioni nazionali o il disprezzo del senso civico. Oggi si può agire da comunisti o da francesi. Mentre da cittadini del mondo si può solo discorrere o sognare» (Aron 1933a, 741). Occorreva, quindi, un approccio più disincantato alla politica, che esprimesse «una vera e propria volontà spirituale», perché la «lucidità era la legge prima dello spirito: accettare questa politica senza illusioni non equivale a tradire, ma vuol dire pensare fino in fondo la nostra condizione» (Aron 1933a, 743).

È qui presente *in nuce* una concezione che avrebbe poi caratterizzato l'opera matura di Aron, vale a dire la presa d'atto della complessità della storia, e la valutazione critica degli approcci alla politica fondati su schemi astratti e moralistici. Gli eventi storici cui Aron assistette nei primi anni Trenta non fecero altro che avvicinarlo a concezioni della politica realiste che portavano all'accettazione della politica così come era e a indirizzare i suoi interessi individuali verso l'indagine della condizione storica dell'uomo, che si trovava a vivere e ad agire in un dato luogo e in un dato tempo, senza troppo concedere alle illusioni di matrice sia pacifista sia cosmopolita (Anderson 1997, 21-60; Mahoney 1998, 17-34 e 147-166).

4. La critica al pacifismo

La rottura definitiva con quella che potremmo definire la visione del mondo maturata negli anni giovanili avvenne sui *Libres Propos*, con un articolo che uscì nel gennaio del 1933, in contemporanea con il giuramento di Hitler a cancelliere del *Reich*. La storia si era davvero, per usare l'espressione cara ad Aron, messa di nuovo in marcia. E vi era più che mai bisogno di prendere atto della realtà delle cose (Sirinelli 1995, 106-108; Campbell 1987, 57-63). Aron lo fece a modo suo. Intervenendo sul dibattito innescato da un opuscolo di Félicien Challaye, che perorava la causa del pacifismo senza riserve (Challaye 1932), egli riteneva di dover distinguere, in base ai diversi motivi ispiratori, almeno tre forme di pacifismo: il pacifismo del credente, del filosofo e del rivoluzionario (Aron 1933b). Aron iniziava l'articolo analizzando il *pacifismo del credente* (o *obiezione di coscienza*), che rispondeva al comandamento "Tu non devi uccidere". Un pacifista era realmente tale se, in base alle «leggi non scritte della coscienza», si rifiutava sempre e comunque di uccidere un suo simile: l'omicidio era il male assoluto e per evitarlo si era disposti a pagare qualunque prezzo. Aron rispettava ma non condivideva questa forma di pacifismo, che si poneva con schiettezza sul piano della «moralità pura» e, con ogni probabilità, al di fuori del regno della storia e della politica: di certo dubitava che l'obiezione di coscienza, oltre a salvare l'anima dell'obietto, potesse al contempo essere un mezzo efficace per riportare i governanti alla ragione, rifiutando loro un'obbedienza che avrebbe condannato all'inumanità e alla morte. Più probabilmente tale obiezione poteva essere un'utile manifestazione contro lo spirito militare, e contro

l'ideologia di guerra. Era tuttavia fuori discussione che lo scopo di tale *imperativo assoluto* fosse sconfiggere la violenza in quanto tale, a prescindere dalla forma presa in una data circostanza storica (guerra civile, guerra tra Stati, o anche violenza privata): l'obiettore di coscienza era un ribelle (*révolté*), e non certo un rivoluzionario (Aron 1933b, 96)¹².

Il *pacifismo filosofico*, ben esemplificato dalla formula «nessuno dei mali che si pretende evitare attraverso la guerra è così grande come la guerra stessa» (Bertrand Russell), e di cui Alain era uno dei più nobili fautori, «naviga [*flotte*] tra cielo e terra», connetteva ad «una perfetta logica» una «totale mancanza di efficacia», dal momento che funzionava solo se si faceva astrazione dalle passioni umane e dall'organizzazione delle collettività. Per risultare efficace, il pacifista filosofico avrebbe dovuto dimostrare agli uomini che nessun valore autentico fosse realmente coinvolto nel conflitto tra le nazioni. Ciò, però, non era realisticamente fattibile, dal momento che beni immateriali come la libertà e l'onore non erano né facilmente quantificabili né altrettanto semplicemente misurabili. Il filosofo, testimone delle follie umane, doveva per dovere predicare la saggezza e la pazienza, ma doveva anche sapere bene «che tali ragioni non [avrebbero convinto] mai nessuno. Le guerre nazionali spariranno, sia quando le condizioni tecniche obbligheranno ad impiegare altri procedimenti per risolvere i litigi, sia quando altre passioni politiche si imporranno sul sentimento nazionale» (Aron 1933b, 96). Nelle *Memorie* Aron avrebbe definito retrospettivamente questa sua critica «piuttosto astratta», volta soprattutto ad evitare una contrapposizione frontale con Alain: «gli riconoscevo una perfetta logica (ed avevo torto) e una totale inefficacia (e avevo ragione)» (Aron 1984, 56). Di certo, come avrebbe scritto ancora nel 1941, lo sforzo di salvaguardare la pace a ogni costo, se eretto a imperativo categorico, come in un certo senso avvenne tra il 1936 e il 1938, era figlio di un'«assurdità politica»: tutti avrebbero dovuto sapere che, in determinate circostanze e contro certe rivendicazioni, l'appello alle armi sarebbe stato inevitabile (Aron 1941; Aron 1990, 490).

Ancora più netto e tagliente era il giudizio di Aron sul *pacifismo del rivoluzionario*. Quest'ultima forma, a suo avviso, poneva grossi problemi teorici: in base a quali principi si poteva giustificare la guerra civile e allo stesso tempo condannare la guerra interstatale? Se uccidere un uomo costituiva un male assoluto, evidentemente non si poteva condannare solo l'uccisione dei soldati ed invece autorizzare, quando necessario, la soppressione del nemico di classe. I rivoluzionari giustificavano tale scelta ipotizzando l'intrinseca ingiustizia di qualunque guerra tra Stati: perché i) non era possibile una guerra di legittima difesa («per fare la guerra bisogna essere in due»); ii) e comunque in realtà non c'era mai una legittima difesa collettiva («ogni guerra nazionale protegge

¹² Su disobbedienza civile e obiezione di coscienza, come due dei diversi modi di comportarsi dei cittadini di fronte alle leggi, il rimando ancora d'obbligo è a Passerin d'Entrèves 1970.

delle istituzioni e delle gerarchie, definite e arbitrarie: l'ardore nazionale non parte da una volontà di giustizia, non traduce un reale attaccamento a degli uomini, ma una passione impura, degli immaginari collettivi o dei miti realizzati»). Aron accoglieva il primo argomento, che poteva essere utile contro lo smodato ottimismo del pacifismo giuridico: la guerra avrebbe cessato di essere una risoluzione delle controversie internazionali quando i paesi avessero acconsentito, «in buona fede, alle concessioni o alle spartizioni», quando i «desideri di collaborazione [avessero ispirato] veramente la diplomazia quotidiana», quando «l'esistenza di collettività più vaste o la pratica dell'arbitrato [avessero riconciliato] il diritto e la forza»; ma fino a quando queste condizioni non fossero state realizzate, «il pacifismo giuridico, nonostante la sua buona volontà, [sarebbe rimasto] espressione di piccoli Stati [...] e di nazioni conservatrici, che non hanno più nulla da desiderare» (Aron 1990, 98)¹³. Anche il secondo argomento, per certi versi, pareva ad Aron «irrefutabile», dal momento che legittima difesa collettiva e individuale non erano comparabili. Ma allo stesso modo in cui un soldato non abbracciava interamente la propria collettività che difendeva, così anche l'operaio non poteva abbracciare in sé l'intero proletariato. I rivoluzionari, insomma, sceglievano la rivoluzione – a favore della classe operaia – e non certo la pace come valore immediato. Queste distinzioni erano essenziali, agli occhi di Aron, perché il rivoluzionario che auspicava la guerra civile in vista della realizzazione di un mondo giusto (e pacifico) non aveva il diritto di utilizzare gli argomenti delle altre due forme di pacifismo. Ciò non toglie tuttavia che, come aveva già osservato nel 1931 Max Scheler, autore che Aron conosceva bene, era forse scorretto considerare il pacifismo marxista come una semplice forma di pacifismo strumentale, dal momento che la vittoria finale e prevedibile del proletariato e della classe operaia avrebbe determinato non solo il successo di una classe, ma il superamento dello Stato delle classi e quindi, in prospettiva, l'avvento della pace perpetua (Scheler 2016, 153-154)¹⁴. A parte questo aspetto, va comunque notato come l'articolo in questione facesse emergere, in seno alla prospettiva aroniana, una concezione decisamente pragmatica, per la quale «il problema politico non era un problema morale» (Aron 1933b, 99).

5. L'obiezione di coscienza

Queste idee saranno sviluppate in maniera più compiuta e sistematica in un articolo del gennaio del 1934 scritto per la *Revue de Métaphysique et de Morale* e intitolato *De l'objection de conscience*, che costituisce una tappa decisiva dell'addio di Aron al pacifismo. Il tema del pacifismo, in questo saggio, si intrecciava con quello

¹³ Un argomento, questo, utilizzato da Aron a più riprese anche nella sua produzione successiva (Aron 1990, 483 e, sul tema della pace di soddisfazione, Aron 1970, 187-200).

¹⁴ Aron avrebbe continuato ancora per qualche anno a considerarsi un militante socialista, mentre avrebbe smesso di definirsi pacifista proprio in questa fase (Sirinelli 1988; Bavarez 1995).

dell'obbligazione politica. Aron partiva da un dato di fatto scontato: alla base della convivenza civile, in una società regolata, vi era l'obbligo dei cittadini di obbedire alle leggi che la collettività si era data. E si domandava fino a che punto fosse accettabile la concessione dell'obiezione di coscienza al servizio militare, senza che ciò pregiudicasse, da un lato, la difesa del territorio nazionale e, dall'altro, il rispetto nei confronti della legge, complemento necessario del patto sociale¹⁵.

Obiezione di coscienza e pacifismo non erano, come evidente, sinonimi. Affermare il principio, come facevano in molti, che gli obiettori di coscienza proclamassero esclusivamente il loro diritto individuale alla pace – diritto che risultava sancito anche a livello interstatale dal patto Briand-Kellogg – significava incorrere in un errore. Tale patto, innanzitutto, ammetteva la guerra di legittima difesa e, tutt'al più, poteva giustificare una qualche forma di resistenza passiva della cittadinanza verso governanti pronti ad attuare una politica di aggressione, ma non certo l'opposizione a qualunque guerra, anche perché «una nazione che rifiuti in ogni circostanza la guerra rinuncerebbe a giocare un ruolo nella politica mondiale». Nessun uomo di Stato degno di questo termine avrebbe rinunciato alla grandezza, al prestigio e alla potenza del proprio Stato in virtù dei «suoi sentimenti umani» (Aron 1934, 343). Uno Stato, se non voleva perire o essere del tutto impotente nell'arena internazionale, non poteva cioè privarsi della possibilità di fare ricorso alla violenza. Per questo non era realistico condannare e accusare di ipocrisia un ministro che, da un lato, in linea di principio condannava la guerra e, dall'altro, nella pratica azione quotidiana la preparava: ciò era semplicemente il segno della irriducibilità della politica alla morale. L'obiezione di coscienza era un atto di protesta soggettivo – che potremmo definire apolitico – fondato solo su un imperativo assoluto della religione o della coscienza, ma non riguardava, in questo senso, la collettività (a differenza della disobbedienza civile, che invece si muove nello spazio pubblico): «essa non è mai una dottrina politica [collettiva]» (Aron 1934, 344). Essa non si giustificava né con argomenti di fatto né con ragionamenti: ogni criterio di utilità o di convenienza – il russelliano la guerra è un male peggiore di quello che si vorrebbe con essa risolvere – non era dimostrabile perché, da un lato, gli uomini non applicavano mai i ragionamenti propri dell'*homo œconomicus*, e perché, dall'altro lato, vi erano valori e beni come l'onore e la gloria nazionale che, nonostante agissero e fossero fortemente impegnati nei conflitti, non si potevano né pesare né misurare (Aron 1934, 345).

E del resto, il fautore di un simile pacifismo razionale avrebbe dovuto convincere per prima cosa i governanti dell'inutilità di ogni guerra, accettando così implicitamente le «servitù» (e le regole) della politica, partecipando al dibattito della città, cercando consensi, aspirando alla maggioranza (e quindi abbandonando il proprio atteggiamento individuale apolitico). Se non ce l'avesse fatta e la sua posizione fosse restata

¹⁵ Sul fondamento dell'obbligazione politica si veda Freund 2004, 101-215.

minoritaria, non avrebbe avuto altra alternativa che sottostare ai voleri della maggioranza, la quale avrebbe potuto anche decidere di risolvere la controversia con una guerra. Quindi se «tra l'imperativo morale e la condotta s'intercalano uno studio della realtà e dei giudizi probabili, l'ordine della coscienza diviene un'opinione politica», e il cittadino non aveva più il diritto di rompere il patto sociale: doveva ubbidire alla legge anche se la giudicava assurda o criminale (Aron 1934, 347). Per Aron, dunque, l'obiezione di coscienza, per essere accettabile da parte della collettività, doveva fondarsi su un imperativo assoluto, su una motivazione ideale che avesse a che fare con la sfera della coscienza o della religione e che rispondesse al comandamento di non uccidere un proprio simile, mentre non era mai tollerabile quando si manifestava come vera e propria volontà politica.

Coloro che, nella loro vita, non volevano violare il precetto «Non devi uccidere», erano perciò costretti a vivere da stranieri in patria, a disinteressarsi completamente del dibattito pubblico della città? Si trattava, secondo Aron, di una ipotesi estrema, valida solo per chi rifiutasse in blocco e una volta per tutte l'ordine sociale: l'anarchico che contestava a prescindere qualsiasi potere, e il cristiano radicale che, dedito esclusivamente alla vita religiosa, rifiutava ogni aspetto di quella temporale. Coloro che, invece, accettavano un posto nella città con ciò stesso acconsentivano implicitamente alle ingiustizie di ogni società (Aron 1934, 347).

Il rifiuto da parte degli obiettori del servizio militare era giustificabile solo a partire dalla distinzione tra «solidarietà indiretta e implicita e partecipazione attiva»: essi si rifiutavano solo di uccidere il prossimo, e in tal caso il loro rifiuto assoluto della guerra, che era e doveva rimanere individuale, era compatibile con una relativa accettazione dell'organizzazione sociale (Aron 1934, 346). L'importante era dunque che si limitassero a questo, da individui *uti singuli*, e che non volessero, in quanto obiettori, partecipare al dominio della politica, perché così facendo avrebbero rinunciato al fondamento etico che stava alla base della loro scelta.

Un obiettore coerente era un soggetto che ripudiava ogni guerra; in quanto tale non poteva essere un rivoluzionario, né socialista né comunista: queste erano opinioni politiche naturalmente legittime, ma sarebbe stato oltremodo «contraddittorio appartenere ad un partito che prepara[va] la rivoluzione», alla quale, lasciava intendere Aron, era intrinseca una natura violenta, e, al contempo, «rifiutare di obbedire alla legge militare in nome della coscienza» (Aron 1934, 347). Chi faceva politica doveva assumere decisioni, che implicavano giudizi sia di valore che di fatto, mentre l'obiettore di coscienza rispondeva solo ai propri valori, a quella che Max Weber, un autore che sempre più avrebbe influenzato Aron¹⁶, chiamava etica della convinzione. Chi rifiutava la guerra imperialista e non la guerra civile non poteva essere un obiettore di coscienza,

¹⁶ Sull'influenza di Weber su Aron cfr. Panebianco 1992a, 9- 43.

mentre era a tutti gli effetti «un rivoluzionario» (Aron 1934, 347). Il fautore della rivoluzione poteva certamente fondare la sua concezione su considerazioni di ordine morale o ideale, ma tali ragioni non si riconducevano di certo all'imperativo proprio dell'obiezione di coscienza. Il campo della coscienza, insomma, andava tenuto distinto da quello della volontà politica. Chi rifiutava la guerra tra gli Stati e, allo stesso tempo, auspicava la lotta di classe e l'avvento del socialismo, non era un obiettore e nemmeno un moralista, ma un soggetto politico non solo disposto al conflitto, ma anche incline all'uso della violenza.

Tra il pacifismo del credente e quello del rivoluzionario non vi poteva essere alcuna via di mezzo. Questa convinzione piuttosto radicale conduceva Aron a negare ogni valore al pacifismo filosofico di cui Alain era uno dei rappresentanti principali. La dottrina alainista della resistenza attiva alla guerra, «caso particolare della rivolta del cittadino contro i poteri, che non implicherebbe l'adesione né alla legge di Cristo né alla dottrina della rivoluzione», gli appariva «contraddittoria e utopistica» (Aron 1934, 348). Il cittadino politicamente partecipe di Alain, che obbediva e contemporaneamente disprezzava il potere, fautore di una «rivolta passiva contro la guerra», se vittorioso avrebbe portato suo malgrado o al disfacimento di ogni legame politico e sociale – andando cioè contro i suoi stessi presupposti che erano l'obbedienza unita al rifiuto (morale) di idolatrare il potere – o alla rivoluzione di una minoranza organizzata e violenta. L'attacco di Aron al suo antico maestro era duro: la teoria di Alain tendeva a rispondere esclusivamente all'etica dei principi, ed era priva di un'autentica filosofia del reale: ecco perché essa risultava destinata a «navigare tra cielo e terra» (Aron 2006, 775)¹⁷.

6. Conclusioni

Il rifiuto dell'obiezione di coscienza e quello, opposto, della rivoluzione non equivalevano ovviamente, per Aron, a un'adesione morale alla guerra. La pace era certamente un fine, anche se non l'unico ed esclusivo fine per cui valesse la pena di battersi. Su di un piano storico e intellettuale sia i nazionalisti sia i rivoluzionari combattevano per delle istituzioni, gli uni per mantenerle, gli altri per crearne di nuove. Questa comparazione teorica tra rivoluzionari e nazionalisti – che certamente provocava un certo scalpore nel *milieu* intellettuale di cui Aron faceva parte – voleva mostrare che anche una posizione politica che ai più pareva ingiustificabile o irrazionale, come quella nazionalista, poteva essere orientata a valori, quali la grandezza della patria o l'onore, che volenti o nolenti indirizzavano il comportamento delle masse¹⁸. Aron nel 1934 era

¹⁷ Sulla filosofia politica di Alain vedi anche Aron 1997, 19-25.

¹⁸ Ancora nel suo capolavoro internazionalistico di matrice indiscutibilmente realista, *Pace e guerra tra le nazioni*, Aron avrebbe sostenuto che gli obiettivi eterni della politica internazionali, non necessariamente compatibili fra loro, erano da sempre gli stessi: la sicurezza, la potenza e la gloria. Se è vero che ogni Stato mira alla sopravvivenza, è altrettanto vero che non sempre subordina tutti i propri desideri alle passioni

di certo un simpatizzante socialista, e a livello ideale era certamente più vicino all'internazionalismo della sinistra che non al nazionalismo della destra; tuttavia comprendeva senza grosse difficoltà che le guerre non erano sempre e solo frutto di un complotto dei governanti – teoria questa molto cara ad Alain –, ma che talvolta anche i sentimenti e le passioni dei cittadini potevano creare le condizioni spirituali e materiali dei conflitti. Egli sosteneva di non cogliere tra la forma di guerra interstatale e quella civile una differenza tale che giustificasse *a priori* l'accettazione morale dell'una e il rifiuto dell'altra: «Si tratta di una scelta politica, non di un comandamento della coscienza» (Aron 1934, 351).

Aron concludeva l'articolo affermando che lo Stato dovesse sì concedere il diritto all'obiezione di coscienza, ma non a tutti coloro che lo richiedevano. Per prima cosa perché non bisognava confondere l'obiezione di coscienza con le libertà di coscienza. Il principio della libertà di coscienza implicava la libertà di pensiero, di parola, di stampa, di culto, ma non il diritto di disobbedire alle leggi, e nemmeno «quello d'esigere un trattamento speciale ogni qualvolta la legge voluta dalla maggioranza, e imposta a tutti, contraddice le proprie convinzioni» (Aron 1934, 351). Chi voleva assimilare l'obiezione di coscienza alla libertà di coscienza, cosa abbastanza diffusa a quei tempi, voleva semplicemente confondere i piani, e assecondare una volontà politica (rivoluzionaria)¹⁹. L'unico modo per saggiare l'autenticità delle convinzioni degli obiettori era quello di fare in modo che il servizio civile fosse poco conveniente, rendendolo, rispetto al servizio militare, più lungo e non meno oneroso. Con la legalizzazione – e il prolungamento della durata – del servizio civile, dunque, si potevano raggiungere due scopi: da un lato, non si sarebbero più inflitte pene ripugnanti a idealisti meritevoli di rispetto; dall'altro, se gli obiettori non fossero più stati considerati né vittime né martiri, forse il fascino della protesta antimilitarista e pacifista avrebbe lasciato il passo a un'autentica e individuale rivolta morale, che, dal punto di vista della comunità politica, avrebbe avuto il vantaggio di arrestare quella che si poteva configurare come una vera e propria «epidemia» di obiettori.

In conclusione, quello che a noi interessa aver mostrato è come il pacifismo, inteso come momento politico e culturale che si batte per realizzare la pace tra i popoli, fosse

di vivere. Fine ultimo, in altre parole, può essere sia la sopravvivenza sia la potenza («che importa il pericolo se si conosce l'ebbrezza del potere supremo»), sia infine il desiderio di gloria: «la ripugnanza delle vittorie relative può spiegarsi proprio come espressione del desiderio di gloria» (Aron 1970, 99-100). Va comunque notato che alla lotta per il potere, tra le motivazioni della condotta diplomatico-strategica, va affiancata anche la «ricerca dell'ordine equo» (Aron 1970, 74). Questo aspetto, unito all'importanza dei regimi politici (e delle ideologie), rendono Aron, secondo alcuni interpreti, un realista eterodosso, diverso cioè dai realisti ortodossi per i quali la politica internazionale è solo e sempre caratterizzata dalla lotta per il potere e dalla politica di potenza, che hanno un ruolo onnipervasivo e ineliminabile (Panebianco 1992b, 48-54).

¹⁹ «Se lo Stato sospetta presso l'obiettore una volontà politica, deve trattarlo e punirlo come fosse un anarchico o un rivoluzionario» (Aron 1934, 351).

diventato un'opzione intellettuale e politica sempre più lontana dall'orizzonte di pensiero di Aron. Il nostro autore, insomma, aveva già intrapreso, a metà degli anni Trenta, la strada che lo avrebbe condotto a scrivere, quasi trent'anni dopo, *Pace e guerra tra le Nazioni*, autentico manifesto del realismo internazionalista: la politica internazionale era svolta «all'ombra della guerra», ed era «simboleggiata» dall'ambasciatore (che «nell'esercizio delle sue funzioni è l'unità politica in nome della quale parla») e dal soldato (che «sul campo di battaglia è l'unità politica in nome della quale uccide il suo prossimo»)²⁰. Ciò che mancava e sarebbe continuato a mancare ai pacifisti era, così l'autore avrebbe scritto ancora nel 1976, il «senso della storia» e il «senso del tragico». Da questo punto di vista andava dissipata anche l'ultima grande illusione pacifista, l'utopia «dell'addio alle armi», autentico *topos* di ogni forma di pacifismo integrale (Aron 1976, II, 285-286).

Bibliografia

- Aron, Raymond. 1926. *Bibliothèque universelle et Revue de Genève*, t. 13, vol. 2, (ora in *Bullettin de psychologie*, t. 52, mars-avril 1999, p. 174).
- Aron, Raymond. 1928. "À propos de *La Trahison des clercs*." *Libres Propos* (20 avril 1928).
- Aron, Raymond. 1929. "L'influence d'Alain." *La Psychologie et la vie. Revue de psychologie appliquée*, 3^e année, n. 1, janvier 1929.
- Aron, Raymond. 1933a. "Lettre ouverte d'un jeune français à l'Allemagne." *Esprit*, février 1933, 735-743 (ora anche in Aron, Raymond. 2017. *Croire en la démocratie 1933-1944. Inédit*. Paris: Fayard-Pluriel).
- Aron, Raymond. 1933b. "Réflexions sur le 'pacifisme intégral'." *Libres Propos*, février 1933 (ora in Baverez, Nicolas. 1986. *Raymond Aron*. Lyon: Manufacture, 193-198).
- Aron, Raymond. 1934. "De l'objection de conscience." *Revue de Métaphysique et Morale*, janvier 1934 (ora in Aron 1978, 342-353 e in Aron 2006, 769-780).
- Aron, Raymond. 1941. "Philosophie du pacifisme." In Aron, Raymond. 1990. *Chroniques de guerre. La France libre 1940-1945*. Paris: Gallimard, 481-491.

²⁰ Aron 1970, 22-25. Per una sintetica panoramica sul pensiero internazionalistico aroniano della maturità vedi: Raschi 2011; Panebianco 1992b; Stewart 2020; Schmitt 2018; Mahoney 1991; Frost 2020; Mouric 2020.

- Aron, Raymond. 1952. "Alain et la politique." In Aron, Raymond. 2006. *Les sociétés modernes*, Paris: PUF, 111-120.
- Aron, Raymond. 1970 (ed. fr. 1962). *Pace e Guerra tra le nazioni*. Milano: Edizioni di Comunità.
- Aron, Raymond. 1965 (ed. fr. 1963). *Il grande dibattito*. Bologna: Il Mulino.
- Aron, Raymond. 1976. *Penser la guerre, Clausewitz. I. L'âge européen*. Paris: Gallimard.
- Aron, Raymond. 1976. *Penser la guerre, Clausewitz. II. L'âge planétaire*. Paris: Gallimard.
- Aron, Raymond. 1978. *Etudes Politiques*. Paris: Gallimard.
- Aron, Raymond. 1982 (ed. fr. 1981). *L'etica della libertà*. Milano: Mondadori.
- Aron, Raymond. 1984 (ed. fr. 1983). *Memorie*. Milano: Mondadori.
- Aron, Raymond. 1990. *Chroniques de guerre. La France libre 1940-1945*. Paris: Gallimard.
- Aron, Raymond. 1992. *La politica, la guerra, la storia*. Bologna: Il Mulino.
- Aron, Raymond. 1997 (1952). *Introduction à la philosophie politique. Démocratie et révolution*. Paris: Éditions de Fallois.
- Aron, Raymond. 1998 (ed. fr. 1955). *L'oppio degli intellettuali*. Ideazione: Roma.
- Aron, Raymond. 2006. *Les sociétés modernes*, Paris: PUF.
- Anderson, Brian. 1997. *Aron. The Recovery of the Political*. New York: Rowman & Littlefield Publishers.
- Benda, Julien. 2012 (ed. fr. 1927). *Il tradimento dei chierici. Il ruolo dell'intellettuale nella società contemporanea*. Milano: Einaudi.
- Baverez, Nicholas. 1995. *Raymond Aron. Un moraliste au temps des idéologies*. Paris: Flammarion.
- Bonfreschi, Lucia. 2014. *Raymond Aron e il gollismo. 1940-1969*. Soveria Mannelli: Rubbettino.
- Campbell, Stuart L. 1987. "Raymond Aron During the Interwar Period: From Leftist Pacifism to a Critique of the Left." *The South Quarterly* 86, 1: 57-68.
- Castelli, Alberto. 2015. *Il discorso della pace in Europa. 1900-1945*. Milano: Franco Angeli.
- Challaye, Félicien. 1932. *La Paix sans aucune réserve*. Documents des Libres Propos, n. 1.
- Colquhoun, Robert. 1986. *Raymond Aron. The Philosopher in History. 1905-1955*. London: Sage.
- Defrasne, Jean. 1994. *Le pacifisme en France*. Paris: PUF.

- De Ligio, Giulio. 2007. *La tristezza del pensatore politico. Raymond Aron e il primato del politico*. Bologna: Bononia University Press.
- Engel, Pascal. 2012. *Les lois de l'esprit. Julien Benda ou la raison*. Paris: Les Éditions d'Itaque.
- Freund, Julien. 2004 (1965). *L'essence du politique*. Paris: Dalloz.
- Frost, Bryan-Paul. 2020. "Forward to the Past: History and Theory in Raymond Aron's *Peace And War*." In *The Companion to Raymond Aron*, a cura di Josè Colen e Elisabeth Dutartre-Michaud, 58-75. New York: Palgrave-Macmillan.
- Guareschi, Massimiliano. *I volti di Marte. Raymond Aron teorico e sociologo della guerra*. Verona: Ombre Corte.
- Judt, Tony. 2001. *La responsabilité des intellectuels. Blum, Aron, Camus*. Paris: Calmann-Lévy.
- Launay, Stephen. 1998. *La pensée politique de Raymond Aron*. Paris: PUF.
- Lazzarich, Diego. 2009. *Guerra e pensiero politico. Percorsi novecenteschi*. Napoli: Istituto italiano per gli Studi Filosofici.
- Losurdo, Domenico. 1991. *La comunità, la morte, l'Occidente. Heidegger e l'«Ideologia» della guerra*. Torino: Bollati Boringhieri.
- Mahoney, Daniel. 1998. *Le libéralisme de Raymond Aron*. Paris: Éditions de Fallois.
- Meszaros, Thomas e Antony Dabila. 2018. "Raymond Aron's heritage for the International Relations discipline: the French school of sociological liberalism." In *Raymond Aron and International Relations*, a cura di Olivier Schmitt, 142-162. Abingdon-New York: Routledge.
- Morgenthau, Hans J. 1997 (ed. ingl. 1948). *Politica tra le nazioni. La lotta per il potere e la pace*. Bologna: Il Mulino.
- Mouric, Joël. 2020. "'Citizen Clausewitz': Aron's Clausewitz in Defense of Political Freedom". In *The Companion to Raymond Aron*, a cura di Josè Colen e Elisabeth Dutartre-Michaud, 77-91. New York: Palgrave-Macmillan.
- Panebianco, Angelo. 1992a. "Introduzione." In Aron, Raymond. *La politica, la guerra, la storia*. Bologna: Il Mulino.
- Panebianco, Angelo. 1992b. *Relazioni internazionali*. Milano: Jaca Book.
- Passerin d'Entrèves, Alessandro. 1970. *Obbedienza e resistenza in una società democratica*. Milano: Edizioni di Comunità.

- Raschi, Francesco. 2011. "Raymond Aron: la sociologia delle relazioni internazionali." In *Le grandi opere delle relazioni internazionali*, a cura di Filippo Andreatta, 89-106. Bologna: Il Mulino.
- Scheler, Max. 2016 (1931). *L'idea di pace perpetua e il pacifismo*. Udine: Mimesis.
- Schmitt, Olivier (ed.). 2018. *Raymond Aron and International Relations*. London and New York: Routledge.
- Sirinelli, Jean François. 1988. *Génération intellectuelle. Khâgneux et normalien dans l'entre-deux-guerres*. Paris: Fayard.
- Sirinelli, Jean François. 1995. *Sartre et Aron, deux intellectuels dans le siècle*. Paris: Fayard.
- Stewart, Iain. 2020. *Raymond Aron and Liberal Thought in the Twentieth Century*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Winock, Michel. 1999. *Le siècle des intellectuels*. Paris: Éditions du Seuil.
- Walzer, Michael. 2004 (ed. ingl. 1981). *L'intellettuale militante. Critica sociale e impegno politico nel Novecento*. Bologna: Il Mulino.

Francesco Raschi is Associate Professor in History of political thought at the University of Bologna. He obtained his PhD in 2004. His research interests are in the history of modern and contemporary political thought, with a particular focus on mid-Eighteenth Century (Constant and Tocqueville) and contemporary (Aron, Berlin, Hayek, de Jouvenel) political liberalism. He currently works on the theme of war and peace in Nineteenth century internationalist political thought (Constant, de Molinari, Angell and Aron).

Email: francesco.raschi2@unibo.it

Populismo, democrazia, totalitarismo. Prospettive interpretative a confronto

Angelo Arciero

Abstract

Populism and Totalitarianism are two distinctive phenomena, only potentially convergent, characterized by reverse logics and trends, which fit into a broader context of redefinition of the people, started with the French Revolution, with which they share and nourish contradictions. Bearing in mind issues related to the variation of philosophical categories, such as those of sovereignty and political representation, the gradual consolidation of mass society appears as a convergence point of a comprehensive range of critical perspectives (from psychological studies concerning crowds to those focused on consumer society and the society of spectacle). With the beginning of totalitarian regimes, and the resulting calling into question of the democratic systems from which they take shape, the critical aspects of mass society can also be traced in a further conceptual category, i.e. the instances of populist movements.

Keywords

Populism - Totalitarianism - Democracy - Authoritarianism - Masses - People

Pubblicato nel 1935 e oggetto nel 2016 di una seconda traduzione italiana (*Da noi non può succedere*) dopo quella del 1944 (*Qui non è possibile*), *It Can't Happen Here* di Sinclair Lewis non rappresenta solamente una sorprendente anticipazione letteraria delle recenti dinamiche populiste, ma anche un tentativo di delinearne i possibili esiti totalitari innescati dal tentativo di Buzz Windrip di realizzare negli Stati Uniti quello che l'autore del romanzo definisce ironicamente un "paradiso" democratico¹ di matrice rousseauiana:

He pictured, then, a Paradise of democracy in which, with the old political machines destroyed, every humblest worker would be king and ruler, dominating representatives elected from among his own kind of people, and these representatives not growing indifferent, as hitherto they had done, once they were far off in Washington, but kept alert to the public interest by the supervision of a strengthened Executive. It sounded almost reasonable, for a while (Lewis 2014, 100).

¹ Sulla diffusione del populismo negli Stati Uniti, cfr., tra gli altri, Kazin 2017. Per un'analisi delle riflessioni critiche di Sinclair Lewis sulla democrazia statunitense cfr. Michels 2018.

In tale prospettiva, risultano a un tempo paradossali e sintomatiche le critiche rivolte, in occasione dell'assegnazione del premio Nobel, dallo stesso Lewis (1953) al New Humanism, movimento che, attestato su posizioni contrarie al romanticismo, al naturalismo, all'umanitarismo e al relativismo, rappresentava «the first outline of an intellectual conservatism in twentieth century America» (Hoeveler 1977, 3). Alla polemica nei confronti del New Humanism, Lewis aveva peraltro associato, in precedenza, l'implicita raffigurazione satirica di uno dei suoi più autorevoli esponenti, Irving Babbitt², la cui serrata denuncia della diffusione negli Stati Uniti di un modello di democrazia diretta, da lui ricondotto alle implicazioni romantiche del pensiero di Rousseau, si associava alla rivendicazione del ruolo positivo di una *leadership* in grado di rivitalizzare «the older political standard embodied in institutions like the Constitution, Senate and Supreme Court, that serve as a check on the ordinary or impulsive will of the people» (Babbitt 1934, 331).

In effetti, proprio il riferimento a Rousseau consente di identificare, seppur in via preliminare e provvisoria, un primo elemento di congiunzione tra populismo e totalitarismo, in particolare per il rimando effettuato da Talmon nelle *Origini della democrazia totalitaria* (1951) a una concezione democratica astratta e razionalistica, articolata sulla volontà generale e su una concezione omologante del popolo, e che, incompatibile con i criteri empirici di democrazia liberale basata sulla rappresentanza istituzionale e sulla dialettica tra maggioranza e minoranze, era destinata a degenerare in forme dittatoriali e totalitarie:

Ora proprio alla base del principio della democrazia diretta e indivisibile e dell'aspettativa di unanimità, c'è l'implicazione della dittatura, come ha dimostrato la storia di parecchi *referendum*. Se un costante appello è rivolto al popolo intero, non solo a un piccolo organo rappresentativo, e nello stesso tempo l'unanimità è posta come postulato, non si può sfuggire alla dittatura (Talmon 2000, 69).

Questo accostamento non esaurisce ovviamente gli interrogativi relativi alla possibile convergenza tra totalitarismo e populismo, soprattutto in considerazione della loro estrema variabilità e sfuggevolezza semantica su cui si è soffermato, tra gli altri, Damiano Palano facendo riferimento proprio agli «eccessivi» timori di Lewis: «il fatto che la retorica grossolana e l'anti-intellettualismo di Windrip non fossero in fondo molto diversi da quelli utilizzati anche da molti leader democratici non può che riproporre l'interrogativo cruciale sull'appropriatezza – o addirittura sulla stessa utilità – del termine “populismo”. La difficoltà di fissare gli elementi davvero costitutivi del populismo e dunque di chiarire quali movimenti, quali proposte e quali leader possano essere ricondotti a questa categoria, è in larga parte il risultato dell'utilizzo che del termine si è fatto soprattutto negli ultimi vent'anni» (Palano 2017, 23-24).

² Nell'omonimo romanzo (*Babbitt*) del 1922, derisoria rappresentazione del conformismo culturale e intellettuale della civiltà capitalista statunitense degli anni Venti, Lewis aveva infatti attribuito al protagonista (George F. Babbitt) lo stesso nome del professore di Harvard.

Il popolo e le élites: rifrazioni populiste e totalitarie

La natura controversa del “fenomeno” populista era stata rilevata e ricondotta alle alternative nozioni di ideologia, sindrome e movimento già alla fine degli anni Sessanta in alcuni dei contributi raccolti in *Populism: Its Meaning and National Characteristics*³ e, per una singolare coincidenza, nello stesso periodo H.J. Spiro (1968, 12) metteva in evidenza l'estrema genericità e la conseguente inapplicabilità scientifica del termine “totalitarismo”.

In una prospettiva simmetricamente speculare quella adottata da Spiro per il totalitarismo, si collocano le considerazioni sul populismo di P.-A. Taguieff che in contrasto con Laclau insiste sull'indefinita accezione di tale termine⁴ e sulla sua “versatilità” ideologica: «La struttura polemica costitutiva del populismo (dire di essere contro le élite, affermarsi come vittima di potenze cosmopolite ecc.) può essere illustrata in molteplici modi a seconda dei contesti storici in cui sono apparsi i movimenti populistici (Russia e America, nell'Ottocento; Europa e Terzo mondo, nel Novecento), ciascuno diversamente articolato con tre distinti orientamenti ideologico-politici: il socialismo, il nazionalismo e l'agrарismo. [...] È evidente, d'altra parte, che il populismo è compatibile con la democrazia (come ideale o come tipo di regime) ma anche con ordinamenti politici antidemocratici, che vanno dall'autoritarismo al totalitarismo» (Taguieff 2003, 113-114).

La difficoltà di un univoco inquadramento concettuale di questi due fenomeni, determinata, come anticipato, dal loro dilatato spessore semantico, accentuata dalla permeabilità contaminante dei loro confini teorici e resa ulteriormente complessa dalla pervasiva e generica penetrazione dei due termini nel linguaggio quotidiano, non sembra quindi completamente risolvibile neppure adottando un approccio incentrato su una ricostruzione storica del dibattito che ha accompagnato la loro evoluzione, finendo con il legittimare una pressoché inesauribile gamma di interpretazioni concorrenti e complementari, a partire dalla questione sollevata da Margaret Canovan: «there is certainly something of a connection between mass mobilization and populist dictatorship. What is in dispute is the reason for this. Why do ordinary people sometimes support dictatorial leaders?» (Canovan 1981, 156).

Termini politici a un tempo mai completamente inseparabili ma sempre distinti, sottoposti a un'estesa e sovrapposta pluralità di classificazioni (cfr. ad esempio, Canovan 1981, 13; Barber 1969, 11-13) e accomunati dalla radicata reticenza dei partiti e dei movimenti ad esso assimilati ad attribuirsi tale qualifica⁵, populismo e totalitarismo sembrano condividere, a una

³ Il riferimento è a MacRae (1969), Wiles (1969), Minogue (1969).

⁴ «Contrariamente all'ottimistica affermazione di Laclau, non esiste quindi un'intuizione comune di qualcosa come l'essenza del populismo (che sembra ineffabile). La “populismo” è solo un'entità fittizia che sarebbe vano cercare di cogliere. [...] È utilissima proprio perché nessuno sa che cosa realmente significhi» (Taguieff 2003, 79).

⁵ Nel sottolineare come tutte le nozioni politiche classiche (e in primo luogo, libertà e uguaglianza, le due categorie che, associate, costituiscono il fulcro concettuale della democrazia) si sottraggano a una definizione univoca e conclusiva Tormey (2019, 19-20; 48) da un lato, insiste sulla carente valenza ideologica e dottrinarica del populismo («What's lacking are the basic co-ordinates we associate with political ideologies [...] an account of how, ideally, we should live and what society should look like»), dall'altro, specifica: «What this means is that populism has hardly ever been used as a *self-ascriptive* label, something one calls oneself». Tale caratteristica, come evidenza sempre Tormey è riscontrabile anche

prima approssimativa comparazione, una visione manichea dei rapporti politici, incentrata sulla contrapposizione tra il popolo, concepito come un'entità unitaria espressione di purezza, e le corrotte o inefficaci élites di potere, in una dicotomia destinata a provocare la messa in discussione dei principi del pluralismo e della rappresentanza. Pur consentendo di elaborare una definizione "minima" del populismo come «thin-centered ideology» (cfr. Mudde e Rovira Kaltwasser 2017, 5-6), tale prospettiva non si traduce in una lineare e simmetrica corrispondenza con il totalitarismo.

In primo luogo, l'affine vocazione manicheistica riscontrabile nei due fenomeni può essere più verosimilmente ascritta alla loro fase germinativa ossia, da un lato, a una mentalità totalitaria espressione di istanze persecutorie e cospiratorie che precedono l'esperienza dei regimi totalitari e possono sopravvivere alla loro estinzione (cfr. Bidussa 2001), dall'altro, al populismo come "forma del movimento" contrapposta al populismo come "forma di governo", sulla base della distinzione "tra opinione di protesta" e "opinione di protesta finalizzata alla conquista del potere", elaborata da Nadia Urbinati (cfr. 2016, 153-159). Un ulteriore elemento di divergenza investe inoltre la diversa configurazione che la messa in discussione delle categorie della pluralità e della rappresentanza assume nel populismo e nel totalitarismo a livello istituzionale. Rispetto al populismo, il totalitarismo trascende in effetti le coordinate dell'antagonismo tra dominanti e dominati, radicalizzandole e imprimendo loro una spinta dinamica strutturalmente più coerente e inquietante, resa necessaria dall'esigenza di un esercizio effettuale del potere e di conseguenza imprescindibile dalla sua traduzione in un regime politico concretamente operante, come sottolineato tra gli altri da Pierre Rosanvallon:

In entrambi i casi abbiamo una concezione distorta dell'ideale rappresentativo e delle forme democratiche, e insieme lo stesso modo di ridurre la questione della divisione del sociale nei termini dell'esaltazione dell'Uno e dell'omogeneo, che si tratti del popolo-classe o del popolo-nazione costruito nel rifiuto dell'altro. Certo con una differenza notevole: il totalitarismo ha definito una forma di potere, costruito istituzioni statali, mentre il populismo struttura in modo più vago e meno immediatamente direttivo una cultura politica di decomposizione democratica. Ma allo stesso tempo il populismo si dimostra la forma assunta nel XXI secolo dal rivoltarsi della democrazia contro se stessa, com'era stato nel secolo scorso il totalitarismo (Rosanvallon 2017, 11).

Le ricorrenti analisi dedicate da Rosanvallon al populismo e il tentativo di identificarne le connessioni con il totalitarismo si ricollegano a loro volta alle riflessioni di Claude Lefort che, individuando nella rappresentazione del "popolo-uno" il fulcro della composita rete di identificazioni attuata dai regimi totalitarismi, la assume come premessa della negazione di una divisione interna a cui fa da contraltare una strumentale e funzionale contrapposizione

nel totalitarismo, «an 'ism' without adherents». Una significativa eccezione in tal senso è in realtà rappresentata del fascismo, regime però spesso qualificato come 'totalitarismo imperfetto', "incompiuto", "irrealizzato" o "interrotto".

con il “nemico”. Tali assunti sono animati dalla convinzione di Lefort che il totalitarismo sia caratterizzato dalla volontà di riempire “le lieu vide” della democrazia, una forma di governo in cui, a differenza del sistema monarchico dell’*Ancien Régime*, ai governanti è interdetta l’appropriazione e l’identificazione con un potere sottoposto a una periodica “rimessa in gioco” del suo esercizio con la conseguente istituzionalizzazione del conflitto (cfr. Lefort 2007, 27). All’indeterminatezza costitutiva della democrazia moderna, determinata da una divisione costitutiva del sociale, si contrappone quindi la logica unificante del totalitarismo protesa alla costruzione dell’immagine di una società omogenea e trasparente, in cui si incarnano “enigmaticamente” le dimensioni della legge e del potere, lasciando emergere «una nuova forma di dominio nella quale si confonde la contrapposizione tra dominanti e dominati, quella di alto e di basso» (Lefort 2000, 149). In una paradossale concatenazione di dispositivi di identificazione, questa “visione fantasmagorica”, secondo Lefort, “esige” infatti una incessante produzione di nemici che, regolata dall’immagine del corpo, annulla la contraddittoria esistenza di un’élite di potere (il partito) e il potenziale contrasto con il ruolo dell’Egocrate, prodotto eccedente del sistema totalitario ma al tempo stesso elemento in grado di assicurare l’identità collettiva della società (cfr. Lefort 1981, 126), anche se con dinamiche, come precisato da Ernesto Laclau, non necessariamente simmetriche a quelle del populismo.

La costruzione di una catena equivalenziale a partire da una dispersione di domande frammentate e la loro unificazione attorno a posizioni popolari che operano come significanti vuoti non sono di per sé fenomeni totalitari, sono semmai i requisiti stessi per la costruzione di una volontà collettiva che, in tantissimi casi, può essere profondamente democratica. È vero che alcuni movimenti populistici possono diventare totalitari, e presentano molte o magari tutte le caratteristiche così accuratamente descritte da Lefort, ma lo spettro delle articolazioni possibili è assai più diversificato di quanto la semplice dicotomia totalitarismo/democrazia possa suggerire. Il problema con Lefort è che la sua analisi della democrazia si concentra esclusivamente sui regimi liberaldemocratici, senza prestare la dovuta attenzione alla costruzione dei soggetti popolar-democratici (Laclau 2008, 157).

Intervenendo su queste due divergenti prospettive interpretative, da un lato Andrew Arato ha sottolineato come Laclau applichi “correttamente” al populismo le caratteristiche attribuite da Lefort al totalitarismo, sconfessandone la tesi, sia pur implicita, di una loro possibile assimilazione⁶; dall’altro Nadia Urbinati, facendo riferimento all’assunto del filosofo argentino secondo cui il populismo è intenzionato a riempire lo spazio del potere lasciato vuoto dalle democrazie, evidenzia come il populismo, maturando all’interno della democrazia

⁶ «Laclau is undoubtedly right: populism and totalitarianism should not be conflated even if there are “totalitarian” forms of populism. Lefort’s concepts allow us to make the distinction between occupying the empty place of symbolic power and obliterating the distance between the symbolic and the real. Totalitarianism does both, while populism only the former» (Arato 2019, 157).

rappresentativa, esprima una concezione polarizzata che lo avvicina alla tradizione repubblicana rendendo più percepibile l'autentico significato «anti-individualistico (e anti-liberale) del suo richiamo al popolo» e le motivazioni della sua avversione «per il pluralismo, il dissenso, le posizioni di minoranza e le forme di dispersione e diffusione del potere» (Urbinati 2016, 157-160). E sempre Nadia Urbinati, contestando l'uso del termine e del concetto, ha rilevato come la svolta istituzionale del populismo, considerato «non [...] un regime a tutti gli effetti, ma una trasformazione che si produce *dentro* la democrazia», lo esponga, per la sua connaturata precarietà a un duplice rischio «diventare una maggioranza come un'altra o tracimare in dittatura» proprio in virtù della sua natura di forma di governo rappresentativo funzionale alla «democrazia del pubblico» (Urbinati 2020, 301).

La dimensione mediatica della rappresentanza: il popolo e la folla

Alle potenziali, ma non risolutive, convergenze ideologiche incentrate una concezione manicheistica dei rapporti sociali e politici e sulle correlate categorie dell'antipluralismo e della costruzione del nemico, fa in ogni caso da contrappunto, dalla prospettiva di una psicologia della politica, una potenziale divaricazione degli impulsi emotivi del popolo. L'iniziale senso di impotenza e disorientamento determinato da una condizione di isolamento degli individui, nel caso del populismo rischia infatti di essere riduttivamente interpretato come la canalizzazione di una sorta di generico risentimento politico che prelude a una richiesta di una più diretta rappresentatività politica seppur veicolata dai leader del movimento, nel caso del totalitarismo tende invece a configurarsi come una più coerente e lineare condensazione di una volontà di identificazione collettiva resa possibile dal richiamo a un'ideologia pervasiva e tale da consentire una sorta di rassicurante abdicazione della propria responsabilità politica indissociabile al tempo stesso dall'esigenza di una mobilitazione attiva delle masse, protesa all'espansione militare e resa vorticoso dai ragionati paradossi dell'ideologia.

Interrogandosi sui rapporti tra democrazia, totalitarismo e populismo in relazione ai processi di alienazione innescati dalla società di massa e dello spettacolo, Bernard Crick, in un esplicito richiamo alle *Origini del totalitarismo* di Hannah Arendt, si è soffermato sulle composite fratture sociali che innervano le comunità contemporanee. Alla preliminare distinzione tra la nozione di popolo (una comunità intenzionata a rivendicare un'autentica rappresentatività politica) e il *mob* (la folla irrazionale esclusa dalla società e la cui frammentata ostilità può essere compattata soltanto da un leader), Crick ha sovrapposto la successiva scomposizione di quest'ultima formazione sociale: *the full-hate mob* e la *empty mob*, ossia la folla "oggettivamente" emarginata dalla società e quella esclusa "soggettivamente" e motivata dal desiderio di un ruolo "politicamente" attivo, assicurato da programmi come quello del "Grande Fratello" televisivo. Secondo Crick, infatti, grazie a una calibrata contaminazione tra gioco di intrattenimento e documentario, questo programma finisce con il riflettere, sia pur indirettamente, le dinamiche formative del populismo nella cultura liberal-democratica, grazie alla creazione di un senso illusorio di realismo, alla fittizia attribuzione agli spettatori di

un potere decisionale e di una attiva partecipazione politica e alla gratificazione derivante dall'estromissione dei concorrenti indesiderati. Alterando e rovesciando l'archetipo distopico immaginato da Orwell, il Big Brother televisivo sorveglia, divertendo, la "folla vuota" di cui pretende di essere il portavoce, ma contribuisce in realtà a intensificare, per i propri interessi commerciali, il declino di una società democratica deprivata dei suoi elementi fondamentali, il buon governo, il dibattito consapevole, gli istituti rappresentativi (cfr. Crick 2002, 85-90).

La dislocazione temporale operata da Crick, come pure l'identificazione degli spazi politici, dei soggetti sociali e dei fenomeni culturali in cui si riflette, moltiplicandosi e accentuandosi, la crisi dei tradizionali paradigmi delle società democratiche, finisce a sua volta con il portare in primo piano altri possibili criteri di comparazione tra populismo e totalitarismo: da un lato il rapporto di interferenza tra questi fenomeni e la democrazia; dall'altro, il ruolo occupato in questi processi dai concetti di folla, popolo e massa.

L'introduzione all'interno del rapporto duale tra populismo e totalitarismo di un ulteriore termine di confronto, in particolare quello della democrazia caratterizzata in anch'essa da uno stratificato spessore semantico e a cui si è fatto riferimento in relazione sia all'ipotesi di una variante "totalitaria" sia alle distorsioni di cui è oggetto nella società dei consumi, non è però, ancora una volta, in grado di imporsi come un fattore discriminante al fine di risolvere le ambivalenze di tali fenomeni e soprattutto i loro incroci⁷. Il populismo, infatti, collocato nei consecutivi e comunicanti livelli di un esteso diagramma di combinazioni politiche, dipendenti anche dal suo mimetico radicamento in specifici contesti culturali e favorite dalla sua "chameleonic quality" (Taggart 2000, 4), è stato alternativamente definito l'ombra (Canovan 1999, 16), lo specchio (Panizza 2005, 30), una patologia (Rosanvallon 2009, 250-251) o ancora l'interna periferia della democrazia (Arditi 2005, 77), per citare soltanto alcune delle definizioni più note ma non esclusive e tali da innescare un gioco virtualmente infinito di ipotesi alternativamente complementari.

Altrettanto inesauribile la gamma dei possibili rapporti tra totalitarismo e democrazia che si estende dall'arco estremo del ricordato modello di democrazia totalitaria di derivazione rousseauiana, alla presa d'atto di vincoli di omologia non sufficienti però a mettere in discussione le differenze del loro statuto. Individuando nel totalitarismo una sorta di "prolungamento fantasmatico" della democrazia originato dal tentativo di risolverne le contraddizioni, Lefort (2004, 118), rifiutando l'ipotesi di una loro completa identificazione, ha infatti precisato: «Individuare dei processi ciascuno dei quali tende a uniformare i comportamenti umani, non induce a pensare che dalla loro convergenza, e quasi per una naturale propensione della democrazia, possa costituirsi una nuova forma di società politica» (Lefort 2000, 130-131). Analoghe considerazioni possono essere del resto estese ad altri

⁷ Per una estesa analisi di tale rapporto, cfr. Scuccimarra (2017, 286-287), che evidenzia come «Rispondere alla "sfida populista" [...] significa [...] anche sforzarsi di "complicare" la storia della moderna democrazia rappresentativa, cercando di far emergere la dimensione di radicale condizionamento storico-concettuale che ogni discorso sul popolo assume in specifico riferimento alle peculiari condizioni ideologiche e politiche della sua elaborazione e articolazione linguistica».

fenomeni politici, in primo luogo il nazionalismo, le cui connessioni con il totalitarismo (e il populismo) non si risolvono in un rapporto di diretta concatenazione.

Sulla base delle precedenti considerazioni, diventa quindi inevitabile prendere atto delle avvertenze di Pierre Hassner (1984), Jacques Rupnik (1984) e Pierre Manent (2003) i quali, evidenziando da diverse angolazioni i limiti di un approccio critico al totalitarismo fondato su circoscritti e rigorosi criteri disciplinari, hanno rilevato la necessità di attivare quella che Rupnik (1984, 44) definisce una «séquence littérature-philosophie politique-science politique» (Rupnik 1984, 44) in grado di fornire nuove chiavi di accesso alla definizione di tale ideologia. Applicando tali conclusioni anche alle indagini sul populismo, occorre in effetti riconoscere contestualmente che, come sostenuto da Miguel Abensour (2003), la regressione verso un dominio assoluto, e non necessariamente totalitario, deve essere considerata una possibilità inscritta nello statuto di tutte le forme politiche, costitutivamente instabili e reversibili, invariabilmente soggette a continui processi di trasformazione e mai riducibili a classificazioni conclusive e tassonomiche⁸.

Dal popolo alle masse: la visione immaginifica del populismo e del totalitarismo

Una conferma agli assunti di Abensour relativi alle mutazioni delle forme politiche, è rintracciabile nel contributo di Stefan Jonsson che, ricostruendo l'evoluzione della nozione di massa nel periodo precedente all'avvento del fascismo attraverso la convergenza tra prospettive politiche ed estetiche, ha messo in rilievo come la percezione di tale esperienza non soltanto orienti senza soluzione di continuità la definizione delle forme della rappresentanza correggendo la carente visione dei politici di professione⁹, ma costituisca anche un aspetto ineludibile ai fini di una comprensione della storia del populismo e del totalitarismo per chiunque sia interessato al futuro della democrazia¹⁰.

In questa prospettiva, pur nell'impossibilità di delimitare con esattezza la valenza semantica e concettuale delle categorie di popolo, folla e massa, occorre rilevare come la Rivoluzione francese – il momento in cui, secondo Lefort, il «distacco» tra la società civile e uno Stato in precedenza «consustanziale al corpo del re» e la separazione tra le istanze del potere, della legge e del sapere portano in primo piano «l'immagine di una massa che detiene il giudizio ultimo sul bene e sul male, sul normale e sull'anormale, l'immagine dell'opinione sovrana»

⁸ Per un'analisi di tali posizioni nell'ambito del dibattito sul totalitarismo, cfr. Arciero (2014).

⁹ «Aesthetics teaches a lesson about politics and society that politicians and political experts are predestined to deny and that often remains hidden for those who are living in that society. What lesson? That the political arena always will fail to represent society. That the borders that determine who may be seen and heard in public life are contested. Democracy, the representation of the people by the people, is an unfinished process, marked by a constant struggle to sort out the proper representatives of the people» (Jonsson 2013, xix).

¹⁰ «I will seek to do this by connecting the discourse on the masses to the "democratic problem" of that time, that is, the problem of representing the political passions and interests of the people in adequate political organizations, cultural institutions, and aesthetic forms. This approach has crucial implications. For if it is correct, it means that an understanding of the profoundly ideological figure of the masses in European history is indispensable not only for those interested in the history of populism, totalitarianism, fascism, and revolution, not only for those seeking to situate Weimar culture in relation to the grisly system that replaced it, but also for everybody concerned with the future of democracy» (Jonsson 2013, 15).

(2004, 122) – rappresenti un diaframma temporale privilegiato per analizzare le divaricazioni tra populismo, democrazia e totalitarismo. Una conferma indiziaria in tal senso è fornita dalle riflessioni di Canetti in *Massa e potere* che, dal punto di vista propriamente storico, si focalizzano proprio sull'asse temporale compreso tra la Rivoluzione Francese (quando gli scoppi, «la trasformazione subitanea di una massa chiusa in massa aperta, avevano assunto una forma che sentiamo moderna»)¹¹ e l'ascesa del Nazismo in Germania, l'evento che, come ha sottolineato McClelland, consente a Canetti di orientare retrospettivamente la sua indagine¹². Questa sorta di “inserto teorico”, in cui l'autore di *Massa e potere* assume un criterio di indagine più aderente agli approcci scientifici classici, non è tuttavia in grado di incrinare il predominante registro critico di un'opera in cui la formazione delle masse è prepotentemente raffigurata come un dato sociale, naturale, biologico e quasi antropologico piuttosto che come un processo storico.

Irriducibili a codificati canoni disciplinari, e per questo spesso evocate come referente ineludibile ma in fondo “accessorio” degli studi sul totalitarismo e quasi totalmente ignorato ai fini di una comprensione del fenomeno populista¹³, le riflessioni di Canetti, preservando intenzionalmente il carattere enigmatico della massa, si sottraggono infatti ai vincoli di una psicologia sociale incapace di offrire un'autentica interpretazione della folla, come pure alle condizionanti pressioni di sterili codificazioni teoriche. Canetti intraprende quindi un composito lavoro di ricostruzione genealogica articolato su due presupposti che, se confrontati con le predominanti e convenzionali categorie interpretative adottate in tale ambito, ne esaltano la singolarità e l'originalità: da un lato, la consapevole e volontaria immedesimazione con l'oggetto delle proprie riflessioni; dall'altro il rifiuto assiomatico di attribuire alla massa, una presenza “esistente” e “un fatto evidente e inconfutabile” (1994, 130), qualsiasi contenuto valoriale: «per me non è buona né cattiva, ma semplicemente esiste» (Canetti 1996, 14).

Queste linee direttrici, se da un lato consentono l'acquisizione di un'eccedenza simbolica tale da preservare il connaturato e irrisolvibile enigma della massa grazie all'adozione di un punto di vista ad esso contestualmente esterno e interno, dall'altro non impediscono all'autore di

¹¹ «Forse perché la massa si è liberata in modo così ampio dal contenuto di religioni tradizionali, riusciamo da allora più facilmente a vederla nuda, si direbbe biologicamente, senza le interpretazioni e i fini trascendenti che in passato essa si faceva inoculare. La storia degli ultimi cinquant'anni si è orientata sempre più verso l'incremento di tali scoppi: le stesse guerre, divenute guerre di massa, sono comprese in esso. La massa non si accontenta più di condizioni e di promesse devote, essa vuole sentirsi sommamente nella sua forza e nella sua passione animalesche, e questo fine torna sempre a servirsi delle occasioni e delle esigenze sociali che le si offrono» (Canetti 1981, 26).

¹² «The triumph of crowd politics with the rise of National Socialism in Germany enables Canetti to survey the *whole* experience of the crowd from its anthropological beginnings, and to re-work the whole tradition of crowd theory. In Canetti, crowd theory is completed in a sense that was not available to his predecessors, whose crowd theory could only be complete as prediction» (McClelland 1989, 226).

¹³ Tra le eccezioni in tal senso, cfr. Rosanvallon (2009, 252) che, soffermandosi sul secondo dei tre modelli contro-democratici (quello della “sovranità dell'interdizione”) e interpretandolo come l'esito della crisi politica di fine Ottocento, ha assimilato i “guardiani della purezza” e i “profeti dell'apocalisse” (espressione di una vocazione populista) alle “masse del divieto” di Canetti, ossia a una massa definita come “negativa” che «si forma quando molte persone riunite insieme vogliono non fare più ciò che fino a quel momento avevano fatto come singoli» (Canetti 1981, 65-66).

Massa e potere di accedere alle sue origini, seppur calate in una dimensione primordiale. Considerata come l'effetto di una duplice pulsione tale da annullare i contrastanti istinti della personalità individuale¹⁴, l'assorbimento nella massa comporta a sua volta una inafferrabile metamorfosi dei suoi componenti, la cui iniziale condizione di isolamento (determinata dalla paura del contatto), si converte nel "capovolgimento del timore di essere toccati" alterandone la coscienza e realizzando una condizione di eguaglianza estrema: «Dal momento in cui ci abbandoniamo alla massa, non temiamo di essere toccati. Nel caso migliore si è tutti uguali. Le differenze non contano più, nemmeno quelle di sesso. Chiunque ci venga addosso è uguale a noi. Lo sentiamo come ci sentiamo noi stessi. D'improvviso, poi, sembra che tutto accada all'interno di un unico corpo» (Canetti 1981, 18)¹⁵.

Anche senza addentrarsi in un'analisi dettagliata del labirintico repertorio delle masse in *Massa e potere*¹⁶, è in ogni caso possibile individuare in tali assunti una chiave di accesso alla percezione delle potenziali intersezioni tra totalitarismo e populismo, grazie soprattutto al ricorso a una facoltà immaginativa¹⁷ che sovrasta, sovvertendone la valenza analitica, le insistite e ossessive classificazioni dello studioso e più in generale l'impianto strutturale e teorico delle sue riflessioni sui rapporti tra massa e potere, due categorie complementari e divergenti. Alla presa d'atto della tensione esistente tra le istanze ugualitarie delle masse quelle unificanti del potere, si associa infatti in Canetti, ancora una volta in polemica con le predominanti interpretazioni della psicologia delle folle, la convinzione che la formazione delle masse non dipenda da un indottrinamento propagandistico o demagogico. Per questo motivo, in controtendenza rispetto alle convenzionali ipotesi di un potere generato dalla massa o creatore di essa, Canetti privilegia la nozione di un potere che si potenzia e si accresce alimentandosi della massa fino ad assumere la valenza di un esercizio costante e ad imporsi come «l'unico linguaggio della realtà» (Bazzicalupo 2011, 80).

Lasciando in sospeso le questioni relative al ruolo del leader (il cui comando sembra indirizzarsi sui singoli individui per poi diffondersi orizzontalmente all'interno di una massa attivata in realtà dalla "scarica", evento che annulla le distanze tra gli individui "liberandoli" delle loro differenze), Canetti (1981, 20-22)¹⁸ istituisce quindi una implicita connessione con le logiche di un dominio totalitario incentrato su procedure di inclusione ed esclusione regolate dalla creazione performativa del nemico e destinate a produrre un continuativo e alternato movimento di espansione e stabilizzazione del regime. Delineando in *Massa e potere* un

¹⁴ «Esisteva una tendenza che spingeva gli uomini verso la massa e una tendenza che li allontanava dalla massa, su ciò non avevo dubbi, mi sembravano due tendenze così forti e cieche che le percepivo come "pulsioni" e così le chiamai» (Canetti 1994, 130).

¹⁵ A questo proposito, cfr. le considerazioni di Arnason (2004, 92) secondo cui tale compenetrazione sembra essere deprivata di ogni funzione evolutiva (il rifiuto dell'atomizzazione) o regressiva (l'annullamento dell'autonomia individuale), fino a configurarsi come una sorta di «counter-society».

¹⁶ Per un più esteso esame della rilevanza di Canetti ai fini di una comprensione delle dinamiche populiste, cfr. Arciero (2015).

¹⁷ Su questo aspetto della produzione di Canetti, cfr., tra gli altri, Bazzicalupo (2011) e Scott (1999).

¹⁸ Sui rapporti tra massa e leader nelle analisi di Canetti, cfr. Arnason (2004, 94), Borch (2009, 283), Kiss (2004, 729), McClelland (1989, 296-300), Rutigliano (2007, 47).

percorso di indagine completato in *Potere e sopravvivenza*, Canetti insiste ripetutamente sulle dinamiche prodotte dalla tensione tra la paura della morte e un desiderio di sopravvivenza che prevede l'uccisione dell'altro come attestazione del proprio potere risolvendosi in una condizione di paranoia.

Questa visione "immaginifica" del totalitarismo finisce a sua volta con il coinvolgere una prefigurazione dei rapporti tra populismo e democrazia nel momento in cui Canetti si sofferma sull'"Essenza del sistema parlamentare". Il passaggio da una imperfetta e, secondo Axel Honneth (1996), controversa rappresentazione delle masse nello stato di natura, all'analisi, sia pur incidentale, della società politica, consente contestualmente a Canetti non soltanto di indicare un'alternativa istituzionale alla originaria e incontrollata spontaneità delle masse, ma anche di individuare uno strumento in grado di inibire il loro "addomesticamento" totalitario e populista. A una visione conflittuale della politica si sostituisce infatti una versione democratica e liberale in cui il ricorso all'uccisione fisica come metodo decisionale lascia spazio a un confronto dialettico mediato dall'azione dei partiti, concepiti però come avversari e non come nemici:

Nessuno ha mai creduto davvero che l'opinione del numero maggiore in una votazione sia, per il predominio di quello, anche la più saggia. Volontà sta contro volontà, come in guerra; a ciascuna delle due volontà s'accompagna la convinzione del proprio maggiore diritto e della propria ragionevolezza; tale convinzione è facile da trovare, si trova da sola. La funzione di un partito consiste propriamente nel conservare vive quella volontà e quella convinzione. L'avversario, battuto nella votazione, non si rassegna affatto, poiché ora improvvisamente non crede più nel suo diritto; egli si limita piuttosto a dichiararsi sconfitto. Non gli è difficile dichiararsi sconfitto, giacché non gli accade nulla di male. In nessun modo è punito per il suo precedente atteggiamento ostile. Se davvero temesse un pericolo di vita, reagirebbe ben diversamente. Egli conta piuttosto sulle future battaglie. Al suo numero non è imposto alcun limite; nessuno dei suoi è stato ucciso. L'*eguaglianza* dei deputati – ciò che li rende massa – consiste nella loro inviolabilità. Da questo punto di vista non c'è alcuna differenza tra i partiti. Il sistema parlamentare può funzionare fin tanto che sia garantita tale inviolabilità. Esso si sbriciola non appena vi compare qualcuno che si permette di contare sulla morte di un membro del corpo parlamentare. Nulla è più pericoloso che vedere dei morti fra quei vivi. Una guerra è una guerra perché comprende nel suo esito i morti. Un parlamento è solo un parlamento fin tanto che esclude i morti (Canetti 1981, 225).

Il raccordo tra un'analisi di tipo psicologico e un approccio istituzionale e politico, istituito da Canetti in tale occasione, si traduce infatti in una contrapposizione tra un modello di partecipazione politica diretta e plebiscitaria (come quello teorizzato da Carl Schmitt)¹⁹ e una

¹⁹ Su questo aspetto cfr. Agamben (2007, 277-284), che in particolare sottolinea come le proposte di Schmitt trascendano il riferimento a un modello autoritario, portando in primo in piano il ruolo dell'opinione pubblica nella società democratica e dello spettacolo.

procedura deliberativa che, grazie al principio dell'immunità parlamentare²⁰ risulta in grado di regolare la conflittualità bellica senza neutralizzarne la valenza antagonistica, fino a configurarsi come un "dispositivo psicologico" finalizzato alla congiunta salvaguardia delle passioni umane e del pluralismo politico (cfr. Mouffe 1993, 4-5).

Proprio grazie «al carattere periferico, talvolta ossessivo, della propria *forma mentis*» (De Concilis 2008, 8), tale da richiamare alla mente la ricordata definizione del populismo di Arditi e la natura stessa delle masse («They are the periphery that determines the location of the center»)²¹, Canetti, elevatosi al ruolo di «custode della metamorfosi» (il cui esercizio costituiva a suo avviso la vera missione di ogni scrittore), riesce a eludere gli ostacoli e i limiti insiti in ogni tentativo di fornire una risposta conclusiva agli interrogativi relativi al ruolo delle masse, impegnandosi in una difesa del "molteplice" e dell'"incontrollato" in «un mondo impostato sull'efficienza e sulla specializzazione» (2007, 387; 391, 390).

Totalitarismo e populismo: l'irriducibile complessità di un rapporto plurale

Conformemente ai propri intenti, le analisi di Canetti dedicate alla comprensione della genesi e delle metamorfosi delle masse non si traducono in una conclusione definitiva, come da lui stesso incisivamente confessato nel corso di una delle sue numerose testimonianze biografiche «l'enigma nondimeno è rimasto tale» (Canetti 1994, 89). Al tempo stesso, l'eterogeneità metodologica di Canetti, pur introducendo da un lato elementi di disturbo e dissonanza ai fini di un univoco inquadramento del rapporto tra populismo e totalitarismo consente di spostare il discorso sulla "primaria" categoria di massa imponendosi come un punto focale, di convergenza e rifrazione, tra diverse prospettive di indagine.

Oggetto di interpretazioni e definizioni discordanti, populismo e totalitarismo intrattengono infatti un rapporto di co-implicazione che, alternativamente caratterizzato da potenziali punti di tangenza e da elementi di dissonanza tale da coinvolgere le loro distinte relazioni con la democrazia, da un lato non è risolvibile attraverso questo ulteriore elemento di mediazione (per suo statuto, un concetto-contenitore caratterizzato da una estrema stratificazione storica e teorica), dall'altro non deve precludere un confronto sincronico e diacronico sorretto dalla consapevolezza che la definizione di ogni singolo termine è inevitabilmente destinata a modificare il senso delle altre innescando a sua volta un processo tale da ripercuotersi sulla definizione iniziale.

²⁰ «Canetti discusses the activities of parliament entirely in the spirit of mass psychology as "the psychological structure of battling armies." Faithful to the conceptual framework of his work, Canetti identifies, in addition, the "taboo of killing" as the distinctive feature of parliamentarianism. He subsumes the political concept of "immunity" enjoyed by members of parliament under this formulation» (Kiss 2004, 731-732).

²¹ «the masses may also be seen as an issue that reveals the very uncertainty as to how to represent the nation and the people in the first place, and which thus indicates political contingency in pure form. In this sense, "the mass" does not, strictly speaking, designate anything or anybody; rather, masses are produced, through acts of representation, as the excluded part in relation to which a "people," "culture," or "nation" is enabled to identify itself as a community. This also explains why masses are located at the very limit of the polis, the outlying area of culture, and the hazy horizon of sociological scholarship. They are the periphery that determines the location of the center» (Jonsson 2013, 248).

Se quindi, come è stato suggerito, lo statuto critico di *Massa e potere* tende a oltrepassare i confini di una sistematica indagine teorica assumendo la valenza letteraria di un romanzo (cfr. Galli 2003, 717), le raffigurazioni di Canetti potrebbero essere collocate in un discorso sul totalitarismo complementariamente adiacente a quello delle opere di autori come Orwell, Solzenicyn, Zinoviev e Jünger, considerate da Pierre Manent i più “impressionnants documents” dell’esperienza totalitaria (2003, 184). In questa prospettiva di una continua interrogazione e in una sorta di ideale ricongiungimento alle ipotesi distopiche di Sinclair Lewis, assumendo come ulteriore punto di riferimento l’ultima delle sette definizioni di massa elaborate da Alfred Vierkandt negli anni Venti – «temporary association of people in a state of strong excitement (as in ecstasy or panic), in which self-consciousness and higher spiritual faculties strongly regress (and without sign of any collective consciousness in the sense of a community)»²² – si può ricordare come proprio Orwell, smentendo i sospetti di una sua soffusa vocazione populista, oltre a insistere sulle virtù del sistema parlamentare, individuasse nell’impegno morale e nella consapevolezza critica di un popolo in grado di resistere alle seduzioni del totalitarismo, l’unica alternativa a una degenerazione della politica in grado di contaminare anche il tessuto delle democrazie occidentali. E, proprio per questo motivo, in una singolare inversione del titolo del romanzo di Sinclair, Orwell nell’esplicitare gli intenti ammonitori del suo ultimo libro affermava: «allowing for the book being after all a parody, something like NINETEEN EIGHTY-FOUR *could* happen», aggiungendo immediatamente dopo, «The moral to be drawn from this dangerous nightmare situation is a simple one: *Don’t let it happen. It depends on you*» (Orwell 2002, 134).

Bibliografia

- Abensour, Miguel. 2003. “Philosophie politique critique et émancipation?” *Politique et Sociétés* 22; 3: 119-142. Numero monografico: *Le retour de la philosophie politique en France*, a cura di Gilles Labelle e Daniel Tanguay.
- Agamben, Giorgio. 2007. *Il regno e la gloria: per una genealogia teologica dell’economia e del governo*. Vicenza: Neri Pozza.
- Arato, Andrew. 2013. “Political Theology and Populism.” *Social Research: An International Quarterly* 80, 1: 143-172.
- Arciero, Angelo. 2014. *Totalitarismo. Lineamenti e percorsi interpretativi*. In *Le parole della politica*, a cura di Giovanni Dessì, 11-36. Roma: Nuova Cultura.
- Arciero, Angelo. 2015. “Ai confini del populismo. Elias Canetti e le metamorfosi del popolo”. In *Il populismo tra storia, politica e diritto*, a cura di Raffaele Chiarelli, 83-107. Soveria Mannelli: il Rubbettino.

²² Vierkandt 1928, 438 (cit. in Jonsson 2013, 8).

- Arditi, Benjamin. 2005. "Populism as an Internal Periphery of Democratic Politics." In *Populism and the Mirror of Democracy*, a cura di Francisco Panizza, 72-98. London: Verso.
- Arnason, Johann P. 2004. "Canetti's Counter-Image of Society." In *Elias Canetti's Counter-Image of Society. Crowds, Power, Transformation* a cura di Johann P. Arnason e David Roberts, 79-109. Rochester: Camden House.
- Babbitt, Irving. 1934. *Democracy and Leadership*. Boston and New York: Houghton Mifflin Co.
- Barber, Benjamin R. 1969. "Conceptual Foundations of Totalitarianism". In *Totalitarianism in Perspective: Three Views*, a cura di Carl Joachim Friedrich, Michael Curtis e Benjamin R. Barber, 3-39. New York: Praeger Publishers.
- Bazzicalupo, Laura. (2011). "La biopolitica di Canetti; la Massa è un soggetto politico?" In *Leggere Canetti. "Massa e potere" cinquant'anni dopo*, a cura di Luigi Alfieri e Antonio De Simone, 79-96. Perugia: Morlacchi Editore.
- Bidussa, David. 2001. *La mentalità totalitaria. Storia e antropologia*. Brescia: Morcelliana.
- Borch, Christian. 2009. "Body to Body: On the Political Anatomy of Crowds." *Sociological Theory* XXVII, 3: 271-290.
- Canetti, Elias. 1981. *Massa e potere* (1960). Milano: Adelphi.
- Canetti, Elias. 1994. *Il frutto del fuoco. Storia di una vita (1921-1931)* (1980). Milano: Adelphi.
- Canetti, Elias. 1996. *La rapidità dello spirito: appunti da Hampstead (1954-1971)* (1994). Milano: Adelphi.
- Canetti, Elias. 2007. *La coscienza delle parole* (1976). Milano: Adelphi.
- Canovan, Margaret. 1981. *Populism*. New York and London: Harcourt Brace Jovanovich.
- Canovan, Margaret. 1999. "Trust the People! Populism and the Two Faces of Democracy." *Political Studies* 47, 1: 2-16.
- Crick, Bernard. 2002. *Democracy. A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford U.P.
- De Concilis, Eleonora. 2008. *Introduzione*. In Ead. (a cura di), *La provincia filosofica. Saggi su Elias Canetti*, 7-12. Milano: Mimesis.
- Galli, Matteo. 2003. "Il 'grand récit' di Elias Canetti." *Contemporanea* VI, 4: 713-717.
- Hassner, Pierre. 1984. "Le totalitarisme vue de l'ouest." In *Totalitarismes*, a cura di Guy Hermet, Pierre Hassner e Jacques Rupnik, 15-41. Paris: Economica.

- Hoeveler, J. David. 1977. *The New Humanism: A Critique of Modern America, 1900-1940*. Charlottesville: U.P. of Virginia
- Honneth, Axel. 1996. "The Perpetuation of the State of Nature: on the Cognitive Content of Elias Canetti's *Crowds and Power*." *Thesis Eleven* 45, 1: 69-85.
- Jonsson, Stefan. 2013. *Crowds and Democracy: The Idea and Image of the Masses from Revolution to Fascism*. New York: Columbia U.P.
- Kazin, Michael. 2017. *The Populist Persuasion: an American History*. Ithaca London: Cornell U.P.
- Kiss, Endre. 2004. "Does Mass Psychology Renaturalize Political Theory? On the Methodological Originality of *Crowds and Power*." *The European Legacy* IX, 6: 725-738.
- Laclau, Ernesto. 2008. *La ragione populista*. Roma: Laterza.
- Lefort, Claude. 1981. "Staline et le stalinisme." In Id., *L'invention démocratique. Les limites de la domination totalitaire*, 107-127. Paris: Fayard.
- Lefort, Claude. 2000. *La complicazione, Al fondo della questione comunista*. Milano: Elèuthera.
- Lefort, Claude. 2004. "L'immagine del corpo e il totalitarismo" (1981). In *La filosofia di fronte all'esterno. Totalitarismo e riflessione filosofica*, a cura di Simona Forti, 107-124. Torino: Einaudi.
- Lefort, Claude. 2007. "La questione della democrazia" (1983). In Id., *Saggi sul politico. XXXIX-XX secolo*, 17-31. Bologna: Il Ponte.
- Lewis, Sinclair. 1953. "The American Fear of Literature (Nobel Prize Address)." In Id., *The Man from Main Street: A Sinclair Lewis Reader*, a cura di Harry E. Maule and Melville H. Cane, 3-17. New York: Random House.
- Lewis, Sinclair. 2014. *It Can't Happen Here* (1935). London: Penguin.
- MacRae, Donald. 1969. *Populism as an Ideology*. In *Populism: Its Meaning and National Characteristics*, a cura di Ghița Ionescu e Ernest Gellner, 153-165. New York: The Macmillan Company.
- Manent, Pierre. 2003. "Le retour de la philosophie politique." *Politique et Sociétés* 22, 3: 179-195. Numero monografico: *Le retour de la philosophie politique en France*, a cura di Gilles Labelle e Daniel Tanguay.
- McClelland, John S. 1989. *The Crowd and the Mob: From Plato to Canetti*. London: Unwin Hyman.

- Michels, Steven J. 2018. *Sinclair Lewis and American Democracy*. Lanham: Lexington Books.
- Minogue, Kenneth. 1969. "Populism as a Political Movement." In *Populism: Its Meaning and National Characteristics*, a cura di Ghița Ionescu e Ernest Gellner, 197-211. New York: The Macmillan Company.
- Mouffe, Chantal. 1993. *The Return of the Political*. London: Verso.
- Mudde, Cas e Rovira Kaltwasser, Cristóbal. 2019. *Populism: A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford U.P.
- Orwell, George. 2002. "Statement on *Nineteen Eighty-Four*" (1949). In Id., *The Complete Works*, a cura di P. Davison, vol. XX: *Our Job is to Make Life Worth Living. 1949-1950*, 134. London: Secker and Warburg.
- Palano, Damiano. 2017. *Populismo*. Milano: Editrice bibliografica.
- Panizza, Francisco. 2005. "Introduction: Populism and the Mirror of Democracy." In Id. (a cura di), *Populism and the Mirror of Democracy*, 1-31. London: Verso.
- Rosanvallon, Pierre. 2009. *La politica nell'era della sfiducia*. Troina: Città Aperta.
- Rosanvallon, Pierre. 2017. *Pensare il populismo* (2011). Roma: Castelvecchi.
- Rupnik, Jacques. 1984. "Le totalitarisme vue de l'est". In *Totalitarismes*, a cura di Guy Hermet, Pierre Hassner, Jacques Rupnik, 43-71. Paris: Economica.
- Rutigliano, Enzo. 2007. *Il linguaggio delle masse: sulla sociologia di Elias Canetti*. Bari: Dedalo.
- Scott, David. 1999. *Metaphor as Thought in Elias Canetti's Masse und Macht*. Bern: Peter Lang.
- Scuccimarra, Luca. 2017. "Democrazia e populismo. Un itinerario storico-concettuale." In *La democrazia e i suoi critici*, a cura di Carmelo Calabrò e Mauro Lenci, 269-287. Soveria Mannelli: Rubbettino.
- Spiro, Herbert J. 1968. "Totalitarianism". In *International Encyclopaedia of the Social Science*, vol. 16, a cura di David L. Sills, 106-113. New York e London: The Macmillan Company & The Free Press.
- Taggart, Paul. 2000. *Populism*. Buckingham e Philadelphia: Open University Press.
- Taguieff, Pierre-André. 2003. *L'illusione populista*. Milano: Bruno Mondadori.
- Talmon, Jacob Leib. 2000. *Le origini della democrazia totalitaria* (1951). Bologna: Il Mulino.
- Tormey, Simon. 2019. *Populism. A Beginner's Guide*. London: Oneworld Publications.

- Urbinati, Nadia. 2016. *Democrazia sfigurata: il popolo fra opinione e verità* (2014). Milano: Egea.
- Urbinati, Nadia. 2020. *Io, il popolo: come il populismo trasforma la democrazia* (2019). Bologna: Il Mulino.
- Vierkandt, Alfred. 1929. *Gesellschaftslehre: Hauptprobleme der philosophischen Soziologie*. Stuttgart: Verlag von Ferdinand Enke.
- Wiles Peter. 1969. "A Syndrome, not a Doctrine." In *Populism: Its Meaning and National Characteristics*, a cura di Ghița Ionescu e Ernest Gellner, 166-179. New York: The Macmillan Company.

Angelo Arciero is Full Professor of History of political thought at Università Guglielmo Marconi, Rome. His main field is the XX century and he has analyzed the British political landscape in the 1930s and 1940s with particular reference to G. Orwell and T.S. Eliot, focusing on issues of utopia and dystopia, socialism, democracy, totalitarianism, art-politics relations and conservative thought. Main Publications: *George Orwell: "contro il totalitarismo e per un Socialismo democratico"* (2005), *Il totalitarismo. Categorie, forme e rappresentazioni* (2007); *T.S. Eliot. Alle origini del pensiero politico* (2011).

Email: a.arciero@unimarconi.it



L'opzione illiberale. Un nuovo capitolo della storia della democrazia?

Antonio Campati

Abstract

In current years, the expression *illiberal democracy* has been adopted to indicate those countries in which a process of democratic deconsolidation is ongoing. The expression is not new: the first aim of this contribution is to review the main variations with which it is used. If, on the one hand, it is used in empirical studies dedicated to democratization processes, on the other hand, according to a convincing theoretical tradition, it is conceptually wrong because *liberal* democracy is the only possible system of democracy. However, the emergence of illiberal political projects, especially in some European countries, has renewed the theoretical debate on what democracy is and what its relationship with liberalism is.

Keywords

Democracy - Liberalism - Illiberal Democracy - Representation - Power

Nel dibattito scientifico, così come in quello pubblico, l'espressione *democrazia illiberale* viene adottata con una cadenza sempre crescente e in maniera alquanto variegata. Negli ultimi anni, è frequentemente adoperata per etichettare quei paesi nei quali sarebbe in atto un processo di "deconsolidamento" della democrazia. In verità, la locuzione *democrazia illiberale* non è certamente recente: il suo battesimo risale ad almeno tre decenni fa, quando viene coniata per definire una particolare forma di regime politico e quasi mai con espliciti intenti polemici, come invece avviene spesso oggi¹. Si pone dunque la necessità di capire effettivamente cosa si debba intendere con democrazia illiberale, innanzitutto per capire se c'è un legame solido tra la sua adozione come tipologia per descrivere una particolare forma democratica e il suo impiego in tempi più recenti, specialmente per indicare le trasformazioni in atto in alcuni paesi dell'Europa orientale. Ma soprattutto occorre capire se la democrazia illiberale può effettivamente esistere: se, in altri termini, può definirsi democratico un

¹ In realtà, è curioso rilevare come, in Italia, nel 1984 venga dato alle stampe un opuscolo, dedicato alla situazione politica del tempo, che ha nel titolo proprio l'espressione «democrazia illiberale» (Di Muccio 1984).

regime politico che predilige solamente alcuni caratteri propri della democrazia e ne ripudia altri, specie quelli che derivano dalla tradizione liberale. Se una consolidata tradizione di studi ha già risposto negativamente a questo interrogativo, oggi però l'esplicito auspicio espresso da alcuni leader politici europei verso una forma di democrazia illiberale ci pone davanti a un problema teorico e concettuale di non poca importanza. Ciò non significa che si debbano necessariamente considerare in maniera critica le posizioni di chi argomenta l'impossibilità di una democrazia non-liberale. Al contrario, proprio questi studi ci ricordano che la democrazia liberale è il frutto di una 'composizione' di diversi elementi e che il concetto stesso di democrazia non è affatto immutabile nel tempo.

Un problema 'carsico'

È stato Fareed Zakaria a far conoscere al grande pubblico l'espressione *democrazia illiberale* in un articolo apparso su *Foreign Affairs* nel 1997, dove si sofferma su alcune questioni spinose riguardo alle fasi di trasformazione dei sistemi democratici, specialmente sul fatto che non fossero affatto pochi i regimi eletti democraticamente, talora rieletti, che però ignoravano il rispetto di alcuni diritti fondamentali (Zakaria 1997). Il tema gli appare talmente decisivo che da questo articolo sviluppa una riflessione più ampia che ha l'occasione di esporre pochi anni dopo in un libro di successo nel quale evidenzia come, dopo il crollo del comunismo, in molti paesi si siano affermati «regimi simili a quello russo: democrazie illiberali che combinano elezioni e autoritarismo» (Zakaria 2003, 111). Nell'argomentare la sua analisi, Zakaria ricorda anche la posizione di chi sostiene che la democrazia illiberale possa essere considerata in modo positivo, ossia come fase di passaggio verso una democrazia realmente liberale, ma a costo di creare «un argomento a sostegno del dispotismo liberale, non della democrazia» (Zakaria 2003, 118). Inoltre, sottolinea come esistano diversi tipi di democrazia illiberale, da quelle che prevaricano solo in parte i diritti civili e politici dei cittadini alle tirannie vere e proprie, giungendo ad ammettere che «la combinazione di democrazie e autoritarismo varia da paese a paese» (Zakaria 2003, 123; ma anche Greppi 2008; Krastev 2006).

Grossomodo negli stessi anni, un altro importante studioso delle trasformazioni della società e dei sistemi politici, Shmuel N. Eisenstadt, propone di elaborare una nuova versione delle teorie alla base dei regimi costituzionali per tentare di superare i due assunti contraddittori che fino ad allora le avevano caratterizzate: da un lato, il postulato che vi sia una sorta di predisposizione naturale dell'uomo verso la democrazia; dall'altro che, sin dai loro primordi, i regimi democratici siano coscienti della loro intrinseca fragilità. L'intento di Eisenstadt è quello di evidenziare le distorsioni interpretative che questi due presupposti hanno innescato nel fitto dibattito sulla democrazia e denuncia così il «deconsolidamento» di alcune democrazie a causa dell'indebolimento delle sue

basi istituzionali, in particolare delle sfere pubbliche autonome e dei processi rappresentativi. E, inoltre, nota come ciò si verifichi specialmente in alcuni paesi dove, nonostante si svolgano le elezioni, non vengono rispettate le garanzie di libertà e di legalità delle istituzioni e della società tanto da essere considerate luoghi eletti per lo sviluppo di «democrazie illiberali» (Eisenstadt 2002).

Poco tempo dopo, nel 2004, Wolfgang Merkel pubblica un'importante ricerca che chiarisce alcuni passaggi cruciali del dibattito attorno all'emergere di questa particolare «tipologia» di democrazia e concentra la sua attenzione sull'importanza dei fondamenti dello Stato di diritto che, nelle democrazie illiberali, risultano profondamente danneggiati (Merkel 2004). Proprio puntando l'attenzione su tale aspetto, negli ultimissimi anni, ha ripreso vigore il dibattito sulle democrazie illiberali, in particolare con la denuncia di uno «sgretolamento» della democrazia liberale proprio perché incapace di mantenere salda la combinazione unica tra diritti individuali e governo popolare. Questa è la posizione, per esempio, di Yascha Mounk che – riferendosi persino ai paesi del Nord America e dell'Europa occidentale – sostiene come al posto della classica democrazia liberale sia in fase di strutturazione una «*democrazia illiberale*, o democrazia senza diritti», grazie all'affermazione di un «liberalismo antidemocratico» (Mounk 2018, 24; Foa e Mounk 2016; Graziosi 2019, 18).

Come dimostra questa veloce introduzione, il tema delle democrazie illiberali può considerarsi una questione che riemerge in modo carsico almeno dal 1989 in poi, laddove questa data spartiacque non è ovviamente casuale (Zielonka 2018 e Sawicki 2018). Ma ogni volta assume sembianze parzialmente differenti nonostante richiami sempre, più o meno direttamente, la fragilità del connubio teorico-concettuale sul quale si fonda la *democrazia liberale*, quello appunto tra i principi liberali e quelli democratici. A tal proposito, è significativo ricordare come nel suo noto lavoro sulla «postdemocrazia», Colin Crouch sottolinei che spesso tendiamo a dimenticare il fatto che nell'idea di democrazia *liberale* vi sono due condizioni correlate e indipendenti: per un verso, la democrazia «richiede una certa eguaglianza di massima nella reale capacità di influire sui risultati politici da parte di tutti i cittadini», per l'altro, il liberalismo «richiede opportunità libere, diversificate e vaste di influire su questi risultati» (Crouch 2003, 22 e, per gli sviluppi di questa analisi, Crouch 2020).

Crisi della rappresentanza e dell'ordine liberale

Per inquadrare il «problema» che pone la definizione concettuale di democrazia illiberale è opportuno contestualizzare, seppur a grandi linee, le tre principali tendenze che fanno da cornice alla presente riflessione. In primo luogo, ciò che il dibattito teorico mette in evidenza è una rilettura del connubio tra liberalismo e democrazia, dei presupposti sui quali si fonda la democrazia liberale contemporanea. In realtà, il

rapporto tra liberalismo e democrazia è sempre stato al centro di accesi dibattiti e, da almeno due secoli, è possibile tracciarne una genealogia abbastanza dettagliata (De Ruggiero 1925; Holmes 1995; Laski 1936; Losurdo 2005; Matteucci 1992). Negli ultimi anni, la saldatura tra la «crisi» della democrazia e la «crisi» del liberalismo ha agevolato l'ipotesi – seppur in maniera alquanto controversa – dell'opzione illiberale, la quale è appunto il frutto del contestuale esplodere del «malessere» democratico e dell'affermazione di una critica sempre più dura nei confronti del liberalismo (Castells 2018; Krastev 2016; Mény 2019; Pabst 2016; Toplisek 2019).

La seconda tendenza riguarda la perdita di fiducia verso i meccanismi della rappresentanza politica e la crescita dell'influenza degli esecutivi rispetto ai parlamenti. La mole di contributi in tal senso testimonia l'esistenza di un serio problema di fondo che induce Massimo L. Salvadori a ricordarci che: «se riflettiamo sulla sostanza dei regimi liberaldemocratici attuali, vediamo che essa è data non già dalla componente propriamente democratica, ma da quella liberale, e che, mentre la prima è in effetti esausta, la seconda è gravemente indebolita» (Salvadori 2011, 83). Dentro questa cornice, pertanto, Salvadori solleva una contraddizione cruciale: se l'attributo primo della democrazia è quello «di consentire ai governati di esercitare il potere ultimo sui governanti» e se i governi sono ridotti alla condizione di «amministratori» locali del potere delle oligarchie della finanza e dell'industria, «come definire altrimenti la gerarchia dei poteri stabilitisi all'interno della "poliarchia" se non come un ordine che svuota la democrazia»? E così suggerisce di ribattezzare più propriamente i governi dei sistemi chiamati «liberaldemocratici» con «governi a legittimazione popolare passiva» (Salvadori 2011, 86; Salvadori 2016, 483-493).

La terza tendenza riguarda la crisi dell'ordine liberale post 1989. Sarebbe del tutto incompleto avanzare una riflessione sulle democrazie illiberali prescindendo dal quadro internazionale. Infatti, diverse analisi mettono in luce come l'origine dello sviluppo delle tendenze illiberali debba essere rintracciato nei primi anni che seguono la fine della Guerra Fredda, quando le regole, i principi e le istituzioni economiche dell'ordine liberale occidentale vengono estesi di fatto all'intero sistema internazionale (Alcaro 2018; Arienzo 2017; Ikenberry 2018; Lucarelli 2019; Nye 2017; Parsi 2018; Sørensen 2011). Per quanto riguarda l'Unione europea, è proprio a partire da quegli anni che inizia a maturare il processo che porterà (quindici anni dopo) all'allargamento della membership ai paesi che un tempo erano sotto l'orbita del regime sovietico, i quali, dopo il collasso di quest'ultimo, cercano di «imitare» le democrazie occidentali (Anderson 2015; Furman 2008). Sono infatti proprio alcuni di questi paesi, Polonia e Ungheria *in primis* (Heller 2019; Bottoni 2018; Buzogány 2017), a essere additati oggi come regimi illiberali, denunciando così di fatto la perdita dei requisiti minimi per considerarli parte dell'Unione europea (che, invece, considera il rispetto dei principi della democrazia liberale una condizione imprescindibile) (Grabbe e Lehne 2017; Uitz 2015).

Un tipo di «regime ibrido»

Come si ricordava nell'introduzione, l'espressione *democrazia illiberale* è impiegata nelle ricerche empiriche sui modelli di democrazia, con una particolare attenzione agli studi che si occupano dei processi di transizione, consolidamento e deconsolidamento. In particolare, a quelli sui regimi ibridi poiché si è tentati di collocare il modello di democrazia illiberale proprio all'interno di questi ultimi (Morlino 2003; Diamond 2002; Pasquali 2015; Wigell 2008). Secondo Leonardo Morlino, una volta individuata una *definizione minima* di democrazia², è possibile indicare piuttosto agilmente i paesi che si trovano sopra o sotto tale *soglia* e, quindi, notare che i regimi ibridi non la superano poiché non garantiscono un pieno e reale rispetto dei diritti civili³. Richiamando un lavoro di Wolfgang Merkel e Aurel Croissant (2000), sottolinea come all'interno della categoria dei regimi ibridi si possano individuare una serie di modelli che vanno dalla *democrazia esclusiva* (caratterizzata da una limitata garanzia dei diritti politici), alla *democrazia dominata* (condizionata dalla presenza di gruppi di potere che possono influenzare l'autonomia dei leader eletti), fino appunto alla *democrazia illiberale* (Morlino 2003, 225-226). Quest'ultima descrive quei paesi che garantiscono solo parzialmente i diritti civili e, più specificatamente, coincide con il modello di «democrazia limitata» (Morlino 2008, 179; ma anche Morlino, Berg-Schlosser e Badie 2017), che si delinea quando

si è in presenza di suffragio maschile, di un procedimento elettorale formalmente corretto, di cariche elettive ricoperte sulla base di quelle elezioni, di multipartitismo, ma i diritti civili non sono garantiti e, innanzi tutto, la stessa informazione è inficiata da situazioni di monopolio con la conseguenza di escludere parti della popolazione dall'uso effettivo dei propri diritti, e [...] non vi è un'effettiva opposizione partitica (Morlino 2003, 45).

In questi termini, la democrazia illiberale è una *species* del *genus* regime ibrido, laddove quest'ultimo termine rimanda a una nozione ampia, mentre espressioni come *democrazia dell'esclusione*, *democrazie parziali*, *democrazie elettorali*, *democrazie difettose* e, appunto, *democrazie illiberali* sembrano riferirsi «a modelli più specifici, in

² a) suffragio universale, maschile e femminile; b) elezioni libere, competitive, ricorrenti, corrette; c) più di un partito; d) diverse e alternative fonti di informazione (Morlino 2003, 25).

³ Un regime ibrido è «un insieme di istituzioni che sono state persistenti, non importa se stabili o instabili, per almeno un decennio, sono state precedute da autoritarismo, da una regime tradizionale (magari con caratteristiche coloniali), o anche da una democrazia minima, e sono caratterizzate dallo smantellamento del pluralismo limitato e da forme di partecipazione indipendente, autonoma, oltre che dall'assenza di almeno uno dei quattro aspetti di una democrazia minima» (Morlino 2003, 64).

genere a forme di democrazia ridotte» (Morlino 2014, 59). Il modello di democrazia illiberale oscilla dunque tra due configurazioni istituzionali opposte, quella democratica e quella autoritaria e, infatti, per Pietro Grilli di Cortona (2009, 133), proprio tale processo di avvicinamento e allontanamento testimonia la natura «dinamica» dei regimi ibridi. Un'ulteriore conferma in tal senso giunge dal già ricordato lavoro di Wolfgang Merkel, il quale distingue quattro modelli di «defective democracy» – *exclusive democracy*, *domain democracy*, *illiberal democracy* e *delegative democracy* – e, per quanto riguarda il terzo, ne sottolinea non solo la natura ibrida, ma specifica che si caratterizza per l'incompletezza e il «danneggiamento» dello Stato diritto (Merkel 2004, 49). L'analisi di Merkel ci offre un dato in più; secondo i parametri che adotta e i dati raccolti (anno 2002), quella della democrazia illiberale è la sottocategoria più diffusa: su 29 democrazie «difettose», ben 22 sono illiberali (Merkel 2004, 50; Karatnycky 1999).

In questa classificazione, la Polonia e l'Ungheria – proprio quei paesi che oggi, come si ricordava, rappresentano gli emblemi delle nascenti «democrazie illiberali» (Pap 2018) – sono considerate a tutti gli effetti delle democrazie liberali e, infatti, in quegli anni entrano a far parte dell'Unione europea. Ma uno studio più recente ci indica che il quadro è notevolmente cambiato tanto da collocarle nella tipologia delle «liberal democracies turning into illiberal democracies», dove appunto non è ancora del tutto chiara la direzione che sta intraprendendo il cambiamento istituzionale in atto (Daly 2018)⁴. Questo dato è sicuramente significativo perché è il segnale dell'effettiva crisi di fiducia che sta investendo le democrazie di più recente costituzione e suggerisce la presa d'atto del probabile fallimento di una parte del processo di democratizzazione avviato dopo il 1989, dovuto principalmente alla mancanza di anticorpi per resistere alle forme di regressione autoritaria (Cassani e Tomini 2019a; Cassani e Tomini 2019b; Wike e Fetterolf 2018; Rupnik 2019)⁵. Allo stesso tempo, tale constatazione suggerisce di avviare una riflessione sulla possibilità di problematizzare in termini nuovi la collocazione della democrazia illiberale tra i regimi ibridi. Come suggeriscono già alcune considerazioni poc'anzi ricordate, è inevitabile che la definizione di *regime ibrido* sia costruita secondo termini alquanto generali (Levitsky e Way 2010). Ed è infatti proprio grazie a questa genericità che è stato possibile definirne i confini in maniera flessibile, seppur puntualizzando chiaramente le caratteristiche delle diverse tipologie che vi possono appartenere, nel tentativo di evitare così «illusioni ottiche» (Morlino 2009). Ma se si restringe il campo di osservazione a quei paesi, come l'Ungheria, che perseguono espressamente l'instaurazione di una democrazia illiberale,

⁴ Le tre differenti tipologie sono: a) Stable, Long-Established Illiberal Democracy; b) Liberal Democracies Turning Into "Illiberal Democracies"; c) State transitioning between forms of illiberal democracy. Cfr. Raniolo 2019.

⁵ Altri studiosi considerano la «democrazia illiberale» un tipo di «democrazia» (Hochmann 2019, 21) o di «autoritarismo competitivo» (Levitsky e Way 2002).

occorre allora andare a vedere quali sono gli snodi attraverso i quali si vuole raggiungere un tale obiettivo. In altri termini, non ci si può fermare davanti alla constatazione secondo la quale queste sono democrazie «ridotte» nelle quali non vengono rispettati pienamente i diritti civili. L'intento trasformativo in atto in queste realtà è più radicale dal momento che viene auspicato un vero e proprio cambio di regime, quindi l'adozione di un diverso modello istituzionale (che enfatizza il ruolo dell'esecutivo) e che ha nell'*illiberalismo* il carattere fondante. È allora auspicabile un aggiornamento della «concettualizzazione» (Gilbert e Mohseni 2011) della categoria del regime ibrido, pur nella consapevolezza della difficoltà di una loro classificazione (Bogaards 2009), partendo ancora una volta dalle sue due principali caratteristiche, ossia la condizione di «ibrido istituzionale» e la natura «dinamica» tipica di ogni regime in transizione (Grilli di Cortona 2016, 126. Utili riflessioni possono essere assunte da Carothers 2002)⁶.

Le conseguenze di una scissione concettuale

A livello empirico, dunque, le rilevazioni dimostrano come ci siano stati significativi cambiamenti all'interno di alcuni paesi europei in merito al loro grado di «democraticità» (Wodak 2019) e per indicare una così significativa mutazione è stata riesumata la categoria di *democrazia illiberale*. Come si è appena accennato, il suo utilizzo ci pone davanti a delle difficoltà di natura teorico-concettuale, che si rispecchiano chiaramente anche sulla dimensione empirica (dal momento che questa è basata su una precisa definizione teorica) e quindi alla (ri)apertura di un dibattito che, in alcuni casi, si presenta in termini talmente radicali da mettere in dubbio persino la correttezza dell'utilizzo di tale categoria.

Il dato più significativo emerge dal fatto che con *democrazia illiberale* non si intende più solamente una categoria per studiare i processi di democratizzazione, ma con essa ci si riferisce a un vero e proprio progetto politico verso cui tendere. L'esempio più emblematico è quello di Victor Orbán, il premier ungherese, che rivendica orgogliosamente l'intento di fare del suo paese una democrazia illiberale accusando le élite post-sessantottine e quelle tecnocratiche che operano a Bruxelles di aver fallito completamente nei loro intenti e di essere la causa della crisi della civiltà europea («*we must show that the liberal elite can be replaced with a Christian democratic elite*») e propone un'opzione politico-valoriale molto chiara al fallimento del sistema liberale:

⁶ Nel caso di paesi come l'Ungheria e la Polonia, per esempio, è inevitabile che in questa riflessione sulla natura «ibrida» dei loro regimi debba essere riservata un'attenzione del tutto particolare al loro ancoraggio a una realtà politico-istituzionale come quella dell'Unione europea, che ha nei valori della democrazia liberale un punto imprescindibile, come si è sottolineato alla fine del paragrafo precedente.

Let us confidently declare that Christian democracy is not liberal. Liberal democracy is liberal, while Christian democracy is, by definition, not liberal: it is, if you like, illiberal. And we can specifically say this in connection with a few important issues – say, three great issues. Liberal democracy is in favour of multiculturalism, while Christian democracy gives priority to Christian culture; this is an illiberal concept. Liberal democracy is pro-immigration, while Christian democracy is anti-immigration; this is again a genuinely illiberal concept. And liberal democracy sides with adaptable family models, while Christian democracy rests on the foundations of the Christian family model; once more, this is an illiberal concept (Orbán 2018).

È evidente che i «valori» elencati da Orbán sono finalizzati a costruire una retorica accattivante, che trascura la rigerosità concettuale e pertanto propone una lettura disinvoltata dei principi della tradizione cattolica (Christiansen 2016). Ma il punto da sottolineare è il tentativo, da parte del premier ungherese, di procedere a una «scomposizione» della democrazia liberale, volendo mantenere la componente democratica (definita semplicemente nel momento elettorale) e abbandonando quella liberale. Si tratta di una vera e propria sfida: la sperimentazione di formule capaci di superare il connubio tra democrazia e liberalismo per come lo abbiamo conosciuto negli ultimi decenni. Orbán individua nella polarizzazione tra multiculturalismo e cultura cristiana, atteggiamento pro-immigrazione e anti-immigrazione e preferenza tra modelli famigliari adattabili e modello di famiglia cristiana i tre cardini che distinguono la democrazia liberale da quella illiberale. Sono i capisaldi di una «democrazia cristiana illiberale» che indica come la frontiera per superare le nefaste conseguenze prodotte da liberalismo⁷. Come rilevano Ivan Krastev e Stephen Holmes, tale ipotesi «promette di aprire gli occhi ai cittadini» superando il consenso liberale degli anni Novanta concentrato sulla tutela dei diritti individuali giuridici e costituzionali e costruendo il consenso antiliberal attorno «al pericolo mortale che incombe sui diritti della maggioranza cristiana bianca» (Krastev e Holmes 2020, 55).

Se questo è dunque l'intento dei promotori della democrazia illiberale è allora evidente una contraddizione di fondo nell'utilizzo dell'espressione rispetto ai parametri definiti in sede empirica poiché – come ci segnalano le definizioni di Morlino e Merkel – non bastano le elezioni per definire una democrazia liberale, ma occorre che siano rispettati i criteri dello Stato di diritto (Costa e Zolo 2002; Urbinati 2019). Per Jan-Werner Müller si dovrebbe pertanto smettere di utilizzare l'espressione *democrazia illiberale* perché in questo modo si offre un vantaggio retorico a leader

⁷ Scrive Jan-Werner Müller (2017, 72-73) che la «democrazia illiberale non è necessariamente una contraddizione in termini. Nel diciannovesimo e nel ventesimo secolo, molti democristiani europei si sono definiti "illiberali" [...]. Ma questo non significava che non comprendessero l'importanza dei diritti delle minoranze politiche in una democrazia funzionante».

come Orbán in quanto consente loro «di pretendere che i loro paesi siano ancora delle democrazie, sebbene non liberali» (Müller 2017, 69)⁸. Il punto è che, nelle situazioni più recenti, l'espressione non viene utilizzata solo dagli studiosi della democrazia, ma da capi di governo per rivendicare orgogliosamente il proprio progetto politico, i quali la propongono alimentando una vera e propria «scissione concettuale». Infatti, per Orbán, essere definito «illiberale» rappresenta un vantaggio significativo in quanto viene rafforzato nel presentarsi nei panni di oppositore del liberalismo, evocato come la causa di un capitalismo sfrenato che avvantaggia i ricchi, come la filosofia di fondo che favorisce l'estensione dei diritti a tutte le minoranze, come l'origine delle disuguaglianze. E, allo stesso tempo, come stenuo difensore della democraticità delle decisioni assunte. La proposta di Müller è allora quella di non distinguere nettamente tra democrazia e liberalismo, ma di «distinguere le *società illiberali* dai luoghi in cui vengono messi in discussione la libertà di parola e di assemblea, il pluralismo dei mass media e la protezione delle minoranze» dal momento che «questi diritti non hanno a che fare solo con il liberalismo (o lo stato di diritto) ma sono *parte integrante della democrazia*» (Müller 2017, 74, corsivo aggiunto). Quindi ribadisce che, per esempio, possono esserci «società tradizionali in cui i diritti all'aborto e al matrimonio sono estremamente ristretti», dove però queste limitazioni non necessariamente dimostrano una mancanza di democrazia: «semmai, si propende a parlare di società relativamente intolleranti – in tal senso, illiberali – ma non si tratta di democrazia illiberale» (Müller 2017, 73-74).

A una simile conclusione si potrebbe facilmente ribattere che anche quegli elementi che rendono le società «relativamente intolleranti» in realtà minano alla base la democrazia e quindi dovrebbe essere del tutto scorretto definirla tale. Ma, ad ogni modo, la riflessione di Müller mostra un nervo scoperto: la democrazia e il liberalismo sono due elementi inscindibili? Oppure la loro unione non è poi così inscalfibile? La scissione concettuale tra democrazia e liberalismo che leader come Orbán propongono ci suggerisce di ripercorrere più in profondità i motivi che ne hanno promosso il connubio. Soprattutto perché non possiamo liquidare con troppa superficialità l'abile costruzione dei promotori dell'opzione illiberale, cioè quella di presentare le loro proposte come strumenti per rafforzare la democrazia, non per indebolirla⁹.

⁸ Per Müller i populistici e i leader delle «democrazie illiberali» coincidono. Per la prospettiva secondo cui i populistici esprimono una concezione illiberale, cfr. Kriesi e Pappas 2015; Mudde 2004.

⁹ Per esempio, Thomas Hochmann (2019, 31) evoca l'antica nozione di «*démocratie militante*», la quale «*désigne l'introduction dans le système d'éléments antidémocratiques ou illibéraux aux fins de protéger la démocratie et le libéralisme. Les exemples classiques sont la dissolution de partis, l'abus de droit ou l'insertion de dispositions "éternelles", c'est-à-dire intangibles, dans la Constitution*».

Una democrazia apparente

Uno degli autori che si è soffermato in diverse occasioni sul rapporto tra democrazia e liberalismo è sicuramente Giovanni Sartori, il quale ricorda che al fondo della loro relazione c'è un problema cruciale, ossia l'affermare che la libertà è il requisito costitutivo della liberaldemocrazia e, allo stesso tempo, che non è affatto il requisito costitutivo della democrazia come tale (Sartori 1979, 228). Infatti, in *Democrazia e definizioni* scrive: «l'avvenire sembra rendere sempre più problematico quel vincolo che – unendo liberalismo e democrazia – ci portava ad interpretarne il rapporto come un legame indissolubile. Dal momento che liberalismo e democrazia dopo la felice convergenza del secolo scorso sembrano tornare a divergere, diventa essenziale tornare a delimitare esattamente la rispettiva orbita di competenza e di apporti, a scanso di lavorare inavvertitamente per una *democrazia illiberale* e di erodere il liberalismo illudendosi di incrementare la democrazia» (Sartori 1979, 228, corsivo aggiunto). Sartori considera la democrazia illiberale una possibile forma di autoritarismo: «dal momento che non è detto che l'opposto di liberalismo sia l'opposto di democrazia, nemmeno si può escludere l'ipotesi di una *democrazia illiberale*: e in tal caso avremmo a che fare, per l'appunto, con una democrazia autoritaria» (Sartori 1979, 108-109, corsivo aggiunto). Dentro questa cornice, riflette sulla possibilità che la democrazia possa «superare» il liberalismo, o, al contrario che questo possa «scavalcare» quella. Confessa Sartori: «non saprei dire se è probabile, ma è certo possibile che il liberalismo venga scavalcato, e un certo numero di indizi sembrano indicare che le attuali liberaldemocrazie, in bene e in male, si proiettano oltre il liberalismo» (Sartori 1979, 2261-2262). Verso dove?

Nel rispondere a questa domanda provocatoria, Sartori innanzitutto ricorda che *democrazia* è diventato «un termine nobile che pare destinato ad accompagnarci quale che sia la strada che imbocchiamo» e, pertanto, se ci si proietta appunto oltre il liberalismo, è possibile approdare in una «democrazia totalitaria»

perché la democrazia *aliberale* è una democrazia totalitaria: e se la dizione ci fa l'effetto di una *contradictio in adiecto* è perché abbiamo in mente la liberaldemocrazia, e cioè il referente per il quale è davvero contraddittoria. Ma l'etichetta assume un significato nient'affatto paradossale se intesa a caratterizzare il punto di approdo del potere democratico *supposto che si distacchi dalle credenze e dai meccanismi liberali*: perché in questa ipotesi non è più la democrazia che serve gli individui, ma sarebbero gli individui che sono asserviti alla democrazia. Se si vuol eccepire che questa non è più una democrazia che ci interessi, nulla da eccepire. Ma *resta utile possedere una denominazione* per indicare quale sarà o potrebbe essere il discendente prossimo della liberaldemocrazia (Sartori 1979, 262; eccetto il secondo, gli altri corsivi sono aggiunti).

Il ragionamento di Sartori non lascia spazio a fraintendimenti: una democrazia che non è liberale è totalitaria. E in ciò trova sostegno anche in altre analisi: «se scorriamo i testi dei più autorevoli studiosi della democrazia moderna ci si avvede che, seppur in vario modo e misura, sono fondamentalmente d'accordo nel ritenere che senza la libertà la democrazia non ha significato» (Sartori 1979, 311). Ma soprattutto sottolinea come non aver sviluppato «l'altro punto di vista [...] è un fatto al quale non si presta forse sufficiente attenzione» (Sartori 1979, 311).

Il politologo fiorentino, infatti, non trascura «l'altro punto di vista». Infatti, in *Democrazia. Cosa è*, nel ricostruire i passaggi che hanno indotto alla convergenza tra democrazia e liberalismo, ribadisce che nella *sostanza* ha prevalso il liberalismo «nel senso che i democratici hanno acceduto alla tesi che la libertà è il fine e la democrazia ne è lo strumento», ma *ufficialmente* «è stata la democrazia a prevalere» (Sartori 2011, 205)¹⁰. Per andare ancora più a fondo nell'analisi – prosegue Sartori – è allora necessario scomporre i due elementi che costituiscono la democrazia liberale: la componente liberale è «liberante», ossia libera il demos dall'oppressione, dalla servitù, dal dispotismo. Mentre la componente democratica è «potenziante» nel senso che potenzia il demos. In altri termini: «la liberal-democrazia è in primo luogo *demoprotezione*, la protezione del popolo dalla tirannide; e, secondo, *demopotere*, l'attribuzione al popolo di quote, e anche quote crescenti, di effettivo esercizio del potere» (Sartori 1979, 340). Il punto cruciale non è dato dal porsi l'interrogativo su quale sia il più importante dei due elementi, ma dal metterli in sequenza: se non c'è prima libertà *da*, non ci sarà dopo libertà *di*, quindi «se non c'è prima demoprotezione non ci può essere demopotere». In breve, così sintetizza Sartori:

la componente liberale della liberal-democrazia ne è la condizione necessaria *sine qua non*, e alla stessa stregua ne è logicamente l'elemento definiente (che la definisce), mentre la componente democratica ne è l'elemento variabile che ci può essere ma anche non essere. Il che equivale a dire che la demoprotezione costituisce una *definizione minima* della democrazia che ne è anche la definizione essenziale, mentre il demopotere ne definisce le caratteristiche contingenti che si possono manifestare in diverso modo e misura. Certo, il demopotere è un *più*; ma non può sostituire la demoprotezione, visto che la presuppone (Sartori 1979, 340).

Dunque, distinguere tra la «componente liberale» e la «componente democratica» aiuta a chiarire i termini della questione. E, in tal senso, anche il contributo di Norberto Bobbio può risultare significativo, specie quando ricorda che le istituzioni

¹⁰ Per una trattazione più ampia di questo punto si veda Sartori 1987, 367-398 e 450-456.

democratiche – prime tra tutte il suffragio universale e la rappresentanza politica – sono un «correttivo, un'integrazione, un perfezionamento delle istituzioni liberali» e quindi «non sono né una sostituzione né un superamento». Il nesso tra istituzioni democratiche e istituzioni liberali appare ancora più saldo nel definire i contorni della *democrazia liberale*. Perimenti per Bobbio, l'ipotesi di una «democrazia non liberale» appare priva di fondamento. Infatti, specifica: «quando io uso la formula “liberal-democrazia”, anziché semplicemente democrazia, non la uso [...] in senso limitativo, come se credessi che accanto alla democrazia liberale possa essere una democrazia non liberale» (Bobbio 1999, 232-233). Una tale convinzione è basata sull'esistenza del «nesso ineliminabile» tra libertà come non-impedimento e libertà come autonomia: «quando parlo di liberal-democrazia parlo di ciò che per me è l'unica possibile forma di *democrazia effettiva*, laddove democrazia senz'altra aggiunta, soprattutto se s'intende “democrazia non liberale”, implica a mio avviso una forma di *democrazia apparente*» (Bobbio 1999, 233, corsivo aggiunto; Bobbio 2010; Bobbio 1985).

Una battaglia in corso

Le considerazioni di Sartori e di Bobbio fanno chiarezza sull'utilizzo dell'espressione *democrazia illiberale*, rubricando questa categoria nella sezione dei regimi autoritari. Ma la loro prospettiva è chiaramente collocata in una dimensione che tende a tenere ben saldo l'ancoraggio con i meccanismi liberali (Pasquino 2019, 27). Al contrario, se si considera la democrazia di per sé, allora il discorso cambia radicalmente perché – come sostengono Cas Mudde e Cristóbal Rovira Kaltwasser (2013, 10) – la «democrazia (senza aggettivi) si riferisce alla *combinazione di sovranità popolare e governo della maggioranza*; né più né meno». In tal senso, proseguono, la democrazia «può essere diretta o indiretta, liberale o illiberale». Tale conclusione è però radicalmente criticata da Nadia Urbinati, secondo la quale ha un inevitabile effetto normativo non dichiarato dal momento che la componente liberale che essa annette al corpo della democrazia avrebbe il compito di assicurare che la democrazia «protegga e alimenti la libertà» dando quindi per scontato che questa «sia una funzione propria del liberalismo, ma non della democrazia» (Urbinati 2019, 58). Per Urbinati, infatti, se si ascrive il valore della libertà al liberalismo, anziché alla democrazia, non si riesce a spiegare il processo democratico in sé. Secondo la prospettiva diarchica – in base alla quale la democrazia è un sistema misto di decisione e opinione (Urbinati 2014) – la democrazia illiberale è una vera e propria contraddizione in termini perché non può esistere una democrazia senza il diritto di espressione, la libertà di associazione e la possibilità di costituire delle nuove maggioranze (Urbinati 2019, 28). Sempre secondo Urbinati, si può tranquillamente sostenere – con Josiah Ober (2017) – che la democrazia viene *prima* del liberalismo perché quella è nata prima di questo, ma soprattutto perché «la democrazia è un esercizio attivo e pubblico di libertà, permeato di libertà individuale»;

essa è infatti «un gioco aperto» nel quale un cambio di governo è sempre possibile e inscritto nel governo della maggioranza. Per tutte queste ragioni, «la democrazia liberale è propriamente la democrazia» (Urbinati 2019, 30). In altre parole, sulla scia di Sartori e Bobbio, anche per Urbinati l'unica democrazia «effettiva» è quella liberale e pertanto è sbagliato definire una democrazia in termini «illiberali».

Le declinazioni dell'odierna questione illiberale testimoniano un dato incontrovertibile: la riapertura del dibattito sulla compatibilità tra liberalismo e democrazia. Enfatizzano il fatto che la democrazia liberale è «un artefatto estremamente fragile» perché è il frutto di uno sviluppo storico in parte imprevisto (Tuccari 2019, 46)¹¹. Per molto tempo, infatti, i liberali hanno pensato che la democrazia fosse un pericolo da evitare, un rischio troppo grande da correre. Così come i democratici radicali e i socialisti nutrivano profonde riserve riguardo alle pratiche della politica e dei meccanismi liberali. Per essere chiari, occorre non dimenticare che, in origine, anche l'espressione *democrazia liberale* era considerata un ossimoro (Tuccari 2019, 48). Proprio come oggi molti considerano quella di *democrazia illiberale* (Baverez 2019, 10). Ciò che allora si sta delineando è piuttosto una nuova «battaglia» che vede contrapposti, da un lato, i leader «illiberali» che propongono un progetto politico basato – parafrasando Sartori – sul *distaccamento* dalle credenze e dai meccanismi liberali. Dall'altro, i sostenitori di quella particolare tipologia di democrazia liberale che – a costo di grandi sacrifici – abbiamo iniziato a conoscere soprattutto dal secondo dopoguerra in poi¹².

Pertanto, la «battaglia» che si è riaperta interesserà molto probabilmente gran parte del dibattito sul futuro della democrazia e non si può escludere che, proprio per far coincidere i presupposti liberali e quelli democratici dentro schemi inediti, verranno battezzate nuove espressioni, eventualmente superando quella di democrazia illiberale la quale, come si è visto, è abbastanza problematica. Aumentando così il numero di «aggettivi» con i quali connotare la democrazia (Collier e Levitsky, 1997), ma allo stesso tempo anche i rischi che derivano dal «novitismo terminologico» (Sartori 2017, 154). Ad ogni modo, ci sono diverse ragioni per proporre un abbandono: il principale è certamente quello che mette in luce la palese contraddizione concettuale tra la definizione di democrazia (assunta come maggioritaria nella seconda metà del Novecento) e la più recente opzione illiberale; in secondo luogo, l'espressione *democrazia illiberale* non sembra del tutto corretta per descrivere quei paesi che sono additati come tali, ma che in realtà sono parte integrante dell'Unione europea, la quale fissa come condizione necessaria per i suoi membri proprio il rispetto dei valori liberali.

¹¹ Sulla genesi della democrazia liberale, tra i molteplici studi in proposito, si veda Held 2007, 103-168; Dahl 1981 sul «pilastro democratico» e il «pilastro liberale». Sul dibattito attuale, con utili riferimenti a pensatori del passato, cfr. Calabrò e Lenci 2017.

¹² Mulieri (2019, 214), in un interessante saggio che prende le mosse dal classico lavoro di Jabob Talmon sulla «democrazia totalitaria», sottolinea in conclusione proprio la riapertura della «battaglia tutta politica sul significato di democrazia».

Come si sottolineava in precedenza, da questo punto di vista, è almeno necessaria una diversa concettualizzazione, che prenda atto di questa contraddizione con evidenti implicazioni non solo teoriche, ma soprattutto politiche. In terzo luogo, infine, non bisogna neppure dimenticare che diversi autori tendono a far coincidere la natura «illiberale» delle proposte di alcuni leader con la prospettiva «populista» (e dunque la *democrazia illiberale* con la *democrazia populista*), aumentando così le difficoltà nel definire un concetto sfuggente come quello di populismo (oltre che quello di illiberalismo).

Eppure, c'è un importante motivo per non considerare del tutto inutile questa espressione ed è legato al fatto che con democrazia illiberale viene indicato uno specifico progetto politico da perseguire, come si è visto nel caso dell'Ungheria. Trascurando tale espressione si corre il serio rischio di considerare con superficialità un fenomeno che catalizza non pochi consensi¹³. Ma che soprattutto mira esplicitamente a un cambiamento di regime. Come rilevano Steven Levitsky e Daniel Ziblatt (2019, 79) in un recente e ben noto studio per comprendere «come muoiono le democrazie», i governi illiberali per «trincerarsi al potere» devono necessariamente «cambiare le regole del gioco». E una delle principali trasformazioni in tal senso è quella che mira al rafforzamento del potere dell'esecutivo e, quindi, del leader che ne è il capo. Da questo punto di vista, si assiste a un'estremizzazione di quel concetto di «governo a legittimazione popolare passiva» che si ricordava nelle prime pagine di questo saggio e che è legato all'«indebolimento» della componente liberale della liberaldemocrazia (Salvadori 2011; Salvadori 2016). È un passaggio cruciale proprio per mettere in luce quella «scissione» che i leader illiberali auspicano e che dunque altera il concetto «classico» di democrazia liberale. Ma che, allo stesso tempo, rinforza una componente, quella dell'esecutivo, la quale costituisce il cardine del nuovo modello di democrazia. Se, dunque, *democrazia illiberale* è un progetto politico non si pone il problema di comprendere se tale espressione sia corretta o meno perché indica chiaramente un orizzonte da raggiungere, caratterizzato da un apparato ideologico che a taluni appare contraddittorio (e persino pericoloso), ma che per altri appare come un'opzione auspicabile.

In conclusione, la *democrazia illiberale* non è chiaramente una *democrazia liberale*: entrambe presuppongono una certa concezione di cosa si debba intendere per democrazia e per liberalismo e illiberalismo. Assumendo come imprescindibili i criteri che definiscono la seconda, la prima è senza dubbio una contraddizione in termini. Ma coloro che propugnano la realizzazione di quest'ultima, insistendo sulla scissione concettuale tra democrazia e liberalismo, hanno costruito un'alternativa che fino a

¹³ Scrive ancora Mulieri (2019, 213) che oggi «dichiararsi orgogliosamente illiberali» non è più un tabù, ma in taluni casi «è diventato un valore aggiunto che, in certe condizioni, comporta cospicui vantaggi elettorali».

pochi anni fa si credeva irrealizzabile. È un confronto che ci conferma, ancora una volta, come il concetto di democrazia sia periodicamente «contestabile» (Gallie 1956; Palano 2019, 50) e rappresenta il cuore di un nuovo capitolo (in larga parte ancora da scrivere) della storia della democrazia.

Bibliografia

- Alcaro, Riccardo. 2018. "The Liberal Order and its Contestations. A Conceptual Framework." *The International Spectator* 53: 1-10.
- Anderson, Perry. 2015. "Imitation Democracy." *London Review of Books* 37.
- Arienzo, Alessandro. 2017. "La governance e la democrazia liberale." In *La democrazia liberale e i suoi critici*, a cura di C. Calabrò e M. Lenci, 303-316. Soveria Mannelli: Rubbettino.
- Baverez, Nicholas. 2019. "Les démocraties contre la démocratie." *Pouvoirs* 169: 5-17.
- Bobbio, Norberto. 1985. *Liberalismo e democrazia*. Milano: Franco Angeli.
- Bobbio, Norberto. 1999 [1955]. *Teoria generale della politica*, a cura di M. Bovero. Torino: Einaudi.
- Bobbio, Norberto. 2010 [1984]. *Il futuro della democrazia*. Milano: RCS.
- Bogaards, Matthijs. 2009. "How to Classify Hybrid Regimes? Defective Democracy and Electoral Authoritarianism." *Democratization* 2: 399-423.
- Bottoni, Stefano. 2018. "Accidente storico o ritorno alla storia? L'illiberalismo ungherese in prospettiva europea." *il Mulino* 3: 392-400.
- Buzogány, Aron. 2017. "Illiberal Democracy in Hungary: authoritarian diffusion or domestic causation?" *Democratization* 5: 1307-1325.
- Calabrò, Carmelo e Mauro Lenci (a cura di). 2017. *La democrazia liberale e i suoi critici*. Soveria Mannelli: Rubbettino.
- Carothers, Thomas. 2002. "The End of Transition Paradigm." *Journal of Democracy* 1: 5-21.
- Cassani, Andrea e Luca Tomini. 2019a. "Post-Cold War Autocratization: trends and patterns of regime change opposite to democratization." *Italian Political Science Review* 49: 121-138.

- Cassani, Andrea e Luca Tomini. 2019b. *Autocratization in Post-Cold War Political Regimes*. London: Palgrave MacMillan.
- Castells, Manuel. 2018. *Rupture. The Crisis of Liberal Democracy*. Cambridge: Polity.
- Christiansen, Drew. 2016. "Il cattolicesimo davanti all'ordine mondiale illiberale." *La Civiltà Cattolica* 4050: 521-533.
- Collier, David e Steven Levitsky. 1997. "Democracy with Adjectives. Conceptual Innovation in Comparative Research." *World Politics* 49, 3: 430-451.
- Costa, Pietro e Danilo Zolo (a cura di). 2002. *Lo Stato di diritto. Storia, teoria, critica*. Milano: Feltrinelli.
- Crouch, Colin. 2003. *Postdemocrazia*. Roma-Bari: Laterza.
- Crouch, Colin. 2020. *Combattere la postdemocrazia*. Roma-Bari: Laterza.
- Dahl, Robert A. 1981. *Poliarchia. Partecipazione e opposizione nei sistemi politici*. Milano: FrancoAngeli.
- Daly, Tom G. 2018. "Illiberal Democracy: Pinning Down a Problematic Term." Workshop «Illiberal Democracy», World Congress International Association of Constitutional Law, Seoul, 1-11.
- De Ruggiero, Guido. 2003 [1925]. *Storia del liberalismo europeo*. Roma-Bari: Laterza.
- Di Muccio, Pietro. 1984. *La democrazia illiberale. Un memorandum sull'Italia del 1984*. Roma: s.e.
- Diamond, Larry. 2002. "Thinking about hybrid regimes." *Journal of Democracy* 2: 21-35.
- Eisenstadt, Shmuel N. 2002 [1999]. *Paradossi della democrazia. Verso democrazie illiberali?* Bologna: Il Mulino.
- Foa Roberto Stefan e Yascha Mounk. 2016. "The Danger of Deconsolidation. The Democratic Disconnect." *Journal of Democracy* 3: 5-17.
- Furman, Dimitri. 2008. "Imitation Democracy. The Post-Soviet Penumbra." *New Left Review* 54.
- Gallie, W.B. 1956. "Essentially Contested Concepts." *Proceedings of the Aristotelian Society* 56 (1956): 164-198.
- Gilbert, Leah e Payam Mohseni. 2011. "Beyond Authoritarianism: The Conceptualization of Hybrid Regimes." *Studies in Comparative International Development* 46: 270-297.

- Grabbe, Heather e Stefan Lehne. 2017. "Defending UE values in Poland and Hungary." *Carnegie Europe*. <https://carnegieeurope.eu/2017/09/04/defending-eu-values-in-poland-and-hungary-pub-72988>.
- Graziosi, Andrea. 2019. *Il futuro contro. Democrazia, libertà, mondo giusto*. Bologna: Il Mulino.
- Greppi, Andrea. 2008. "Democrazie dimezzate. Qualità democratica e autocrazia." *Teoria politica* 2: 5-22.
- Grilli di Cortona, Pietro. 2009. *Come gli Stati diventano democratici*. Roma-Bari: Laterza.
- Grilli di Cortona, Pietro. 2016. "I regimi non democratici." In P. Grilli di Cortona, O. Lonza, B. Pisciotta, L. Germano, *Capire la politica*, 2 ed., 101-126. Torino: Utet.
- Held, David. 2007 [2006]. *Modelli di democrazia*. Bologna: Il Mulino.
- Heller, Ágnes. 2019. *Orbanismo. Il caso dell'Ungheria: dalla democrazia liberale alla tirannia*. Roma: Castelvecchi.
- Hochmann, Thomas. "Cinquante nuances de démocratues." *Pouvoirs* 169: 19-32.
- Holmes, Stephen. 1995 [1993]. *Anatomia dell'antiliberalismo*. Milano: Comunità.
- Holmes, Stephen. 1998 [1995]. *Passioni e vincoli. I fondamenti della democrazia liberale*. Milano: Comunità.
- Ikenberry, G. John. 2018. "The End of Liberal International Order?" *International Affairs* 1: 7-23.
- Karatnycky, Adrian. 1999. "The Decline of Illiberal Democracy." *Journal of Democracy* 1: 112-125.
- Krastev, Ivan. 2006. "Democracy's "Doubles." *Journal of Democracy* 2: 52-62.
- Krastev, Ivan. 2016. "Liberalism's Failure to Deliver." *Journal of Democracy* 1: 35-38.
- Krastev, Ivan e Steven Holmes. 2020 [2019]. *La rivolta antiliberale. Come l'Occidente sta perdendo la battaglia per la democrazia*. Milano: Mondadori.
- Kriesi, Hanspeter e Takis Pappas (a cura di). *European Populism in the Shadow of the Great Recession*. Colchester: Ecpr Press.
- Laski, Harold J. 1962 [1936]. *Le origini del liberalismo europeo*. Firenze: La Nuova Italia.
- Levitsky, Steven e Lucan Way. 2002. "The Rise of Competitive Authoritarianism." *Journal of Democracy* 13: 51-65.
- Levitsky, Steven e Lucan Way. 2010. *Competitive Authoritarianism. Hybrid Regimes After the Cold War*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Levitsky, Steven e Daniel Ziblatt. 2019 [2018]. *Come muoiono le democrazie*. Roma-Bari: Laterza.
- Losurdo, Domenico. 2005. *Controstoria del liberalismo*. Roma-Bari: Laterza.
- Lucarelli, Sonia. 2019. "Unione Europea nell'era post-liberale: una sfida esistenziale dalle radici globali." In *La fine di un mondo. La deriva dell'ordine liberale*. Rapporto ISPI 2019, a cura di A. Colombo e P. Magri, 72-92. Milano: ISPI.
- Matteucci, Nicola. 1992. *Il liberalismo in un mondo in trasformazione*. Bologna: Il Mulino.
- Mény, Yves. 2019. *Popolo ma non troppo. Il malinteso democratico*. Bologna: Il Mulino.
- Merkel, Wolfgang e Aurel Croissant. 2000. "Formal Institutions and Informal Rules in Defective Democracies." *Central European Political Science Review* 2: 34-48.
- Merkel, Wolfgang. 2004. "Embedded and Defective Democracies." *Democratization* 11: 33-58.
- Morlino, Leonardo. 2003. *Democrazie e democratizzazioni*. Bologna: Il Mulino.
- Morlino, Leonardo. 2008. "Regimi ibridi o regimi di transizione?" *Rivista Italiana di Scienza Politica* 2: 169-190.
- Morlino, Leonardo. 2009. "Are there Hybrid Regimes? Or are they just an Optical Illusion?" *European Political Science Review* 2: 273-296.
- Morlino, Leonardo. 2014 [2012]. *Democrazia e mutamenti. Attori, strutture, processi*. Roma: Luiss University Press.
- Morlino, Leonardo, Dirk Berg-Schlosser e Bertrand Badie. 2017. *Political Science: A Global Perspective*. London: Sage.
- Mounk, Yascha. 2018. *Popolo vs democrazia. Dalla cittadinanza alla dittatura elettorale*. Milano: Feltrinelli.
- Mudde, Cass e Cristóbal Rovira Kaltwasser. 2013. "Populism and (liberal) democracy: a framework for analysis." In Id. (a cura di). *Populism in Europe and the Americas. Threat or Corrective for Democracy?* Cambridge: Cambridge University Press.
- Mudde, Cass. 2004. "The Populist Zeitgeist." *Government and Opposition* 39: 541-563.
- Mulieri, Alessandro. 2019. *Democrazia totalitaria. Una storia controversa del governo popolare*. Roma: Donzelli.
- Müller, Jan-Werner. 2017 [2016]. *Cos'è il populismo?* Milano: Egea.
- Nye, Joseph. 2017. "Will the liberal order Survive? The History of an Idea." *Foreign Affairs* 1: 10-14.

- Ober, Josiah. 2017. *Demopolis. Democracy before Liberalism in Theory and Practice*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Orbán, Viktor. 2018. "Prime Minister Viktor Orbán's Speech at the 29th Bálványos Summer Open University and Student Camp." <https://www.kormany.hu/en/the-prime-minister/the-prime-minister-s-speeches/prime-minister-viktor-orban-s-speech-at-the-29th-balvanyos-summer-open-university-and-student-camp>
- Pabst, Adrian. 2016. "Is Liberal Democracy Sliding into Democratic Despotism?" *The Political Quarterly* 1: 91-95.
- Palano, Damiano. 2019. "La 'recessione democratica' e la crisi del liberalismo." In *La fine di un mondo. La deriva dell'ordine liberale*. Rapporto ISPI 2019, a cura di A. Colombo e P. Magri, 39-51. Milano: ISPI.
- Pap, András. 2018. *Democratic Decline in Hungary. Law and Society in an Illiberal Democracy*. New York: Routledge.
- Parsi, Vittorio Emanuele. 2018. *Titanic. Il naufragio dell'ordine liberale*. Bologna: Il Mulino.
- Pasquali, Francesca. 2015. *Transizioni politiche. Democrazie imperfette o nuovi autoritarismi?* Milano: Egea.
- Pasquino, Gianfranco. 2019. "Illiberali? Dunque non-democrazie." *Paradoxa* 3: 13-30.
- Raniolo, Francesco. 2019. "Democrazie sotto stress e tendenze illiberali." *Paradoxa* 3: 49-65.
- Rupnik, Jacques. 2019. "Démocrature en Europe du Centre-Est: trente ans après 1989." *Pouvoirs* 169: 73-84.
- Salvadori, Massimo L. 2011 [2009]. *Democrazie senza democrazia*. Roma-Bari: Laterza.
- Salvadori, Massimo L. 2016. *Democrazia. Storia di un'idea tra mito e realtà*. Roma: Donzelli.
- Sartori, Giovanni. 1979 [1957]. *Democrazia e definizioni*. Bologna: Il Mulino.
- Sartori, Giovanni. 1987. *The Theory of Democracy Revisited*. Vol. II. New Jersey: Chatham House.
- Sartori, Giovanni. 2011 [1993]. *Democrazia. Cosa è*. Milano: Rizzoli.
- Sartori, Giovanni. 2017 [1978]. "Il liberalismo che precede i liberalismi." *Biblioteca della libertà* 218: 150-155.
- Sawicki, Jan. 2018. *Democrazie illiberali? L'Europa centro-orientale tra continuità apparente della forma di governo e mutazione possibile della forma di Stato*. Milano: FrancoAngeli.

- Sørensen, Georg. 2011. *A Liberal Word Order in Crisis. Choosing between Imposition and Restraint*. Ithaca: Cornell University Press.
- Toplisek, Alen. 2019. *Liberal Democracy in Crisis. Rethinking Resistance under Neoliberal Governmentality*. Palgrave MacMillan.
- Tuccari, Francesco. 2019. "L'idea liberale è diventata obsoleta". *Paradoxa* 3: 31-48.
- Uitz, Renata. 2015. "Can you tell when an illiberal democracy is in the making? An appeal to comparative constitutional scholarship from Hungary." *International Journal of Constitutional Law* 13: 279-300.
- Urbinati, Nadia. 2014. *Democrazia sfigurata. Il popolo fra opinione e libertà*. Milano: Egea.
- Urbinati, Nadia. 2019. "Oltre la democrazia liberale: nuovi modelli politici?" *Atlante Geopolitico* 2019, 10-16. Roma: Treccani.
- Urbinati, Nadia. 2019. *Io, il popolo. Come il populismo trasforma la democrazia*. Bologna: Il Mulino.
- Wigell, Mikael. 2008. "Mapping 'Hybrid Regimes': Regime Types and Concepts in Comparative Politics." *Democratization* 2: 230-250.
- Wike, Richard e, Janell Fetterolf. 2018. "Liberal Democracy's Crisis of Confidence." *Journal of Democracy* 4: 136-150.
- Wodak, Ruth. 2019. "Entering the 'post-shame era': the rise of illiberal democracy, populism and neo-authoritarianism in Europe." *Global Discourse* 1: 195-213.
- Zakaria, Fareed. 1997. "The Rise of Illiberal Democracies." *Foreign Affairs* 6: 22-43.
- Zakaria, Fareed. 2003. *Democrazia senza libertà. In America e nel resto del mondo*. Milano: Rizzoli.
- Zielonka, Jan. 2018. *Contro-rivoluzione. La disfatta dell'Europa liberale*. Roma-Bari: Laterza.

Antonio Campati is a Researcher at the Università Cattolica del Sacro Cuore (Milan). His research interests mainly focus on the transformations of political representation, the role of elites and the theories of democracy. On these issues, he has published essays in journals and collective volumes. He is the author of *I migliori al potere. La qualità nella rappresentanza politica*, Rubbettino, 2016.

Email: antonio.campati@unicatt.it



Crisi organica e trasformazioni del sistema politico italiano dopo la crisi del 2008: un approccio gramsciano tra storia e scienza politica

Adriano Cozzolino

Abstract

Contemporary political systems, in Europe and beyond, are going through relevant processes of change. The rise of populist and euro-sceptic political forces is one of the key factors of such transition, let alone the crisis of traditional political forces, both social-democratic and conservative. While political science has extensively dealt with populism and euro-scepticism, the overall context in which such phenomena arise has been conceptualized much less in systematic terms. This essay aims to fill this gap by resorting to Gramsci's concept of 'organic crisis', the explicatory value of which can be of great relevance to understand contemporary political processes. Through an approach based on history and political science, this essay (i) presents Gramsci's interpretation of the rise of fascism, (ii) describes the main elements of the category of organic crisis, (iii) offers, in the political science section, an empirical overview of the transformations of the Italian political system since the crisis of 2008. In the conclusions, the article argues if, and to what extent, the present times can be conceived as a moment of organic crisis.

Keywords

Gramsci - Organic crisis - Fascism - Neo-liberalism - Italy - European Union

1. Introduzione

Le elezioni del parlamento italiano del 2013 e del 2018 hanno segnato, secondo l'opinione politologica prevalente (tra i tanti, Bull e Pasquino 2018; Garzia 2018; Schadee, Segatti e Vezzoni 2019), una rottura con l'assetto bipolare del sistema politico emerso nella Seconda Repubblica¹. L'elemento dirompente di queste elezioni è la netta e progressiva affermazione delle forze populiste ed euroscettiche, in particolare il Movimento Cinque Stelle e La Lega. Per la prima volta in Italia (e in Europa) si è formato, nel 2018, un governo costituito interamente da partiti populistici, il cosiddetto governo 'gialloverde'. Il caso italiano – parte di un processo di

¹ Si veda Almagisti, Lanzalaco e Verzichelli (2016) per un inquadramento della transizione italiana durante la Seconda Repubblica.

radicalizzazione e polarizzazione politica che caratterizza l'Occidente – rappresenta una punta particolarmente avanzata del consolidamento di partiti politici 'eccentrici' e radicali rispetto alle forze politiche tradizionali, in particolare socialdemocratiche e moderate-conservatrici. In molte/i si sono interrogate/i sulle caratteristiche questa fase, ormai più che decennale, di cambiamenti profondi. Un'ampia e oramai consolidata letteratura politologica ha documentato empiricamente come leader e partiti populistici (di destra) ed euroscettici abbiano interpretato il malcontento socio-economico e il bisogno di protezione, politicizzando – in nuove e più radicali forme e prassi politiche – le fratture sociali apertesi nella crisi della globalizzazione neoliberale e della *governance* economica dell'integrazione europea². Data l'importanza del populismo, numerosi studiosi di fenomeni politici hanno provato ad inquadrare il fenomeno teoricamente (tra i tanti Mudde e Rovira Kaltwasser 2017), o ne hanno indagato più empiricamente le politiche (Cozzolino 2018; Toplišek 2019).

Obiettivo del presente saggio non è offrire una nuova prospettiva teorica o empirica sul populismo. Al contrario, il saggio aspira a comprendere se, e in che termini, i fenomeni politici contemporanei possano essere concepiti come i sintomi di una fase di crisi organica dell'ordine politico neoliberale³, fornendo così un inquadramento possibile – alla luce dell'interpretazione gramsciana del fascismo e del concetto di crisi organica – delle forme politiche emerse e consolidate in particolare all'indomani della crisi finanziaria globale del 2008, evento che segna la crisi matura del neoliberalismo (Duménil e Lévy 2011). Così, nel contesto del (convulso) processo di trasformazione delle forme politiche contemporanee, il lavoro intende ragionare intorno al concetto di crisi organica elaborato da Gramsci, e fornire una verifica empirica se la fase presente possa essere interpretata come, appunto, di crisi organica. La forza esplicativa e descrittiva di questo concetto può aiutare – questa è la tesi del saggio – a comprendere meglio e, soprattutto, a concettualizzare i cambiamenti politici contemporanei. Più in dettaglio, la domanda di ricerca di questo lavoro è la seguente: in che modo la categoria di crisi organica può favorire la comprensione, e contestualizzazione, di alcuni processi fondamentali della fase politica contemporanea? In altre parole, e posta la chiara differenza tra contesti storici così lontani come quello degli anni Venti del Novecento e quello cristallizzatosi con la crisi del 2008, l'attuale momento storico può essere concepito nei termini di una fase di crisi organica?

² Sulla natura neoliberale dell'Unione Europea rimando a van Apeldoorn et al. (2009), Streeck (2013), Giannone (2015). Per una analisi sulla politicizzazione dell'Unione Europea si vedano Kriesi et al. (2008); Hutter, Grande e Kriesi (2016).

³ Per una analisi sulla crisi dell'ordine liberale internazionale si veda Parsi (2018). L'autore mette opportunamente in risalto il passaggio dall'*embedded liberalism* (elemento tipico del compromesso Keynesiano) alla globalizzazione neoliberale come uno dei fattori chiavi di crisi strutturale dell'ordine liberale internazionale.

Nel tentativo di rispondere a tali questioni, questo saggio propone un approccio di taglio storico-politologico⁴. L'approccio storico allo studio dei fenomeni politici è qui inteso, prendendo in prestito le parole di Dennis Kavanaugh, come «l'analisi e descrizione sistematica dei fenomeni accaduti nel passato, che aiutano a spiegare i fenomeni politici contemporanei in relazione agli eventi passati» (1991, 482). Il punto di partenza del lavoro, dunque, è che la storia può essere particolarmente utile per gli studi politici, sia di taglio teorico che empirico. Ancora Kavanaugh ha enucleato cinque dimensioni fondamentali in cui la storia arricchisce lo studio dei fenomeni politici⁵. In particolare, uno di questi 'usi' della storia è funzionale al presente studio, quello cioè inerente alla comprensione profonda dei concetti politici. In altre parole, l'approccio storico può essere impiegato per comprendere non solo come le idee e i concetti si trasformino col passare del tempo, ma anche come categorie elaborate in momenti storici diversi possano – alla luce di tendenze ricorrenti e regolarità⁶ – illuminare *anche* il contesto in cui emergono i fenomeni politici contemporanei. In questo lavoro l'uso della storia abbraccia sia l'esplorazione, attraverso le lenti di Gramsci, di un momento storico preciso, cioè la rottura dell'ordine liberale e l'avvento del fascismo (e l'interpretazione che ne consegue); sia l'attualizzazione di un concetto – la già menzionata categoria di crisi organica – elaborato da Gramsci in particolare in relazione alla crisi degli anni Venti⁷ e Trenta del Novecento (Frosini 2014), e alle forme di governo di quella crisi (Gentili 2018). L'assunto di questo lavoro è che la crisi e le trasformazioni politiche del primo Novecento possano fornire elementi utili per comprendere in profondità alcune caratteristiche della *nostra* crisi e delle trasformazioni attuali⁸. Del resto, proprio nell'economia del pensiero gramsciano la

⁴ Per una panoramica concettuale e metodologica su tale approccio – e una carrellata dei principali studi che ne adottano le premesse e i metodi – rimando all'importante recente volume curato da M. Almagisti, C. Baccetti e P. Graziano *Introduzione alla politologia storica* (2018). Nell'ambito del volume è da segnalare anche, per una prospettiva gramsciana in questo approccio, il saggio di A. Ferrara *Gramsci scienziato politico: la contesa del progresso*.

⁵ Secondo Kavanaugh (1991), le dimensioni in cui la storia costituisce un arricchimento della scienza politica sono: come fonte di materiali per gli studiosi di politica; come analisi dei collegamenti di lungo periodo tra passato e presente; come corpo di conoscenze per 'testare' tesi e teorie; come uno strumento per analizzare i concetti politici, e infine come inesauribile fonte di lezioni per il presente.

⁶ Regolarità che Gramsci riteneva possibili (in termini di esplorazione concettuale) *non* alla luce di leggi e tendenze 'naturali', ma attraverso le categorie dell'economia politica. Infatti, Gramsci concepisce il verificarsi della regolarità delle crisi come epifenomeno dello sviluppo storico della modernizzazione capitalista.

⁷ Proprio in merito all'importanza delle trasformazioni del primo Novecento, Alfredo Ferrara nota opportunamente che «I *Quaderni del carcere* di Antonio Gramsci rappresentano un caso emblematico di un programma di ricerca complesso nel quale è presente la consapevolezza dell'originalità dei processi sociopolitici in atto nei primi decenni del Novecento e, pertanto, della necessità di aggiornare il quadro teorico con il quale interpretarli» (2018, 111).

⁸ Naturalmente, non si sostiene qui una sorta di sovrapposizione automatica tra contesti storici diversi, e dunque una visione deterministica e meccanica dei cambiamenti storici. Nel dialogo tra passato e presente è particolarmente importante quella che possiamo definire una 'traduzione critica' di alcune dinamiche del passato in rapporto ai processi contemporanei (e alla loro complessità specifica).

storia in generale, e le note storiche nei *Quaderni* in particolare, hanno «un duplice ruolo: di collaudo e verifica di categorie generali elaborate per la comprensione del presente [...] e di individuazione delle particolarità nazionali» (De Felice 1977, 181; Ferrara, 2018). In questo spirito, dunque, proveremo a ‘portare’ alcuni strumenti concettuali dell’officina gramsciana nell’analisi politologica delle forme e dei processi politici contemporanei.

Il saggio è organizzato come segue. Il lavoro delinea (par. 2) l’interpretazione di Gramsci del sorgere del fenomeno fascista e delle sue basi sociali. Una finestra di analisi è riservata al ruolo delle continuità e rotture *nello* stato nell’ambito della transizione tra ordine liberale e regime fascista (par. 2.1). Alla dimensione storica, il saggio affianca poi un inquadramento teorico della categoria di crisi organica così come emerge nei *Quaderni del Carcere* (par. 3). Successivamente, il lavoro si concentra sull’analisi empirica delle trasformazioni del sistema politico italiano nella fase post-2008 (par. 4). Infine, nelle conclusioni (par. 5), il lavoro proverà a comprendere se, e in che termini, la categoria di crisi organica può essere utile per concettualizzare la fase politica contemporanea in Italia e in Europa.

2. ‘Uno sfacelo e una genesi’: Gramsci e il fascismo

Gramsci osserva e analizza il sorgere e il consolidamento del fascismo interrogandosi sulla natura del fenomeno, sul consenso fascista (in particolare in rapporto alla piccola borghesia), sulla crisi (organica) dei rapporti di produzione e le forme di governo di quella crisi, sul rapporto tra fascismo e stato. L’analisi di Gramsci evolve e si affina nel tempo: se negli scritti pre-carcerari il fascismo è concepito come un momento di rottura nella più generale rottura dello stato liberale e del parlamentarismo, nei *Quaderni* Gramsci perviene a definire più compiutamente il fascismo come «rivoluzione passiva», ossia come rivoluzione-restaurazione⁹, intreccio (instabile) di processi di dissoluzione e ricostruzione di un ordine (Frosini 2014). Questo paragrafo fornirà una ricostruzione (breve, per motivi di spazio) dell’interpretazione gramsciana del primo sorgere del fascismo (in particolare attraverso gli scritti pre-carcerari raccolti in giornali quali *L’Ordine Nuovo*, *Avanti!*, *L’Unità*), per fornire poi un inquadramento della concezione del fascismo come rivoluzione passiva, un passaggio fondamentale per la riflessione sulla crisi organica e le forme (politiche) di governo di questa¹⁰.

Negli scritti pre-carcerari, la crisi dell’ordine liberale – e la sottostante crisi socio-economica dell’Italia post-Prima Guerra Mondiale – costituisce il contesto da cui

⁹ Sul concetto di rivoluzione passiva esiste una vasta letteratura italiana e internazionale che, per ragioni di spazio, risulta impossibile discutere in questa sede. Per alcuni contributi rilevanti rimando a De Felice (1977), Mangoni (1977), Voza (2004), Morton (2010), Frosini (2017).

¹⁰ Per una puntuale analisi sui ‘due tempi’ dell’interpretazione gramsciana del fascismo si vedano Mangoni (1977) e Frosini (2014; 2017).

muove l'analisi di Gramsci. Tali scritti ci restituiscono, tra i dati fondamentali, il fattore della crescente ingovernabilità politica, in particolare nella forma della crisi del parlamentarismo liberale, incapace di trovare al suo interno forme adeguate al governo della crisi e alla ricostituzione di un ordine stabile (Frosini 2014). Testimonianza della progressiva instabilità politica, per Gramsci, è il tentativo di ravvivare la democrazia parlamentare liberale tramite un nuovo governo presieduto da Giovanni Giolitti, con l'obiettivo di riportare sotto controllo le 'forze produttive del paese'¹¹ in un momento di intenso conflitto politico come quello del Biennio Rosso (1919-20) che metteva in discussione l'apparato egemonico delle forze dominanti (De Giovanni 1977; De Felice 1977) — proprio il nuovo attivismo delle masse, come vedremo, è uno dei sintomi della crisi organica. Il processo di radicalizzazione politica è, dunque, uno dei temi centrali nell'analisi gramsciana, che interpreta la fase precedente all'avvento del fascismo come un momento in cui «la conquista del potere politico del proletariato rivoluzionario» o «una tremenda reazione da parte della classe proprietaria e della casta governativa» (*Relazione al comitato centrale del PSI* [1919], in Gramsci 1974, 78) sono entrambe possibilità reali dello sbocco storico della crisi dello stato liberale. Come vedremo (par. 2.1), proprio nella crisi dello stato parlamentare e degli istituti democratico-costituzionali, Gramsci scorge la progressiva incapacità delle forze politiche dirigenti di fornire uno sbocco stabile alla crisi economica e politica.

La crescente difficoltà delle forze liberali a governare, ricomponendoli, i diversi interessi socio-economici, e raccogliere/interpretare il malcontento della piccola borghesia in forme politiche nuove e nuove alleanze, diventa dunque il terreno che favorisce l'irruzione del fascismo. Ma in che modo Gramsci analizza il sorgere del 'primo' fascismo? Come spiega la sua capacità di penetrazione nella società italiana? Gli scritti giornalistici restituiscono una lettura sfaccettata del fenomeno, che abbraccia elementi sociali, politici e culturali. Innanzitutto, Gramsci interpreta il fascismo come un movimento reazionario il cui fine, in sostanza, è di riportare sotto controllo politico la società tramite istituti dittatoriali, e al contempo «ricostruire il sistema economico rovinato dalla guerra imperialista» (*L'Ordine Nuovo* [1921], in Gramsci 1974, 124). Una posizione, questa, simile a quella elaborata da Karl Polanyi ne *La Grande Trasformazione*, in cui scrive che «la soluzione fascista dell'impasse raggiunta dal capitalismo liberale può essere descritta come una riforma dell'economia di mercato al prezzo dell'estirpazione di tutte le istituzioni democratiche» (Polanyi 2010 [1944], 297). In termini di gruppi sociali che formano la base del consenso fascista, Gramsci identifica proprio nella piccola borghesia la base sociale ('di massa') del fascismo, al

¹¹ In un articolo titolato *Cos'è la reazione?* (*Avanti!*, 24 Novembre 1920) Gramsci scrive: «il capitalismo è reazionario quando non riesce più a dominare le forze produttive del paese» (1974, 89).

punto che «il fatto caratteristico del fascismo consiste nell'essere riuscito a costituire un'organizzazione di massa della piccola borghesia» (*L'Ordine Nuovo* [1924], in Gramsci 1974, 254). Incidentalmente, ci sia permesso di notare che anche su questo punto Polanyi scrive che in Italia «i disoccupati e la piccola borghesia costituirono la truppa fascista» (2010 [1944], 304)¹².

Ma il legame – questo è un punto di grande rilevanza per comprendere il consenso fascista – tra fascismo e piccola borghesia si articola anche come una sostanziale consonanza culturale tra il 'sovversivismo piccolo-borghese'¹³ e l'ideologia aclassista, ribellistica e nazionalista del fascismo. «Il passato sovversivismo del nuovissimo reazionario» è l'immagine con cui, nel 1921, Gramsci descrive Mussolini (*L'Ordine Nuovo* [1921], in Gramsci 1974, 117). Significative sono anche le parole che Gramsci dedica all'apparire del fenomeno fascista: «Il fascismo si è presentato come l'antipartito, ha aperto le porte a tutti i candidati, ha dato modo, con la sua promessa di impunità, a una moltitudine incompota di coprire con una vernice di identità politiche vaghe e nebulose lo straripare selvaggio delle passioni, degli odi, dei desideri. Il fascismo è divenuto così un fatto di costume» (*L'Ordine Nuovo* [1921], in Gramsci 1974, 109). Il fascismo appare quindi come un 'bacino di raccolta' del ribellismo della piccola borghesia (*dimensione del consenso*) ma, al contempo, come risposta coercitiva e autoritaria all'offensiva operaia del Biennio Rosso (*dimensione della forza*). In altre parole,

Il fascismo è visto da Gramsci come un aspetto ed un elemento della dissoluzione dello Stato liberale, in quanto parte dello svolgimento della società civile ed espressione della insubordinazione della piccola borghesia, ed al tempo stesso come strumento per ricostituire su nuove basi la dominazione degli agrari e degli industriali messa in discussione dalla offensiva operaia (De Felice 1977, 183).

Da una lettura degli interventi di Gramsci contestuali al sorgere del fascismo, dunque, sono almeno due gli elementi che emergono con forza. Primo, il fascismo si incardina nella crisi *politica* dello stato liberale e delle sue forme di governo. Secondo, se in generale, come nota Polanyi, «il fascismo [...] si radicava in una società di mercato che rifiutava di funzionare» (2010 [1944], 300), nel caso italiano il fascismo riesce culturalmente e politicamente a saldarsi con il sovversivismo/ribellismo delle classi

¹² Per una analisi delle consonanze e differenze tra Gramsci e Polanyi rimando ad un recente saggio di A. D. Morton (2018).

¹³ Nei *Quaderni*, Gramsci descrive il 'sovversivismo' come un concetto prettamente italiano basato su un «odio generico» di tipo semi-feudale, dunque pre-moderno, una «posizione polemica e negativa elementare» ([1931] in Gramsci 1974, 329).

medie e della piccola borghesia, fornendo a queste classi *subalterne-alleate* (al grande capitale) un nuovo quadro egemonico in cui ricomprenderle e ottenerne il consenso.

Come notato in apertura del paragrafo, nei *Quaderni* Gramsci perviene ad una definizione più compiuta di fascismo come rivoluzione passiva (Frosini 2014, 64-5). Ciò, è fondamentale notare, anche per il salto di qualità dello stesso fascismo, divenuto 'Stato totalitario'¹⁴ in seguito all'introduzione delle cosiddette 'leggi fascistissime' (1925-26) e la liquidazione delle istituzioni liberali quali il (già agonizzante) parlamento. De Felice (1977, 164) nota opportunamente che uno tra i molteplici aspetti della rivoluzione passiva inerisce il *cambiamento del modo* in cui i soggetti dominanti restano tali, innovando però le forme del dominio. In altre parole, la «'rivoluzione passiva' è l'altro nome della crisi quando questa è giocata dalle classi dirigenti, nell'assenza di elementi soggettivi che sbilancino l'equilibrio» (Filippini 2012, 57). Il fondamentale portato teorico gramsciano della crisi, dunque, ci indica innanzitutto che l'accumulazione incrementale delle contraddizioni nei rapporti di produzione (e la loro esplosione nelle crisi cicliche del capitalismo) non comporta, deterministicamente, la transizione ad una configurazione sociale alternativa; al contrario, le crisi generano un campo di possibilità¹⁵ in cui, in ultima istanza, «la *politica* è essenziale per impedire che una crisi oggettivamente aperta sul piano dei rapporti di produzione si espanda fino a coinvolgere l'intera società» (De Felice 1977, 172; enfasi aggiunta).

Nella generale centralità dei rapporti politici, per Gramsci un fattore critico della rivoluzione passiva del fascismo è il divenire-stato del partito, cioè quella soluzione 'totalitaria' che, nella sua indiscutibile soluzione reazionaria e autoritaria, rappresenta sia una discontinuità rispetto allo stato liberale nelle forme politico-istituzionali sia, soprattutto, un tentativo di razionalizzazione corporativa¹⁶ dell'economia capitalista¹⁷ (Frosini 2014, 68-9, e 2017; Voza, 2004). In tal senso, Gramsci arriva nel 1935 ad interpretare il fascismo come incapace di 'far epoca' rispetto alla civiltà borghese, ma

¹⁴ Scrive Gramsci che «una politica totalitaria tende appunto: 1. a ottenere che i membri di un determinato partito trovino in questo solo partito tutte le soddisfazioni che prima trovavano in una molteplicità di organizzazioni, cioè a rompere tutti i fili che legano questi membri a organismi culturali estranei; 2. a distruggere tutte le altre organizzazioni e a incorporarle in un sistema di cui il partito sia il solo regolatore» (1975, 800, Q6§136).

¹⁵ Sulla crisi organica (meglio, il governo della crisi) come opportunità per le classi dominanti di preservare la propria egemonia rimando ad un saggio recente di D. Gentili (2018) e in particolare al capitolo 6, *Crisi come interregno*.

¹⁶ Per un'analisi del salto di qualità dello stato fascista nel governo dell'economia, e dunque della soluzione corporativa, rimando ancora a De Felice (1977, 199-203).

¹⁷ In altre parole, «il fascismo oltre ad essere una forma di reazione antioperaia è anche uno strumento attraverso cui si opera un processo di ammodernamento dell'apparato produttivo italiano senza che questo provochi sconvolgimenti sociali di proporzioni catastrofiche, e più concretamente uno strumento a due facce: di difesa dei ceti medi e di ristrutturazione capitalistica e finanziaria; una forma cioè di organizzazione sociale e politica borghese che ripete dentro di sé, tentando di mediarle, le contraddizioni generali del capitalismo italiano» (De Felice 1977, 199). Frosini definisce questo aspetto della politica economica del fascismo come «modernizzazione razionalizzatrice» (2014, 68).

al contempo come qualcosa che ‘può durare’ proprio in virtù della sua capacità di ricostituire le basi egemoniche del dominio (Frosini 2014, 65) e canalizzare la spinta delle masse (Frosini 2017). Ma tale razionalizzazione in forme politiche autoritarie, in ultima istanza, non può che risolversi in un equilibrio instabile, cioè «stabilità e instabilità del fascismo non si contraddicono ma si implicano» (Frosini 2014, 64). Così, il ‘totalitarismo fascista’, in quanto risposta politica *nel* capitalismo, *non può* in ultima istanza sanarne le contraddizioni interne e dunque le crisi ricorrenti — ma solo guadagnare tempo e spostare in avanti l’orizzonte di quelle a venire.

2.1 Dallo stato liberale al regime fascista: brevi note sulla transizione nello stato

Prima di delineare il concetto di crisi organica, è opportuno soffermarci brevemente sulla questione dello stato, o meglio, sui caratteri della transizione *nello* stato, tra continuità e rotture, nel passaggio storico dallo stato liberale al regime fascista. In generale, alla questione dello stato Gramsci ha dedicato una parte fondamentale del suo sforzo teorico. Se motivi di spazio rendono impossibile, in questa sede, una disamina esaustiva sul tema¹⁸, appare comunque importante — in particolare alla luce delle trasformazioni *contemporanee* nello stato¹⁹ — accennare alle due tendenze principali che caratterizzano la transizione da uno stato all’altro.

La prima tendenza riguarda la crisi del parlamentarismo. Scrive Gramsci ne *L’Ordine Nuovo* (12 giugno 1920) che, alla luce del processo di proletarianizzazione delle classi medie, «la democrazia parlamentare perde le sue basi di appoggio, il paese non può essere governato costituzionalmente, non esiste e non potrà più esistere una maggioranza parlamentare capace di esprimere un ministero forte e vitale, che abbia cioè il consenso dell’opinione pubblica, che abbia il consenso del ‘paese’, cioè delle classi medie» (Gramsci 1974, 81). La seconda tendenza, sorta di secondo lato della prima, riguarda la centralizzazione del potere. Sempre nel 1920, ma dalle colonne dell’*Avanti!*, Gramsci nota che «il fascismo, come fenomeno nazionale, non può fondare un suo Stato, non può organizzarsi in potere centrale, poiché si confonde già con lo Stato, *perché trova già la sua centralizzazione nell’attuale governo*» (Gramsci 1974, 94).

Nelle sue osservazioni Gramsci enfatizza, dunque, non solo il progressivo scollamento tra ‘regime parlamentare’ (e partitico) e base sociale, cioè un sintomo della crisi organica, ma anche lo sgretolamento della dialettica parlamentare e il processo di centralizzazione del potere. In tal senso, ad esempio, discutendo la crescita della produzione di decreti-legge negli anni Dieci e Venti del Novecento, Sabino Cassese riporta che, tra il 1915 e il 1921, fu emanato un totale di 2945 decreti, aggiungendo

¹⁸ La letteratura sul concetto di stato in Gramsci è estremamente vasta. Mi limito, in questa sede, a rimandare ai testi di Buci-Glucksmann (1980), Francioni (1984), Liguori (2004), Thomas (2009).

¹⁹ Per una panoramica sul caso italiano rimando a Cozzolino (2019; in corso di stampa).

che fu «sui precedenti dello Stato liberale-autoritario che i protagonisti dello Stato fascista eressero un nuovo principio, che conferiva un enorme potere all'esecutivo» (Cassese 2016, 213).

In termini di forme istituzionali, dunque, più che una discontinuità netta tra l'ordine liberale e il nuovo regime, il fascismo si inserisce nella crisi del primo accelerandone alcune tendenze come, soprattutto, la centralizzazione del potere e la crisi del ruolo del parlamento. Nelle conclusioni torneremo sulle caratteristiche contemporanee della trasformazione nello stato, in particolare proprio la centralizzazione del potere decisionale e la crisi della dinamica parlamentare.

3. Crisi organica: anatomia di un concetto politico

Che cos'è una crisi organica? Questo paragrafo proverà ad inquadrare il concetto attraverso una ricognizione di questo lemma nei *Quaderni del Carcere*²⁰. Più in generale, l'uso del lemma 'organico/organicamente' ricorre spesso nei *Quaderni*, accompagnando riferimenti e contesti anche molto diversi tra loro²¹. Il termine 'organico' appare sia associarsi ad un uso generico, sia connotare una fase di crisi profonda e irreversibile. In relazione al primo utilizzo, 'organico' designa un fattore, o una serie di fattori, che sono parte integrante di un sistema e del suo modo di essere, permettendone e/o favorendone il funzionamento.²² Lo 'sviluppo organico' è, dunque, un movimento²³ in cui i fattori crescono in modo coerente/armonico in un sistema che li ricomprende²⁴.

Ma venendo ora al concetto di crisi organica, è necessario domandarsi: quali sono le caratteristiche di una tale crisi? E quali le sue specificazioni? In relazione alla prima domanda, tre elementi – come vedremo, particolarmente utili per comprendere alcuni

²⁰ Per una riflessione più estesa del concetto di crisi organica rimando soprattutto a De Giovanni (1977).

²¹ Tra questi, a mero titolo di esempio: 'sviluppo organico', 'libertà organica', 'trasformazione organica', 'programma organico di governo', 'riforma organica', 'vita organica', 'imperialismo organico', 'stato in senso organico', 'adesione organica', 'centralismo organico', 'costituzione organica di classe dirigente', etc.

²² In tal senso, uno dei lemmi più famosi è quello di 'intellettuali organici'. Scrive Gramsci che ogni classe sociale «si crea insieme, organicamente, uno o più ceti di intellettuali che danno omogeneità e consapevolezza della propria funzione non solo nel campo economico ma anche in quello sociale e politico» (1975, 1514, Q12§1). Gli intellettuali 'organici', dunque, non sono solo ontologicamente parte di una unità (come classe sociale), ma favoriscono la presa di coscienza della sua funzione e dunque il movimento storico e politico di questa.

²³ Sul nesso tra organicità e movimento, Gramsci che «il movimento storico reale [...] è il modo organico di manifestarsi della realtà storica», ma al contempo «è organico perché tiene conto di qualcosa di relativamente stabile e permanente» (Gramsci 1975, 1139, Q9§67). In altre parole, il concetto di organicità contiene sia l'elemento del cambiamento sia quello della permanenza (elementi caratterizzanti le strutture sociali.)

²⁴ La filosofia della praxis, ad esempio, viene descritta da Gramsci come scienza della dialettica in cui «i concetti generali di storia, di politica, di economia annodano in unità organica» (Gramsci 1975, 1148, Q11§33).

fattori politici del momento presente – vanno enucleati in prima istanza: la natura processuale della crisi, il rapporto tra dimensione nazionale e internazionale, il rifiuto di spiegazioni monocausali. Riguardo al primo fattore, la crisi organica non è una esplosione puntuale e isolata ma la *condizione* di medio-lungo periodo dell'accumularsi nel tempo di contraddizioni che divengono insanabili. Storicamente, la crisi organica a cui pensa Gramsci abbraccia «l'epoca che si apre fra il XIX e il XX secolo» (De Giovanni 1977, 223) ed esplode prima nella frattura del 1914-18, e poi con la crisi del '29, «fino a pervenire a mutamenti radicali nella struttura politica del mondo» (De Giovanni 1977, 223; sul punto anche Ferrara 2018, 116). Nella crisi come processo, la tensione tra piano nazionale e dimensione internazionale è decisiva: se l'interdipendenza economica del capitalismo eccede la dimensione statale, il processo politico resta ancora fortemente ancorato al piano dello stato-nazionale — in altre parole, non solo in questo spazio (e nelle sue sedimentazioni storiche, culturali, politiche) emergono le 'soluzioni' politiche della crisi, ma ne viene anche esacerbato l'elemento nazionalistico (Ferrara 2018, 117; ritorneremo sul punto nelle conclusioni). Il carattere multi-scalare del capitalismo, e il processo di accumulazione incrementale dei fattori di crisi – che fanno da massa critica – sono iscritti nella modernizzazione capitalista e fanno da sfondo alla lunga crisi organica che accompagna il primo Novecento. La 'continua crisi', più che l'equilibrio, è l'elemento che accompagna il movimento storico del capitalismo. Scrive Gramsci:

La crisi non è altro che l'intensificazione quantitativa di certi elementi, non nuovi e originali, ma specialmente l'intensificazione di certi fenomeni, mentre altri che prima apparivano e operavano simultaneamente ai primi, immunizzandoli, sono divenuti inoperosi o sono scomparsi del tutto. Insomma lo sviluppo del capitalismo è stata una «continua crisi» se così si può dire, cioè un rapidissimo movimento di elementi che si equilibravano ed immunizzavano (Gramsci 1975, 1756, Q15§5).

Il terzo punto identificato in precedenza è il rifiuto di spiegazioni monocausali della crisi e la centralità della dialettica tra diversi campi sociali (quali, in primo luogo, economia e politica). In altre parole, nell'ancoraggio della crisi al modo di produzione e ai rapporti sociali di produzione, la crisi organica è sempre anche di natura politica, o meglio, apre dei campi di possibilità in cui sono centrali i rapporti di forza sociali e politici e i progetti egemonici interrelati a questi. In questo senso, una crisi organica può contenere sia fattori strutturali-oggettivi (es. accumularsi delle contraddizioni del capitalismo su scala internazionale, crisi delle classi medie) sia immediati-soggettivi (crisi del consenso verso le forze dominanti, attivismo politico di massa), dunque un rapporto dialettico tra elementi sedimentatisi nel passato e nuove 'finestre di

opportunità' aperte dalla stessa crisi (e dalla necessità del governo della crisi)²⁵. Nelle parole di Gramsci

Si verifica una crisi, che talvolta si prolunga per decine d'anni. Questa durata eccezionale significa che nella struttura si sono rivelate (sono venute a maturità) contraddizioni insanabili e che le forze politiche operanti positivamente alla conservazione e difesa della struttura stessa si sforzano tuttavia di sanare entro certi limiti e di superare. Questi sforzi incessanti e perseveranti (poiché nessuna forma sociale vorrà mai confessare di essere superata) formano il terreno dell'«occasionale» sul quale si organizzano le forze antagonistiche che tendono a dimostrare [...] che esistono già le condizioni necessarie e sufficienti perché determinati compiti possano e quindi debbano essere risolti storicamente (Gramsci 1975, 1578-9, Q13§17).

Gramsci si riferisce in modo chiaro ai momenti di crisi organica distinguendoli da episodi di crisi congiunturale o occasionale (cfr., tra gli altri, Q3§11, Q8§261, Q9§61). Ciò che distingue i due tipi di crisi è il tempo e la profondità. Se una crisi congiunturale è determinata da elementi «variabili e in isviluppo», in una crisi organica sono gli «elementi [relativamente] costanti», cioè i fattori strutturali, ad essere toccati. In questo secondo caso, scrive Gramsci, «controllare questa crisi è impossibile appunto per la sua ampiezza e profondità, giunte a tale misura che la quantità diviene qualità, cioè crisi *organica* e non più di *congiuntura*» (Gramsci 1975, 1078, Q8§216). Nel Quaderno 4 (redatto negli anni 1930-32), ripreso e ampliato nel paragrafo 23 del Quaderno 13 (redatto nel biennio 1932-34), Gramsci delinea una serie di fondamentali specificazioni della condizione di crisi organica. Al fine dell'analisi politologica interessa qui esplicitare in particolare il ruolo del partito politico. Infatti, lo stato dei partiti può essere concepito come uno dei sintomi principali della crisi organica (Antonini 2016). Gramsci scrive che «i gruppi sociali si staccano dai loro partiti tradizionali, cioè i partiti tradizionali [che] li rappresentano e li dirigono non sono più riconosciuti dalla loro classe o frazione di classe». Siamo in presenza, in altre parole, dello «sfaldamento» di un certo ordine politico e del *nesso organico tra società civile e stato* (De Giovanni 1977), che ha anche importanti riflessi sul piano ideologico²⁶. Questo può avvenire, nota ancora Gramsci, in diverse circostanze storicamente determinate. Una di queste è la crisi della classe dirigente che «chiede» il consenso a grandi masse su una impresa fallimentare (una guerra, ad esempio), che si rivela dunque controproducente proprio in termini di consenso; altra può essere una fase di rinnovato attivismo delle masse

²⁵ Per una riflessione sulla natura dinamica della crisi e sul rapporto tra 'permanente' e 'occasionale' si veda in particolare Filippini (2012, 58-62).

²⁶ In altre parole, le ideologie, concepite da Gramsci come nesso 'organico' e 'vitale' tra dominanti e classi subalterne, sono parte di quello sfaldamento che attraversa l'intero sistema politico.

che contestano l'ordine politico esistente. Entrambe queste situazioni possono determinare *una crisi di autorità o di egemonia*, compromettendo così la capacità di direzione politica delle forze tradizionali, cioè la loro legittimità a governare. Al contempo, Gramsci aggiunge che una tale crisi «dal terreno dei partiti [...] si riflette in tutto l'organismo statale» e, al contempo, crea situazioni «immediate e pericolose». In quanto agli sbocchi di tali situazioni, Gramsci tratteggia varie possibili occorrenze. Una è quella della «soluzione organica», ossia 'interna' al blocco dirigente che mantiene il potere tramite concessioni, sacrifici, cambiamenti di uomini e programmi, etc. La seconda, invece, si determina allorché non è possibile trovare uno sbocco organico 'interno', ed emerge così la soluzione del 'capo carismatico'. In altre parole, «quando queste crisi si verificano, la situazione immediata diventa delicata e pericolosa, perché il campo è aperto alle soluzioni di forza, all'attività di potenze oscure rappresentate dagli uomini provvidenziali o carismatici» (Gramsci 1975, 1603, Q13§23). Se, in altre parole, l'«antagonista» non riesce o non può determinare uno sbilanciamento significativo degli equilibri politici, la rivoluzione passiva costituisce, nella crisi organica, l'occasione per le classi dirigenti di rinnovare la propria egemonia in forme nuove al fine di evitare una profonda rottura rivoluzionaria (Filippini 2012; Gentili 2018). Una crisi organica, dunque, per estensione temporale e profondità, può innescare un processo di sfaldamento incrementale dell'ordine politico esistente in cui (i) aumenta il divario tra rappresentanti e rappresentati, (ii) subentra una crisi di legittimità delle classi dirigenti e/o istituzioni statali complessivamente intese, (iii) si aprono nuove possibilità per le 'soluzioni di forza' (cioè si assiste ad un processo di radicalizzazione politica).

Alla luce del presente inquadramento teorico della categoria di crisi organica, il prossimo paragrafo presenta una panoramica empirica delle trasformazioni del sistema politico italiano dopo la crisi finanziaria del 2008; le conclusioni, infine, rifletteranno se la fase presente sia inquadrabile come di crisi organica.

4. La dimensione contemporanea della crisi. La democrazia in Italia dal 2008 in poi

In questa parte del lavoro, quella politologica, proveremo a descrivere empiricamente le caratteristiche delle trasformazioni del sistema politico italiano dopo la crisi finanziaria globale del 2008. Nella specifica prospettiva storico-politologica delineata in precedenza (par. 1; Almagisti e Graziano 2018), l'approccio storico arricchisce gli studi politici in particolare in relazione alla comprensione e attualizzazione di concetti e paradigmi interpretativi. In tal senso, il concetto di crisi organica verrà richiamato – nell'ambito dell'analisi del sistema politico italiano contemporaneo – per provare a descrivere e interpretare alcuni fattori fondamentali della fase attuale. D'altro canto, nel citato lavoro di Morton relativo ai diversi punti di contatto tra Gramsci e Polanyi (nota 12), leggiamo che «l'ascesa del fascismo [appare come] un sintomo congenito

della reazione all'interno del capitalismo, come nelle attuali circostanze testimonia il populismo di destra» (2018, 3).

Naturalmente, non è facile provare a condensare in poche righe la descrizione dei caratteri di un mutamento – quello dei sistemi politici occidentali ed europei contemporanei – al contempo profondo, contraddittorio e complesso, caratterizzato anche da una inedita velocità con cui mutano fenomeni politici e sociali. Data l'importanza della questione dello 'scollamento' dei partiti dalla loro base sociale – epifenomeno della crisi di autorità e legittimità politica – per comprendere i momenti di crisi organica (par. 3), in questa sezione del lavoro l'attenzione analitica si soffermerà sulle caratteristiche e le trasformazioni del sistema politico italiano nella fase post-2008. In questa finestra di tempo, infatti, il sistema politico italiano è stato caratterizzato da trasformazioni profonde.

Alla luce del 'metodo gramsciano', per comprendere l'evoluzione di un certo sistema politico è necessario, innanzitutto, guardare all'interrelazione tra fattori socio-economici e fattori politici. Partiamo dai primi. La crisi finanziaria globale del 2008 e poi quella dei debiti sovrani del sud Europa negli anni 2011-12 hanno segnato profondamente il tessuto sociale italiano ed europeo. Le politiche di austerità che ne sono seguite, e le 'riforme strutturali' (privatizzazioni, liberalizzazioni, flessibilità del mercato del lavoro), hanno consolidato alcune delle tendenze socio-economiche già in essere dagli anni '90. Tra queste, declino della produttività, aumento delle disuguaglianze nella distribuzione del reddito e della ricchezza (Albertini 2013; Dagnes, Filandri e Storti 2019), deflazione salariale (Ciccarone e Saltari 2015), incremento, in particolare negli ultimi anni, delle forme di lavoro precario, della povertà e dei livelli di disoccupazione, soprattutto nel sud dell'Italia e tra le donne (Istat, vari anni). Da più parti, inoltre, è stata segnalata la crisi profonda della classe media e della piccola borghesia (Istat 2017).

Se il tessuto sociale ed economico del Paese è andato rapidamente deteriorandosi, il sistema politico ha conosciuto trasformazioni profonde. In ciò che segue si proverà a tracciare uno schizzo di questa transizione²⁷. La formazione del governo tecnico guidato da Mario Monti nel 2011 è un punto di partenza particolarmente utile per comprendere le direzioni molteplici del cambiamento. Questo governo, innanzitutto, subentrava a quello guidato da Silvio Berlusconi durante la crisi degli 'spread'. Sostenuto da una larga coalizione di partiti (tra cui il Partito Democratico, e lo stesso partito di Berlusconi, al tempo Popolo della Libertà), e nato sotto l'egida del Presidente della Repubblica di allora Giorgio Napolitano (Pasquino 2018), l'obiettivo del governo tecnico guidato da Monti era ristabilire la fiducia degli investitori internazionali e introdurre un vasto programma di riforme strutturali (soprattutto nel comparto delle

²⁷ Per una analisi particolareggiata rimando a Cozzolino (In corso di stampa, capitolo 7).

pensioni e nel mercato del lavoro) e ristrutturazione della spesa pubblica (Culpepper 2014; Sacchi 2015). La nascita di questo governo ha segnato anche un cambio di passo nella presenza, e nella percezione, delle istituzioni europee in Italia. Come nota Stefano Sacchi, «lo sviluppo dei lavori parlamentari è stato costantemente e strettamente monitorato dalle istituzioni dell'UE e dalle organizzazioni economiche internazionali, che hanno avuto contatti regolari con i responsabili politici coinvolti» (2015, 87). Allo stesso tempo, «la dimensione dove il coinvolgimento dell'UE nella politica interna e nella definizione delle politiche emerge in modo preponderante [...] è quella della sorveglianza. Le istituzioni europee hanno effettuato un monitoraggio frequente e pervasivo dell'impegno dell'Italia nel fare le riforme strutturali concordate, dall'adozione all'attuazione» (Sacchi 2015, 88-89). Bisogna anche notare che, proprio a partire da questo momento storico, l'asse pro-/anti-UE, cioè l'allineamento politico a favore o contro l'integrazione europea, costituisce uno dei cambiamenti più importanti nella struttura del sistema politico italiano nelle ultime decadi (Giannetti, Pedrazzani e Pinto 2017), accanto al crescente euroscetticismo (Eurobarometro 2019).

La prolungata crisi economica e le politiche di austerità permanente hanno avuto, dunque, un effetto dirompente sul sistema politico italiano. Due fattori in particolare emergono con chiarezza. Il primo è l'inizio della crisi delle forze politiche tradizionali, sia social-democratiche che conservatrici. La seconda è il consolidamento di partiti di protesta o più radicali quali, come vedremo, il Movimento Cinque Stelle e la 'nuova' Lega di ispirazione neo-nazionalista²⁸. Vediamoli più in dettaglio. Nel 2013 Mario Monti partecipa alle elezioni del parlamento italiano con un suo (di fatto) partito personale, Scelta Civica. Tuttavia, come nota Culpepper, mentre «le élite europee hanno continuato a sostenere Monti e il suo piano di riforma», gli italiani «hanno respinto con forza il nuovo partito politico di Monti alle urne». (2014, 1265). La performance deludente del partito di Monti è uno dei sintomi del forte ridimensionamento delle forze 'tradizionali' o centriste, viste come «allineate e subordinate alle direttive delle istituzioni europee e alle disastrose ricette economiche che queste ultime avevano imposto agli Stati membri» (Tronconi 2018, 165). Al declino del consenso delle forze tradizionali subentra l'exploit dei partiti di protesta. Infatti, è il risultato di una forza 'outsider' come il Movimento Cinque Stelle a costituire l'elemento più significativo di queste elezioni. La performance del Movimento alle elezioni nazionali è il debutto di maggior successo dell'intero arco storico post-Seconda Guerra Mondiale non solo in Italia ma in tutta Europa (Tronconi 2018, 165). L'interpretazione politologica prevalente vede nella performance eccezionale del Movimento la capacità di raccogliere (nella formula populista del 'popolo' contro le 'élite') il malcontento

²⁸ Altro fenomeno fondamentale, che per ragioni di spazio non possiamo che menzionare, è quello dell'astensionismo, in crescita costante dagli anni Novanta ad oggi.

crescente nella società italiana (*inter alia*, Biorcio 2014; Conti e Memoli 2015) e di politicizzarlo indirizzandolo contro i partiti tradizionali.

Se le elezioni del 2013 scardinano il sistema politico dell'alternanza tra due coalizioni che aveva caratterizzato l'arco storico della Seconda Repubblica (Bull e Pasquino 2018), le elezioni del 2018 consolidano ulteriormente questo processo di ridefinizione. Da un lato, le forze tradizionali continuano a perdere consenso. Nel campo di centro-sinistra, ad esempio, il Partito Democratico passa da 12 milioni di voti ottenuti nelle elezioni del 2008, a 8 nel 2013 e 6 nel 2018. Nel campo della destra, invece, nel 2018 la nuova Forza Italia di Silvio Berlusconi registra la sua peggiore performance di sempre. Se i due partiti 'tradizionali' principali subiscono un significativo tracollo, quelli populistici ed euroscettici, al contrario, registrano affermazioni senza precedenti. Il Movimento diventa il primo partito italiano, mentre La Lega – nel frattempo mutata da partito etno-regionalista a partito nazionalista ed euroscettico (Brunazzo e Gilbert 2017; Albertazzi, Giovannini e Seddone 2018) – il primo partito di centro-destra, spostando così l'asse di tutta la destra verso posizioni più radicali. Inoltre, dopo l'esperienza del governo 'gialloverde' (terminata nell'agosto del 2019) la Lega diviene il primo partito italiano scalzando il Movimento Cinque Stelle²⁹. Le elezioni del 2013 e del 2018 sono state così definite come l'«apocalisse della democrazia italiana» (Schadee, Segatti e Vezzoni 2019), uno snodo di fatto cruciale nelle relazioni politiche della penisola.

5. Conclusioni. Le trasformazioni del sistema politico in Italia: una fase di crisi organica?

Ci sono due giovani pesci che nuotano e a un certo punto incontrano un pesce più anziano che dice loro: «Salve ragazzi, com'è l'acqua?». I due pesci più giovani nuotano un altro po', poi uno guarda l'altro e fa: «Cos'è l'acqua?»
David Foster Wallace

In queste considerazioni conclusive proveremo a chiarire se, e in che termini, la fase contemporanea può essere interpretata come di crisi organica, e quali possono esserne i sintomi. Nel cartografare i sintomi della crisi, ci sembra importante porre l'accento su alcune dimensioni analitiche fondamentali: il tempo, lo spazio, la radicalizzazione politica e la crisi di autorità, i cambiamenti nello stato.

²⁹ Dopo il governo 'gialloverde' si è formato un nuovo governo sostenuto da una maggioranza parlamentare formata da PD e Movimento Cinque Stelle. L'avvicinamento del Movimento al tradizionale avversario di centro-sinistra (dipinto da sempre come parte della 'vecchia politica') è costata al M5S il dimezzamento dei consensi e una fase di declino ormai permanente.

Il primo elemento concerne la dimensione strutturale di lungo periodo. Gramsci concepiva una crisi organica come una condizione, dilatata nel tempo, in cui si accumulano in forme molecolari tanti fattori che fanno ‘mucchio’. In tal senso, la crisi globale del 2008 non è la causa della crisi del modello di sviluppo neoliberale, ma l’esplosione delle sue contraddizioni. La conferma, dopo il 2008, del modello neoliberale (e il *coté* di misure di austerità, ‘flessibilizzazione’ del mercato del lavoro, privatizzazioni, etc.) ha ulteriormente aggravato la dimensione strutturale della crisi minando il consenso e l’autorità delle forze politiche tradizionali, sempre più incapaci di offrire soluzioni alternative alla crisi stessa³⁰. Il fattore tempo è strettamente collegato a quello della *spazialità* del capitalismo globale odierno e delle sue contraddizioni. Se già Gramsci aveva presente in modo chiaro la tensione tra piano nazionale e dimensione internazionale del capitalismo, questa tensione è oggi, dopo diverse decadi di globalizzazione neoliberale e una interdipendenza senza precedenti delle economie nazionali, ancora più decisiva. E tuttavia, se il capitalismo internazionale, finanziario e produttivo, eccede i confini dello stato, il piano dello stato-nazione costituisce ancora il luogo principale (ma naturalmente non il solo) della dialettica e del conflitto politico tra progetti egemonici alternativi. Per dirla con Polanyi, è qui che si articola il diffuso bisogno di protezione dagli squilibri strutturali del mercato internazionale — protezione che *può* tendere ad esprimersi come una richiesta di ‘chiusura’ dello spazio nazionale. Non è casuale, infatti, che numerosi paesi occidentali, pur alla luce di contesti e differenze significative, esprimano tendenze politiche simili (rafforzamento di forze neo-nazionaliste ed euroscettiche, e in generale forme di radicalizzazione soprattutto a destra).

I fattori strutturali, dunque, si riflettono sul consenso e l’autorità delle forze politiche tradizionali; soprattutto, sulle tendenze alla polarizzazione e radicalizzazione del conflitto politico odierno. Nella dialettica tra dimensione strutturale e nuove finestre di opportunità politica, sono andate ormai consolidandosi forme e discorsi politici che aspirano ad interpretare il bisogno di protezione delle classi subalterne rivolgendosi esplicitamente alla popolazione nativa. In questo senso, l’abbraccio (neo-autoritario) tra euroscetticismo e populismo di destra è interpretabile come uno dei sintomi principali del malessere democratico. Significativamente, dall’essere uno dei popoli più euro-entusiasti d’Europa, gli italiani sono diventati — stando ad un recente sondaggio dell’Eurobarometro (2019) — quelli più euroscettici³¹.

³⁰ Del resto, è importante la tesi che questa crisi sia innanzitutto — in Europa — una crisi irreversibile del modello socialdemocratico e delle forze socialdemocratiche (Streeck 2013).

³¹ Nella recente crisi legata all’emergenza del coronavirus, la sfiducia degli italiani verso le istituzioni europee si è rafforzata ulteriormente (e forse definitivamente). Cfr. Diamanti, *La Repubblica*, 5 aprile 2020.

L'altra tendenza significativa riguarda lo stato. Gramsci non mancò di cogliere, nella sua lettura della crisi organica dell'ordine liberale, l'elemento della *centralizzazione* del potere decisionale e della conseguente crisi del parlamentarismo. In relazione all'oggi, una letteratura politologica consolidata ha ampiamente documentato i processi di presidenzializzazione avvenuti in molte democrazie occidentali e non (Poguntke e Webb 2005). Il caso italiano, ancora una volta, appare come emblematico di tali processi, con il rafforzamento dell'esecutivo e la progressiva, inarrestabile crisi del parlamento (Calise 2005; Musella 2019; Cozzolino 2019). Al contempo, i processi di concentrazione del potere decisionale negli apparati esecutivi sono, oggi, anche multilivello, cioè si articolano nella struttura istituzionale dell'Unione Europea nel doppio esecutivo composto da Consiglio e Commissione. Questo assetto, come notato da diversi autori (Mair 2013; Kreuder-Sonnen 2018) svuota l'arena democratica e 'blocca' la possibilità di introdurre politiche alternative a quelle neoliberali (Giannone, 2015). Lo stato (forte) neoliberale diviene così la realtà della crisi della democrazia rappresentativa (Giannone 2019).

Alla luce del ragionamento svolto, diversi e importanti sintomi, strutturali e politici, appaiono caratterizzare la lunga fase attuale come una congiuntura di crisi organica che attraversa l'Occidente capitalista, in cui la crisi di rappresentanza va intensificandosi e intrecciandosi con quella di autorità politica delle istituzioni nazionali ed europee. Tuttavia, è necessario anche specificare che, proprio alla luce dell'«anti-determinismo» gramsciano, sarebbe un errore postulare una sorta di automatismo del processo storico in base al quale, nella perdurante crisi strutturale del (neo)liberalismo, ci troviamo ai prodromi di un nuovo fascismo all'orizzonte. Del resto, la pandemia del Covid-19 sembra avere esposto proprio la debolezza dei populismi di destra al governo (come testimoniano i casi di Trump negli USA, Bolsonaro in Brasile e Johnson nel Regno Unito) e l'inadeguatezza di questi per la risoluzione della crisi e delle contraddizioni del capitalismo neoliberale. Se ulteriori ricerche sono necessarie per capire se questi fenomeni siano di fatto parte di una nuova rivoluzione passiva (e la solidità e diffusione del consenso verso tali forze neo-autoritarie), è ancora una immagine gramsciana, quella dell'*interregno*, che può aiutarci a comprendere in profondità la fase attuale. L'interregno è una condizione caratterizzata da un ordine morente e un nuovo ordine che non può nascere, in cui il vecchio si trasforma in nuove e più stringenti forme di dominio per conservarsi (Gentili 2018). Scrive Gramsci (1975, 311, Q3§34) che «la crisi consiste appunto nel fatto che il vecchio muore e il nuovo non può nascere: in questo interregno si verificano i fenomeni morbosi più svariati», formulando, nella stessa nota, due domande che facciamo nostre anche per il presente: «Il problema è questo: una rottura così grave tra masse popolari e ideologie dominanti [...] può essere 'guarita' col puro esercizio della forza che impedisce a nuove ideologie di imporsi? L'interregno, la crisi di cui si impedisce così la soluzione

storicamente normale, si risolverà necessariamente a favore di una restaurazione del vecchio?». Domande, queste, a cui – allora come oggi – solo l’azione e il conflitto tra forze sociali e politiche forniranno una risposta negli anni a venire.

Bibliografia

- Albertazzi, Daniele, Arianna Giovannini e Antonella Seddone. 2018. “No regionalism please, we are *Leghisti*!” The Transformation of the Italian Lega Nord under the Leadership of Matteo Salvini.” *Regional and Federal Studies* 28 (5): 645-671.
- Albertini, Marco. 2013. “The Relation between Social Class and Economic Inequality: A Strengthening or Weakening Nexus? Evidence from the Last Three Decades of Inequality in Italy.” *Research in Social Stratification and Mobility* 33: 27–39.
- Almagisti, Marco, Luca Lanzalaco e Luca Verzichelli (a cura di). 2016. *La Transizione Politica Italiana. Da Tangentopoli a oggi*. Roma: Carocci.
- Almagisti, Marco, Carlo Baccetti e Paolo Graziano (a cura di). 2018. *Introduzione alla politologia storica. Questioni teoriche e studi di caso*. Roma: Carocci.
- Almagisti, Marco e Paolo Graziano. 2018. “L’analisi storica comparata nello studio delle culture politiche italiane.”^[1]_{SEP} In *Introduzione alla politologia storica. Questioni teoriche e studi di caso*, a cura di Marco Almagisti, Carlo Baccetti e Paolo Graziano, 13-41. Roma: Carocci.
- Antonini, Francesca. 2016. “Il vecchio muore e il nuovo non può nascere.” *International Gramsci Journal* 2 (1): 167-184.
- Biorcio, Roberto. 2014. “The reasons for the success and transformations of the 5 Star Movement.” *Contemporary Italian Politics* 6 (1): 37-53.
- Buci-Glucksmann, Christine. 1980. *Gramsci and the State*, trad. ing. a cura di D. Fernbach. London: Lawrence & Wishart.
- Bull, Martin e Gianfranco Pasquino. 2018. “Italian Politics in an Era of Recession: The End of Bipolarism?” *South European Society and Politics* 23 (1): 1-12.
- Brunazzo, Marco e Mark Gilbert. 2017. “Insurgents against Brussels: Euroscepticism and the right-wing populist turn of the Lega Nord since 2013.” *Journal of Modern Italian Studies* 22 (5): 624-641.

- Calise, Mauro. 2005. "Presidentialization, Italian Style." In *The Presidentialization of Politics. A Comparative Study of Modern Democracies*, a cura di Thomas Poguntke e Paul D. Webb, 88–106. Oxford: Oxford University Press.
- Cassese, Sabino. 2016. "La decretazione d'urgenza: le colpe dello Stato liberale." In *Parlamento¹⁷⁷⁷ e Storia d'Italia II. Procedure e Politiche*, a cura di Vincenzo Casamassima e Andrea Frangioni, 209–213. Pisa: Edizioni della Normale.
- Ciccarone, Giuseppe e Enrico Saltari. 2015. "Cyclical Downturn or Structural Disease? The Decline of the Italian Economy in the Last Twenty Years." *Journal of Modern Italian Studies* 20 (2): 228–244.
- Conti, Nicolò e Vincenzo Memoli. 2015. "The Emergence of a New Party in the Italian Party System: Rise and Fortunes of the Five Star Movement". *West European Politics*, versione online-first, DOI: 10.1080/01402382.2014.996377.
- Cozzolino, Adriano. 2018. "Trumpism as Nationalist Neoliberalism. A critical enquiry into Donald Trump's political economy." *Interdisciplinary Political Studies* 4 (1): 47-73.
- Cozzolino, Adriano. 2019. "Reconfiguring the State: Executive Powers, Emergency Legislation, and Neoliberalization in Italy." *Globalizations* 16 (3): 336-352
- Cozzolino, Adriano. In corso di stampa. *Neoliberal Transformations of the Italian State: Understanding the Roots of the Crisis*. Londra: Rowman e Littlefield.
- Culpepper, Pepper D. 2014. "The Political Economy of Unmediated Democracy: Italian Austerity under Mario Monti." *West European Politics* 37 (6): 1264-1281.
- Dagnes, Joselle, Marianna Filandri e Luca Storti. 2018. "Social class and wealth inequality in Italy over 20 years, 1993–2014." *Journal of Modern Italian Studies* 23 (2): 176-198.
- De Felice, Franco. 1977. "Rivoluzione passiva, fascismo e americanismo in Gramsci." In *Politica e storia in Gramsci*, a cura di Franco Ferri, vol. I, 161-220. Roma: Editori Riuniti.
- De Giovanni, Biagio. 1977. "Crisi organica e Stato in Gramsci." In *Politica e storia in Gramsci*, a cura di Franco Ferri, vol. I, 221-258. Roma: Editori Riuniti.
- Duménil, Gerard e Dominique Lévy. 2011. *The crisis of neoliberalism*. Cambridge, Massachussets: Harvard University Press.
- Ferrara, Alfredo. 2018. "Gramsci scienziato politico: la contesa del progresso." In *Introduzione alla politologia storica. Questioni teoriche e studi di caso*, a cura di Marco Almagisti, Carlo Baccetti e Paolo Graziano, 109-138. Roma: Carocci.

- Filippini, Michele. 2012. "Gramsci e la scienza politica della crisi." In *Domande sul presente. Studi su Gramsci*, a cura di Lea Durante e Guido Liguori, 53-64. Roma: Carocci.
- Francioni, Gianni. 1984. *L'officina gramsciana. Ipotesi sulla struttura dei Quaderni del Carcere*. Napoli: Bibliopolis.
- Frosini, Fabio. 2014. "Gramsci e il fascismo: la letteratura e il «nazionale popolare»." In *Narrazioni egemoniche. Gramsci, letteratura e società civile*, a cura di Marco Pala, 57-78. Bologna: Il Mulino.
- Frosini, Fabio. 2017. "Rivoluzione passiva e laboratorio politico: appunti sull'analisi del fascismo nei *Quaderni del carcere*." *Studi Storici* 2: 297-328.
- Garzia, Diego. 2018. "The Italian election of 2018 and the first populist government of Western Europe." *West European Politics*, versione online-first. DOI: 10.1080/01402382.2018.1535381.
- Gentili, Dario. 2018. *Crisi come arte di governo*. Macerata: Quodlibet.
- Giannetti, Daniela, Andrea Pedrazzani e Luca Pinto. 2017. "Party System Change in Italy: Politicising the EU and the Rise of Eccentric Parties." *Southern European Society and Politics* 22 (1): 21-42.
- Giannone, Diego. 2015. "Suspending Democracy? The Governance of the EU's Political and Economic Crisis as a Process of Neoliberal Restructuring." In *The European Union in Crisis. Explorations in Representation and Democratic Legitimacy*, a cura di Kyriakos N. Demetriou, 101-119. Cham, CH: Springer.
- Giannone, Diego. 2019. *In Perfetto Stato. Indicatori Globali e Politiche di Valutazione dello Stato Neoliberale*. Milano: Mimesis.
- Gramsci, Antonio. 1974. *Sul Fascismo*, a cura di Enzo Santarelli. Roma: Editori Riuniti.
- Gramsci, Antonio. 1975. *Quaderni del Carcere*. 4 Voll. Introduzione e cura di Valentino Gerratana. Torino: Einaudi.
- Hutter, Swen, Edgar Grande e Hanspeter Kriesi (a cura di). 2016. *Politicising Europe Integration and Mass Politics*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kavanagh, Dennis. 1991. "Why political science needs history." *Political Studies* 39 (3): 479-495.
- Kreuder-Sonnen, Christian. 2018. "An authoritarian turn in Europe and European Studies?" *Journal of European Public Policy* 25 (3): 452-464.
- Kriesi et al. 2008. *West European Politics in the Age of Globalization*. Cambridge University Press.

- Liguori, Guido. "Stato-Società Civile." In *Le Parole di Gramsci. Per un Lessico dei Quaderni del Carcere*, a cura di Guido Liguori e Fabio Frosini, 208–226. Roma: Carocci.
- Mangoni, Luisa. 1977. "Il problema del fascismo nei «Quaderni del Carcere»." In *Politica e storia in Gramsci*, a cura di Franco Ferri, vol. I, 391-438. Roma: Editori Riuniti.
- Mair, Peter. 2013. *Ruling the Void. The Hollowing of Western Democracy*. Londra: Verso.
- Morton, Adam David. 2010. "The continuum of passive revolution." *Capital & Class* 34 (3): 325-324.
- Morton, Adam David. 2018. "The great trasformismo." *Globalizations*, versione on-line first, doi: 10.1080/14747731.2018.1537264, 1-21.
- Musella, Fortunato (a cura di). 2019. *Il Governo in Italia. Profili Costituzionali e Dinamiche Politiche*. Bologna: Il Mulino.
- Mudde, Cas e Cristobal Rovira Kaltwasser. 2017. *Populism: A very short introduction*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Parsi, Vittorio Emanuele. 2018. *Titanic. Il naufragio dell'ordine liberale internazionale*. Bologna, Il Mulino.
- Poguntke, Thomas, e Paul D. Webb (a cura di). 2005. *The Presidentialization of Politics. A Comparative Study of Modern Democracies*. Oxford: Oxford University Press.
- Polanyi, Karl. 2010 [1944]. *La grande Trasformazione*, Einaudi, Torino.
- Toplišek, Alen. 2019. "The Political Economy of Populist Rule in Post-Crisis Europe: Hungary and Poland." *New Political Economy*, online-first. DOI: 10.1080/13563467.2019.1598960.
- Thomas, Peter D. 2009. *The Gramscian Moment: Philosophy, Hegemony and Marxism*. Leiden: Brill.
- Tronconi, Filippo. 2018. "The Italian Five Star Movement during the Crisis: Towards Normalisation?" *South European Society and Politics* 23 (1): 163-180.
- Sacchi, Stefano. 2015. "Conditionality by other means: EU involvement in Italy's structural reforms in the sovereign debt crisis." *Comparative European Politics* 13 (1): 77-92.
- Schadee, Hans, Paolo Segatti e Cristiano Vezzoni. 2019. *L'Apocalisse della Democrazia Italiana. Alle Origini di Due Terremoti Elettorali*. Bologna: Il Mulino.

Streeck, Wolfgang. 2013. *Buying Time. The Delayed Crisis of Democratic Capitalism*. Londra: Verso.

Voza, Pasquale. 2004. "Rivoluzione passiva." In *Le Parole di Gramsci. Per un Lessico dei Quaderni del Carcere*, a cura di Guido Liguori e Fabio Frosini, 189–207. Roma: Carocci.

Adriano Cozzolino holds a PhD in International Studies from Università degli Studi di Napoli "L'Orientale". He currently works as a post-doctoral researcher at the Department of Political Sciences "Jean Monnet", Università della Campania "Luigi Vanvitelli". His work mainly revolves around the transformations of the state in the neoliberal era, European and International political economy, and the thinking of Antonio Gramsci especially in relation to Political Science and International Relations. Adriano has published in journals such as *JCMS: Journal of Common Market Studies*, *Globalizations*, *New Political Science*, *Interdisciplinary Political Studies*, and is the author of the monograph *Neoliberal Transformations of the Italian State: Understanding the Roots of the Crises* (Rowman and Littlefield, scheduled for publication in March 2021).

Email: adriano.cozzolino@unicampania.it



La democrazia dei beni comuni dalle narrazioni (ed evocazioni) ad una proposta di modellizzazione: le arene di policy *urban common-based*

Armando Vittoria

Abstract

During last fifteen years, *common-pool resources* theory has increased its influence on European social scientists, from political economy to political science. Although decoded, and frequently discussed, also as a political rhetoric, the theoretical frame developed by Elinor Ostrom was mainly shaped to support the analysis of semi-public goods supply dilemmas, and, properly assessed alongside democratic theory, it could help decipher ongoing tendencies in grassroots participation. The article aims to translate Ostrom's public choice model into a frame for democratic theory, using urban commons to arrange a new typology of micro-policy arena strictly defined in its constituency and in its logic of decision-making. By premising some theoretical settings, the urban common-based micro-policy arena shows to encourage participatory policy making at the local level, therefore supporting an anti-rhetorical use of Ostrom's theory.

Keywords

Commons - Local Polity - Post-democracy - Urban Common Policy Arena - Naples

Introduzione

Il tema dei beni comuni ha conosciuto nell'ultimo quindicennio una buona fortuna editoriale, sebbene il carattere assai vario dei contributi abbia anche favorito molte «traduzioni approssimative, equivoci concettuali, vaghi programmi politici, slogan divisivi» (Barberis 2013, 381-82).

Sono stati soprattutto i *new commons* – gli (ex) beni pubblici che realizzerebbero diritti di cittadinanza 'pieni' – a catturare l'attenzione: dalla *new political economy* ai *global goods studies*, fino ai numerosi contributi volti ad assestare ed estendere il campo di applicazione del modello creato da Elinor Ostrom (Crawford e Ostrom 1995; Ostrom 2007; Jeffrey ed altri 2012; Pieraccini 2015).

Troppo spesso oggetto di retoriche è stato invece il tema della democrazia dei beni comuni, cioè della ricerca di «un modello alternativo di democrazia che destrutturare la

dimensione autoritaria della sovranità [...] spostandola verso la moltitudine» (Lucarelli 2013, 67). Gran parte di queste analisi, pur cogliendo nel passaggio dal 'collettivo' al 'comune' un interessante terreno della prassi di emancipazione (Dardot e Laval 2014), sono però apparse, a parte rari casi (Pennacchi 2012; Lucarelli 2013; Arienzo e Borrelli 2015), essenzialmente incentrate più sulla teoresi del 'comune' (Esposito 1998; Negri e Hardt 2010) che sullo sviluppo di un *frame* per la democrazia dei *commons*.

In Italia, ad esempio, la letteratura si è raccolta molto attorno alla questione tassonomica (Diciotti 2013; Ancona 2014; Cerulli e De Lucia 2014; Dani 2014), alle ricadute per la teoria del diritto e dei diritti (Cacciari 2010; Rodotà 2011; Marella 2012; Ferrajoli 2013; Lucarelli 2013; Genga ed altri 2015) e alla sostenibilità dei beni pubblici (Regini 1994; Bravo 2001, 2002; Pupolizio 2014), mentre la relazione tra *commons* e *polity* democratica, spesso vivacemente evocata, non ha però ricevuto una sufficiente sistematizzazione sul piano teorico.

Lo spazio guadagnato dal tema nel dibattito culturale e le sperimentazioni a livello locale (Bologna, Napoli) indicano tuttavia una esigenza di modellizzazione della cosiddetta democrazia dei *commons*, che *in primis* aderisca a quello che era l'obiettivo della stessa Ostrom: sviluppare in un'ottica neo-istituzionalista «una teoria empiricamente supportata sulle forme di autogoverno e autogestione dell'azione collettiva» (Ostrom 2015, 22-23 e 25).

Obiettivo di questo contributo è proprio modellizzare la democrazia dei *commons* mediante una ipotesi basata su micro-arene politiche di *urban common*. Se per *commons* intendiamo quei «beni il cui uso, al fine di garantire la loro conservazione o una loro fruizione collettiva [...] è disciplinato da regole prodotte da un potere democratico, il quale, in ragione del suo oggetto, può essere etichettato come un potere democratico su beni» (Diciotti 2013, 351), l'obiettivo è insomma verificare in che misura, partendo da questo 'potere democratico sui beni', sia possibile sviluppare un'arena democratica che soddisfi i fondamenti morali e gli assiomi della scelta collettiva ostromiani (Ostrom 2015, 90).

Nel primo paragrafo si richiameranno i contorni descrittivi della teoria dei *commons* mettendone inoltre a fuoco l'origine scientifico-culturale. Verrà, infine, discusso l'impatto avuto dalla teoria nelle scienze politiche e sociali. Nel secondo paragrafo si proverà a discutere delle implicazioni critiche che nascerebbero dalla conversione del paradigma della Ostrom in un *frame* di teoria neodemocratica. Il terzo paragrafo avanzerà, quindi, una proposta di *frame* per la democrazia dei *commons* sviluppato su arene politiche di *new commons* urbani, per rispondere infine alla domanda di ricerca.

Il paragrafo di chiusura presenta invece un focus sull'esperienza napoletana¹.

¹ Per favorire la leggibilità, le citazioni in lingua inglese sono state tradotte dall'Autore.

1. Taking commons seriously

Le teorie che riescono a imporsi nel *mainstream* scientifico e culturale finiscono spesso per vivere attraverso una dimensione narrativa. Questo è indubbiamente accaduto anche al modello sviluppato dalla Ostrom, soprattutto dopo la pubblicazione del volume del 1990, *Governing the commons*. Volume, è bene ricordarlo, che rappresentava non *il* ma *un* punto d'arrivo delle numerose ricerche condotte negli anni dalla studiosa americana, al principio stimulate dall'antropologia di Horowitz, dal federalismo sociale di Vincent Ostrom e dal neoistituzionalismo di Bates (Ostrom 2015, 43); un «common [scholarship] movement», come si è notato, dal profilo complesso e dai confini disciplinari atipici (Locker 2016, 303 e ss.).

Soprattutto in Europa, la ricezione della teoria e la sua nelle diverse discipline non ha però sempre giovato «al rigore del suo impiego» (Diciotti 2013, 347). Prendere sul serio i *commons* significa in fondo osservarne la teoria nei confini descrittivi e prescrittivi che le sono propri, in modo da poterli scalare dentro un modello neodemocratico, e valutarne l'applicabilità al *decision making* locale.

Come si è osservato, i riferimenti culturali della teoria dei *commons* sono di massima rintracciabili «nella filosofia politica e nell'economia politica classica, nell'economia istituzionale, nella *public choice theory*, nell'economia dei costi di transazione e nella teoria dei giochi non cooperativi» (Bravo 2002, 635). Potrebbe apparire una forzatura, ma nel modello della Ostrom i *commons* rappresentano il terreno d'indagine non l'oggetto-domanda di ricerca in senso stretto. La fortunata (*successful*) esperienza di questi *historical commons* «riconcettualizzati» (De Moor 2011, 7) le serve infatti a «sviluppare una teoria supportata empiricamente sulle forme di autogoverno e autogestione dell'azione collettiva» attraverso reti istituzionali non formalizzate e indipendenti dalla coercizione esterna (Ostrom 2015, 25).

L'obiettivo è, in buona sostanza, dimostrare la non-ineluttabilità di un esito di massimizzazione dell'utilità individuale nella scelta collettiva, come fino ad allora sostenuto dalla *public choice* (Buchanan e Tullock 1998 [1962]; Olson 1983). La governance del *common system* evidenzia infatti come un gioco cooperativo possa resistere nel tempo senza ricorrere alla coercizione esterna se sostenuto da una solida *razionalità economica* di tipo comunitario ed istituzioni sociali informali consensualmente gestite. Non si tratta di un *ottimo* ma un'esperienza *di successo* nel temperare utile individuale e benessere collettivo, che abbatte *free-riding* e *overuse* nella gestione della proprietà collettiva (Ostrom 2015, 60).

Le ricadute del paradigma per gli studi politici potrebbero sembrare poco rilevanti, sia per il contenuto prepolitico della scelta collettiva, sia per il ruolo marginale assegnato allo Stato – ma, è bene ricordarlo, non al mercato (*firm*). E tuttavia, il fatto che la teoria dei *commons* si iscriva tra i modelli sull'aggregazione delle preferenze

individuali non la rende affatto irrilevante per lo studio del *decision-making* (Regonini 2005). Inoltre, sebbene il modello sostituisca alla coercizione esterna dinamiche di governance della proprietà collettiva che si rafforzano nel tempo semplicemente attraverso spontanei «cambiamenti istituzionali» (Corradi 2008, 193) e meccanismi di reciprocità comunitaria (Agrawal 2014, 87), anche la sua vocazione *stateless* – si vedrà – non è indiscutibile.

In ogni modo, il tratto davvero innovativo della teoria, e più rilevante per la scienza ‘delle politiche’, non è costituito – come sostenuto dalle tante ‘narrazioni’ sul tema – dalla natura atipica del bene, bensì dal modello di autogoverno attraverso «norme informali» che si sviluppa attorno a questo (Rose 2011, 28), cioè da un tipo di scelta collettiva in cui è l’ordine istituzionale-informale di comunità che crea e stabilisce gli obiettivi sociali e pubblici semplicemente «attraverso il processo di governare» (Judge 2002, 336).

Per la teoria democratica, poi, il modello è rilevante per due ragioni: a) perché propone una teoria della scelta collettiva ‘socievole’ che intende comprova l’efficienza, la lunga durata e l’equilibrio di *fairness* di proprietà collettive governate senza il ricorso al monopolio della forza; b) perché evidenzia che il principio di *successo* di tale governance sta proprio nel meccanismo di istituzionalizzazione informale della cooperazione interindividuale.

Non sorprende dunque che una teoria della scelta collettiva così evoluta e singolare abbia negli anni ricevuto un grande riconoscimento, soprattutto in ambito anglosassone, dalla *political economy* (Cleaver 2000; Roller 2005; Mansbridge 2014), dagli *environmentals studies* (Agrawal 2001; Corradi 2008; Newig e Fritsch 2009; Velez 2011; Bodansky 2012; Gruby e Basurto 2013) e dai *global goods studies* (Cole e altri 2014; Sabetti e Castiglione 2017). Minori sono invece stati gli sforzi per recepire il modello nella teoria democratica *stricto sensu*. Nel dibattito italiano, ad esempio, il collegamento tra *commons* e democrazia si è addirittura tradotto in un costante richiamo alla democrazia dei beni comuni «senza però chiarire come dovrebbe esattamente configurarsi» tale modello e in «cosa si differenzerebbe dalle forme odierne di democrazia rappresentativa» (Diciotti 2013, 357).

Ma una ipotesi neodemocratica fondata sui *commons* presuppone un *frame* di inquadramento teorico. Per svilupparlo si cercherà prima di tutto di inquadrare i possibili punti di caduta culturale (e le criticità) che il paradigma della Ostrom propone alla teoria democratica.

2. *Commons* e teoria democratica: criticità e potenziale di un *frame* sulla democrazia dei beni comuni

2.1. Il paradigma culturale dei *commons*

Il modello della *Bloomington School* si può riassumere in una teoria della scelta collettiva di seconda generazione incardinata nel *rational choice institutionalism* (Hall e Taylor 1996, 10-13; Roller 2005, 91). Un modello descrittivo più che prescrittivo e molto distante dalla tradizione politica europea (Manin 1987), che richiama a) il contrattualismo, b) il razionalismo economico, c) il federalismo sociale e d) il naturalismo repubblicano.

a) *Contrattualismo e funzionalismo istituzionale*. La teoria dei *commons* è costruita su fondamenti morali contrattualisti, neo-lockeani, e sebbene si tratti di una variante civico-repubblicana e neo-istituzionalista del contrattualismo (Amadae 2003, 257), con questo condivide certamente l'insofferenza verso principi di legittimità che contemplino «lo Stato, con il suo monopolio della forza» (Judge 2002, 335 e 333). Sempre attraverso il contrattualismo transita nel modello anche il funzionalismo istituzionale: assumendo «il *dato di fatto* che non occorre essere all'interno della sfera pubblica per produrre diritto» (Pomarici 2015, 178), i *commons* disegnano infatti una meccanica decisionale pervasa dal funzionalismo (Cleaver 2000, 363).

b) *Razionalismo economico*. Le aderenze del paradigma alla *rational analysis* sono chiare. Si tratta di una teoria «evoluzionista e istituzionalista, nel senso degli economisti austriaci» (Barberis 2013, 386), che tuttavia rifiuta la semplice razionalità prescrittiva puntando su un tipo di scelta collettiva di piccola scala in cui utilità individuale e massimizzazione del benessere collettivo possono essere sostenute, nel tempo, da una razionalità cooperativa e di tipo 'socievole'.

c) *Federalismo sociale e policentrismo istituzionale*. I postulati sul policentrismo istituzionale presenti nella teoria dei *commons* (Gruby e Basurto 2013, 262) le derivano, invece, principalmente dall'influenza della scuola di Vincent Ostrom (Amadae 2003, 147). Questo spiega perché venga prescritta la nidificazione del *common* nel sistema generale secondo logiche a-gerarchiche.

d) *Naturalismo politico*. Dal comunitarismo e dal positivismo antipolitico degli *environmental studies* americani (Ferguson 1994, 178) la teoria mutua la sua visione naturalistica della scelta collettiva. Non casualmente molti dei casi usati dalla Ostrom sono caratterizzati da una patina di verginità comunitaria. E nonostante si tratti di un modello prevalentemente descrittivo, è evidente l'opzione culturale di fondo verso il fondamento prepolitico della scelta collettiva.

2.2. Tre critiche 'rilevanti' ai *commons*

Un modello 'antisociale'. La prima, diffusa critica al modello dei *commons* riguarda il tipo di socievolezza/socialità attraverso cui qualifica la scelta collettiva. La «difficoltà di spiegare l'azione collettiva con la *rational choice*» – osservava Mary Douglas – spinge alcune teorie ad affermare erroneamente che nelle «società di piccola-scala [...] non si ponga il problema teorico dell'altruismo» nella scelta collettiva (Douglas 1986, 21). Questa critica può essere rivolta anche al modello della Ostrom, che esibisce – secondo alcuni – forti limiti nel dimostrare l'ipotesi sulla aggregazione socievole ma non-sociale delle preferenze individuali (Cleaver 2000, 364).

Rispetto ai suoi esiti sociali il modello dei *commons* si espone infatti a due «letture alternative del nesso [con i] legami sociali. La prima comunitaria e la seconda sociale o societaria», la sola che produrrebbe effettivamente «legami sociali» (Donolo 2013, 338-389). Ma il fatto che molti dei casi di successo analizzati dalla Ostrom siano *historical commons* farebbe propendere per una lettura più comunitarista del modello (Corradi 2008, 194).

Un modello illiberale. Di matrice culturale diversa è la seconda critica rivolta alla teoria dei *commons*, che insiste sul suo carattere illiberale. Avanzata dalla componente libertaria dei *legal studies*, questa protesta l'assenza di «alienabilità» del bene per i *commoners* (Rose 2011, 35), violati nella «libertà di uscita» dalla proprietà collettiva (Heller e Daggan 2001, 552-553). Per la teoria democratica, della critica rileva non tanto l'eccezione libertaria in sé, quanto il fatto che essa faccia emergere, collateralmente, come il modello neghi al diritto, alle istituzioni come espressione della scelta politica pubblica, un ruolo di intermediazione dei processi di scelta pubblica.

Un paradigma antimoderno. Molto scivoloso è infine il terreno su cui procede la terza delle critiche più diffusamente rivolte alla teoria dei *commons*, che riguarda la sua presunta radice antimoderna. Secondo alcuni il modello dei *commons*, proprio per la sua visionarietà, coltiva l'«illusione di superare la modernità» con un «ritorno alla società larga», assumendo un significato «tecnicamente» (Donolo 2013, 385) o «blandamente» reazionario (Barberis 2013, 382).

È innegabile come questo tratto antimoderno sia intellegibile allo studioso di politica 'europeo'. Ancora più interessante è però rilevare come questa componente la teoria la debba tanto alla sua matrice *communitarian*, quanto alle aderenze col neoliberalismo, con cui condivide quella promessa di «nuove, locali, sostenibili soluzioni [pubbliche] purificate dagli errori dell'intervento statale» (Locher 2016, 305).

2.3. *Stateness*, legittimità e ruolo del ‘politico’: implicazioni e criticità per un frame di teoria democratica

Sia la matrice culturale, sia le critiche rivolte alla teoria hanno delle implicazioni per lo sviluppo di un frame neodemocratico basato sui *commons*: è possibile disegnare un modello per la democrazia dei *commons* su scala locale partendo da un paradigma caratterizzato da un principio-base di legittimità così distante dalla tradizione europea?

A stateless model. Il modello di autogoverno su piccola scala dei *commons* risolve il dilemma della scelta collettiva annichilendo il ruolo dello Stato nei processi di decisione e governo pubblico. In fondo, si tratta di un approdo naturale per una visione in cui sono l’individualismo razionale e la funzione dei costi esterni a stabilire la «dimensione ottimale del governo», graduando il livello di decentramento e l’intensità autoritativa dell’arena decisionale (Buchanan e Tullock 1998 [1962], 171-172).

Sembrerebbe, dunque, trattarsi di un modello integralmente *stateless inspired*. Secondo la stessa Ostrom, però, due dei tre livelli di regolamentazione che influiscono sul *common system* – *costituzionale* e *collettivo* (non quello di *governance operativa*) – riconoscono una funzione alla coercizione esterna (Ostrom 2015, 51-52), e «se si esaminano da vicino gli stessi esempi portati dalla Ostrom, si nota spesso che lo Stato gioca un ruolo produttivo sia a livello centrale, sia locale» (Mansbridge 2014, 9), soprattutto negli *environmental commons* (Agrawal 2001, 1658).

Ciononostante, è evidente che il *common system* non contempli lo Stato come essenziale, disegnando un modello in cui i cittadini possono provvedere alla «autorganizzazione non di uno ma di centri molteplici di autorità a più livelli» (Ostrom 2005, 283). E questo propone delle criticità per una conversione del paradigma in senso neodemocratico.

Una visione ‘apolitica’ della legittimità. Alla radice neo-lockeana del modello è collegato il tipo di legittimità fondante la scelta collettiva, centrata su una visione naturalistica sostanzialmente lontana dalla tradizione europea continentale. Rispetto ad una sua traslazione in una ipotesi neodemocratica, questo presenta delle potenzialità ma anche delle forti criticità, legate all’assenza di una nozione universalistica, impersonale e pubblica dell’interesse.

Le potenzialità nascono dall’energia civico-repubblicana del modello dei *commons*. In fondo, l’aumento della caratura *repubblicana* dei sistemi politici viene da anni invocato, soprattutto in Europa (Giddens 1994; Habermas 1996; Eisenstadt 2002; Crouch 2003), come una delle soluzioni per proteggere la democrazia dalle spinte antipolitiche (Rosanvallon 2012; Müller 2017). Ma il modello fissa i propri *punti di giustizia* su un tipo di tessuto civile ‘comunitario’ (Judge 2002, 336) generalmente estraneo alla società postfordista, e il pericolo è che microsfere di democrazia dei *commons* più che trasferire energia repubblicana agiscano «in sostituzione – se non in

opposizione – del ‘cemento’ della società costituito da istituzioni e norme» (De Leonardis 1997, 180-183), sconfinando in una «negazione dell'*universalismo*» (Pennacchi 2013, 364).

E tuttavia, nell'immaginare un modello neodemocratico basato sui *commons*, è soprattutto il principio di legittimità naturalistico che solleva importanti criticità, prima di tutto un problema di compatibilità con la democrazia rappresentativa, per il ruolo marginale assegnato dal modello d'origine al diritto e alla politica.

Quanto al primo aspetto, pesa l'assenza nella teoria dei *commons* di una visione impersonale del diritto che possa essere ri-scalata in un modello neodemocratico per la *polity* locale – non a caso la Ostrom negli anni ricercherà per il suo modello un senso universalistico «sottostante» (Ostrom 2005, 185). La divergenza con la tradizione europea fondata sull'interesse generale è forte, e certamente vincola la sperimentabilità della democrazia dei *commons* solo ad alcuni livelli di scelta pubblica.

Più complesse da affrontare sono invece le implicazioni per la sfera dell'autonomia del 'Politico'. Non tutte le scelte «collettivizzate» sono scelte politiche, ma solo le scelte politiche esprimono effettivamente l'interesse generale (Sartori 1990, 380). E il modello dei *commons* produce da questo punto di vista scelte collettivizzate (intenzionalmente) non-politiche. Questo contrasta con la tradizione rappresentativa europea basata sull'interesse generale ma soprattutto rende difficile immaginare, in concreto, come la democrazia dei *commons* possa supportare una concezione «del pubblico come identità collettiva» (Clarke 2004, 31).

3. La democrazia dei *commons*: una ipotesi di modello

Quali potenzialità esistono allora per una teoria neodemocratica basata sul modello dei *commons*, ovvero *fondata su e agita attraverso* i beni comuni?

La traslazione del modello in un *frame* di teoria neodemocratica prima di tutto richiede una definizione della democrazia dei *commons*, che si può assumere come quella di un *pattern* neodemocratico di tipo locale che *si fonda su e si struttura attraverso* una particolare pratica-esercizio del potere democratico sui beni comuni (o *commons*) e si concretizza nella istituzionalizzazione di forme territorialmente delimitate di autogoverno urbano centrate su queste piccole risorse collettive. Qui il *common* costituisce, insieme, l'elemento fondante la legittimità (la *constituency*) e il perimetro di azione democratica di una nuova tipologia di arena² di prossimità, col fine di sperimentare nuove modalità di scelta collettiva e autogestione territoriale, integrabili nella democrazia rappresentativa locale.

² Arena come *locus* in cui dipanano i fenomeni politici (Capano 1996, 29).

Data la definizione, è necessario quindi sviluppare analiticamente i contorni del modello e le dimensioni essenziali all'operazionalizzazione del *frame*. Prima di tutto, è da individuare la specifica sotto-tipologia di bene adatta a costituire l'arena politica, poi la scala istituzionale e sociale dell'arena e, infine, è da valutare il livello di compatibilità di questa col sistema politico generale. Da ultimo, si verificherà quanti e quali degli otto *design principles* della Ostrom verrebbero soddisfatti dal modello basato su arene democratiche di *common*³.

3.1. L'arena politica *urban common-based*

Se nella democrazia dei *commons* il bene è prima di tutto l'elemento che definisce la legittimità dell'arena politica, quale tipologia di *common* si presta a sviluppare un'arena di azione democratica su scala locale?

La categoria da cui partire sono certamente i *new commons urbani* con il loro terreno 'civico' circostante (De Moor 2011, 14), sebbene anche questi propongano delle criticità, essendo il meccanismo di governance descritto dalla Ostrom prevalentemente presente nei *commons* storici (Hess 2008), e i *new commons*, al di là della retorica sui beni comuni, «non rappresentano alcuna necessità naturale, ma sono sempre frutto di scelte politiche che vanno poste e imposte» (Pomarici 2015, 173).

Si può allora immaginare di disporre i *new commons* tangibili (beni e spazi di identificazione territoriale) su uno spettro di maggiore o minore densità politico-generalista rispetto alle decisioni collettive che il bene è in grado di sprigionare, ovvero su un *continuum* che corre dai *beni comuni indisponibili e indispensabili* – i beni ad appartenenza pubblica necessaria, seguendo la Commissione Rodotà – fino ai *beni comuni disponibili e accidentali*, cioè i beni pubblici sociali posti al margine (territoriale e politico) più esterno della sfera pubblica. Traslando la matrice di classificazione dei beni riformulata dalla *scholarship*, si può così classificare la tipologia di beni comuni in funzione dell'arena che il bene genera. Nella matrice (Figura 1) la rivalità rappresenta la equità di distribuzione dell'azione democratica tra i *commoners*, mentre la escludibilità il grado di accesso alla *constituency* dell'arena politica. Attraverso la escludibilità si identifica, dunque, il perimetro dei *commoners* o *appropriators* inclusi nell'arena politica, mentre con la rivalità si misura quanto è equamente ripartito tra questi l'esercizio del potere democratico 'attraverso il bene'.

³ Gli otto *design principles* sono: 1. Perimetro istituzionale definito per l'arena di scelta collettiva; 2. Integrabilità con il sistema locale delle regole informali di gestione del *common*; 3. Forte livello di autarchia decisionale del *common* rispetto al sistema esterno; 4. Forme istituzionali condivise di monitoraggio sulla risorsa; 5. Regole e sistemi condivisi di sanzionamento; 6. Regole e sistemi condivisi di ricomposizione dei conflitti tra *appropriators*; 7. Reciproco riconoscimento del principio di autogestione nel *common*; 8. Nidificazione istituzionale del *common* nel sistema generale (Ostrom 2015, 90).

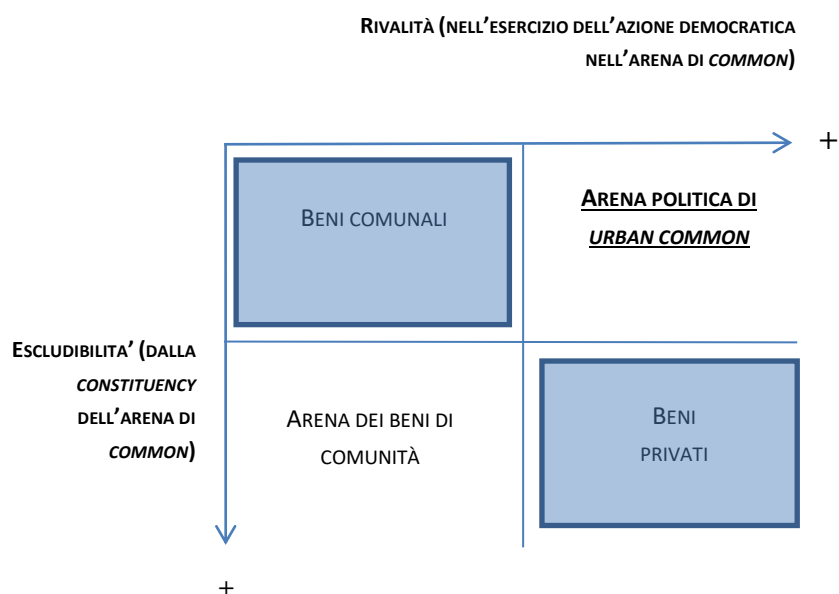


Fig. 1. L'arena di *urban common* in una matrice che ricalca quella proposta dalla De Moor (2011, 13)

Nella Figura 1 è rappresentato uno schema adattato ad una *polity* urbana, dove i *beni comunali* possono racchiudersi nella categoria dei beni indisponibili e indispensabili (essenzialmente *beni pubblici*) mentre sull'altra polarità stanno ovviamente i *beni privati*; in entrambe i casi, beni che non si prestano per profili di rivalità ed escludibilità a realizzare quella dimensione 'comune', intesa come fruizione-azione al contempo pre-istituzionale e collettiva sul bene. Le due categorie utilizzabili per costituire un'arena di *common* restano quindi i *beni di comunità*, gestiti secondo una logica particolarista (i beni di club della Ostrom), e i *beni urbani accidentali* come gli *urban commons*. Questi ultimi non realizzano diritti primari e presentano una titolarità pubblica che non è utilmente esercitata in senso sociale; sono insomma realtà «strettamente correlate alla comunità di riferimento e [...] costitutive della comunità stessa e dei legami sociali al suo interno» (Marella 2017, 81).

Attraverso gli *urban commons tangibili e accidentali* (edifici comunali abbandonati, siti postindustriali, aree coltivabili di quartiere o beni confiscati) si possono attivare arene democratiche di prossimità per produrre micro-politiche ascendenti (Hess 2008; Vitale 2010; Gidwani e Baviskar 2011), istituzionalizzando così «forme di governo mutualistico e cooperativo» (Meccarelli 2014, 69). Questi beni presentano un basso livello di escludibilità (Dani 2014, 2) garantendo una *constituency* aperta, e poi, almeno potenzialmente, ricalcano fedelmente quel confine 'sottile' tra pubblico e privato, tra istituzioni e società così presente nel modello originario (Clarke 2004, 28; Agrawal 2001, 1650). In ultimo, producono scelte collettivizzate tendenzialmente non dense di

politicalità ma rilevanti per la sfera pubblica locale, simili a pratiche sociali di produzione delle politiche pubbliche (Donolo 2005, 40).

Sono beni però tendenzialmente rivali. Questo solleva il problema della equità nella distribuzione delle quote di azione decisionale internamente all'arena politica che, considerato anche il tipo di legittimità che dal modello d'origine si viene ad incorporare, espone l'arena a derive di tipo 'discorsivo' (quelle frequenti nei modelli deliberativi) e politicista o, all'opposto, di tipo particolarista-comunitario, che possono mettere «in crisi il principio di eguaglianza» (Lucarelli 2013, 68).

Si tratta di aspetti di massa risolvibili, soprattutto immaginando per l'arena politica una scala sociale e istituzionale adeguate, e inserendo alcuni postulati al modello.

3.2. Il *rescaling* politico-istituzionale e quello sociale dell'arena di *common*

Sostanzialmente tutti i *design principles* della teoria della Ostrom confermano la applicabilità a comunità di piccole dimensioni del modello di autogoverno fondato sui *commons*. Questo tuttavia non scioglie il nodo della individuazione di una precisa e ottimale scala politico-istituzionale per l'arena politica, perché la tipologia di *decision-making* proposta dai *commons* presenta – secondo alcuni – un chiaro «problema di scala non analizzato», tant'è che non appena si immaginasse di andare oltre le 15.000 unità di *appropriators* il sistema dovrebbe ricorrere alla coercizione esterna (Harvey 2011, 102). Inoltre, appare difficile individuare per gli *urban commons accidentali* un dimensionamento politico-istituzionale fisso e predeterminato, considerato il processo di costante «relativizzazione» delle scale di spazio politico che caratterizza la società post-fordista (Jessop 2002, 173).

E tuttavia, certamente la scala politico-istituzionale d'elezione per un'arena politica di *common* è quella di prossimità, da considerarsi però ragionando anche dei meccanismi di interdipendenza dell'arena con il sistema politico-istituzionale generale. Pensando al caso italiano, l'innesto di questi esperimenti dovrebbe sicuramente partire dalle opportunità di decentramento metropolitano previste dalla Legge 56 del 2014, come d'altra parte il Regolamento bolognese del 19 maggio 2014 ha inteso fare.

Ancora più complessa è l'identificazione di una scala politico-sociale per l'arena *urban common-based*, per la banale considerazione che trattandosi di un *locus* di nuova formazione non godrebbe di una *constituency* consolidatasi nel tempo, necessitando di un momento istitutivo che può caratterizzare 'sociologicamente' la microsfera decisionale, esponendola a tendenze particolariste o addirittura 'neofeudali' (Lucarelli 2013, 69; Pennacchi 2013, 370).

Per aggirare queste criticità si possono postulare due condizioni:

- 1) una chiara definizione della scala politico-istituzionale e del perimetro socio-territoriale dell'arena neodemocratica;
- 2) un principio di compatibilità tra il *decision-making* in capo all'arena di *common* e le *policies* di origine rappresentativa – questo soddisfa il secondo *design principle* della Ostrom – secondo una logica di integrazione tra «elementi della democrazia della rappresentanza con quella della partecipazione e della prossimità» (Lucarelli 2013, 64).

Queste condizioni consentono di proteggere l'arena da una sua chiusura in senso *comunitario*. L'altro pericolo speculare, rappresentato da un suo scivolamento in senso discorsivo-politicista (molto frequente negli esperimenti deliberativi o partecipativi), è connesso al prevedibile alto tasso di alfabetizzazione di una *constituency* urbana, che può tendere facilmente all'assemblearismo o all'egemonia discorsiva di gruppi ristretti – quella di cui durante la stagione *no global* erano campioni, come dice Naomi Klein, i «white middle-class kids with dreadlocks» (2001, 3). Per evitare questo secondo rischio, si può aggiungere dunque un'altra condizione al modello:

- 3) un preciso e circoscritto mandato di *policy* e *implementazione partecipata* per l'arena di *urban common*.

3.3. Il rapporto con la democrazia costituzionale

L'assetto costituzionale e del sistema politico in cui l'esperimento di autogoverno del *common* è 'nidificato' influisce, secondo la Ostrom, sul *successo* dell'esperimento. Come anche la scholarship ha confermato, il modello esige una sostanziale *nidificabilità* del *common* sia nel sistema politico locale che in quello generale, e ciò avviene quanto più alto è «il livello di autonomia che gli individui-gestori del *common* posseggono localmente rispetto alle sfere decisionali più grandi e circostanti» (Gruby e Basurto 2013, 262).

Da questo punto di vista è evidente come l'innesto di momenti di democrazia *commons-based* nella politica locale europea presenti un potenziale di incompatibilità. Non è solo questione di gradi di decentramento o autonomia politico-istituzionale. Il tipo di costituzione sociale immaginato dal modello della *Bloomington School* rinvia ad una visione di «sussidiarietà atlantico-comunitaria» (Vittoria 2014, 56-67) che esige livelli di autarchia socio-istituzionale sconosciuti sia costituzionalmente sia culturalmente a molti sistemi continentali, soprattutto nei contesti urbani. Solo come esempio, il sistema francese ne è palesemente lontano, quello tedesco molto meno.

È però anche vero che nell'attuale conformazione dello spazio politico europeo i canali di produzione delle politiche pubbliche si sono moltiplicati e la tradizionale logica gerarchica ha lasciato il posto ad un intreccio asimmetrico e irregolare di macro e micro-livelli di governo. In questo senso, il ricorso a logiche «eterarchiche», con lo sviluppo di un forte

«decentramento dentro al sistema delle sfere di decisione e comando» (Jessop 2002, 228-229), propone forse un punto di partenza per realizzare almeno quella condizione di policentrismo istituzionale richiesta dalla democrazia dei *commons*.

4. Democrazia dei beni comuni e arene *urban common-based*: prime risposte alla domanda di ricerca

Si può dunque provare a rispondere in forma più articolata alla domanda di ricerca, prima di tutto qualificando la democrazia dei *commons* come un *pattern* neodemocratico applicabile a livello locale che nasce dalla pratica-esercizio del potere democratico sui beni comuni o proprietà collettive. Il *common urbano* è insieme l'elemento fondante la *constituency* e il perimetro di azione democratica dell'arena politica di prossimità che realizza la democrazia dei *commons*, che ha come obiettivo dei partecipanti (*urban appropriators*) quello generare micro-policies e momenti di autogestione amministrativa indipendenti dalla coercizione esterna e integrabili nella democrazia locale.

Rispetto alla specifica tipologia di bene comune, il modello si basa sugli *urban commons tangibili e accidentali*, scelta che consente di assicurare all'arena una *constituency* la più aperta (bassa escludibilità) e la più funzionale all'esperimento neodemocratico. Il rischio di una iniqua distribuzione dell'azione democratica internamente all'arena (sono beni rivali) lo si è risolto disegnando micro-arene di prossimità non discorsive-politiciste ma politicamente efficaci, postulando cioè le condizioni 1 e 3.

Il dato della potenziale rivalità del bene si intreccia, però, anche con quello della scala istituzionale e sociale dell'arena *urban common-based*. Dato il carattere aggregativo delle scelte collettive prodotte da un'arena di questo tipo, il suo *rescaling* è possibile solo attraverso processi di differenziazione istituzionale ispirati alla *multilevel governance*, vincolato con l'individuazione di confini definiti per l'arena politica in sé e per il suo mandato di *policy*. Questo consente, sulla carta, anche di preservare le virtù repubblicane del modello. Per queste ragioni, alle due condizioni citate si aggiunge (2) la integrabilità tra il *decision-making* in capo all'arena e le politiche pubbliche locali.

In ultimo, rispetto alla compatibilità dell'arena con il sistema politico generale in cui è nidificata, sebbene il grado di policentrismo istituzionale e di federalismo sociale richiesti dalla democrazia dei *commons* non sia immediatamente realizzabile in molti contesti europei, il modello deve ricorrere a soluzioni eterarchiche che contemplino larghe forme di decentralizzazione e di sussidiarietà positiva, come l'agenzificazione sociale (Zielonka 2015).

Così modellizzata, la democrazia dei *commons* appare soddisfare una buona parte degli otto principi condizionali previsti dal modello della Ostrom (Tabella 1).

<i>Design principles</i>	<i>Pattern neodemocratico basato sugli urban commons</i>			
	Realizzabile	Realizzabile con adattamenti	Difficilmente realizzabile	Adattamento
<i>Clearly definend boundaries</i>	*			
<i>Congruence between appropriation and provision rules and local conditions</i>		*		Regime di integrazione istituzionale con il circuito delle politiche pubbliche rappresentative
<i>Collective-choice arrangements</i>		*		Spinta autonomia politico-costituzionale
<i>Monitoring</i>		*		Autogestione o <i>contracting-out</i> (solo a livello di <i>operational choices</i>)
<i>Graduated sanctions</i>		*		Autarchia regolamentare condizionata
<i>Conflict-resolution mechanism</i>		*		Arene stragiudiziali di ricomposizione dei conflitti
<i>Minimal recognition of rights to organize</i>		*		Autarchia amministrativa
<i>Nested enterprises</i>			*	Eterarchia funzionalizzata con larghe forme di self-government e di sussidiarietà orizzontale

Tab.1. Soddisfazione dei *design principles* della Ostrom nell'arena *urban common-based*

5. Democrazia 'partecipata' e beni comuni emergenti: luci e ombre dell'esperienza De Magistris a Napoli

La sorprendente vittoria a Napoli, nel giugno del 2011, da parte dell'ex magistrato Luigi De Magistris rompe con gli schemi della sinistra tradizionale. Uno dei temi centrali del programma del neosindaco è l'idea di un governo civico partecipato, su cui l'amministrazione attiva un Assessorato alle politiche dei beni comuni. Queste policies hanno realizzato effettivamente forme di democrazia dei *commons* o, piuttosto, si sono limitate ad un uso narrativo-propagandistico del tema?

Forte di un'ampia maggioranza, la nuova amministrazione già nel settembre del 2011 approva una riforma dello Statuto del Comune che (art. 3) «riconosce i beni comuni in quanto funzionali all'esercizio dei diritti fondamentali». L'atto era stato preceduto da un'altra delibera (n°740) con la quale, valorizzando lo spirito referendario (abrogazione

della legge 112/2008), l'*utility* di distribuzione dell'acqua (ARIN) era stata trasformata in un nuovo «soggetto giuridico di diritto pubblico» con governance ad indirizzo partecipativo, l'ABC (Acqua Bene Comune).

Nelle intenzioni dell'amministrazione comunale il pivot della politica neodemocratica è però soprattutto nella istituzionalizzazione del rapporto tra beni comuni e democrazia partecipata (Lucarelli 2016, 173), così nel gennaio del 2012 viene approvata la delibera che istituisce il *Laboratorio Napoli Costituente dei beni comuni*, di cui nell'aprile è approvato il Regolamento, che accenna a forme di governance istituzionalizzata dei beni accidentali (non indipendenti dalla coercizione esterna). La *Costituente* disegna in realtà un meccanismo funzionale – consultivo e decisionale – più simile a un grande forum dei cittadini e dei gruppi che ad una grande arena di *common*. Anche il criterio di definizione delle *constituencies* è largo e indefinito (art.6), tratteggiando una babele di categorie sociopolitiche priva di rappresentatività generale o territoriale. Insomma, un esperimento interessante ma non di democrazia dei *commons*.

Più rivolte all'autogestione dei beni territoriali sono invece le misure che l'amministrazione approva, dal gennaio del 2013, per regolamentare l'autogestione di manufatti o terreni urbani abbandonati.

A questa seconda fase dell'amministrazione De Magistris appartiene la delibera di Giunta il 18 gennaio del 2013 sui «principi» guida dei beni comuni. Nelle premesse della delibera c'è l'ambizione di istituzionalizzare la 'democrazia partecipata' dei beni, ma nel dispositivo emerge solo l'impegno dell'amministrazione a fornire una «prima elencazione dei beni di proprietà comunale o del demanio pubblico» iscrivibili come beni comuni. In sostanza, il Consiglio cittadino si impegna su una politica di riconversione degli spazi urbani mediante forme di affidamento regolarizzato dei beni in autogestione. Le soggettività destinatarie di questo percorso non sono precisamente definite, ma il riferimento all'atto con cui la Giunta nel maggio del 2012 aveva concesso ad alcuni gruppi (non territoriali né comunitari, ma sociali) l'uso di alcuni beni «nell'ambito della cultura intesa come bene comune», lascia intendere che si stia conferendo la patina istituzionale a esperienze di autogestione 'di fatto' già insediate.

Questi principi guida sugli spazi urbani 'emergenti' vengono poi riordinati attraverso un successivo provvedimento nell'aprile del 2014. La *Consulta* viene sostituita da un *Osservatorio per i beni comuni* che deve provvedere alla mappatura dei «beni immobili o terreni di proprietà comunale che si trovino in stato di inutilizzo o di parziale utilizzazione», ancora una volta «tenendo conto di esperienze di governance dei beni comuni già esistenti sul territorio cittadino». Una volta individuati i beni, sono i soggetti singoli, associativi o cooperativi a candidarsi ad (auto)governarli, presentando un «piano di gestione». Gli oneri e gli obblighi economici e patrimoniali sono in gran parte – ma non del tutto – a carico del gestore sociale o di comunità.

Il provvedimento dell'aprile 2014 realizza in sostanza una politica di affidamento in gestione a privati sociali di beni comunali, più abbandonati che accidentali (la sensazione è che 'emergano' perché il candidato gestore, non il territorio, ne chiede l'emersione), per fini di riconversione civile e utilità sociale. Inoltre, se è vero che crescono gli obblighi funzionali per i gestori dei beni, dall'altro lato cambia dipendenza dalla coercizione esterna nella governance di questi spazi, con l'amministrazione comunale che si impegna «all'assunzione di oneri di gestione, con relative dotazioni di strutture e impianti». Più che di autogoverno dei beni comuni si tratta di una politica onerosa di affidamento dei beni inutilizzati a soggetti sociali non necessariamente emergenti dal territorio né connessi al bene. Per quanto socialmente utile, non istituzionalizza né la *constituency* né lo spazio di decision-making tipici di un'arena politica di *common*; in sostanza, non si tratta di democrazia dei beni comuni (Tabella 2).

DESIGN PRINCIPLES	OSSERVATORIO PER I BENI COMUNI		
	Realizzabile	Realizzabile con adattamenti	Difficilmente realizzabile
<i>Clearly definend boundaries</i>			*
<i>Congruence between appropriation and provision rules and local conditions</i>			*
<i>Collective-choice arrangements</i>		*	
<i>Monitoring</i>			*
<i>Graduated sanctions</i>			*
<i>Conflict-resolution mechanism</i>			*
<i>Minimal recognition of rights to organize</i>		*	
<i>Nested enterprises</i>			*

Tab. 2. I *design principles* nell'Osservatorio dei beni comuni

Quanto alle concrete esperienze nate in questi spazi mortificati dall'abbandono pubblico (e della comunità!), molte di queste producono attività di grande utilità collettiva, in alcuni casi anche momenti di territorializzazione del processo (come per il centro occupato *Je so' pazzo*, un Monastero in precedenza sede di un Ospedale Psichiatrico Giudiziario). Non si tratta, tuttavia, di forme di democrazia dei *common*, a cui per alcuni versi più si avvicina un'altra esperienza, *Massa critica*, uno spazio politico immateriale attraverso cui nel Centro della città si vuole dar vita a momenti di partecipazione paralleli (ma non opponibili) alla politica locale. Per paradosso: un'arena partecipativa che investe sulla creazione di uno spazio di politicità generalista ascendente e autonomo dai canali istituzionali, ma che non origina *da* e non si sviluppa *attraverso* un bene comune.

Bibliografia

- AA.VV. 2013. *Tempo di beni comuni*. Roma: Ediesse.
- Agrawal, Arun. 2001. "Common Property Institutions and Sustainable Governance of resources." *World development* 29, n. 10: 1649-1672.
- Agrawal, Arun. 2014. "Studying the commons, governing common-pool resource outcomes: Some concluding thoughts." *Environmental Science and Policy* 36: 86-91.
- Amadae, Sonja. 2003. *Rationalizing Capitalist Democracy: The Cold War Origins of Rational Choice Liberalism*. Chicago: Chicago University Press.
- Amin, Ash. 2004. *Post-Fordism: A Reader*. Oxford: Blackwell.
- Ancona, Elvio. 2014. "Per una rinnovata comprensione del «comune»: percorsi di riscoperta del paradigma classico." *Ragion pratica* 43: 587-603.
- Arienzo, Alessandro e Gianfranco Borrelli. 2015. *Dalla rivoluzione alla democrazia del comune*. Napoli: Cronopio.
- Barberis, Mauro. 2013. "Tre narrazioni sui beni comuni." *Ragion pratica* 2: 381-390.
- Bates, Robert. 1988. "Contra contractarianism: some reflections on the new institutionalism." *Politics and Society* 16, n° 2-3: 387-401.
- Bodansky, Daniel. 2012. "What's in a Concept? Global Public Goods, International Law and Legitimacy." *European Journal of International Law* 23, n. 3: 651-668.
- Boyte, Harry C. 2005. "Reframing Democracy: Governance, Civic Agency, and Politics." *Public Administration Review* 65, n. 5: 536-546.
- Bravo, Giangiacomo. 2001. "Dai pascoli a internet. La teoria delle risorse comuni." *Stato e mercato* 2, n. 3: 487-512.
- Bravo, Giangiacomo. 2002. "Né tragedia, né commedia. La teoria dei Commons e la sfida della complessità." *Rassegna Italiana di Sociologia* 43, n. 4: 633-646.
- Brown, Wendy. 2010. *Walled States, Waning Sovereignty*. Brooklyn: Zone Books.
- Buchanan, James, e Gordon Tullock. 1998. *Il calcolo del consenso: fondamenti logici della democrazia costituzionale* (1962). Bologna: Il Mulino.
- Cacciari, Paolo. 2010. *La società dei beni comuni*. Roma: Ediesse.
- Capano, Gilberto. 1997. "Arena." In *Dizionario di politiche pubbliche*, a cura di Gilberto Capano e Marco Giuliani. Roma: Nuova Italia Scientifica.
- Casadei, Thomas. 2016. "Diritti sociali e «processo de-costituente»." *Ragion pratica* 47, n. 2: 541-552.

- Cerulli Irelli, Vincenzo, e Luca De Lucia. 2014. "Beni comuni e diritti collettivi." *Politica del diritto* 45, n. 1: 3-36.
- Clarke, John. 2004. "Dissolving the Public Realm? The Logics and the Limits of Neo-liberalism." *Journal of Social Policy* 33, n. 1: 27-48.
- Cleaver, Frances. 2000. "Moral Ecological Rationality, Institutions and the Management of Common Property Resources." *Development and Change* 30, n. 2: 361-383.
- Cole, Daniel, Graham Epstein e Michael D. McGinnis. 2014. "Digging deeper into Hardin's pasture: the complex institutional structure of 'the tragedy of the commons'." *Journal of Institutional Economics* 10, n. 3: 353-369.
- Corradi, Valerio. 2008. "Verso un approccio integrato allo studio delle risorse naturali. Teoria dei commons e sociologia dell'ambiente." *Studi di Sociologia* 2: 181-204.
- Crawford, Sue ed Elinor Ostrom. 1995. "A Grammar of Institutions." *American Political Science Review* 89, n. 3: 582-600.
- Crouch, Colin. 2004. *Postdemocrazia*. Roma-Bari: Laterza.
- Dani, Alessandro. 2014. "Il concetto giuridico di "beni comuni" tra passato e presente." *Historia et ius. Rivista di storia giuridica dell'età medievale e moderna* 6: 1-48.
- Dardot, Pierre e Christian Laval. 2014. *Commun: essai sur la révolution au XXI siècle*. Paris: La Découverte.
- De Leonardis, Ota. 1997. "Declino della sfera pubblica e privatismo." *Rassegna Italiana di Sociologia* 38, n. 2: 169-194.
- De Moor, Tine. 2011. "From common pastures to global commons. An historical perspective on interdisciplinary approaches to commons." *Paper for the 13th Biennial Conference of the International Association for the Study of the Commons (IASC)*: 8-14.
- Diciotti, Enrico. 2013. "I beni comuni nell'attuale dibattito politico e giuridico: un chiarimento concettuale, un'apologia e una critica." *Ragion pratica* 2: 347-360.
- Donolo Carlo. 2005. "Dalle politiche pubbliche alle pratiche sociali nella produzione di beni pubblici? Osservazioni su una nuova generazione di policies." *Stato e mercato* 25, n. 1: 33-66.
- Donolo, Carlo. 2013. "The governance of commons as substance of a democratic culture." *Politica e Società* 2, n. 3: 381-402.
- Douglas, Mary. 1986. *How institutions think*. Syracuse: Syracuse University Press.
- Eisenstadt, Shmuel. 2002. *Paradossi della democrazia. Verso democrazie illiberali?* Bologna: Il Mulino.

- Esposito, Roberto. 1998. *Communitas. Origine e destino della comunità*. Torino: Einaudi.
- Ferguson, James. 1994. "The Anti-Politics Machine." *The Ecologist* 24, n. 5: 176-181.
- Ferrajoli, Luigi. 2013. "Beni fondamentali." In *Tempo di beni comuni*, a cura di AA.VV., 139-140. Roma: Ediesse.
- Genga, Nicola, Michele Prospero e Giovanni Teodoro. 2015. *I beni comuni tra costituzionalismo e ideologia*. Torino: Giappichelli.
- Giddens, Antony. 1994. *Le conseguenze della modernità*. Bologna: Il Mulino.
- Gidwani, Vinai e Amita Baviskar. 2011. "Urban commons." *Economic and Political Weekly* 46, n. 50: 42-43.
- Gruby, Rebecca, e Xavier Basurto. 2014. "Multi-level governance for large marine commons: politics and polycentricity in Palau's protected area network." *Environmental science and policy* 36: 48-60.
- Habermas, Jurgen. 1996. *Fatti e norme. Contributi a una teoria discorsiva del diritto e della democrazia*. Milano: Guerini e associati.
- Hall, Peter e Rosemary Taylor. 1996. "Political science and the three new institutionalisms." *Political studies* 44, n. 5: 936-957.
- Harvey, David. 2011. "The Future of the Commons." *Radical History Review* 109: 101-107.
- Heller, Michael e Anoch Dagan. 2001. "The Liberal Commons." *Yale Law Review* 110: 549-623.
- Heller, Michael. 1998. "The Tragedy of the Anticommons: Property in the Transition from Marx to Markets." *Harvard Law Review* 111: 621-688.
- Hess, Charlotte. 2008. "Mapping the New Commons." *Paper presented at the 12th Biennial Conference of the International Association for the study of the commons*. Cheltenham, W08-21: 1-74.
- Jeffrey, Alex, Colin McFarlane e Alex Vasudevan. 2012. "Rethinking Enclosure: Space, Subjectivity and the Commons." *Antipode* 0: 1-21.
- Jessop, Bob. 2002. *The future of the capitalist State*. Bristol: Polity.
- Judge, Rebecca. 2002. "Restoring the Commons: Toward a New Interpretation of Locke's Theory of Property." *Land Economics* 3: 331-338.
- Klein, Naomi. 2001. "Reclaiming the Commons." *New Left Review* 9: 1-5.
- Locher, Fabien. 2016. "Third World Pastures: The Historical Roots of the Commons Paradigm (1965-1990)." *Quaderni storici* 51, n. 1: 301-334.

- Lucarelli, Alberto. 2013. *La democrazia dei beni comuni*. Roma-Bari: Laterza.
- Manin, Bernard. 1987. "On legitimacy and political deliberation." *Political theory* 15, n. 3: 338-368.
- Mansbridge, Jane. 1983. *Beyond adversary democracy*. Chicago: University of Chicago Press.
- Mansbridge, Jane. 2014. "The role of the state in governing the commons." *Environmental Science and Policy* 36: 8-10.
- Marella, Maria Rosaria. 2012. *Oltre il pubblico e il privato: per un diritto dei beni comuni*. Verona: Ombre Corte.
- Marella, Maria Rosaria. 2017. "L'uso dello spazio urbano fra questione proprietaria e accesso alla giustizia." *Questione giustizia* 2: 79-88.
- Mattei, Ugo. 2011. *Beni comuni. Un manifesto*. Roma-Bari: Laterza.
- Micciarelli, Giuseppe. 2014. "I beni comuni e la partecipazione democratica." *Jura Gentium* 11, n. 1: 58-83.
- Müller, Jan-Werner. 2017. *Che cos'è il populismo*. Milano: Università Bocconi Editore.
- Negri, Antonio e Michael Hardt. 2010. *Comune. Oltre il pubblico e il privato*. Milano: Rizzoli.
- Newig, Jens e Oliver Fritsch. 2009. "Environmental Governance: Participatory, Multilevel and Effective?" *Environmental Policy and Governance* 19: 197-214.
- Olson, Mancur. 1983. *La logica dell'azione collettiva: i beni pubblici e la teoria dei gruppi*. Milano: Feltrinelli.
- Ostrom, Elinor. 2015 [1990]. *Governing the commons. The evolution of institutions for collective actions*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Ostrom, Elinor. 2005. *Understanding Institutional Diversity*. Princeton: Princeton University Press.
- Ostrom, Elinor. 2007. "Institutional Rational Choice: An Assessment of the IAD Framework". In *Theories of the Policy Process*, a cura di Paul Sabatier, 21-64. Boulder: Westview.
- Pasquino, Gianfranco. 2012. "Deficit democratico." *Rivista Italiana di Scienza Politica* 42, n. 3: 417-430.
- Pennacchi, Laura. 2012. *Filosofia dei beni comuni. Crisi e primato della sfera pubblica*. Roma: Donzelli.

- Pennacchi, Laura. 2013. "Crisi, nuovo modello di sviluppo, beni comuni." *Politica e Società* 2, n. 3: 357-380.
- Pieraccini, Margherita. 2015. "Democratic legitimacy and new commons: examples from English protected areas." *International Journal of the Commons* 9, n. 2: 552-572.
- Pomarici, Ulderico. 2015. "Crisi e conflitti nella democrazia contemporanea. Variazioni sui beni comuni." *Rivista di filosofia del diritto*, n. 1: 171-195.
- Pupolizio, Ivan. 2014. "Pubblico, privato, comune." *Sociologia del diritto*, n. 2: 7-33.
- Regini, Marino. 1994. "Fra micro e macro regolazione: la produzione di beni collettivi nelle economie europee." *Stato e mercato* 41, n. 2: 153-183.
- Regonini, Gloria. 2005. "Paradossi della democrazia deliberativa." *Stato e Mercato* 73, n. 1: 3-31.
- Rodotà, Stefano. 2011. "Beni comuni e categorie giuridiche: una rivisitazione necessaria." *Questione giustizia* 5: 237-247.
- Roller, Edeltraud. 2005. *The Performance of Democracies. Political Institutions and Public Policy*. Oxford: Oxford University Press.
- Rosanvallon, Pierre. 2012. *Controdemocrazia. La politica nell'era della sfiducia*. Firenze: Castelvechi.
- Rose, Carole. 2011. "Ostrom and the lawyers: the impact of Governing the Commons on the American legal academy." *International Journal of the Commons* 5: 28-49.
- Sabetti, Filippo e Dario Castiglione. 2017. *Institutional Diversity in Self-governing Societies: The Bloomington School and Beyond*. Lanham: Lexington Books.
- Sartori, Giovanni. 1990. *Elementi di teoria politica*. Bologna: Il Mulino.
- Somma, Alessandro. 2011. "Democrazia economica e diritto privato. Contributo alla riflessione sui beni comuni." *Materiali per una storia della cultura giuridica* 41, n. 2: 461-494.
- Velez, Maria Alejandra. 2011. "Collective Titling and the Process of Institution Building: The New Common Property Regime in the Colombian Pacific." *Human Ecology* 2: 117-129.
- Vitale, Ermanno. 2013. *Contro i beni comuni. Una critica illuminista*. Roma-Bari: Laterza.
- Vitale, Tommaso. 2010. "Regulation by Incentives, Regulation of the Incentives in Urban Policies." *Transnational Corporations Review* 2, n. 2: 35-45.
- Vittoria, Armando. 2014. *Il Welfare oltre lo Stato. Profili di storia dello Stato sociale in Italia, tra istituzioni e democrazia*. Torino: Giappichelli.

Zielonka, Jan. 2015. *Disintegrazione: come salvare l'Europa dall'Unione europea*. Roma-Bari: Laterza.

Riferimenti normativi

Delibera della Giunta Comunale di Napoli del 16 giugno 2011 – n. 740 – di individuazione e approvazione di alcuni principi in tema di concezione dell'acqua come bene comune e indirizzo per la trasformazione dell'ARIN s.p.a. in soggetto di diritto pubblico.

Delibera del Consiglio Comunale di Napoli del 22 settembre 2011 – n. 29 – di modifica del Titolo I, articolo 3, dello Statuto della Città di Napoli.

Delibera del Consiglio Comunale di Napoli del 18 aprile 2012 – n. 8 – di istituzione del "laboratorio Napoli per una Costituente dei beni comuni".

Delibera della Giunta Comunale di Napoli del 24 maggio 2012 – n. 400 – di indirizzo per la destinazione del complesso di San Gregorio Armeno, denominato ex Asilo Filangieri, a luogo con utilizzo complesso in abito culturale, nonché luogo di sperimentazione della fruizione, dei processi di elaborazione della democrazia partecipata nell'ambito della cultura, intesa come bene comune e come diritto fondamentale dei cittadini.

Delibera della Giunta Comunale di Napoli del 17 gennaio 2013 – n. 17 – di approvazione dei principi per il governo e la gestione dei beni comuni della città di Napoli.

Delibera della Giunta Comunale di Napoli del 17 giugno 2013 – n. 521 – con cui la città di Napoli fa propria la Carta dello Spazio pubblico approvata il 18 maggio 2013 a Roma.

Delibera della Giunta Comunale di Napoli del 17 aprile 2014 – n. 258 – sugli indirizzi per l'individuazione e la gestione dei beni del patrimonio immobiliare del Comune di Napoli, inutilizzati o parzialmente utilizzati, percepiti dalla comunità come 'beni comuni' e suscettibili di fruizione collettiva.

Delibera della Giunta Comunale di Napoli del 29 dicembre 2015 – n. 893 – di individuazione quale spazio di uso collettivo e comune dell'ex Asilo Filangieri.

Delibera della Giunta Comunale di Napoli del 1° giugno 2016 – n. 446 – di individuazione di spazi di rilevanza civica ascrivibili al novero dei beni comuni.

Armando Vittoria, PhD, is Permanent Researcher in Political Science at University of Naples Federico II, where he teaches *Politics and administration* and *Institutions and policy analysis*. Main topics are public sector, welfare, social policy, populism, gender. Recent articles/speakings: *Sostenibilità istituzionale e rendimento di policy del reddito minimo: la Renta mínima de inserción e il Reddito di cittadinanza*, AALS, 3/2019, 365-381; *Burocrazia statale e partitocrazia in Italia: quale ruolo per il patronage politico?* RIPP, 1/2019, 67-98; *Far-rights, anti-gender coalition and women's rights backsliding: abortion in Italy*, NORA Conference, Reykjavik 22-24 May 2019; *Governare per contratto. La transizione postdemocratica e il regime liberale*, SISP Conference, Lecce 12-14 September 2019.

Email: a.vittoria@unina.it

National Identity and the Perception of Geographical Space in Contemporary Russian Political Thought

Paolo Pizzolo - Emmanuele Quarta

Abstract

This paper investigates the evolution of the concept of Russian identity in relation to the geographical and cultural features of Russian political thought. It observes the liaison between Russian national identity and the concept of Russian-Eurasian space. Despite the regime changes of the last century, it is argued, Russia has often perceived itself as a unique political entity whose identity and mindset is closely intertwined with its large spaces. The paper examines the main features of Russian political theory from the nineteenth century to nowadays. In a first part, we focus on the Slavophiles-Westernizers debate and classical Eurasianist doctrine. Then, we discuss the concept of space in Soviet times, confronting the official discourse with Nikolai Berdayev's and Lev Gumilyov's theoretical paradigm. Finally, we analyse the development of neo-Eurasianist thought in post-Soviet Russia, focusing specifically on Aleksandr Panarin's and Aleksandr Dugin's works.

Keywords

Russian Political Thought - Russian Nationalism - Eurasianism - Russian Idea - Neo-Eurasianism

Introduction

Following the breakup of the Soviet Union, the issue of Russian national identity has made its return in the country's political, social, and cultural debate. Almost three decades from the day the Red Flag was replaced by the Russian tricolour, the answer to this question – “what does it mean to be Russian?” – is still unclear. To be sure, attempts have been made at formulating a new national idea upon the ashes of the Soviet bloc, much of which came from circles of former Soviet dissident intellectuals who often drew from the Russian philosophical tradition. This said, it should be noted that Russian philosophy can be entirely collocated in the context of the Western intellectual tradition, and one can hardly deny the centrality of the relationship between Russia and the West within the debate on Russian identity (Tolz 2001, 69). ‘Russia’ and ‘the West’, however, should not be understood in a

purely geographical meaning. Instead, «they appear [...] to be ciphers or code words which signal a more fundamental philosophical question about the universality of reason» (Groys 1992, 185). Many of the issues that this philosophy deals with, either referred to social ethics and political theory, to the relationship between individual and state, to epistemology, or to political, religious and aesthetic values, epitomize its ongoing relevance with the Western tradition of thought owned by Plato. When considering the philosophical character of thinking, Russian thinkers – either Marxist, non-Marxist, or anti-Marxist – exhibit a clear and unambiguous belonging to Plato's theoretical tradition. Even Slavophilism and Eurasianism, which claim to be 'anti-Western' doctrines, stem in fact from the Western philosophical paradigm and mindset. To a large extent, the philosophy of the Soviet epoch represents the final stage of the improvement and incarnation of Plato's ideas in Western civilization. During this stage, the project of ideocracy came to a complete realization and exhausted itself. In this sense, Russian philosophy both condenses and epitomizes more than two thousand years of the Platonic tradition.

However, notwithstanding the thrust towards materialistic and empirical-oriented ideocracy during the Soviet period, Russian philosophical thought displays a natural inclination towards abstractness, introspection, metaphysics, and spirituality. Unlike Anglo-Saxon pragmatism, which relies above all on utilitarian and empirical principles, Russian thought focalizes on supernatural and transcendent conceptions, which harmonize with the mysticism and solemnity of the Orthodox Church. Throughout the entire historical experience of the Russian state, philosophical doctrines pivoted on two fundamental pillars: the interpretation of Russia's national identity and the connection between identity and geographical space. Indeed, Russian identity "suffered" the consequences of the overextension of Russia's territory. The geographical factor obliged Russia to reconsider its identity over and over again. The coexistence inside the same polity – the Russian Empire first and the Soviet Union later – of hundreds of different ethnicities and peoples obliged to shape a flexible concept of being "Russian". This paper will try to describe the evolution of the perception of Russian identity in relation to the country's geographical vastness, which historically represented both its blessing and its curse.

Between the East and the West: The perception of Russian identity from the Slavophiles-Westernizers debate to the early Eurasianist theories

A modernist account of the history of nationalism locates the origins of this phenomenon in the forty years between «the Partitions of Poland and the American Revolution through the French Revolution to the reaction to Napoleon's conquests in Prussia, Russia and Spain» (Smith 2010, 95). Throughout these decades, in Western Europe the idea of nation came to challenge the common European sentiment that had characterised the first half of the eighteenth century. One, however, does not

necessarily have to subscribe to the modernist school of thought on nationalism to recognize the tie that binds the Age of Enlightenment – with its twofold legacy of universalism and republicanism – and the origins of nationalist doctrines as a reaction to its universalistic assumptions (Birch 1989, 13, quoted in Anbarani 2013, 63). An accurate account of the theses of key-figures such as Jean-Jacques Rousseau (1712-1778), Johann Gottfried Herder (1744-1803), Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling (1775-1854), Johann Gottlieb Fichte (1762-1814), and Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831) would exceed the scope of this article. It suffices, in this respect, to highlight that these ideas circulated widely among the educated Russian society (Groys 1992, 186).

The Europeanization policy launched under the reign of Peter the Great (1682-1725) marked a watershed in the history of the country as, in the early eighteenth century, Russia moved from being perceived as an Asian state to being considered part of the European family (Mikkeli 1998, 161). While the most tangible sign of this process was perhaps the construction of the new capital, Saint-Petersburg, the proclamation of Russia as an empire instead of a tsardom brought the country closer to its European counterparts, with a European metropolis and a vast colonial domain east of the Urals (Bassin 1991, 5-6). By virtue of this geographical dichotomy, it is not surprising that much of the historical discourse on Russian national identity lays its roots in the nineteenth-century debate opposing Slavophiles (*slavyanophily*) and Westernizers (*zapadniki*) around the interpretation of the Petrine inheritance and the relationship between Russia and Western Europe. Let us briefly recall their respective views on the subject in a simplified fashion. Against the principles of rationalism and enlightenment Peter the Great introduced in Russia as well as the doctrine of official nationality (Neumann 1996, 32), Slavophiles opposed the values of the harmonious integration of – and solidarity between – individuals based on the concept of *sobornost'*. Under the spell of nineteenth century romanticism, they called for a return to Russia's native principles and, upon the basis of the superiority of Orthodox religion, bestowed on Russia the messianic task of redeeming a morally decaying Europe. Westernizers, on the other hand, held a firm belief in the European roots of Russia and in its belonging to the family of European nations. Instead of a sign of their country's uniqueness, they considered its political, social, and economic backwardness the outcome of a complex historical evolution that should be addressed.

What appears relevant for the purpose of this article is the centrality of the geographical – or, perhaps more properly, 'geocultural' – element. In other words, the answer to what Russia was (or was supposed to be) was profoundly intertwined with the country's relationship with the West, its national and cultural 'sense of place' vis-à-vis Europe, so much so «that post eighteenth-century Russian nationalism is unthinkable apart from the ambivalent relationship between Russia and the West»

(Stein 1976, 405). As such, the Slavophiles-Westernizers dispute would exert a major influence on the following generations of Russian intellectuals interested in national issues. Russian historian Sergey Mikhailovich Solovyov (1820-1879) is a clear example of the intellectual fertility of the debate opposing *slavyanophily* and *zapadniki*. Fascinated in his youth by the ideals of the Slavophiles, Solovyov would subsequently adhere to the theses of the nationalist wing of the Westernizers (Bassin 1993, 489-490). As such, a consistent share of his work was devoted to prove the European-ness of Russia, a task he partially undertook with the publication of *Istoriya Rossii s Drevneishikh Vremen* ("History of Russia from the Earliest Times")¹, in which his work of historical reconstruction is imbued with geographical reasoning.

As noted by Bassin (1993, 490), the Montesquieuean idea that «the physical size of a state had a direct effect on its political and social constitution» was quite popular at those times. In other words, such concept brought forward the strict connection between the physical extension of a state and its form of government – be it republican, monarchical, or autocratic – so that large empires, by virtue of the sheer size of their territory, implied a despotic authority at their head, whereas smaller states were more apt to either republican or monarchical rule. As a Westernizer – and given the vastness (*gromandost'*) of the Russian Empire which, he noted, would lead some «to think that Russia is a huge state like ancient Assyria, Persia, or the Roman Empire» – Solovyov sought to contrast such idea by proposing a distinction between 'inorganic' and 'organic' states (Bassin 1993, 491). In his view, inorganic states – among which he included the Roman Empire – are states whose growth from small polities occurred in a relatively short time and by means of military expansion at the expenses of other states. The lack of natural cohesion between the parts of the whole – as well as the absence of internal movement – brings about their eventual disintegration, so much so that they collapse as quickly as they have grown. The growth of organic states, on the other hand, does not occur through military expansion; it is, instead, the product of the geographical milieu in which these polities originated. In other words, organic states were those polities that *naturally* reached their size in harmony with the physical geography of their environment. European states were, to his eyes, clear examples of organic state entities. In the case of Russia, Solovyov argued, the huge dimensions of the state were 'stipulated by nature', that is, by the vast Eastern European flatlands – as well as the rivers flowing from it, which contributed to the progressive integration of the tribes scattered across this 'vast but empty land' – in which the Russian state laid its roots. Thus, he came to conclude that «Russia was

¹ "History of Russia", composed of 29 volumes, was first published in St. Petersburg between 1851 and 1879, the year Solovyov passed away.

politically as well as ethnographically the product of its immediate physiographic context» (Bassin 1993, 493).

After having demonstrated the organic nature of the Russian state, Solovyov would set about explaining the reasons why the historical development of Russia starkly differed from that of other European countries². In his historical reconstruction of the process leading to the formation of the Russian state, cultural and political geography merge with – or overlap – physical geography. Simply put, from Solovyov's standpoint, space – hereby intended in its physical sense – plays a key role in the political and cultural development of states. Such idea closely recalls the geographical determinism underlying traditional geopolitics, which is hardly surprising since Solovyov had been a student of German geographer Carl Ritter (1779-1859), whose works – along those of Johan Rudolf Kjellén (1864-1922) and Friedrich Ratzel (1844-1904) – would lay the intellectual basis for the German school of *Geopolitik*, as well as exert a major influence on the intellectual development of Eurasianist theories.

As a philosophical current, early Eurasianism was originally conceived in the 1920s by intellectual *émigrés* who had fled Russia after the Bolshevik Revolution and the outbreak of the Civil War. The first Eurasianist collection of articles was published in Bulgaria in 1921 under the name *Iskhod k Vostoku* ("Exodus to the East"), which was conceived as a manifesto for the beginning of a new era of thought that could reshape the nature of Russian identity. Somewhat influenced by the Slavophile movement, Eurasianism opposed Russian westernization and promoted Russia's specific cultural identity vis-à-vis Europe and the West (Bassin 1991, 14). Unlike Slavophiles, however, Eurasianists did not consider the Slavic identity as the main feature to understand Russia's cultural uniqueness, which would represent instead a combination of the Slavic and the Turanian components³; in this sense, the Turanian peoples were considered closer to Russian culture compared with the cultures of western Slavs. According to Trubetskoy, Eurasian history was the result of a composition between the Russian-Slavic element and the Turanian-Mongolic: the cohabitation and common historical destiny between Slavs and Turanians represented the pivot component of Russian history (Bassin 1991, 15; Trubetskoy 1993, 59).

Accordingly, Eurasianists rejected pan-Slavism and the creation of a pan-Slavic country, while supporting the creation of a Eurasian empire with different nations and ethnic groups sharing a common civilizational model – including East Slavs, Caucasians, Mongols, Finno-Ugric and Turkic peoples. At the same time, Orientalism produced an

² For a detailed analysis of this aspect, see Bassin 1993, 495-510.

³ The word Turanism comes from the word 'Turan', a historical region in Central Asia. Turanism, or pan-Turanism, represents a nineteenth century ideology produced by some Turkish, Hungarian, German and Ottoman philosophers to promote the union, cooperation and 'renaissance' of all Turanian peoples, including the Finns, Japanese, Koreans, Turks, Mongols, Manchus, Sami, Samoyeds, Hungarians, and so on.

influence on Eurasianism, sharing common epistemological traits and a similar analytical normativity.

Strongly influenced by Russia's 'otherness' in relation to the West, Eurasianists shared with Slavophiles the idea that Russian culture should be preserved against Westernization and modern liberalism. They asserted the values of traditionalism, celebrated the greatness of the Russian imperial experience and assumed that embracing Western models could lead Russian society to a fast decline (Dugin 2014, 19-20). Russia was perceived as neither European nor Asiatic, but rather as a unique Eurasian polity, with its specific historical evolution and geopolitical constants (Dugin 2004, 17-18). As a spiritual, eschatological current, Eurasianism gave a mystical interpretation of the Russian Revolution, condemning Bolshevik materialistic progressivism and the atheist Marxist doctrine. In the end, Marxism represented the latest attempt of imposing a 'Western' doctrine in Russia after the period of forced Westernization of the Romanov era. On the other hand, Russia should find its soul as the continuer of the Roman-Byzantine empire thanks to the legacy of Moscow as Third Rome after the fall of Constantinople (1453), and as the heir to Genghis Khan's Mongol empire, from which the Khanate of the Golden Horde had emerged.

Though belonging to different political-ideological backgrounds, Eurasianists presented themselves as bearers of a 'third-way' ideology that rejected both communism and Western liberalism. Likewise, they showed skepticism towards fascism, monarchism or socialism, though often accepting some of their typical elements.

Among the movement's affiliates were geographers, linguists, philologists, historians, theologians, economists, ethnographers, and orientalists. Geographers, ethnographers, historians and anthropologists described the Eurasian big spaces, the geographical features, the ethnicities, and the history of the continent, while linguists, philologists, and Orientalists investigated and classified the nature and origin of Eurasian languages, and theologians explored the various Eurasian religions from Shamanism and Tengrism through to Buddhism, Hinduism and Islam. Significant advocates of early Eurasianism included Nikolai S. Trubetskoy (1890-1938), Pyotr N. Savitsky (1895-1965), Georges V. Florovsky (1893-1979), George V. Vernadsky (1877-1973), Nikolai N. Alekseyev (1879-1964), Ivan A. Ilyin (1883-1954), Dmitry P. Sviatopolk-Mirsky (1890-1939), and Ėrenzhen Khara-Davan (1883-1941).

The 1920s would be the years of full development of classic Eurasianist thought, when several publications, pamphlets and essays concerning Eurasian topics were issued in France, Germany, Czechoslovakia, Yugoslavia and Bulgaria by the leaders of the Eurasianist movement. By 1928, the Eurasianist movement split into two factions, one hostile to Soviet rule based in Prague and another closer to the Soviet regime in Paris.

During the 1930s, Eurasianism started to decline, marginalized by alternative ideologies like fascism or communism. The outbreak of the Second World War marked the end of early Eurasianism.

The perception of Russia's identity and the interpretation of Russian-Eurasian spaces present some unique characteristics in early Eurasianist thinkers and authors. First, Nikolai Trubetskoy conceived Russian identity as a fusion of the Eastern Slavic and the Turanian civilizations (Trubetskoy 1993, 62), recognizing some common features between the languages, cultures, and socio-political behaviour of Eurasian peoples. He also believed that the socio-historical features of the Turanian peoples led towards the foundation of ideocratic and autocratic regimes. As the natural heir of the Mongol Empire, Russia had inherited this inclination, which the forced "Westernization" of Russian society under the Romanov dynasty – specifically Peter I and Catherine II – had weakened. Moreover, Trubetskoy highlighted the relevance of the unity of the Eurasian supercontinent, resulting from a vertical relationship of each component to the whole (Trubetskoy 1923, 334). He also considered the borders between the Russian-Eurasian civilization and the Asian cultures as unremarkable since a geographical continuity characterized the vast lands of the Eurasian supercontinent (Trubetskoy 1927, 135). In Trubetskoy's theoretical paradigm, those historical epochs of Russian history dominated by the Turanian element, like the period of the Mongol domination (13th-16th centuries) were exalted, believing that unlike the Western Slavic nations, the Russian identity and conception of space was essentially Slavic-Turanian rather than simply Slavic. Eurasian history was the result of a fusion between the Russian-Slavic and the Turanian-Mongolic elements: the cohabitation and common sharing of historical destiny between Slavs and Turanians embodied the pivot component of Russian history (Trubetskoy 1993, 59). Trubetskoy also emphasized the importance of Genghis Khan's Mongol Empire, which offered Russia its hidden identity, a Eurasian common geographical distinctiveness, and a common rule over Eurasian lands (Pizzolo 2020, 60). Through the Mongol imperial ideocracy, Russia inherited its justification for empire-building, its perception of geographical space, and its geopolitical vocation as a tellurocratic power. In *Yevropa i Chelovechestvo* ("Europe and Humankind"), Trubetskoy denied the universality of the Western European model, denouncing European colonialism and its imperialistic socio-economic paradigm. The realization of Russia's Easternness was a logical consequence of the rejection of the Western liberal-democratic model (Trubetskoy 1920). Trubetskoy committed himself to rehabilitating the Turanic element of Russian history, refuting the Eurocentric historiographical vision of Russia's history as the result of the sole Kievan, Muscovite and Romanov eras.

Secondly, Pyotr Savitsky developed a specific conception of Russian identity linked to geographical space known as ‘theory of topogenesis’⁴. Influenced by geographical determinism, this theory supposes the existence of a mystical link between territories and cultures. The geographical environment would represent the chief factor for the rise of civilizations, significantly influencing their cultural and historical developmental path. History and territory would be intertwined, and the historical evolution of peoples would rest on the characteristics of the land they inhabit, including climate, soil, orography, flora, fauna, weather, waterways, and so on. Re-echoing Friedrich Ratzel’s paradigm, Savitsky conceived geography as a living organism that interacts with the peoples that it hosts, determining their specific features. He also contributed to the development of the discipline known as geosophy, that is the branch of geography that studies landscape not only as an ordinary object related to natural sciences but as a valuable contribution to human history, culture, and national identity. According to the principles of geosophy, Savitsky believed that the Eurasian landmass justified its natural unification since Eurasia possessed a geometric and systemic nature from one area to another and this natural homogeneity implied its political unification. Eurasia could benefit from its ‘natural borders’, which extended from the Atlantic Ocean to the Pacific shores. This thesis opposed the conventional delimitation of the borders between Europe and Asia given by the Ural Mountains. In Savitsky’s thought, the Eurasian steppes – which were conceived as the natural unifier of Eurasia – offered Russia many features of its specific identity: a continentalist-tellurocratic mindset, the idea of an extensive space to subjugate, the disposition towards economic autarky, a mentality projected towards political isolationism, and the geographical need to control – in Mackinder’s words – the pivotal Heartland (Pizzolo 2020, 61). Russia-Eurasia represented a closed system that could not accept any form of separatism: due to its Eurasian connections, Russia possessed a natural justification to expanding towards Eastern Europe, Asia’s Far East and the Pacific Ocean. Savitsky admired the Mongol period of Russian history, considering it as the founding moment of the expression of the uniqueness of Russian cultural identity. He also believed that under the rule of the Tatars, Russian spiritual life could shape its real identity and framework (Savitsky 1933). Since the time of the Mongol dominion, the Russian state gained legitimacy through religion and absorbed Mongolic principles of statehood, combining them with its own Byzantine theological and political traditions. Finally, George Vernadsky introduced the substantial concept of ‘noosphere’, which represented the interaction between humanity and the biosphere. He believed that the biosphere was currently entering the new geological era of the noosphere, which was characterized by the power of human intellect. Emphasizing the Eurasian

⁴ In Russian, the theory is known as ‘*Meztorazvitie*’.

historical evolution, Vernadsky claimed that the demise of the Turko-Mongol world after Tamerlane's death led to Russian leadership in the Eurasian continent. Likewise, he stated that geographical features had deeply influenced Russia's evolution since Russian history rested on its geography. Russian awareness of time followed the vastness of its territory, and thus the chronological epochs passed in a much slower way than elsewhere. In Russia-Eurasia – a self-existing universe with proper distances and units of measure – time and space were so profoundly interconnected that events took a longer time to unfold than in other continents (Pizzolo 2020, 63).

“Socialism in One Country”? Official and alternative visions of the Russian space in the twentieth century

The Russian revolution and the creation of the Soviet Union brought on a shift in the official conception of the Russian space. Along with the mythical freedom associated with the vastness of the Russian territory came the desire «to conquer and subdue» such space (Widdis 2004, 43). The expression itself of ‘socialism in one country’ – formulated by Iosif Stalin and Nikolai Bukharin in the 1920s – contains, in a way, the idea of borders (and control thereof). Drawing from the 1947 movie *Tale of the Siberian Land* and a 1935 map celebrating the project of the canal from the Baltic Sea to the White Sea, Widdis brilliantly illustrated this paradox – that is, the constant tension between freedom *in* and control *of* the territory – in Stalinist times, concluding that, just like Russianness, «the space itself becomes a symbol for the impossibility of self-definition» (Widdis 2004, 49).

At the same time, the Soviet government rejected the concept of ‘nation’, considering it an artificial category produced by industrial capitalism (Filler 2010, 97). And yet, against the all-encompassing project of the New Soviet Man, reflections upon the essence of Russianness were still very much alive in the Russian intellectual community, especially among the *émigrés* who either fled – or, by means of deportation on the ‘philosophers’ ships’, were expelled of – the country in consequence of the Bolshevik revolution: as we have seen, such was the case of classic Eurasianism leading figures. The exiled Russian *intelligentsia* moved to the capitals of Western Europe, with the city of Paris turning into the political centre of this diaspora, «a new Mecca, a new Babylon» (Johnston 1988, 20). Arguably, one of the most influential figures of this exodus was the Russian philosopher Nikolai Berdyaev (1874-1948).

A Marxist in his youth, Berdyaev would progressively shy away from Marxism-Leninism and turn his attention towards Christian philosophy and spirituality. When the new regime expelled him from Russia in 1922, Berdyaev moved to Berlin and eventually reached Paris to become one of the most famous Russian *émigrés* intellectuals of his time. Aside from Christian existentialism, over the course of his life Berdyaev

developed an interest in the history of Russia as well as in Russian nationalism and the complex relationship between Russianness and Communism, the results of which were works such as “The Fate of Russia” (1918), “The Origin of Russian Communism” (1937), and “The Russian Idea” (1946). The latter might be considered Berdyaev’s own attempt at investigating the meaning of Russianness.

To be sure, countless works have been devoted to the discovery of the Russian idea, «from Nestor the Chronicler, who in *Povest’ Vremennykh Let* [“Primary Chronicle”] raised the question of “whence came the land of Rus?” all the way to Nikita Mikhalkov’s “Manifesto of Enlightened Conservatism”» (Alekseev 2015, 12). Part of the peculiarity of Berdyaev’s work lies in the complexity of his reasoning and writing, so much so that «nowhere in “The Russian Idea” can one find a distinct and complete summing up of what Berdyaev says about the main subject of his book – the Russian idea» (Poltoratzsky 1962, 123). Nevertheless, the theses contained in his works would live on to become the object of rediscovery in post-Soviet Russia (Boym 1995, 152).

In “The Origin of Russian Communism” and in “The Russian Idea”, Berdyaev discusses the twofold nature of Russian communism: «on the one hand [the Russian revolution] is international and a world phenomenon; on the other hand, it is national and Russian» (Berdyaev 1948a, 7). Berdyaev holds a rather critical perspective on the ‘New Soviet Man’ project, since he sees Russian Communism as a «process of dehumanization» whose roots lie in the tradition of Russian anti-humanism, that is, in Russian state absolutism (Berdyaev 1948a, 183). In Berdyaev’s writings resurfaces this idea of connection between, on the one hand, the vast expanse of the Russian territory and, on the other hand, the Russian national character. While, in the West, «everything is bounded, formulated, arranged in categories, everything (both the structure of the land and the structure of the spirit) is favourable to the organization and development of civilization», in Russia «people fell victim to the immensity of its territory» (Berdyaev 1948a, 9). Berdyaev establishes a connection between the Russian soul and «the immensity, the vagueness, the infinitude of the Russian land», so much so that Russia’s «spiritual geography corresponds with physical» (Berdyaev 1948b, 2). «The inconsistency and complexity of the Russian soul», he explains, «may be due to the fact that in Russia two streams of world history, East and West, jostle and influence one another». In his view, Russia is neither a purely European nor a purely Asiatic country: it is, instead, «a complete section of the world, a colossal East-West. It unites two worlds, and within the Russian soul two principles are always engaged in strife – the Eastern and the Western» (Berdyaev 1948b, 2).

Nonetheless, discussions on Russianness were not limited to the circles of Russian intellectuals abroad. Following Stalin’s death in 1953, for instance, the Russian debate on Europe was brought forward by foreign affair specialists (known as

mezhdunarodniki), although they mainly focused on the relations between Western countries themselves, as well as on the nature of the relationship Russia was to have with these countries (Neumann 1996, 131). Furthermore, despite the predominant Marxist-Leninist philosophical-political paradigm, in the Soviet era Russia witnessed a revival of Eurasianist thought due to the contributions of Lev Nikolayevich Gumilyov (1912-1992), who may be considered the intellectual connector between classic Eurasianism and neo-Eurasianism. His main contributions resulted in the theory of ethnogenesis, the theory of 'passionarity' (*passionarnost'*), the broadening of the theory of 'ethnic complementarity' between Slavic and Turkic peoples, and in the thorough analysis of proto-history and history of Eurasian nomadic empires founded by Turkic-Mongol peoples.

The theory of ethnicity defines 'ethnos' a general set of individuals or collectivity based on a common historical fate that represents a unique socio-biological organism, with a proper existing identity and uniqueness. Moreover, the 'ethnos' would not be just a biological element but also a physicochemical section of the planetary essence (Gumilyov 1989, 161). Ethnogenesis describes the appearance of an ethnos, that, once it emerges, goes through a series of fixed steps like the ages of a human being (Gumilyov 1992, 20). The concept of passionarity is closely linked to the idea of ethnogenesis. According to the theory of passionarity, each ethnos would be influenced by some energetic forces that would cause the so-called 'passionarity effect', which leads to the birth of individuals of a special temper and talent capable of forging empires and modifying the course of history. Moreover, ethnic complementarity highlighted how some ethnic groups that shared similar characteristics and mindset – like Slavic Russians and Turanians – could inhabit a common land and create a joint political community. An example of advantageous 'ethnic complementarity' was precisely that between Slavic Russians and Turanians.

Gumilyov considered the Eurasian supercontinent as a continuous steppe extending from the Yellow River to the Arctic Ocean (Gumilyov 1993, 77). This gigantic Eurasian landmass comprised the territory of the Soviet Union, Tibet, and Mongolia. According to Gumilyov, Eurasia implied a natural need for unification, Russia's eastward expansion represented a natural phenomenon, and Eurasian secessionism appeared as essentially unnatural (Gumilyov 1993, 65). He also believed in the existence of eight different super-ethnoi in Russia, which the country had managed to unify under its imperial rule⁵. Thus, the history of the Russian Empire epitomized the history of the convergence of the super-ethnoi of the Russians and of the steppic nomads in the Eurasian landscape. Like early Eurasianists, Gumilyov stated that the Russian Empire

⁵ According to Gumilyov, Russia's eight super-ethnoi were the Russian, the steppic, the circumpolar, the Tatar-Muslim, the European, the Buddhist, the Byzantine (or Caucasian Christian), and the Jewish.

was the heir of Genghis Khan's polity. Russian history could not be understood without the framework of the connection between Russians and Tatars and the general history of the Eurasian continent. Finally, Gumilyov believed that Russia's historical ethnogenesis followed three fundamental stages: the epoch of Kievan Rus', the epoch of Tatar domination, and the epoch of the rise of Muscovy. The latter led to the Romanov rule (17th–19th centuries), which was guilty of betraying Russia's its Eurasian nature, opting for a 'Europeanisation' of its society. Indeed, Gumilyov's theories contributed in promoting the typical Soviet model of ethnic coexistence, underscoring the complementarity of the Russian and Turkic super-ethnoi, in contrast with cosmopolitan Western multiculturalism (Laruelle 2008, 78).

Post-Soviet Geographies of Russianness

After the demise of the Soviet Union, like many post-communist countries, Russia was confronted with the task of formulating a new national idea. This process went hand in hand with the transition towards market economy and a liberal-democratic form of government. The collapse of the Soviet Union had a major impact on Russian society: the citizens' emotions and feelings that followed this traumatic event reflected on their philosophical and social perceptions, as well as on the need to rediscover their own proper identity. The old beliefs that had been instilled in three generations of Soviet citizens had collapsed. The result of this was that Russian society in its entirety underwent a political and cultural crisis that did not spare politicians, ordinary people, and intellectuals, as «the crisis entailed the radical questioning of the validity of both Soviet and Russian traditional views of the world and the country's place in it» (Astrov and Morozova 2012, 196).

Mikhail Gorbachev's call for a "common European home" was to remain unanswered and Russia's crisis of identity would worsen through the course of the first post-Soviet decade. While the Russian political elite had not completely discarded the project of turning Russia into a «truly European» country, the outbreak of the war in the former Yugoslavia severely hindered the relations with their newfound Western partners (Morozov 2009, 318). At the same time, the economic and political crises that marked the transition to the newly born Russian state shed a negative light upon the idea of 'democracy' itself, with words such as '*dermokratiya*' (literally 'shitocracy') entering the common political jargon. It is not surprising, thus, that – even after the Soviet Union had disappeared – the West would remain «Russia's constituent other» (Tolz 2001, 72).

Much like it had happened in the aftermath of the political turmoil provoked by the 1917 Bolshevik revolution, one of the outcomes of the demise of the Soviet Union and its Marxist-Leninist theoretical paradigm was the resurfacing of Eurasianism, which

appeared under the new label of neo-Eurasianism, mainly thanks to the works of Aleksandr Panarin and Aleksandr Dugin. These two intellectuals, who belong by and large to the post-Soviet patriotic opposition, effectively concurred in providing a 'positive' content to the crisis the country had to endure following the demise of the Soviet Union. As Astrov and Morozova (2012, 212) remarked, in Dugin's writing the «[...] crisis is externalised in the form of a familiar threat, Atlantism». Though introducing new theoretical contributions, neo-Eurasianism still referred to the overall paradigm offered by classical Eurasianism. Characterized by a solid anti-Western and anti-Atlantist component and oriented towards an imperial renovation, neo-Eurasianism emerged as a theory of the multipolar world based upon the principles of cultural diversity, ethnic identity and multipolarity against the unilateral globalization model.

From a theoretical point of view, neo-Eurasianism formulates two main criticisms. The first is the 'rejection of the West', which implies an antagonism towards the neo-liberal capitalist and individualist model promoted by the West both from a social left-wing perspective and from an identitarian right-wing one. The second is the denial that the Anglo-Saxon civilization would possess the right to universally impose its paradigm, considering itself intrinsically superior to others through a form of 'democratic racism'. Admired historians of civilization like Nikolay Y. Danilevsky, Oswald Spengler and Arnold J. Toynbee contributed to shape the typically deterministic neo-Eurasianist approach to history, which implies close connections between geographical and anthropological-cultural features of peoples and a cause-effect relationship. Following the hermeneutical scheme of Nikolay V. Ustryalov's National-Bolshevik ideology and its development by Mikhail S. Agursky, Russian history is interpreted as a continuous process divided into several not disconnected stages.

At the same time, neo-Eurasianism blends traditionalism with esotericism, paying specific attention to the works of René Guénon, Julius Evola, Gaston Georgel, Titus Burckhardt, Georges Dumézil, Louis Dumont, Mircea Eliade, and Henry Corbin. However, while bearing a conservative and traditionalist perspective, it also hinges on egalitarian and collectivist narratives, borrowing ideological features of both the far-right and the far-left and combining them to oppose the logics of Western post-liberalism, consumerism, hedonism, cultural imperialism, and unilinear globalism. Sympathizing with the elitist sociological tradition close to Gaetano Mosca, Vilfredo Pareto, and Robert Michels, it develops a specific doctrine of the ontology of power based on the Byzantine/Christian Orthodox concept of *kat'echon* (Dugin 2014, 32), which Carl Schmitt understands as the intellectualization of the ancient *Imperium Christianum* fully entitled to enforce orthodox ethic (Schmitt 2003). Neo-Eurasianism assimilates from traditionalist philosophy the idea of the radical decay of the 'modern world', which would represent a negative antithesis of the utopian 'world of Tradition'.

The dialectic contraposition between modernism and traditionalism would be embodied by the geopolitical struggle between Atlanticism/thalassocracy and Eurasianism/tellurocracy. Occultism and esotericism play a special part too, specifically Madame Blavatsky's theosophy, the Tibetan myth of Shambala/Shangri-La, the legend of the 'King of the World', the myth of Agartha, the chronicles of the Hyperboreans, and so on. It is no wonder that the 'Mad Baron' Roman von Ungern-Sternberg – an occultist, pan-monarchist and anti-Bolshevik Russian warlord – is considered a Eurasianist ideal model. Anthropological studies – precisely those carried out by Carl G. Jung and Claude Lévi-Strauss –, semiology, sacred geography, ethnography, and mythology, are likewise of utter interest for neo-Eurasianist doctrine. Moreover, neo-Eurasianism assimilates from the theories of Jean-Jacques Rousseau, Carl Schmitt, Julien Freund, Arthur Moeller van den Bruck, and Alain de Benoist the principle of organic or direct democracy – namely, '*demotia*' –, rejecting the idea of representative democracy (Dugin 2014, 33).

Finally, neo-Eurasianism – specifically Dugin's version – espouses classic geopolitical theories of the 20th century involving the Eurasian landmass. Neo-Eurasianists believe that Eurasia as a center of power projection is one of the most significant geopolitical concepts. Dugin's book *Osnovy Geopolitiki* ("The Foundations of Geopolitics"), which underscores the connection between the Eurasian continent and the sources of global power, is considered a major study of International Relations and represents the founding work of the Russian contemporary school of geopolitics (Laruelle 2008, 110). The chief geopoliticians that contributed to shape a neo-Eurasianist attitude towards geopolitical thinking have been Friedrich Ratzel, Rudolf Kjellén, Halford Mackinder, Alfred T. Mahan, Paul Vidal de La Blanche, Nicholas Spykman, Karl Haushofer, and Jean Thiriart. Both Aleksandr Panarin and Aleksandr Dugin theorize a specific view regarding Russian identity and the perception of its spaces. Panarin, who believed that geographical-historical attributes led Russia towards the adoption of an imperial regime, made thorough use of Nicholas Spykman's Rimland theory to describe the rivalry between tellurocratic and thalassocratic powers. As expression of tellurocratic power and as the Heartland-holder, Russia rivalled with thalassocratic Atlanticism, embodied by the United States and its NATO allies, for the control over the Rimland. Echoing the assumptions of classical Eurasianism, Panarin founded his neo-Eurasianist thought on the rejection of the Western model, which was accused of being responsible for all of Russia's suffering and illness⁶. In his attempt to oppose the neo-liberal and globalist Western paradigm, which he considered a form of «democratic

⁶ Panarin made a distinction between 'Occidentalism' (*Zapadnichestvo*) and 'Westernization' (*Vesternizatsiya*). The former represented the typical elements of European philosophy, including liberalism, rule of law, democracy, legalism, and constitutionalism; the latter, which he vehemently condemned, represented ultra-capitalism, financialism, savage consumerism, and unilineal globalism.

racism» (Panarin 2002, 16), Panarin built a theoretical paradigm based on a civilizational model that would replace the logic of economics with cultural, traditional, and religious values (Panarin 1999, 19). He believed that all civilizations bore some unique features that could not be tracked back to the Western model and that their vanishing due to globalism would represent an impoverishment for all humankind. Western-led globalization was responsible for the destruction of ethnicities and civilizations, depriving them of their history, cultural model, social pluralism, and traditional views. Vehemently opposing Western cosmopolitanism, egalitarianism, and humanism, Panarin relied his hopes on the idea of state as fatherland capable of creating a civilizational area. This civilizational area, held together by an imperial idea, would represent a 'third way' between Western universalism and non-Western ethnic particularism. In Panarin's thought, the principle of civilization pluralism replaced that of cultural individualism. Moreover, Panarin supported Russian imperial idea: «If Russia becomes the Third Rome once again, post-industrial society will have better chances of becoming alternative to the industrial ghetto» (Panarin 1995, 72). He believed that empires were the only political system able to address the challenges of postmodern society, since they sponsored civilizational, ethnical, and historical awareness. In addition, the imperial system was conceived as the fittest to rule Russia-Eurasia, legitimizing its natural unification as a pan-continent and harmonizing its ethnic, linguistic, and religious diversities. Eurasia's ethnic diversities would enjoy a peaceful coexistence without paying the risk of extinction through the destruction of their identity, as in Western multicultural environments that – in the name of post-liberal individualism – promote the people's 'melting pot'.

On the other hand, Aleksandr Dugin interprets Russian-Eurasian identity and the idea of Eurasian space espousing the geopolitical thought of Carl Schmitt, Halford Mackinder, and Karl Haushofer (Dugin 2012; 2015; 2017). Carl Schmitt's philosophical-political paradigm is based on five fundamental pillars: the idea of Great Space (*Der Großraum*), the concept of Empire (*Das Reich*), the rights of peoples and nations above the rights of individuals, geopolitical sovereignty, and the struggle between thalassocracies and tellurocracies (*Das Meer gegen das Land*). All five concepts reappear in Dugin's neo-Eurasianist doctrine. Schmitt's idea of *Großraum* implies a political organization on a vast portion of land that produces a permanent bond between population and natural environment. Thus, *Großraum* represents a spiritual, eternal unit that forges the metaphysical-political 'Empire' (*Das Reich*) that hosts a folk linked together by a common mindset, system of values, and civilizational *Weltanschauung*. Dugin's idea of Eurasia coincides exactly with Schmitt's vision of 'Empire'. In his view, Russia should be the promoter of the creation of a Eurasian Empire bond together by a common traditionalist-conservative worldview. The first step for the creation of such empire would be Russia's reintegration of the post-Soviet

space. Secondly, Dugin assimilates completely Mackinder's theory of the world's pivotal region or Heartland (Mackinder 1904; 1919; 1943). As known, Mackinder stated that who controls eastern Europe would control the Heartland, in turn who controls the Heartland would control the World-Island (i.e. Eurasia), and finally who controls the World-Island would control the World. Therefore, Dugin relies on Mackinder's theory in order to explain Russia's geopolitical mission, which should be that of controlling the World-Island through the Heartland and at the same time averting Atlantist forces to keep a thorough control over the territories that lay on the Marginal Crescent or Rimland, that is the peripheral maritime or semi-maritime areas of the Eurasian continent. Finally, Dugin reintroduces Haushofer's geopolitical thought based on the two essential pillars of the pan-regions and the idea of the *Kontinentalblock* (Haushofer 1931; 1934). The idea of pan-regional system implied the creation of a new world based on several poles or large spaces with a great power dominating each bloc⁷. In his Eurasianist vision of global order, Dugin reorganizes the world in similar blocs, divided into civilizational zones and big spaces. Specifically, Dugin traces four geopolitical zones: the Atlantic meridian zone, the Euro-African meridian zone, the Russian-Central Asian meridian zone, and the Pacific meridian zone (Dugin 2014, 47). In turn, each geo-economic meridian zone includes some Great Spaces (Dugin 2014, 48)⁸. Dugin's division of the world into civilizational zones represents the basement upon which he advocates the advent of the future multipolar world. Finally, Dugin embraces Haushofer's *Kontinentalblock* project. Haushofer's original project consisted in creating a continental, pan-Eurasian alliance between Nazi Germany, the Soviet Union, and Imperial Japan through the Soviet inclusion in the Tripartite Pact. Dugin recollects the *Kontinentalblock* idea supporting a solid connection between Russia-Eurasia and Mitteleuropa-Germany in an anti-Atlantist and anti-thalassocratic fashion.

⁷ Specifically, Haushofer envisioned the creation of four pan-regions: The American pan-region with the United States as dominant power, the Greater European pan-region, projecting its power on Africa, with Germany as hegemon, the Greater Eurasian pan-region, projecting its power in India and southern Asia, with the Soviet Union as hegemon, and the East-Asian pan-region with Japan as dominant power. The project was essentially conceived in an anti-British fashion.

⁸ Specifically, the Euro-African zone would include Europe, the Arab Great Space, and Trans-Saharan Africa; the Russian-Central Asian zone would include the Russian-Eurasian Space, the Islamic Continental Space, and the Great Space of Hindustan; the Pacific zone would include the Chinese Great Space, the Japanese Great Space, and the Indo-Chinese Australasian Space; and the American zone would include the North American Space, the Central American Space, and the South American Space.

Conclusion

Starting from the late eighteenth century, the intellectual debate on Russian identity has been alternatively constructed along the lines of either proximity with – or opposition against – the West. This process came along with distinct perceptions of Russia's space, from both a physical and cultural point of view. Despite the breakup of the Soviet Union and the subsequent optimism about a potential rapprochement of Russia to Western liberal democracies, however, post-Soviet political elites did not manage to come up with a coherent national project. To be sure, under Vladimir Putin's presidency a new impulse was given to the interpretation of Russia's national identity. In this sense, Western neo-liberalism and Atlantist thrusts, which marked part of the Yeltsin era, were replaced by a conservative narrative which combines nationalism and patriotism, neo-imperialism and Christian Orthodoxy, in ways that were often close to – and yet quite distant from – the principles of neo-Eurasianism. The eclectic mixture of liberalism, neo-communism, and nationalism that characterised Putin's presidency epitomises the complex transition from Soviet rule to democracy. Concepts such as 'sovereign democracy' were brought forth to describe the peculiarity of the Russian political system. At the international level, the 2014 Ukrainian crisis and the subsequent annexation of Crimea relaunched Russian ambitions in the country's former sphere of influence (the so-called 'Near Abroad', which comprises the former state members of the Soviet Union). Besides military expansionism – often dubbed as Russian return to 'old-fashioned geopolitics' – in recent years Russia has considerably invested in improving its soft power, that is, in developing its cultural, diplomatic, and media apparatuses. At the same time, the 'Russian World' (*Russkiy Mir*) idea – an ambiguous term alternatively employed to define the Russian diaspora, the Russian-speaking population in the 'Near Abroad', and the eponymous foundation for the promotion of the Russian language – emerged from the shadows of nationalist intellectual circles and began to grow in popularity. By transcending the borders of the Russian Federation, the 'Russian World' idea rejects the idea of an ethnic state and projects, instead, Russianness abroad as it proposes a national identity based on cultural and linguistic factors. But most importantly, it provides an imaginary geography of Russia in a globalized – or, more properly, *globalizing* – world.

Bibliography

- Alekseev, Veniamin V. 2015. "The Russian Idea: From Messianism to Pragmatism." *Russian Social Science Review* 56 (3): 2-17.
- Anbarani, Ata. 2013. "Nation, Nationalism in Controversial Debates and Thought: A Review of Origin of Nation and Nationalism." *Canadian Social Science* 9 (3): 61-67.
- Astrov, Alexander and Natalia Morozova. 2012. "Russia: Geopolitics from the Heartland." In *The Return of Geopolitics in Europe? Social Mechanisms and Foreign Policy Identity Crises*, edited by Stefano Guzzini, 192-216. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bassin, Mark. 1991. "Russia between Europe and Asia: The Ideological Construction of Geographical Space." *Slavic Review* 50 (1): 1-17.
- Bassin, Mark. 1993. "Turner, Solov'ev, and the 'Frontier Hypothesis': The Nationalist Signification of Open Spaces." *The Journal of Modern History* 65 (3): 473-511.
- Berdyayev, Nikolai. 1948a. *The Origin of Russian Communism*. Glasgow: Geoffrey Bles.
- Berdyayev, Nikolai. 1948b. *The Russian Idea*. New York: MacMillan.
- Birch, Anthony H. 1989. *Nationalism and national integration*. London: University of Victoria, British Columbia.
- Boym, Svetlana. 1995. "From the Russian soul to post-communist nostalgia." *Representations* 49: 133-166.
- Dugin, Aleksandr G. 2004. *Eurasia: La Rivoluzione Conservatrice in Russia*. Roma: Nuove Idee.
- Dugin, Aleksandr G. 2012. *The Fourth Political Theory*. London: Arktos.
- Dugin, Aleksandr G. 2014. *Eurasian Mission: An Introduction to Neo-Eurasianism*. London: Arktos.
- Dugin, Aleksandr G. 2015. *Last War of the World-Island*. London: Arktos.
- Dugin, Aleksandr G. 2017. *The Rise of the Fourth Political Theory*. London: Arktos.
- Filler, André. 2010. "L'identité nationale russe: Anatomie d'une représentation." *Hérodote* 3: 94-108.
- Groys, Boris. 1992. "Russia and the West: The quest for Russian national identity." *Studies in Soviet Thought* 43 (3): 185-198.
- Gumilyov, Lev N. 1989. "Pis'mo v redaktsiyu 'Voprosov filosofii'." *Voprosy filosofii* 5.
- Gumilyov, Lev N. 1992. *Ot Rusi do Rossii*. Saint Petersburg: luna.

- Gumilyov, Lev. N. 1993. "Zametki Poslednego Yevrasiitsa." In *Ritmy Yevrasii: Epokhi i Tsivilizatsii*. Moscow: Progress.
- Haushofer, Karl. 1931. *Geopolitik der Pan-Ideen*. Berlin: Zentral-Verlag.
- Haushofer, Karl. 1934. *Weltpolitik von Heute*. Berlin: Zeitgeschichte Verlag.
- Johnston, Robert H. 1988. *New Mecca, New Babylon: Paris and the Russian Exiles, 1920-1945*. Montréal: McGill Queen's University Press.
- Laruelle, Marlène. 2008. *Russian Eurasianism: An Ideology of Empire*. Washington, DC: Woodrow Wilson Center Press.
- Mackinder, Halford J. 1904. "The Geographical Pivot of History." *The Geographical Journal* 23 (4): 421-437.
- Mackinder, Halford J. 1919. *Democratic Ideals and Realities: A Study in the Politics of Reconstruction*. London: Constable & Co. Ltd.
- Mackinder, Halford J. 1943. "The Round World and the Winning of the Peace." *Foreign Affairs* 21 (4): 595-605.
- Mikkeli, Heikki. 1998. *Europe as an Idea and an Identity*. Berlin: Springer.
- Morozov, Vyatcheslav E. 2009. *Rossiya i Drugie: Identichnost' i Granitsy Politicheskogo Soobshchestva*. Moscow: Novoe literaturnoe.
- Neumann, Iver. 1996. *Russia and the Idea of Europe. A study in identity and international relations*. London: Routledge.
- Panarin, Aleksandr S. 1995. *Rossiya v Tsivilizatsionnom Protsesse. Mezdhu Atlantizmom i Yevrasiistvom*. Moscow: Institut Filosofii RAN.
- Panarin, Aleksandr S. 1999. *Rossiya v Tsiklakh Mirovoy Istorii*. Moscow: Izdatelstvo Moskovskogo Universiteta.
- Panarin, Aleksandr S. 2002. *Pravoslavnaya Tsivilizatsiya v Global'nom Mire*. Moscow: Algoritm.
- Pizzolo, Paolo. 2020. *Eurasianism: An Ideology for the Multipolar World*. Lanham, MD: Lexington Books.
- Poltoratzsky, Nikolai P. 1962. "The Russian Idea of Berdyaev." *The Russian Review* 21 (2): 121-136.
- Savitsky, Pyotr N. 1933. *Shestina Sveta: Rusko yako Zempepisni a Historitski Tselek*. Prague: Melantrich.
- Schmitt, Carl. 2003. *The Nomos of the Earth in the International Law of the Jus Publicum Europaeum*. New York: Telos.

- Smith, Anthony D. 2010. *Nationalism*. Cambridge: Polity.
- Solovyov, Sergey M. 1962. *Istoriya Rossii s Drevneishikh Vremen: v pyatnatsati knigakh*. Moscow: Izdatel'stvo sotsial'no-ekonomicheskoy literatury.
- Stein, Howard F. 1976. "Russian Nationalism and the Divided Soul of the Westernizers and Slavophiles." *Ethos* 4 (4): 403-438.
- Tolz, Vera. 2001. *Russia. Inventing the Nation*. London: Arnold.
- Trubetskoy, Nikolai S. 1920. *Yevropa i Chelovechestvo*. Sofia: Russko-Bolgarskoe Knigoizdatel'stvo.
- Trubetskoy, Nikolai S. 1923. "Vavilonskaya Bashnia i Smeshenie Yazikov." *Yevrasiyskiy Vremennik* 3.
- Trubetskoy, Nikolai S. 1927. "Verkhi i Nizy Russkoi Kul'tury." In *K Problema Russkogo Samopoznaniya*. Paris: Yevrasiskoye Knigoizdatel'stvo.
- Trubetskoy, Nikolai S. 1993. "O Turasnkome Elemente v Russkoi Kul'ture." In *Rossiya mezhdue Yevropoi i Aziei: Yevrasiskiy Soblazn*. Moscow: Nauka.
- Widdis, Emma. 2004. "Russia as Space." In *National Identity in Russian Culture: An Introduction*, edited by Simon Franklin and Emma Widdis, 30-49. Cambridge: Cambridge University Press.

Paolo Pizzolo is Research Fellow in International Relations at the University LUISS Guido Carli of Rome. He holds a PhD in Political Science and International Relations.

Email: ppizzolo@luiss.it

Emmanuele Quarta is PhD candidate in Science of Human Relations at the University of Bari and at the University of Paris 8.

Email: emmanuele.quarta@uniba.it

Politics. Rivista di Studi Politici

n. 13, 1/2020, ii

@ Editoriale A.I.C. - Edizioni Labrys

Creative Commons

ISSN 2279-7629

www.rivistapolitics.it



Direzione: Diego Lazzarich (Direttore editoriale, Università degli Studi della Campania “Luigi Vanvitelli”) e Alessandro Arienzo (Università degli Studi di Napoli “Federico II”).

Comitato scientifico internazionale: Christian Azaïs (Université de Picardie Jules Verne, France); Étienne Balibar (Université de Paris-X, France); Peter Birke (Soziologisches Forschungsinstitut Göttingen – SOFI, Germany); Kristin Carls (Soziologisches Forschungsinstitut Göttingen – SOFI, Germany); Luc Foisneau (CNRS – Paris, France); Anahita Grisoni (ENS de Lyon); Patrick Gun Cuninghame (UAM-Xochimilco, Mexico); Asad Haider (University of California Santa Cruz, USA); Marta Nunes de Costa (Universidade Federal de Santa Catarina – UFSC, Brazil); Milena Petters Melo (Universidade Federal de Santa Catarina); Codrina Sandru (Transilvania University of Brasov, Romania); Lucia Pradella (King’s College London); Jacob Soll (University of Southern California, USA); Barbara Szaniecki (DSc, Pontificia Universidade Católica, Brasil).

Comitato scientifico: Olivier Butzbach (Università degli Studi della Campania “Luigi Vanvitelli”); Carmelo Calabrò (Università di Pisa); Marta Cariello (Università degli Studi della Campania “Luigi Vanvitelli”); Alberto Clerici (Università Niccolò Cusano); Cristina Cassina (Università di Pisa); Diego Giannone (Università degli Studi della Campania “Luigi Vanvitelli”); Annalisa Murgia (Università degli Studi di Milano); Spartaco Pupo (Università della Calabria); Mauro Simonazzi (Università degli Studi di Milano); Adriano Vinale (Università degli Studi di Salerno).

Comitato di redazione: Alessandro Arienzo, Marta Cariello, Cristina Cassina, Lorenzo Coccoli, Michele Filippini, Diego Giannone, Diego Lazzarich, Giuseppe Perconte Licatense, Pietro Sebastianelli, Adriano Vinale.

Direttore responsabile: Michele Lanna.

Numero: XIII

Anno: 1/2020

Periodicità: semestrale

Modalità di raccolta degli articoli: comitato scientifico.

Tipo di selezione e valutazione degli articoli: *double-blind review*

Standard di citazione: Chicago Manual of Style 16th (Author-date)

Contatti: direzione@rivistapolitics.it

Sito web: www.rivistapolitics.it

Social media: Facebook: <http://www.facebook.com/rivistapolitics>; Twitter: twitter.com/politicsrivista;

Pinterest: www.pinterest.com/politicsrivista

Copertina: Elaborazione grafica di Diego Lazzarich.