
POLITICS

RIVISTA DI STUDI POLITICI

n. 11

XI
1/2019

Politics. Rivista di Studi Politici

n. 11, 1/2019, 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: XI

Anno: 1/2019

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

Publius e Tocqueville: la «nuova scienza politica» e il «feudalesimo americano»

Giovanni Borgognone

pp. 1-18

Tra politica e metafisica. Sociologia e biologia in Alfred Espinas

Luca Cobbe

pp. 19-38

Physics and Politics. Genealogia della Costituzione inglese in Walter Bagehot

Carmelo Calabrò

pp. 39-53

Il pragmatismo americano tra darwinismo e democrazia della crisi

Adriano Vinale

pp. 55-75

Jack London: il richiamo del darwinismo e la sfida del socialismo

Angelo Arciero

pp. 77-95

La teoria dei partiti e delle forme di governo nel pensiero politico di Matthias Erzberger

Sergio Amato

pp. 97-113

In ricordo di

Jean Starobinski, il «gusto del movimento»

Carmelo Colangelo

pp. 115-121



Publius e Tocqueville: la «nuova scienza politica» e il «feudalesimo americano»

Giovanni Borgognone

Abstract

While scholars have generally focused attention on the analogies between the political perspective of *The Federalist* and that of Tocqueville's *Democracy in America*, this essay aims to highlight the theoretical differences between the two works. Alexander Hamilton theorized the need for a strong national executive power as an embodiment of a disinterested rationality; James Madison justified federal power in defense of freedom and property from possible interference by states' democratic legislative assemblies. Tocqueville's vision was the opposite: the French author looked to America as an experiment in democracy. In this perspective, his "science of politics" consisted in giving value to the past, recognizing a major source in "American feudalism", understood as the dispersion of power in the multiplicity of institutions and local associations of Puritan America.

Keywords

Tocqueville - Federalism - Science of Politics - Democracy - Despotism

Un contemporaneo di Alexis de Tocqueville, Joseph Story, forse il più importante giurista americano dell'epoca, prendendo le mosse dai nessi tra il *Federalist* di Alexander Hamilton, James Madison e John Jay, i *Commentaries on the Constitution* di cui egli stesso era autore e la *Démocratie en Amérique*, ritenne ingiustificato il successo di quest'ultima, che, a suo parere, non era stata costruita in modo originale (Dalberg-Acton 1985, 248; Story 1970). Da allora, gli accostamenti tra il capolavoro tocquevilliano e gli articoli di Publius sono stati pressoché continui. Nella *Démocratie*, peraltro, non mancava un giudizio esplicitamente positivo sul *Federalist*: «un bel libro», che avrebbe meritato, secondo Tocqueville, di divenire «familiare agli uomini politici d'ogni paese» (Tocqueville 1968, II, 141). Numerosi, inoltre, erano i riferimenti a circa una cinquantina degli articoli di Hamilton e di Madison. Seguendo gli insegnamenti del *Federalist*, l'autore si soffermava sulla distinzione, oramai «classica», tra il principio «confederativo» e il sistema federale di governo, straordinaria innovazione introdotta dalla Costituzione. Su queste basi, Publius e Tocqueville sembravano condividere

l'entusiasmo per la «scienza politica», le cui innovazioni consentivano all'Unione degli Stati americani di governare direttamente sui cittadini (Chopin 2001, 80-81).

In tale prospettiva la storiografia ha tracciato, per certi versi, una linea di continuità tra Publius e Tocqueville, con una matrice comune nel pensiero di Montesquieu, incentrata sulle nozioni di pluralismo, equilibrio politico, separazione dei poteri e moderazione, così come sulla rilevanza assegnata, in generale, all'elaborazione della nuova «scienza politica», espressione ricorrente nel *Federalist* e adoperata pure nelle prime pagine della *Démocratie*. Tocqueville, in effetti, era convinto che la rivoluzione sociale democratica del tempo si fosse sviluppata «nell'assetto materiale della società, senza che si verificasse nelle leggi, nelle idee, nelle abitudini»; in altre parole, essa, a suo parere, era «avanzata a caso», a causa della mancanza di un'adeguata scienza politica. «Così – concludeva l'autore – noi abbiamo la democrazia, senza avere ciò che dovrebbe attenuarne i difetti e farne risaltare i pregi» (Tocqueville 1968, II, 20; Carrese 2016, 49).

Sono stati molto frequenti, inoltre, i parallelismi tra il *Federalist no. 10*, opera di Madison, e l'elogio del pluralismo da parte di Tocqueville: la varietà di gruppi e associazioni, in base a questa interpretazione, era da entrambi considerata un fattore decisivo per contrastare il pericolo del dominio da parte di una fazione, inclusa, e anzi soprattutto, quella maggioritaria (Fantoni 1991, 538; Villa 2006, 216-244; Salvadori 2014, 25-27; Giannetti 2018). Madison sembrerebbe, pertanto, avere “anticipato” la *Démocratie* nel delineare, per molti versi, la nozione di “tirannide della maggioranza”. Nelle pagine che seguono si tenterà di mostrare, invece, come le visioni politiche di Publius (tanto di Hamilton quanto di Madison) e di Tocqueville fossero, per diversi aspetti, divergenti.

Obiettivo di questo saggio è di sottoporre, dunque, a revisione critica i nessi comunemente riconosciuti tra gli articoli del *Federalist* e la *Démocratie en Amérique* (Beard 1948; Schleifer 1980; White 1987; Pierson 1996). Verrà messo a fuoco, in tale prospettiva, il tema del «feudalesimo americano», espressione consapevolmente impropria, qui ripresa nell'uso immaginifico che ne ha fatto Sheldon Wolin per riferirsi alla dispersione del potere nella molteplicità delle istituzioni e associazioni locali dell'America puritana, oggetto di riflessione tanto da parte di Publius quanto dell'aristocratico francese, ma per molti versi in direzioni opposte (Wolin 2001, 229-240). Prendendo le mosse dall'influenza delle tesi di Montesquieu, tanto sulla controversia tra «federalisti» e «antifederalisti» quanto sulla visione tocquevilliana dei dilemmi della democrazia in America, si mostrerà come il recupero dei connotati «antimoderni» della teoria montesquieuiana accosti l'autore della *Démocratie* molto più al campo «antifederalista» che al *Federalist*.

Il “cartesianesimo” del *Federalist*

Per molto tempo, la storiografia ha associato alla teoria politica federalista americana il successo transatlantico del pensiero politico di Montesquieu, autore che, come è noto, avrebbe poi rappresentato un riferimento filosofico imprescindibile anche per Tocqueville. In realtà, come risulta dall'analisi del linguaggio del *Federalist* (Kramer 1992, 119-136; Howe 2004; Coenen 2006; Estes 2008), pur non mancando i riferimenti al filosofo illuminista francese, gli articoli di Publius giustificavano l'opera dei costituenti americani primariamente quale risultato della «scienza» (Wolin 1989, 100-119). L'opera si apriva con un registro discorsivo, sul quesito «se le società umane siano o meno capaci di darsi, per propria scelta e attraverso matura riflessione, un buon governo» (*The Federalist no. 1*), ma abbandonava presto tale modalità deliberativa, adottando, al suo posto, la retorica della «necessità» razionale. Nell'ultimo articolo, l'ipotesi di una nazione senza un forte governo centrale – quella degli antifederalisti – era infine rigettata, senza mezzi termini, come «uno spettacolo orrendo» (*The Federalist no. 85*); al contrario, la Costituzione redatta a Filadelfia veniva raccomandata appellandosi all'autorità della scienza, e in particolare a quella della nuova «scienza politica».

Un primo esplicito riferimento in tal senso compariva nel *Federalist no. 9*, articolo in cui Publius (nella fattispecie Hamilton) presentava l'accentramento federale come barriera contro la politica delle fazioni e delle insurrezioni. Egli tracciava la storia turbolenta delle piccole repubbliche e introduceva la «scienza politica» quale moderna redenzione del repubblicanesimo da quel passato, grazie a grandi invenzioni come il sistema dei *checks and balances*, la separazione dei poteri, l'indipendenza del giudiziario, la rappresentanza (Hamilton, Madison, and Jay 2003, 36). Ma il riferimento alla scienza politica non si fermava qui: su quelle stesse basi, Publius presentava, lungo tutto il corso dell'opera, un nuovo tipo di politica, incentrato su razionalità ed efficienza; di lì scaturivano nozioni come quelle di *proper and efficient management*, *energetic government*, *good administration* (Caldwell 1988; Richardson and Nigro 1991).

Non meno emblematica era, poi, l'idea che fosse possibile puntellare le ragioni a favore della Costituzione con una *absolute demonstration*. La connessione tra scienza, ragione e potere era perfettamente illustrata, in tale prospettiva, dal *Federalist no. 31*, anch'esso opera di Hamilton. L'autore osservava come certe verità fondamentali richiedessero un immediato e irresistibile assenso della ragione, la cui mancanza poteva dipendere solo da qualche imperfezione mentale o dal prevalere di interessi, passioni, pregiudizi. Egli portava come esempio le «massime della geometria», lasciando emergere un'assonanza molto forte con la riflessione cartesiana sulle idee «chiare e distinte». Erano dotate, secondo Hamilton, di analoga immediatezza in ambito etico-politico le idee in base a cui non vi può essere effetto senza causa, i mezzi devono essere proporzionati ai fini e non vi devono essere limitazioni a un potere destinato a uno scopo a sua volta senza limiti (Hamilton, Madison, and Jay 2003, 141). Da tali premesse Hamilton vedeva discendere

in modo incontrovertibile la tesi secondo cui il governo doveva essere dotato del potere necessario a ottenere i fini per i quali era stato concepito (Platt 1991).

Emergeva, a questo punto, la personalità divisa di Publius. Rispondendo all'obiezione antifederalista di teorizzare un governo virtualmente illimitato, gli autori del *Federalist* mettevano in luce come la scienza politica fornisse i già citati antidoti a tale pericolo. Obiettivo di Madison, però, era semplicemente la difesa della libertà e della proprietà dalle possibili interferenze da parte delle assemblee legislative democratiche statali (Madison 1973, 244; Wills 1981; McCoy 1989; Matthews 2005). In quest'ottica, il principio di rappresentanza, uno dei principali dispositivi escogitati dalla scienza politica, consentiva, se adoperato nelle grandi dimensioni della repubblica nazionale, di filtrare la volontà popolare (altrimenti troppo diretta e tumultuosa nelle assemblee legislative statali) e di «ridurre», così, il potere della democrazia, ovvero la possibilità che le maggioranze, composte da poveri, potessero giungere a dominare a livello locale a danno delle minoranze dei proprietari (*The Federalist no. 10*). Hamilton, invece, non esitava a teorizzare la necessità di un forte potere nazionale esecutivo quale incarnazione di una razionalità disinteressata, «cartesiana», che trovava, significativamente, la sua massima espressione nell'amministrazione, intesa come centro vitale dello Stato, in un certo senso dissociato dalla politica e assorbito dalla razionalità scientifica (*The Federalist no. 68*).

Dispotismo e scienza moderna

Assai diverso era stato il percorso seguito dal pensiero costituzionale di Montesquieu, nonostante la sua autorità venisse richiamata da Publius, per via dell'«inestimabile precetto della scienza politica» rappresentato dalla separazione dei poteri (*The Federalist no. 47*). Anche l'autore francese aveva adottato il linguaggio scientifico, accogliendolo nell'ottica della responsabilità razionale di rendere il mondo il più possibile intelligibile. Si era, però, esplicitamente opposto a tutte le concezioni monologiche dell'uomo e della società, incluso l'universalismo di matrice illuministica (Larrère 2009, 289). Tale sfiducia nei confronti delle visioni uniformanti del mondo non era frutto di mero scetticismo filosofico, bensì prendeva le mosse da una questione politica specifica, rappresentata dal dispotismo.

Montesquieu non intendeva occuparsi di costituzioni ideali, bensì della *nature des choses* (*Esprit des lois*, I, 1). Egli riteneva che non vi fossero leggi universali e valide per tutti i fenomeni, per ogni tempo e per tutte le circostanze: sebbene l'uomo, come essere fisico, fosse certamente governato da leggi invariabili, la sua natura era anche quella di un essere libero e intelligente e lo induceva a violare le leggi stabilite da Dio e a quelle che egli stesso si dava. Della libertà stessa non vi era per Montesquieu un modello universalizzabile, bensì dipendeva dalle pratiche concrete (Spector 2012, 64).

Un'umanità per natura "trasgressiva" e cangiante, evidentemente, non era soggetta a un unico legislatore universale, bensì era plasmabile da molteplici e differenti fattori (Richter 1977, 29-30). In conclusione, a una ragione, di tipo cartesiano, che costituisce se stessa quale strumento per scoprire principi universali, Montesquieu ne sostituiva, di fatto, una che particolarizza e contestualizza, nella consapevolezza, che connoterà poi anche il pensiero di Tocqueville, che il particolare eccede sempre il concetto (Oskian 2014, 13).

In quest'ottica, lungi dal ridursi ad astratta dottrina della limitazione del potere, il costituzionalismo di Montesquieu era, piuttosto, l'idea della moderazione del potere (Craiutu 2012, 33-68) quale frutto di complessi fattori stratificati nel tempo, dipendenti dalle condizioni geografiche, dalle leggi, dalla religione e soprattutto dai costumi (*moeurs*). Come è noto, la società era per Montesquieu il risultato di adattamenti e accomodamenti storici. Mentre molti suoi contemporanei la descrivevano come un sistema razionale di relazioni e interconnessioni, egli impiegava, significativamente, l'immagine del «labirinto», per esprimerne il carattere tortuoso (*Esprit des lois*, XXX, 2). Fattore di moderazione costituzionale, in tal senso, era la sua stessa complessità e storicità (Ward 2007).

Nel delineare la distribuzione dei poteri, Montesquieu pareva a tratti, nell'*Esprit des lois*, ricalcare un modello «newtoniano» di bilanciamento tra forze diverse. A ispirarlo, dunque, sembravano essere le moderne leggi della fisica. A ben vedere, però, il punto di vista della meccanica era adottato ancora più chiaramente nella descrizione del dispotismo come «forza senza resistenza», puro potere, che produce i suoi effetti come «una palla lanciata contro un'altra» (Singer 2013, 43-49; *Esprit des lois*, III, 10). Il dispotismo, generalmente concepito nella storia del pensiero politico come arbitrario e capriccioso, per Montesquieu era connotato, invece, soprattutto dall'«indifferenza» nei confronti delle «differenze». Emblematica, in quest'ottica, la rappresentazione del despota come persona che «non conosce nulla» e non si prende cura di nulla: il despota, in ultima analisi, agiva come se avesse intorno a sé il vuoto. Con questo riferimento ai fondamenti della meccanica moderna, Montesquieu separava, dunque, la nozione di dispotismo dai suoi presupposti premoderni e lo configurava, piuttosto, come un ordine governato da una propria razionalità. In tale prospettiva, l'harem, che nelle *Lettres persanes* il principe, recandosi a Parigi, si lasciava alle spalle, era paradigma distopico e modello perfetto, in microcosmo, del dispotismo: descriveva una «società» al di fuori del tempo, più «logica» che «storica», incentrata sull'isolamento, sull'assenza di solidarietà e su un sistema di sorveglianza. Era, in ultima analisi, frutto della concettualizzazione del dispotismo come potere senza freni (Young 1981, 49; Robin 2000, 350; Swaine 2001, 92; Magni 2003, 150; Haldar 2004, 97-98; Sparling 2016, 165).

***Contra unum*: gli antifederalisti e il «feudalesimo» americano**

Gli spazi ampi, per i quali gli articoli del *Federalist* prescrivevano una costituzione repubblicana, erano stati in passato il campo d'azione esclusivo dei dispotismi e delle monarchie. Per persuadere della percorribilità dell'esperimento federale americano, Publius, basandosi sui principi astratti della nuova scienza politica, insisteva sull'idea che una reale protezione della libertà individuale sarebbe potuta discendere solamente dal modo in cui il potere veniva «strutturato» (Epstein 1984, 45). Si trattava, a ben vedere, di una sfida nei confronti di Montesquieu, diffidente nei confronti di una ragione che espunge le differenze e trasforma i luoghi concreti in spazi storicamente «vuoti» e astratti. Quelli del *Federalist* non erano, in ultima analisi, spazi «montesquieuiani», bensì «cartesiani». In ottica «hobbesiana», inoltre, le differenti culture politiche americane derivanti dalle variegata esperienze coloniali venivano presentate come una sorta di caotico stato di natura, a cui la scienza politica del *Federalist* poneva rimedio dando origine a un effettivo potere nazionale.

Molto più precisi e circostanziati erano, invece, i riferimenti all'autorità di Montesquieu sul versante dell'antifederalismo: il filosofo francese, infatti, poteva essere agevolmente invocato per denunciare il «dispotismo» derivante da un energico governo centrale su uno spazio esteso. La Costituzione federale, in tale prospettiva, appariva come l'imposizione di un momento fondativo puramente razionale, privo di culture politiche concrete alle spalle, e basato, anzi, su una sorta di cancellazione della memoria: quella delle forme locali di governo, della politica comunitaria, della varietà di costituzioni nate dalle tradizioni politiche coloniali. Non era, dunque, la soluzione a un *vacuum* politico, bensì la sovrapposizione di una nuova forma di politica su un tessuto storicamente esistente. Obiettivo non era tanto quello di «limitare», quanto di «creare» potere, stabilendone un centro interamente nuovo (Edling 2003). In questa prospettiva, è significativa la teoria sociale di «Agrippa» (uno degli pseudonimi adottati dagli autori antifederalisti): a suo giudizio, la classica visione astratta dello stato di natura, come condizione dell'uomo separato da ogni forma di società, avrebbe dovuto essere sostituita con una sua concezione comunitaria; Agrippa spiegava, pertanto, di non essere contrario al governo, ma a una sua versione distaccata da quella realtà sociale che costituiva l'autentico «stato di natura» umano (Storing 1985, 227-253; Duncan 1994, 387-415).

La visione politica antifederalista era connotata, dunque, da storicità e ispirata alle tradizioni coloniali, alla limitazione del potere dei governatori e alla rotazione delle cariche. La «storia» – scriveva Brutus – non forniva esempi di una repubblica libera dotata di un'estensione territoriale come gli Stati Uniti. In quest'ottica, gli antifederalisti si focalizzavano soprattutto sulle «differenze»: le eccezioni, le anomalie, le peculiarità locali, considerate meritevoli di rispetto, nel quadro di un autentico pluralismo. In tale prospettiva, consideravano assurda la pretesa di ridurre sei milioni di persone agli stessi

standard morali, agli stessi costumi e alle stesse leggi, così come avveniva sulla base della concezione astratta della cittadinanza e della rappresentanza politica nazionale nel *Federalist* (Storing 1985, 113-115).

Per i costituenti, le differenze locali rappresentavano un fattore potenzialmente «distruttivo», di debolezza, mentre i fattori di uniformità apparivano come fondamento del potere nazionale. Al contrario, gli antifederalisti contestavano il linguaggio dell'*unum* ispirato alle astrazioni della scienza politica, con la sua enfasi sull'omogeneità, sulla nozione di «patto» e su quella, non meno astratta, di «individuo». Nella formula e *pluribus unum*, dal punto di vista antifederalista, la molteplicità era fittizia e assumeva connotati di omogeneità, condizione ottimale per l'esercizio del potere a distanza.

Nella prospettiva del *Federalist*, alternativa all'*unum* era l'anarchia, la condizione descritta da Hobbes come stato di natura. Emblematico e paradigmatico, in tal senso, era stato proprio il ragionamento hobbesiano: una moltitudine non era naturalmente *unum* ma lo poteva diventare artificialmente. Su queste basi, l'*unum* era considerato, in ultima analisi, come costruzione della ragione, che generalizza e universalizza, consentendo l'uscita da una condizione caotica di «politeismo» verso quella del «monoteismo politico» (Oakley 1984; Pangle 2010, 34-38). A questo, più che a un autentico federalismo basato su un governo centrale limitato, era rivolto lo sguardo di Publius. Significativamente, uno dei principali studiosi del *Federalist*, Martin Diamond, dovendo spiegare i «fini» del federalismo, non si riferiva tanto all'opera di Publius, quanto alla *Démocratie* di Tocqueville (Diamond 1962, 21-64; Diamond 1973, 129-152).

L'*unum* rappresentava, dunque, una dimensione politica opposta a quella delle piccole repubbliche: astratta e non immediata, intellettuale e non sentimentale, esecutiva e amministrativa piuttosto che partecipativa. Questa, nella prospettiva antifederalista, era la cifra della «controrivoluzione» avvenuta a Filadelfia, assai diversa dalla precedente lotta per l'indipendenza dalla Gran Bretagna. Sebbene il fronte antifederalista apparisse variegato al proprio interno, tanto che la storiografia ne ha messo in luce le troppe ambiguità perché si possano descrivere tutti coloro che si opposero alla ratifica della Costituzione federale semplicemente come «democratici», il contrasto con il federalismo di matrice centralistica fu netto (Nedelsky 1982). Seguendo il suggerimento di Wolin, si può descrivere l'antifederalismo come un composto di fattori «democratici» e di fattori «feudali», entrambi improntati alla rivolta contro il potere centralizzato, al dominio a distanza, al principio di «uniformità», in difesa delle «differenze». Già la protesta dei coloni americani contro la madrepatria aveva espresso, per certi versi, una concezione «politeistica» della politica, basata su molti governi, ognuno dotato delle proprie peculiarità e di propri «privilegi». L'enfasi sulle «differenze», secondo Wolin, aveva configurato una sorta di «rivoluzione feudale» in America, in reazione alla razionalità e uniformità amministrativa moderne incarnate

dagli obiettivi britannici di governo imperiale, rappresentate efficacemente nei *Principles of Polity* di Thomas Pownall con la metafora della «macchina» (Pownall 1752).

Invece di riferirsi al feudalesimo come ordine territoriale e come regime basato sul privilegio ereditario, in queste pagine la nozione di «feudalesimo americano» è adoperata in senso evocativo, richiamandosi alla ripresa montesquieuiana delle forme medievali di politica locale, in opposizione al centralismo assolutistico moderno (Manicas 1981). Il feudalesimo si configura, così, come una concezione del potere antitetica a quella hobbesiana dello Stato. Pur non essendo formulati teoricamente in modo coerente, questi connotati «feudali» avevano trovato espressione nell’America settecentesca, quella difesa, poi, dagli autori antifederalisti. Sul versante opposto, significativamente, il *Federalist no. 17* connotava, invece, negativamente come «feudali» le condizioni dell’America prodotte dagli Articoli di Confederazione (Hamilton, Madison, and Jay 2003, 78): tratto comune al feudalesimo europeo e agli Stati confederati era considerata la parcellizzazione del potere, causa, nella prospettiva di Publius, di incessanti e caotiche rivalità.

Tocqueville tra Vecchio e Nuovo Mondo

Suggestionato anch’egli da Montesquieu, a partire dall’idea che una nazione dovesse essere studiata prendendo in considerazione le interconnessioni tra i suoi fattori storici e fisici, Tocqueville, nella *Démocratie en Amérique*, volle delineare, per certi versi, le possibilità di “conservazione” della democrazia attraverso aspetti della politica del Vecchio Mondo (Rahe 2009, 194-202). “Aristocrazia” e “feudalesimo” subivano, pertanto, una trasmutazione in concetti teoretici: il passato diventava un dispositivo di mediazione, adoperato come antidoto alla tendenza del presente verso il dispotismo democratico e verso la «polverizzazione del tempo storico» che si accompagnava all’anonimato di una società concepita come entità astratta (Wolin 2001, 111-112; Lefort 1988, 14-15).

Nella combinazione americana di federalismo, governo locale e decentramento amministrativo, la sovranità popolare, secondo Tocqueville, non risiedeva nella presidenza degli Stati Uniti e neppure nel Congresso. Era stata concretamente sperimentata, piuttosto, nelle città del New England, vere e proprie «cellule» di quel complesso organismo, dalle quali era derivato lo spirito di indipendenza che aveva animato la Rivoluzione (Jaume 2013, 24). In America, dunque, egli scopriva la democrazia come «partecipazione», guardando al comune e all’associazionismo civico, che erano altresì retaggi, nella sua prospettiva, di una resistenza del mondo “aristocratico-feudale” al governo centrale. L’autonomia locale ridestava dal torpore il cittadino, altrimenti lasciato a se stesso nella società democratica moderna, tendente all’atomismo. La via comunale, in altre parole, si rivelava la più idonea a frenare

l'invasione statale da un lato e l'individualismo dall'altro, innescando il solidarismo comunitario (Petrone 2013, 44-45).

Pur riprendendo dal *Federalist* la nozione di «scienza politica», nella *Démocratie* Tocqueville rimproverava ai suoi contemporanei di avere ignorato l'ordine sociale del passato, «eliminando alla rinfusa le loro istituzioni, le loro idee e i loro costumi»: era stato abbandonato, a suo avviso, «quanto poteva esserci di buono nell'antica condizione» (Tocqueville 1968, II, 23). Nonostante entrambi i testi guardassero al sistema politico americano come a un «esperimento», dunque, vi erano tra i due profonde differenze nel modo in cui esso era concepito. Hamilton e Madison avevano difeso l'esperimento di una grande repubblica in quanto, a loro parere, essa rimediava alle inadeguatezze della democrazia; parte della loro strategia retorica consisteva nello storicizzare la democrazia, riducendola a creatura dell'antichità classica, del tutto anacronistica (*The Federalist* no. 14). Per Tocqueville, invece, l'esperimento americano era rappresentato proprio dalla democrazia: mentre *The Federalist* aveva l'obiettivo di legittimare un forte governo nazionale su un territorio di grandi dimensioni, Tocqueville, in questo in sintonia con gli antifederalisti, esaltava lo spirito municipale americano. Sebbene, per un verso, egli non mancasse di mettere in evidenza lo spirito di moderazione della Costituzione federale e l'importanza della separazione dei poteri (Tocqueville 1968, II, 181-185), per altro verso, nell'esaltare l'associazionismo civico, si muoveva, in effetti, in una direzione opposta a quella del *Federalist*, dimostrando la propria simpatia nei confronti delle pratiche comunitarie e della cittadinanza attiva. L'autore della *Démocratie en Amérique* non esitava, dopo avere descritto il passaggio dell'Europa dal frazionamento medievale del potere alla centralizzazione monarchica moderna, a mostrare come i «partigiani dell'accentramento» si sbagliassero nel credere che i comuni non fossero in grado di amministrarsi da soli; tale capacità dipendeva da un popolo «istruito, vigilante sui propri interessi e abituato a provvedervi da solo», come avveniva, a suo avviso, nel caso americano. Un potere centrale, secondo Tocqueville, poteva al massimo «sottomettere le azioni esteriori dell'uomo a una certa uniformità», ma non era nelle condizioni di risvegliare un popolo «sonnecchiante» e di «scuotere dal profondo la società» (Tocqueville 1968, II, 113-114). La scoperta della democrazia locale e della politica partecipativa poneva Tocqueville, piuttosto, nel campo degli antifederalisti, dei quali condivideva la visione dell'America in base alla quale la comunità locale veniva prima della contea, questa prima dello Stato e lo Stato prima dell'Unione (Hess 2018, 24).

Se, dunque, l'espressione «scienza politica» era stata ripresa, in effetti, dagli articoli di Hamilton, Madison e Jay, il senso che le impresse Tocqueville proveniva piuttosto da Montesquieu. Come si è detto, la questione al centro dell'*Esprit* e delle *Lettres persanes* era il dispotismo, considerato un fenomeno molto più espansivo e insidioso di quanto suggerissero le sole osservazioni dedicate ai regimi orientali (Sullivan 2017, 7). L'autore

riteneva che questa, in realtà, fosse la tendenza dominante dei grandi Stati monarchici del suo tempo e che gli antidoti andassero ricercati in pratiche “medievali”, in particolare nelle vestigia dei cosiddetti «corpi intermedi» (*corps intermédiaires*). Tale espressione, come è noto, si riferiva alle assemblee provinciali, ai governi municipali e a istituzioni giudiziarie come i parlamenti (*parlements*) del medioevo francese. Il suo non era un invito a restaurare il feudalesimo: il valore di quelle pratiche risiedeva, piuttosto, nel configurare un sistema politico decentrato, caratterizzato da forme di potere disperso (Chaimowicz 2008, 35-50).

In un’ottica non dissimile vanno intese le allusioni di Tocqueville al passato feudale. La «nuova scienza» prendeva le mosse dalla rilevanza di questo fattore «medievale» montesquieuiano. “Nuovo” era il suo oggetto, connotato in vario modo dall’uniformità, dal livellamento, dal conformismo: tutti quei tratti al centro di molte delle pagine più celebri della *Démocratie en Amérique*. Per comprenderli, Tocqueville riteneva necessario osservarli da un punto di vista opposto, ovvero quello della versione idealizzata del passato medievale, incentrata su varietà, gradazioni e differenze (Wolin 1989, 74). Il tema emergeva diffusamente nella *Démocratie*, ma in particolare Tocqueville faceva uso di fattori “feudali” per esaminare criticamente la democrazia americana al termine di un capitolo del primo libro dedicato a illustrare le «cause principali che tendono a conservare la repubblica democratica degli Stati Uniti». L’autore si poneva, a ben vedere, su un piano teoretico, offrendo, da questo punto di vista, un quadro di ricostruzione del «passato», senza indicare precisi riferimenti storici, sebbene concepito soprattutto pensando al passato francese. Era qui evidente come fosse ripresa da Montesquieu l’idea che la monarchia assoluta potesse essere in pratica controllata ponendo i suoi poteri di fronte alla mediazione rappresentata dalle «prerogative della nobiltà», dall’«autorità delle corti sovrane», dal «diritto delle corporazioni», dai «privilegi delle province»: tutti questi fattori “arcaici”, «attutendo i colpi dell’autorità, mantenevano nella nazione uno spirito di resistenza» (Tocqueville 1968, II, 368; Mitchell 2002, 71).

In un’analoga prospettiva possono essere lette le ben note osservazioni sul ruolo della religione. Tocqueville non intendeva convincere della mera possibile coesistenza di democrazia e religione; egli voleva mostrare, piuttosto, il ruolo politico della religione in America, che ai suoi occhi conservava gli aspetti positivi di quello premoderno, ovvero l’influenza nel contenimento del potere da un lato e nell’ispirare energia politica dall’altro, senza un vecchio inconveniente, vale a dire l’accumulazione di potere politico da parte delle istituzioni religiose. Così, mentre in Europa l’Illuminismo aveva contrapposto lo spirito di libertà alle credenze e alle istituzioni religiose del passato, nel Nuovo Mondo esse parevano in grado di interagire con lo «spirito di libertà» (Hess 2018, 25). Su questo punto era evidente, peraltro, una rilevante differenza anche tra Montesquieu e Tocqueville. Il primo, infatti, non si era posto il problema di una visione

della cristianità che incoraggiasse la virtù politica, in una prospettiva in base alla quale le «leggi della perfezione» discendenti dalla religione avevano primariamente come oggetto il bene del singolo individuo e non quello dell'intera società che le osservava. Di fronte allo spettro della violenza politica ispirata a propositi di salvezza, Montesquieu aveva tentato, dunque, di contenere le leggi della religione e della perfettibilità umana nella sfera personale (*Esprit des lois*, XVI, 9). Preoccupato dalla chiusura dell'individuo democratico nella mera soddisfazione degli interessi personali, Tocqueville, invece, non considerava desiderabile una religione indifferente alla politica, bensì confidava nel valore che su tale piano poteva assumere l'incoraggiamento religioso al perfezionamento (Kahan 2015, 35).

La *Démocratie en Amérique* e il successivo *L'Ancien Régime et la Révolution*, talvolta letto riduttivamente solo come classico della storiografia sulla Francia della Rivoluzione (Elster 2009, 9), erano accomunati dal richiamo a una politica "arcaica", "feudale", localistica e partecipativa, a cui venivano contrapposti gli effetti distruttivi della razionalizzazione statale. In entrambe le opere, Tocqueville guardava favorevolmente al decentramento e al localismo, considerando questi aspetti del contesto americano in analogia con il passato europeo. I consigli di villaggio e municipali, così come le parrocchie rurali del Medioevo, esplicitamente accostate dall'autore alle *township* statunitensi (Tocqueville 1969, I, 653), erano per lui, da questo punto di vista, esempi di una ricca cultura politica progressivamente erosa dall'impulso modernizzatore del centralismo monarchico. Nella *Démocratie en Amérique* egli applicava, dunque, categorie premoderne all'analisi delle moderne istituzioni democratiche. In tale prospettiva, la ben nota affermazione di Tocqueville secondo cui il successo della democrazia americana era dovuto in grande misura al fatto che essa non aveva dovuto combattere contro un passato feudale può essere riconsiderata alla luce della contemporanea descrizione, da parte dell'autore, di un «presente feudale», inteso nel senso della dispersione del potere. Questi elementi «feudali», peraltro, rappresentavano proprio ciò che Tocqueville riteneva i suoi concittadini francesi dovessero apprendere dall'esempio americano (Wolin 2001, 232).

Significativamente, il punto di vista adottato, invece, pochi anni prima da Tocqueville e Beaumont per il loro progetto di riforma del sistema penitenziario aveva avuto connotati opposti. Sebbene anche in questo caso i due autori avessero potuto osservare la varietà dei "modelli locali" americani, avevano adottato, tuttavia, una prospettiva inversa, ponendosi il problema di quale fosse quello più adatto all'uniformità nazionale francese (Drescher 1968, 201-217; Rothman 1971; Wright 1983; Dumm 1987). A loro avviso, infatti, le prigioni non dovevano dipendere dalla pluralità dei costumi e delle istituzioni. Separate dalla società, esse si presentavano, piuttosto, in ottica «cartesiana», come entità astratte. Mentre nella *Démocratie* si sarebbe, di lì a poco, rivelato cruciale il principio di «complessità», discendente da Montesquieu e da Burke, nelle loro riflessioni

sulle carceri Tocqueville e Beaumont avevano adottato, per molti versi, la prospettiva dei tanto vituperati «geometri della politica» della Rivoluzione francese. A loro parere, infatti, i criminali, scegliendo di seguire principi immorali, avevano rinunciato alla loro «immunità morale» e potevano, pertanto, essere uniformemente trattati come «soggetti sperimentali». Si può dire, in ultima analisi, che il punto di vista del *Système Pénitentiaire* era politicamente agli antipodi rispetto alla *Démocratie*: il penitenziario, come già l'harem montesquieiano, doveva essere socialmente isolato, decontestualizzato; nella fattispecie, dunque, le varietà statunitensi erano solo opzioni sperimentali diverse, tra cui scegliere. In altre parole, i *moeurs* penitenziari, al pari della cittadinanza nazionale delineata da Publius, dovevano essere frutto di costruzione, ovvero di una «riculturazione» del prigioniero-cittadino.

La riforma penitenziaria avanzata da Tocqueville e Beaumont prevedeva che a ogni carcerato venisse assegnata una cella individuale: il presupposto era, quindi, il suo isolamento morale, comunicativo, sociale, economico e politico. Il sistema si basava, in ultima analisi, sulla rottura di qualsiasi legame sociale: una condizione non dissimile, a ben vedere, da quella del «dispotismo democratico» descritto nel secondo volume della *Démocratie*. I prigionieri, in tal modo, erano ridotti a “individui”, senza possibilità di “contagio” attraverso la comunicazione reciproca. Il risultato che ci si attendeva non era l'uomo onesto ma quello che, almeno, avrebbe acquisito «abitudini oneste»; proprio per modificare il comportamento del prigioniero, tuttavia, risultava indispensabile un potere «assoluto» (Boesche 1980; Drolet 2003; Wolin 2001, 383-406; Gallino 2019). Non era dissimile, in fondo, da quel potere «immenso e tutelare», descritto anche come «particolareggiato, regolare, previdente e mite», che, secondo Tocqueville, basandosi sull'isolamento degli individui e rendendo sempre meno necessario e più raro l'uso da parte loro del libero arbitrio, costituiva la «forma d'oppressione» da cui erano minacciati i moderni popoli democratici.

Conclusione

In queste pagine si è cercato di mostrare come l'enfasi posta non di rado sulle analogie tra gli articoli del *Federalist* e la *Démocratie* possa indurre a sottovalutare le differenze tra le due opere. La nuova «scienza della politica» celebrata da Publius/Hamilton aveva posto le basi per una repubblica di grandi dimensioni, dotata dei vantaggi interni di un governo repubblicano e della forza esterna di uno monarchico. La «scienza» di Tocqueville, invece, sebbene quell'espressione potesse essere stata ripresa dal *Federalist*, era intesa con un significato opposto: era anti-metodica, in quanto “anti-cartesiana”. Decisivo era in essa l'elemento «feudale» della teoria di Montesquieu. L'operazione tentata dall'autore della *Démocratie*, in ultima analisi, consisteva nell'idealizzare, riprendendole dall'esperienza storica del Vecchio Mondo, le varietà, le

gradazioni sociali, le differenze; nonostante le istituzioni su cui tali fattori si erano poggiati appartenessero irreversibilmente al passato, essi potevano, tuttavia, essere recuperati sotto forma di principio politico e diventare utili, in tal modo, in un contesto politico e teoretico completamente nuovo. Davano vita, così, alla «nuova scienza», nel significato assegnatole da Tocqueville. Mentre nel *Federalist* veniva esaltato «l'esperimento di una repubblica estesa» (*The Federalist* n. 14), l'autore francese guardava all'America come esperimento di democrazia, e non di un'alternativa repubblicana a essa (Wolin 1989, 72).

La visione del pluralismo, poi, nella prospettiva di Tocqueville, discendeva non tanto da una teoria della naturalità degli interessi in politica, quanto dalla sensibilità per fattori sociali «arcaici». Il presupposto teorico di Madison nel *Federalist* era stato un contrattualismo di stampo lockeano: la repubblica americana, su tali basi, aveva avuto per lui il fine di assicurare il rispetto dei diritti dei cittadini, a partire dalla proprietà di se stesso e dei suoi beni di cui era dotato ogni individuo. Egli aveva rigettato, pertanto, i modelli politici del passato basati sulle piccole dimensioni, dalla *polis* greca alle città italiane; dalla tradizione repubblicana aveva ripreso, a ben vedere, solo il vago richiamo al consenso del popolo (Zuckert 1996, 232-243). In secondo luogo, Madison non aveva guardato alle fazioni e ai gruppi come barriere contro il potere del governo nazionale, bensì, in una prospettiva inversa, aveva sostenuto che fosse il governo nazionale a dover opporre resistenza alle pressioni delle fazioni. Gli articoli di Publius non avevano neppure riconosciuto alcuna rilevanza alla funzione «partecipativa» delle associazioni spontanee dei cittadini, né le avevano valorizzate per il contributo che esse potevano offrire allo sviluppo della personalità civica degli individui. Questo invece, come è noto, era il punto di vista di Tocqueville: mentre per Madison le associazioni avevano, primariamente, la funzione di «disconnettere», l'autore della *Démocratie* le presentava, includendo nel quadro di questo «feudalesimo» americano anche gli Stati e i governi locali (da lui definiti, infatti, «associazioni permanenti»), quali modalità di «connessione» tra le persone, e pertanto come antidoto agli effetti negativi dell'individualismo.

Bibliografia

- Beard, Charles (ed.). 1948. *The Enduring Federalist*, New York: Viking.
- Boesche, Roger. 1980. "The Prison: Tocqueville's Model for Despotism." *The Western Political Quarterly* 33, 4: 550-563.
- Caldwell, Lynton Keith. 1988. *The Administrative Theories of Hamilton and Jefferson*. New York: Holmes & Meier.
- Carrese, Paul O. 2016. *Democracy in Moderation. Montesquieu, Tocqueville, and Sustainable Liberalism*. New York: Cambridge University Press.
- Chaimowicz, Thomas. 2008. *Antiquity as the Source of Modernity. Freedom and Balance in the Thought of Montesquieu and Burke* (1985). New Brunswick and London: Transaction Publishers.
- Chopin, Thierry. 2001. "Tocqueville et l'idée de fédération." *Revue française d'histoire des idées politiques* 13 (1er semestre): 73-103.
- Coenen, Dan T. 2006. "A Rhetoric for Ratification: The Argument of "The Federalist" and Its Impact on Constitutional Interpretation." *Duke Law Journal*, 56 (2): 469-543.
- Craiutu, Aurelian. 2012. *A Virtue for Courageous Minds. Moderation in French Political Thought, 1748-1830*. Princeton: Princeton University Press.
- Dalberg-Acton, John E.E. 1985. *Essays in the History of Liberty: Selected Writings of Lord Acton*. Indianapolis: Liberty Classics.
- Diamond, Martin. 1962. "The Federalist's View of Federalism." In *Essays in Federalism*, edited by G. Benson, 21-64. Claremont (Ca.): Institute for Studies in Federalism.
- Diamond, Martin. 1973. "The Ends of Federalism." *Publius* 3 (2): 129-152.
- Drescher, Seymour (ed.). 1968. *Tocqueville and Beaumont on Social Reform*. New York: Harper.
- Drolet, Michael. 2003. *Tocqueville, Democracy and Social Reform*. New York: Palgrave Macmillan.
- Duncan, Christopher Mark. 1994. "Men of Different Faith: The Anti-Federalist Ideal in Early American Political Thought." *Polity* 26 (3): 387-415.
- Dumm, Thomas L. 1987. *Democracy and Punishment: Disciplinary Origins of the United States*. Madison: University of Wisconsin Press.
- Edling, Max M. 2003. *A Revolution in Favor of Government: Origins of the U.S. Constitution and the Making of the American State*. New York: Cambridge University Press.

- Elster, Jon. 2009. *Alexis de Tocqueville, the First Social Scientist*. New York: Cambridge University Press.
- Epstein, David F. 1984. *The Political Theory of The Federalist*. Chicago and London: The University of Chicago Press.
- Epstein, Joseph. 2006. *Alexis de Tocqueville Democracy's Guide*. New York: HarperCollins.
- Estes, Todd. 2008. "The Voices of Publius and the Strategies of Persuasion in 'The Federalist'." *Journal of the Early Republic* 28 (4): 523-558.
- Fantoni, Franco. 1991. "Il virginiano Madison e il «Federalist»." *Il Politico* 56 (3): 533-551.
- Gallino, Francesco. 2019. "Obedience and Reform. Tocqueville's Writings on Prison as Theoretical Works." *The Tocqueville Review / La Revue Tocqueville* 40 (1): 213-233.
- Giannetti, Roberto. 2018. *Alla ricerca di una «scienza politica nuova». Liberalismo e democrazia nel pensiero di Alexis de Tocqueville*. Soveria Mannelli: Rubbettino.
- Haldar, Piyel. 2004. "The Jurisprudence of Travel Literature: Despotism, Excess, and the Common Law." *Journal of Law and Society* 31 (1): 87-112.
- Hamilton, Alexander, James Madison and John Jay. 2003. *The Federalist with Letters of "Brutus"*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hess, Andreas. 2018. *Tocqueville and Beaumont. Aristocratic Liberalism in Democratic Times*. New York: Palgrave Macmillan.
- Howe, John. 2004. *Language and Political Meaning in Revolutionary America*. Amherst: University of Massachusetts Press.
- Jaume, Lucien. 2013. *Tocqueville. The Aristocratic Sources of Liberty* (2008). Princeton (N.J.): Princeton University Press.
- Kahan, Alan S. 2015. *Tocqueville, Democracy, and Religion. Checks and Balances for Democratic Souls*. Oxford: Oxford University Press.
- Kramer, Michael P. 1992. *Imagining Language in America: From the Revolution to the Civil War*. Princeton: Princeton University Press.
- Larrère, Cristine. 2009. "Montesquieu and Liberalism: The Question of Pluralism." In *Montesquieu and His Legacy*, edited by R.E. Kingston, 279-301. Albany: State University of New York Press.
- Lefort, Claude. 1988. *Democracy and Political Theory* (1986). Cambridge: Polity Press.
- Madison, James. 1973. *The Mind of the Founder: Sources of the Political Thought of James Madison*. Indianapolis: Bobbs-Merrill Co.

- Magni, Beatrice. 2003. "Dispotismi ricorrenti. Montesquieu in Hannah Arendt." In *Patologie della politica. Crisi e critica della democrazia tra Ottocento e Novecento*, a cura di M. Donzelli e R. Pozzi, 145-158. Roma: Donzelli.
- Manicas, Peter T. 1981. "Montesquieu and the Eighteenth Century Vision of the State." *History of Political Thought* 2 (2): 313-347.
- Matthews, Richard K. 2005. "James Madison's Political Theory: Hostage to Democratic Fortune." *The Review of Politics* 67 (1): 49-67.
- McCoy, Drew R. 1989. *The Last of the Fathers: James Madison and the Republican Legacy*. New York: Cambridge University Press.
- Mitchell, Harvey. 2002. *America After Tocqueville. Democracy against Difference*, Cambridge-New York: Cambridge University Press.
- Nedelsky, Jennifer. 1982. "Confining Democratic Politics: Antifederalists, Federalists, and the Constitution." *Harvard Law Review* 96 (1): 340-360.
- Oakley, Francis. 1984. *Omnipotence, Covenant and Order*. Ithaca: Cornell University Press.
- Oskian, Giulia. 2014. *Tocqueville e le basi giuridiche della democrazia*. Bologna: il Mulino.
- Pangle, Thomas L. 2010. *The Philosophical Basis of Liberal Modernity in Montesquieu's "Spirit of the Laws"*. Chicago and London: The University of Chicago Press.
- Petrone, Alessandra. 2013. *Tocqueville e l'accentramento amministrativo. Fra riflessioni e impegno politico*. Soveria Mannelli: Rubbettino.
- Pierson, George W. 1996. *Tocqueville in America* (1959). Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Pownall, Thomas. 1752. *Principles of Polity, being the Grounds and Reasons of Civil Empire*, London: Edward Owen.
- Pratt, Ronald L. 1991. "Alexander Hamilton: The Separation of Powers." *Public Affairs Quarterly* 5 (1): 101-115.
- Rahe, Paul A. 2009. *Soft Despotism, Democracy's Drift. Montesquieu, Rousseau, Tocqueville & the Modern Prospect*. New Haven & London: Yale University Press.
- Richardson, William D. and Lloyd G. Nigro, 1991. "The Constitution and Administrative Ethics in America." *Administration & Society* 23 (3): 275-287.
- Richter, Melvin. 1977. *The Political Theory of Montesquieu*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Robin, Corey. 2000. "Reflections on Fear. Montesquieu in Retrieval." *The American Political Science Review* 94 (2): 347-360.

- Salvadori, Massimo L. 2014. *Le stelle, le strisce, la democrazia. Tocqueville ha veramente capito l'America?* Roma: Donzelli.
- Schleifer, James T. 1980. *The Making of Tocqueville's "Democracy in America"*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.
- Singer, Brian C.J. 2013. *Montesquieu and the Discovery of the Social*. New York: Palgrave Macmillan.
- Sparling, Robert. 2016. "Montesquieu on Corruption: Civic Purity in a Post-Republican World." In *On Civic Republicanism. Ancient Lessons for Global Politics*, edited by G.C. Kellow, N. Leddy, 157-184. Toronto: University of Toronto Press.
- Spector, Céline. 2012. "Was Montesquieu liberal? *The Spirit of the Laws* in the history of liberalism." In *French Liberalism from Montesquieu to the Present Day*, edited by R. Geenens, H. Rosenblatt, 57-72. Cambridge: Cambridge University Press.
- Storing, Herbert J. (ed.). 1985. *The Anti-Federalist. Writings by the Opponents of the Constitution. An Abridgement, by Murray Dry, of The Complete Anti-Federalist*. Chicago and London: The University of Chicago Press.
- Story, Joseph. 1970. *Commentaries on the Constitution of the United States* (1833). New York: Da Capo Press.
- Sullivan, Vickie B. 2017. *Montesquieu and the Despotism Ideas of Europe. An Interpretation of the Spirit of the Laws*. Chicago and London: The University of Chicago Press.
- Swaine, Lucas A. 2001. "The Secret Chain: Justice and Self-Interest in Montesquieu's "Persian Letters"." *History of Political Thought* 22 (1): 84-105.
- Tocqueville, Alexis de. 1969. *Scritti politici, I: La rivoluzione democratica in Francia*. Torino: Utet.
- Tocqueville, Alexis de. 1968. *Scritti politici, II: La democrazia in America*. Torino: Utet.
- Villa, Dana. 2006. "Tocqueville and Civil Society." In *The Cambridge Companion to Tocqueville*, edited by C.B. Welch, 216-244. New York: Cambridge University Press.
- Wolin, Sheldon S. 1989. *The Presence of the Past. Essays on the State and the Constitution*. Baltimore and London: The Johns Hopkins University Press.
- Wolin, Sheldon S. 2001. *Tocqueville between Two Worlds. The Making of a Political and Theoretical Life*. Princeton and Oxford: Princeton University Press.
- Young, David. 1981. "Montesquieu's Methodology: Holism, Individualism, and Morality." *The Historian* 44 (1): 36-50.
- Wills, Garry. 1989. *Explaining America: The Federalist*. New York: Doubleday.

White, Morton. 1987. *Philosophy, "The Federalist", and the Constitution*. New York: Oxford University Press.

Zuckert, Michael P. 1996. *The Natural Rights Republic: Studies in the Foundation of the American Political Tradition*. South Bend (In.): University of Notre Dame Press.

Giovanni Borgognone is associate professor of History of Political Thought at the University of Turin. He specializes in American political thought, global history of ideas, technocracy, managerialism and élites theory. His main publications include *La destra americana. Dall'isolazionismo ai neocons* (Laterza 2004); *Storia degli Stati Uniti. La democrazia americana dalla fondazione all'era globale* (Feltrinelli 2013); *Tecnocrati del progresso. Il pensiero americano del Novecento tra capitalismo, liberalismo e democrazia* (Utet 2015).

Email: giovanni.borgognone@unito.it



Tra politica e metafisica. Sociologia e biologia in Alfred Espinas

Luca Cobbe

Abstract

In *Des sociétés animales: étude de psychologie comparée* (1877) Alfred Espinas conceives an overall equivalence between the social and the biological organism. The aim of this essay is to complicate this reading, showing how the entire work is crossed by epistemological movements that weaken such an association. Particularly, by focusing on the political shifts of his organic sociology, a fundamental though forgotten moment in the history of the concept of society will be reconstructed.

Keywords

Political Theory - Organism - Order - Sociology - Individuality

Nel 1898, introducendo il suo scritto *La philosophie sociale du XVIII^e siècle et la Révolution*, Alfred Espinas (1844-1922), docente di *Économie sociale* alla Sorbona, riferendosi agli eventi relativi alla perdita dei territori francesi seguita alla guerra e all'armistizio con la Germania nel 1871 si esprimeva in questi termini:

Dopo la catastrofe, ci siamo trovati cittadini di una nazione vinta, vale a dire membri di un organismo sociale concreto, mutilato, rovinato, umiliato di fronte al mondo, minacciato ogni giorno da una nuova schiacciante calamità (Espinas 1898, 31-32).

Come ha messo in luce la storiografia (Brower 2016, 331; Taithe 1999, 189), i resoconti della guerra franco-prussiana e della Comune di Parigi abbondano di riferimenti a scene di 'massacri e smembramenti', tipiche espressioni del senso di dolore e smarrimento di una generazione di intellettuali e di una élite alle prese con «un tragico risveglio nel bel mezzo di un sogno incantato» (Espinas 1898, 31). Tuttavia, rinviare, come fa Espinas, alla mutilazione di «un organismo sociale concreto» significa fare un passo oltre quella frammentaria stenografia che

comunque aveva contribuito a traghettare l'immagine della nazione verso quella dell'organismo fisiologico. Già nelle parole di Renan, tanto il conflitto contro la Germania quanto la stessa esperienza della Comune, potevano essere rappresentati come dei «gravissimi inconvenienti» che richiedevano la messa a punto di un concetto di nazione come «un'anima, un principio spirituale» (Renan 1998, 15), ossia come una coscienza morale collettiva in grado di costruire solidarietà ma anche di esigere il sacrificio dei propri membri. L'associazione di Espinas tra nazione e organismo sociale concreto rende ancor più evidente come problemi un tempo afferenti al tipico campo della sovranità territoriale vengano ora 'tradotti' nel nuovo lessico delle scienze della vita. Nel lungo e frammentato processo di costituzione del discorso sociologico della società a partire da quello della nazione¹, l'impatto delle scienze biologiche e della vita e della nozione di organismo rappresenta un momento determinante nell'emersione della società quale concetto e spazio di ripensamento e risoluzione del problema di un ordine che, nonostante alcune intuizioni di Guizot e Tocqueville, difficilmente poteva essere risolto da una teoria politica liberale ancora vincolata alle infallibili doti taumaturgiche del *politico*.

Il tornante storico nel quale scrive Espinas rappresenta, infatti, uno snodo decisivo in quel processo di trasformazione dello statuto epistemologico della filosofia e della teoria politica di fronte alle trasformazioni dell'ordine e al divenire sempre più opaco dei processi sociali e politici della sua costituzione². Come scrive Georges Davy, proprio «il suo obiettivo di rigenerazione morale e politica della nazione fa di Espinas un sociologo» (Davy 1923, 214), mostrando la costitutiva politicità di un'operazione che non può essere ridotta esclusivamente al suo momento epistemologico.

In queste pagine proveremo quindi a ricostruire uno dei passaggi storici dei modi in cui è stata pensata la società. Il problema ha una sua rilevanza attuale, dal momento che oggi è sempre più difficile rintracciare una trama concettuale per definire un ordine dei comportamenti sociali che continua a sfuggire da tutte le parti, che si presenta a volte come un'esclusiva esperienza momentanea, o piuttosto come una pura effettualità le cui cause restano oscure. Come alle soglie del Novecento e in altri momenti di crisi e trasformazione sociale, si assiste alla ricomparsa di metafore per descrivere le formazioni sociali, l'insieme dei comportamenti collettivi e le dinamiche presenti alla loro base. Il ritorno di un lessico che richiama l'alveare o piuttosto lo sciame (B.-C. Han 2015; Kelly 1995) per descrivere «allo stesso tempo, il mutamento e la persistenza, l'accentramento spazio-temporale e la destrutturazione, la gerarchia e l'autoregolazione, la creatività e l'esecuzione», ma anche la relazione tra il tutto e

¹ Su questo argomento cfr. Cobbe 2012, 31-35.

² Sul rapporto tra teoria politica e scienze sociali si rinvia a Ricciardi 2010; Karsenti 2013; Callegaro 2015.

le parti e i processi di connessione intellettuale in cui le informazioni sono più determinanti dei soggetti che le emettono e le ricevono (De Masi 2000/2001, 17), esprime «una tensione verso una realtà la cui complessità e tendenziale 'inesauribilità' sembrano resistere a ogni univoca procedura di decifrazione 'razionale'» (Costa 2003, 375). Allo stesso tempo, nel caso particolare degli usi metaforici riguardanti l'ordine politico-sociale, questo lessico pone il problema di comprendere il modo in cui si determini quell'opaca trasformazione dei molti nell'uno, lasciando aperta una domanda sui modi in cui un ordine può determinarsi a partire da una molteplicità di soggetti e comportamenti collettivi, sui processi di costituzione e di governo di questo ordine, sui suoi movimenti e sui rapporti di subordinazione o di libertà che si determinano al suo interno. Che le api tornino a essere uno dei principali referenti metaforici attesta inoltre la persistenza, dietro i differenti impieghi delle metafore naturalistiche, dell'annoso problema degli *animali politici*, una questione mai definitivamente archiviata e che continua a riproporre sulla scena dell'immaginazione politica e sociale la tensione tra una presunta naturalità armonica della società e un'immagine di ordine collettivo che rischia sempre di dissolversi nelle relazioni individuali e nei conflitti che le attraversano. Dietro l'invenzione sociologica, dietro la rottura epistemologica che essa rappresenta, dimora quindi un problema innanzitutto politico, quello di comprendere l'affermazione storica di nuove forme di ordine e di rapporto sociale, di nuove modalità di produrre il collettivo, la totalità, l'unità non più esclusivamente delegate al dispositivo della sovranità statale.

Per quanto la sociologia si affermi accademicamente in Francia soltanto a partire dai primi del Novecento³, è possibile rintracciare nell'opera giovanile di Alfred Espinas, *Des sociétés animales: étude de psychologie comparée*, pubblicata per la prima volta nel 1877, la presenza di una vera e propria proposta sociologica. Come infatti riconosce nel 1890 lo stesso padre della sociologia francese, Émile Durkheim, nell'assimilazione, presente in quest'opera, tra società e organismo vitale risiede uno dei momenti fondamentali di costituzione del paradigma sociologico (Durkheim 1996, 132-136). Benché sia stato autore di testi altrettanto importanti di storia del pensiero economico e filosofico come *La philosophie expérimentale en Italie* del 1880, *l'Histoire des doctrines économiques* del 1891, *La philosophie sociale du XVIIIe siècle et la Révolution* del 1898, oltre che di uno studio seminale sulla tecnica (*Les*

³ Sulla storia dell'istituzionalizzazione della sociologia in Francia e sulla traiettoria della sociologia organicistica è d'obbligo un rimando a Mucchielli 1998; e Blanckaert 2004.

origines de la technologie, 1897), la fama di Espinas è comunque segnata dallo studio giovanile sulle società animali⁴.

La sua biografia intellettuale, ma anche le vicissitudini della sua opera giovanile così come l'oblio in cui è caduta, sono già di per sé sintomatici di come il processo di costruzione della scienza sociologica sia stato sin dalle origini oggetto di una battaglia giocata su più fronti, epistemologico-disciplinari e accademici. In origine, – sulla scorta del contributo di Comte e Spencer del quale traduce assieme a Ribot, suo compagno di banco all'*Ecole Normale*, i *Principles of psychology* nel 1874 – si trattava di offrire una prestazione in grado di sancire la legittimità epistemica della sociologia rispetto alla filosofia di stampo spiritualistico. Osservando questa traiettoria *ex post*, è ancora più curioso comprendere come la transitorietà di questo momento 'sociobiologico'⁵ sia il risultato di uno scontro, interno alla stessa disciplina sociologica oramai istituzionalizzata, piuttosto che il frutto di un processo lineare e cumulativo di costruzione del sapere. Basti prendere in considerazione la reazione della scuola durkheimiana, e in particolare di Celestin Bouglé nel suo intervento all'International Congress of Sociology nel 1897, al tentativo portato avanti in particolare da René Worms di istituzionalizzare la sociologia organicistica attraverso la fondazione della *Revue Internationale de Sociologie* nel 1892 e poi dell'*Institut International de Sociologie* nel 1894. Espinas, che, dopo una fase di insegnamento a Bordeaux, nel 1894 era arrivato a Parigi per insegnare Storia dell'economia sociale alla Sorbona (Ostrowski 1967, 389), diviene membro sia dell'istituto sia della redazione della rivista assieme a Tarde⁶, allo storico Monod, e allo stesso Ribot. L'organicismo, a detta di Bouglé, era incapace di offrire delle soluzioni specifiche a particolari problemi sociologici a causa della genericità delle formule proposte e in particolare dell'analogia tra società umana e società animale e biologica (Barberis 2003, 54). Torniamo quindi all'opera giovanile di Espinas e proviamo a cogliere meglio di che proposta si tratta.

⁴ Oltre Durkheim anche Wilhelm Wundt, uno dei fondatori della psicologia sperimentale, riconoscerà l'importanza della ricerca giovanile di Espinas affermando che il suo studio sulle società animali è paragonabile alla sola *Espressione dell'emozione nell'uomo e negli animali* di Darwin (Wundt 1978, 139 cit. in Brooks 1998, 117).

⁵ Non usiamo questa categoria in senso stretto, dal momento che l'organicismo sociologico francese mostra dei tratti differenti dal paradigma socio-biologico che si affermerà negli Stati Uniti attorno agli anni '70 del Novecento. Sulle differenze tra Espinas e Wilson cfr. Guillaume 1985, 139-156. Sulla rilevanza filosofico-politica della sociobiologia cfr. Galli 1988, 133-155.

⁶ In questo articolo non viene affrontato il rapporto tra la sociologia di Espinas e quella di Tarde in riferimento alla relazione tra metafisica e sociologia. Nonostante alcune radicali divergenze – rispetto, per esempio, alla collocazione di Leibniz all'interno di un paradigma proto-sociologico – il pensiero dei due autori mostra alcune sensibili affinità. Sul rapporto tra metafisica e sociologia in Tarde cfr. Domenicali 2013.

L'espressione *société animale* non era nuova, ma era stata al contrario già impiegata da Charles Bonnet nel 1770 in una ricerca che assumeva uno sguardo analogico di investigazione, ma limitava questa analogia a un paio di specie, ovvero api e vespe (Feuerhahn 2011, 36; Vatin 2005, 131-142). Soltanto con la ricerca di Espinas la provocatoria associazione tra società animali e società umane diviene radicale, ovvero supera lo statuto di mera metafora (d'Hombres 2009).

Immaginate un giovane dottorando in filosofia che presenta una tesi alla facoltà di Lettere intitolata in questo modo, che è preceduta da un centinaio di pagine di storia della sociologia da Platone a Spencer, ma che nel corpo del testo si occupa esclusivamente di parassiti, commensali, mutualisti, zoofiti, vermi, polipi, blastodemi, mammiferi e così via. Immaginate che i relatori siano Elme Caro e Paul Janet, due tra i principali esponenti della corrente spiritualistica francese. Immaginate anche che nel 1877, ma potremmo assumere il 1863 – data del suo ingresso *all'Ecole Normale* – come termine *ad quem*, il positivismo sia ancora non completamente accettato nell'accademia francese. Date queste premesse è facile comprendere le parole di Janet che in una sua lettera del 15 gennaio 1877 consigliava a Espinas di presentare la sua tesi alla facoltà di scienze essendo propriamente una tesi in zoologia e non di filosofia (Lalande 1925, 13). Tuttavia, più che il suo contenuto zoologico, era altro a lasciare perplessi i due relatori: aver inserito Comte e Spencer in una genealogia della riflessione filosofica sulla società che, a loro giudizio, aveva come unico scopo quello di difendere la concezione aristotelica della sua costituzione naturale contro l'artificialismo di Rousseau e dei giusnaturalisti. Comte e Spencer dovevano essere rimossi (Espinas 1901, 449). Di fronte a questa rigida posizione, Espinas deciderà di eliminare del tutto il preambolo storico e di pubblicarlo solo in una seconda edizione, nel 1878 (Feuerhahn 2011, 37). Come vedremo la sociologia o la filosofia sociale di Espinas si propone come un superamento tanto della prospettiva comtiana quanto di quella di Spencer. Tuttavia, il fatto che questa ricostruzione storico-genealogica fosse interpretata come una semplice difesa della filosofia di Aristotele nel sempiterno scontro tra naturalisti e artificialisti non poteva che essere percepita dal giovane filosofo-sociologo come un'esegesi incapace di cogliere appieno la novità rappresentata dalle innovazioni epistemologiche apportate del padre del positivismo, Comte, e di colui che era stato in grado di dare una torsione sociologica all'evoluzionismo darwiniano, Spencer. Una lettura riduttiva, monca, tipica dell'approccio spiritualista ostile a pensare la società come nuova forma di ordine del vivente e non come mero prodotto delle volontà individuali.

Il confronto con lo spiritualismo è il *leit motiv* dell'intera biografia intellettuale di Espinas e non segna solo le vicissitudini della sua tesi di dottorato (Brooks 1998, 97-

133). È un confronto che, significativamente, egli non risolve in un'adesione a un comtismo rigido. A differenza di Comte, ma anche di Ribot, Espinas continua a pensare che la metafisica sia rilevante al fine di pensare che cos'è una società. Essa rappresenta, come vedremo, una sorta di prolegomeno a una teoria della società dal momento che fornisce quelle strutture di pensiero in grado di portare questa riflessione al di là di un puro meccanicismo che dalle parti arriva al tutto. Anche la scienza ha infatti a che fare con questioni metafisiche, solo che le nomina in altro modo, come problema della causalità, della conoscenza, della vita e della sua organizzazione, ossia rinvia costantemente a una nozione di organismo pensato come insieme di strutture complesse. Questo residuo metafisico nella sociologia di Espinas attesta la presenza di un processo di costruzione della sociologia che si determina attraverso continue acquisizioni da parte della filosofia di oggetti e problemi propri delle scienze della vita, manifestandosi come un allargamento del campo filosofico al problema della società come ordine del vivente. Espinas, da questo punto di vista, più che Comte sembra richiamare una posizione 'filosofica' che possiamo far risalire a Antoine Augustin Cournot, ossia una concezione del rapporto tra filosofia e scienza che non si risolve in una linea evolutiva ma che resta sempre in tensione e che è compito della nuova scienza sociale provare a governare (Vatin 2005, 228-235).

Dietro il problema del vivente, dietro la domanda attorno alla dimensione nominale o reale della società, dimora perciò l'esigenza di una prestazione tanto scientifica quanto filosofica e psicologica o, come dirà lui, metafisica. La società, come entità concreta e come dimensione spirituale, implica la necessità di un metodo misto, in virtù del quale alcuni dei principali problemi ontologici possono trovare una soluzione nella ricerca sperimentale. Di conseguenza, è importante rilevare come dietro l'immagine tramandataci dal Novecento della sociologia come scienza positiva, neutrale e apolitica, come frutto di un processo di scientificizzazione e quindi neutralizzazione del pensiero, sia presente invece una genealogia complessa, fatta di continui strappi emancipativi, di tentativi di rottura epistemologica, di difesa oltranzista del dominio filosofico dal suo asservimento alla scienza, che ne mostra l'intrinseca politicità. Ma soprattutto, dietro la proposta sociologica di Espinas dimora il problema politico di una forma del sapere che non può più essere né una mera rappresentazione neutrale dell'ordine delle cose, né tantomeno una pura filosofia dell'azione. La sociologia deve, al contempo, assumere il carattere performativo del sapere, il suo ruolo e contributo nella produzione e riproduzione dell'ordine e deve essere in grado di neutralizzare quelle filosofie che, partendo dall'individuo e da concezioni astratte del giusto e del bene, si appropriano del futuro

determinandone le modalità di dispiegamento (Espinas 1898, 14-15). Per comprendere come questo processo di costruzione scientifica e disciplinare coincida con l'affermazione di un'immagine specifica dell'ordine è importante tornare all'opera giovanile e alla sua articolazione interna.

Espinas esplora il fenomeno sociale nel regno animale seguendo un piano strutturato in 4 sezioni, ognuna dedicata apparentemente a un 'tipo' del mondo vivente, ma che rappresentano delle vere e proprie scansioni di costruzione di una teoria del fatto sociale animale.

Nella prima sezione sono analizzate le società accidentali, i modi di legame che si strutturano tra esseri appartenenti a specie diverse (parassiti, commensali, mutualisti). Queste società, in quanto interspecifiche, ossia non basate su una affinità organica, non rappresentano delle società vere e proprie, ma soltanto contingenti. Una società vera e propria si stabilisce in base alla presenza di un *concorso organico* – nozione su cui torneremo dopo – e di conseguenza è possibile considerare questa sezione sulle società accidentali come propedeutica all'analisi delle vere società e del «fatto sociale universale».

Oggetto della seconda sezione sono, invece, le prime società normali intraspecifiche, ossia le società di nutrizione. Questi organismi societari, sono definiti *blastodemi*. Il termine è coniato dallo stesso Espinas, che inserisce sulla radice propria dei blastemi un riferimento al *demos*, ossia a una dimensione plurale. Al loro interno, la funzione di nutrizione rappresenta la forma del legame sociale e denota le «società di cellule», ovvero quelle forme di vita che vanno dalle società formate da esseri monocellulari a ciò che noi chiamiamo esseri viventi o individui.

La terza sezione, dedicata alle società di riproduzione, si divide a sua volta in tre capitoli che prendono in considerazione, in primo luogo, le società coniugali, ossia quelle formazioni dove il «contatto» è intermittente e dove al nesso sincronico tra differenti società inizia ad affiancarsi quello diacronico, rappresentato dall'attività di generazione. Le società coniugali sono formazioni nelle quali inizia a stabilirsi una priorità del legame psicologico rispetto a quello fisiologico. In un processo di crescita dell'elemento psicologico che ha sicuramente una scansione evolutiva incontriamo, in successione, le società materne degli insetti, forme di vita in comune che – per quanto non diano vita a delle famiglie, poiché è assente l'elemento maschile, o a degli Stati, in quanto non troviamo presenza di una funzione governativa – sono segnate da un ruolo crescente della *vita di relazione*, il vero cuore del concetto di società di Espinas. Alla sempre maggiore preponderanza di questa forma di legame

psicologico egli associa la subordinazione della riproduzione alla *vita di relazione* presente nelle società di insetti come le formiche.

A queste società succedono quelle tipicamente domestiche e paterne come le famiglie dei pesci, dei rettili, degli uccelli e dei mammiferi. Società che sono caratterizzate dalla presenza di almeno tre elementi, padre, madre e figli, e che si fondano sull'amore genitoriale, in cui la riproduzione dell'organismo non dipende più solo dalle leggi fisiologiche ma dalla stessa dimensione sociale.

La quarta e ultima sezione riguarda invece le *peuplade*, ossia le prime società vere e proprie nelle quali all'affinità organica, a una relazione cioè segnata in primo luogo da una dipendenza teleologica della funzione dall'organo biologico, subentra anche una corrispondenza dei movimenti cerebrali. In queste società, come scrive Espinas, «una moltitudine di abitudini e tendenze sono coltivate per sé stesse indipendentemente dai loro risultati». Questo passaggio mostra che le funzioni fisiologiche divengono, progressivamente, subordinate alla vita sociale (Espinas 1878, 367).

È importante soffermarsi su questa subordinazione dell'elemento fisiologico alla *vita di relazione* poiché essa è indicativa di un processo teoretico che risulterà fondamentale per la comprensione del paradossale organicismo di Espinas e del rapporto mai definitivamente risolto con la metafisica. Se nelle società familiari, che già rappresentano degli organismi di ordine superiore rispetto alle società di semplice riproduzione, il legame è tanto fisiologico quanto psicologico, ossia l'organismo 'sociale' inizia a prevedere la presenza di una comunicazione tra le sue parti nella forma di uno scambio di rappresentazioni, nella *peuplade* sono questi legami psicologici a definirne la vera costituzione organica. Questi nessi comunicativi subentrano necessariamente nel momento in cui il processo di differenziazione e individualizzazione si dà nella forma di una separazione: i figli, prodotto della società familiare, escono fuori dalla sua 'cerchia', ossia dalla società dove precedentemente erano inclusi organicamente, e diventano elementi pienamente «indipendenti». Per questo Espinas considera la famiglia al contempo come incubatore di una forma di società superiore – perché non è il legame di sangue a essere fondativo, bensì quello affettivo – e come suo ostacolo supremo, dal momento che il sentimento, l'affezione, che dovrà presiedere alla produzione di società non potrà più essere quello, limitato spazialmente, materno o paterno, bensì quello fraterno. La *peuplade* è di fatto una società fatta di figli, non un'unione di famiglie, e di conseguenza dovrà fondarsi su un'altra tipologia di solidarietà in grado di farsi carico di quel problematico elemento che è l'individuo.

Contro l'immagine di un organicismo che salda in modo rigido una concezione dell'ordine della società sulle sue basi 'naturali', passare dalla società familiare alla *peuplade* significa per Espinas mostrare un particolare processo evolutivo in base al quale il concetto di società si sottrae ai vincoli tirannici del biologico, anche se quest'ultimo non viene 'interrotto' attraverso il recupero di un artificialismo di matrice hobbesiana. Le *peuplades* restano società naturali, ma fondate sulla preminenza di legami simpatetici, nelle quali cioè il consenso organico è subordinato alla coscienza. I processi di distinzione e di individualizzazione rappresentano la condizione di sviluppo dell'intelligenza e del sentimento, dal momento che i differenti membri dell'organismo devono conoscersi a vicenda dall'esterno e così rappresentarsi agli altri. La coscienza diviene perciò l'elemento su cui si fonda il legame spirituale tra esseri indipendenti, compensa cioè la dispersione materiale prodotta dai processi di individualizzazione.

Solo in questo modo diviene possibile affermare che

passando da un ordine all'altro il consenso organico diventa solidarietà, l'unità organica figurata nello spazio diviene coscienza invisibile, la continuità diventa tradizione, la spontaneità del movimento diviene invenzione di idee, la coordinazione degli elementi si trasforma in simpatia (Espinas 1878, 246).

Da questa ricostruzione sommaria del piano dell'opera, si può osservare che il fatto sociale che Espinas vuole ricostruire a partire dallo studio delle società animali è principalmente il *concorso* che è possibile rintracciare in tutti i gradi dell'evoluzione organica. Esso rappresenta la vera condizione di esistenza della società e incarna una convergenza nei fini e nelle funzioni che non dipende rigidamente da una somiglianza organica, quanto piuttosto una certa «affinità» che rende possibile per una forza vitale nutrire o aiutare un'altra forza vitale. «L'idea di società è quella di un concorso permanente presente nell'azione di esseri viventi separati» (Espinas 1878, 157), scrive nelle prime pagine dell'opera. Nelle società accidentali questo concorso è presente ma non è reciproco ed è solo contingente, quindi non necessario e permanente. Per questa ragione Espinas pensa che siano le società normali a essere paradigmatiche rispetto alla costruzione del fatto sociale, non quelle accidentali. Ma ancora, dietro il riferimento al concorso organico *come* fatto sociale va rintracciato quello spirito metafisico di indagine sulla causalità, sulle connessioni funzionali tra i membri di un medesimo organismo e soprattutto tra le loro azioni, ossia la ricerca di

una normatività che si dà come immanente agli stessi processi di costruzione della società come concorso tra parti.

Scienza e metafisica, fisiologia e psicologia rappresentano due tendenze presenti nella stessa economia dell'opera, in una forma che avrà delle ricadute sullo stesso statuto del concetto di società. Se infatti la scansione dettata dall'indice tratteggia un movimento di organicizzazione delle formazioni sociali, sotto il segno di una egemonia delle scienze biologiche, nondimeno è presente nell'opera anche un movimento inverso, di psicologizzazione dell'elemento organico, in base al quale le forme superiori di organizzazione sociale, fondate per l'appunto su legami psichici, diventano la chiave di lettura di quelle inferiori.

Espinas è cosciente di questo doppio movimento. Scrive infatti:

Da un lato, quando proclamiamo che l'evoluzione è la legge di tutta l'esistenza, attribuiamo alla scienza della vita la chiave dei rapporti che uniscono i fenomeni del pensiero, spieghiamo cioè lo spirito attraverso la natura. Dall'altro lato, quando affermiamo che anche la più umile società rassomiglia più alla coscienza che a qualsiasi altra cosa, puntiamo a individuare nel pensiero la chiave della vita, spieghiamo la natura attraverso lo spirito dell'uomo ... Tutti gli esseri mostrano due aspetti: da un lato sono il prodotto di una successione di fenomeni che segue una legge; dall'altro sono prodotti da una virtualità dalla quale i fenomeni derivano incessantemente (Espinas 1978, 531).

Evidenziare questo doppio movimento presente nell'opera di Espinas ci permette di comprendere meglio il rapporto che la sua sociologia stabilisce con la teoria politica. Per sua ammissione esplicita la filosofia sociale o sociologia dovrebbe infatti farsi spazio tra la biologia e la politica. A partire da questo ruolo intermedio che egli attribuisce alla sociologia, un ruolo di mediazione tra l'elemento organico e quello psichico, è interessante procedere con alcune considerazioni rispetto alla radicale trasformazione che le scienze della vita impongono alla stessa teoria politica.

Attorno agli anni 40 dell'Ottocento la biologia subentra alla fisica come modello scientifico egemone, in particolare per quelle correnti di pensiero che, partendo da assunti positivistici, ricercano la fondazione di una dottrina naturale della società (Caianello 2003, p. 302). Nel modello artificialista, che Espinas contesta a Hobbes e Rousseau, il riferimento alla fisica si concretizzava nell'immaginare la macchina come unica soluzione per la composizione di quella disgregata massa di atomi, ossia di

materia inerte, attraverso l'invenzione di un sistema di trasmissione del comando in grado di agire su quegli atomi riportandoli a unità.

Le scienze biologiche di Virchow e Bernard – ma la genealogia presente nell'opera di Espinas è molto più lunga e riassume un dibattito di cui le origini vanno fatte risalire almeno agli anni 40 del Settecento (Vatin 2005, 123-217) – inaugurano un nuovo punto prospettico. Determinando il proprio oggetto come *vivente* la scienza sociale di Espinas deve rompere con il vecchio sguardo della scienza politica moderna. L'immaginazione artificialistica, proprio perché costruita a partire da un'antropologia politica segnata dal problema dell'individuo, è connotata da una epistemologia macchinica nella quale tra il tutto e le parti che lo compongono non può che esserci un salto, un abisso. L'individuo privo di determinazioni della scienza politica moderna, che rompe la rigida costituzione politica classica fatta di ruoli e gerarchie fisse, viene inteso come un atomo che può aggregarsi agli altri atomi in base a leggi geometriche e a un determinato uso della forza intesa come forza fisica (Slongo 2017, 391-392). Come scrive infatti Espinas,

l'individuo è, per la gran parte dei filosofi di quel tempo, il punto di partenza e il termine della scienza sociale. La società non è che un meccanismo artificiale, un vasto strumento fabbricato dagli individui, una cosa morta (Espinas 1878, 31).

Partire dalla 'vita', pensare l'organismo piuttosto che la macchina, significa colmare questo abisso, pensando la dimensione plurale e al contempo unitaria dell'organismo a partire da tre principi di cui ci informa la biologia:

1. che l'individuo è una società, ossia che tutto il vivente è esso stesso un composto di viventi; 2. che l'individualità del composto, lungi dall'escludere quella degli elementi che la compongono, la presuppone e cresce con lei; 3. che la composizione organica comporta un numero indeterminato di gradi sovrapposti (o meglio delle sfere concentriche) (Espinas 1878, 83).

Che sia il problema politico dell'individualità e del suo ruolo dentro questa nuova forma di ordine chiamata società a disegnare l'ordito politico dell'opera di Espinas è attestato dal fatto che di individualità pura si possa parlare solo per quell'entità vivente irriducibile che i biologi avevano designato variamente come cellula, elemento anatomico, organite, plastide, organismo elementare, monade e atomo

biologico. A parte questa forma di individualità irriducibile, in tutti i livelli superiori di organismo i tipi individuali sono risolti come tipi sociali. Se già negli infusori unicellulari (protozoi) è possibile parlare di relazione sociale tra parti specializzate e, quindi, di una «comunità di sostanze» in cui il materiale della vita veniva scambiato (Espinas 1878, 157-66), ciò testimonia come, alla base della sociologia organica di Espinas e dell'analogia che propone, ci sia la necessità di rovesciare l'assunto principale del liberalismo ottocentesco, ossia il fatto che il principio dell'ordine sociale debba essere identificato con l'individuo. L'organismo diventa perciò un'associazione di parti cui spettano funzioni differenti, esso incarna una forma di individualità che, per quanto prodotta a sua volta dalle individualità degli elementi che la compongono per mezzo di un movimento intrinseco e spontaneo e non di un comando esterno, sancisce la preminenza della totalità sulle parti di cui si compone. Le individualità di grado inferiore *cospirano* in una totalità che, per quanto possa sembrare il prodotto della loro azione autonoma, si impone su di esse con la propria logica, rendendole semplici vettori di un principio vitale che determina l'organizzazione concreta degli esseri in una scala che va dal biologico al sociologico.

Siamo così profondamente distanti dallo schema geometrico della sovranità politica e territoriale. Innanzitutto, non è la comunità spaziale ma quella di funzioni a determinare una società (Davy 1923, 223). Non esiste più un centro dal quale si irraggia il comando, non c'è più una distanza da colmare con una trasmissione di forza 'fisica'. Non esiste più una trascendenza ed exteriorità del comando poiché nulla è fuori dal processo vitale, dal suo cospirare e concorrere all'armonia del tutto. Ciò, tuttavia, non comporta un abbandono del problema del comando e della subordinazione, ma una sua profonda ridefinizione a partire dal nesso che questa epistemologia del vivente stabilisce tra la società e il suo governo.

Per quanto Espinas ci introduca in un orizzonte decisamente post-sovranicistico (Accarino 2013, 144), permane sullo sfondo il problema di come legittimare scientificamente una forma di ordine organico che concilia movimento e gerarchia, sottraendola al rischio che i suoi elementi interni possano rivendicare a loro volta una sorta di sovranità, e quindi di libertà, sulla relazione nella quale sono presi. È infatti lo stesso processo di differenziazione o di divisione fisiologica del lavoro a produrre negli organismi superiori una gerarchia di funzioni, o subordinazione come la definisce Espinas, «poiché non è possibile che un grande numero di individui che si dividono funzioni diverse possano svolgere funzioni della medesima importanza» (Espinas 1878, 520). Questo si dimostra col fatto che siano sempre presenti delle «parti dirigenti», nonostante queste non restino che 'organi'. La parte dirigente non è un organo sovrano rispetto al funzionamento dell'organismo, essa cioè continua a

fare corpo con esso ed è per alcuni versi dipendente dalle parti a lei subordinate poiché ne ricaverebbe il movimento che successivamente restituisce loro. Vediamo qui operare una torsione profonda di quel modello metaforico di statualità ricavato dall'alveare su cui ha insistito, in modi differenti, tutto il pensiero classico perlomeno fino ad Hobbes. L'ape regina è innanzitutto una madre (Espinas 1878, 349), afferma Espinas, ed è per questa sua funzione riproduttiva che occupa un posto rilevante nell'organizzazione dell'alveare. Il governo ha quindi più a che fare con una funzione dell'organismo che con un elemento di regalità. Se proprio si deve parlare di sovranità, questa appartiene all'organismo sociale in quanto tale, si spiega con le sue leggi di evoluzione, ma è sempre una sovranità 'temporanea', legata cioè al tempo di un'individualità che è sempre un momento intermedio tra una forma anteriore e una superiore di organizzazione e di individualità⁷.

In questo modo, il comando viene restituito in una forma organica, che procede, cioè, dall'interno verso l'esterno, ed è preso in una dinamica per la quale anche chi lo esercita è sottoposto a un'imposizione proveniente da chi lo riceve. Per questo dietro la legittimazione del governo, delle élites, e anche delle monarchie, dimora non tanto la constatazione di una naturale gerarchia naturale tra individui o razze, quanto il fatto che la coscienza è dappertutto, diffusa, incarnata in un commercio di rappresentazioni che presiede l'intero organismo e che non può essere ridotto a una comunicazione unidirezionale, dall'alto verso il basso. Anche quando concentrata in alcune parti 'dirigenti' del corpo sociale, queste non possono che 'rappresentare' idee e impulsi che vengono dall'intero corpo. Ma neanche un puro movimento contrario, dal basso verso l'alto, è possibile.

Alla messa in discussione dell'immagine trascendente ed esteriore del comando corrisponde una critica della trascendenza del diritto individuale. Questo, «non viene abolito, ma trasformato e interpretato in modo nuovo», scrive Espinas sempre in un testo successivo. Se per gli spiritualisti come Janet e Caro il diritto è innato e individuale, è cioè il segno indiscutibile dell'autonomia individuale, per Espinas esso è l'effetto dell'azione sociale, è un «fatto di opinione», ovvero una convenzione – intesa humanamente come processo inintenzionale – che viene costantemente spostata e ridefinita proprio da quelle forze viventi che pretende di regolare. «La società non nasce per difendere i diritti individuali, essa li costituisce», (Espinas 1882, 514), provando ancora una volta a risolvere l'opposizione tra individualità e società

⁷ Una posizione, questa, che lascia intuire la presenza di un cosmopolitismo evolutivo dal momento che la Nazione non può essere intesa come l'ultima forma suprema di individualità sociale, come l'ultimo stadio del processo di evoluzione degli organismi sociali.

attraverso la comprensione della dinamica pienamente sociale e collettiva di qualsiasi processo di individuazione. L'assoluto, che si nasconde dietro al riferimento al diritto, diviene così un limite mobile, definito dalle circostanze di esplicazione dell'azione sociale, ossia dell'azione organica.

È importante allora tornare alla questione della coscienza e della sua dimensione collettiva e diffusa, per comprendere appieno che genere di comunicazione Espinas individua nell'organismo sociale e tra le sue parti. Una comunicazione che come abbiamo visto deve garantire la tenuta dell'organismo sociale rispetto al rischio della dispersione dei suoi elementi individualizzati. Se uno dei movimenti interni al processo evolutivo delle forme di vita si dà nella forma di un processo di estensione dell'elemento psicologico e morale al regno animale, è possibile affermare che, per Espinas, la sola vera società è la società di pensiero. La solidarietà delle forme superiori di società è interpretata infatti come segnata dalla nascita della coscienza, per quanto nelle forme meno evolute questa coscienza possa essere trascurabile. Come scrive, infatti:

Correggendo dunque la nostra prima definizione, diremo che una società è un essere vivente, ma che si distingue dagli altri in quanto è costituita soprattutto da una coscienza. Una società è una coscienza vivente, un organismo di idee [...] Invece di cercare di rendere conto della coscienza attraverso l'organismo materiale, potremmo essere tentati di spiegare l'organismo materiale attraverso la coscienza (Espinas 1878, 530).

Dietro i numerosi riferimenti alla simpatia c'è la constatazione che nei processi sociali si trova qualcosa che costantemente sfugge una ragione utilitaristica che è invece sovrana nello schema di Darwin. Come già avevano intuito gli illuministi scozzesi, la simpatia ha una propria logica di comunicazione irriducibile a quella dell'interesse e dell'utile individuale. La necessaria presenza di questo elemento 'idealista' della coscienza attesta quindi la necessità di cogliere la dimensione morale presente anche nelle società animali.

«La coscienza è più un noi che un io» (Espinas 1878, 128), afferma Espinas, rendendo impossibile qualsivoglia associazione tra coscienza collettiva e *Volksgeist* dal momento che la sua dimensione al contempo plurale e individuale la dispone su un piano differente da quello di una mistica della nazione o dello Stato. Essa non è neanche l'anticipazione di qualcosa come la *group-mind*, ma sembra funzionare piuttosto come un concetto-ipotesi necessario a portare alla luce la dinamica

comunicativa che presiede all'esistenza della società stessa: uno scambio simbolico di rappresentazioni, una circolazione degli impulsi e informazioni, una simpatia. Tutto si gioca su uno scambio fluido nel quale chi comanda o obbedisce non lo fa in virtù di una qualità individuale o di una volontà, ma segue semplicemente e spesso inconsciamente uno schema di azioni che rispecchia il funzionamento di alcune autorità. Se è vero quindi che tutte le parti si regolano l'una in rapporto alle altre, facendo scaturire da questa interazione il bene dell'insieme, questa regolazione complessiva non è immune dalla presenza di un elemento autoritativo, o meglio l'autorità va compiutamente a identificarsi con questo stesso processo di regolazione (Espinas 1898, 21), squalificando così come particolaristica o parziale qualsiasi possibile sua contestazione, poiché non in accordo con la logica della totalità organica.

La coscienza collettiva è, quindi, espressione dell'unità di senso della società. Un'unità che, tuttavia, non risulta accessibile direttamente alle individualità prese in questo flusso, e perciò assume la forma dell'«involontario», dello spontaneo, dell'opaco, del non intenzionale, e se vogliamo del 'naturale', intendendo questo come qualcosa di non propriamente umano nei termini propri dello spiritualismo. Non è un caso che il concorso organico non faccia riferimento all'elemento della ragione o della coscienza individuale. Quando Espinas parla di «rappresentazioni» non si riferisce all'intelligenza logica propriamente detta, ma a un «modo di intelligenza inconscio, o meglio subconscio» (Espinas 1878, 202) presente sia tra gli animali che tra gli uomini. Questa è la forma di «pensiero» che permette la società. La ragione individuale resta infatti un elemento perturbante rispetto al rassicurante dispositivo analogico messo a punto da Espinas, così come anche una concezione di comunicazione che passi per il linguaggio, la parola, dal momento che il lemma *langue* compare solo 3 volte in tutta l'opera e in queste occasioni non pare rivestire una rilevanza concettuale. La comunicazione intesa come scambio di informazioni e di rappresentazioni lascia aperto il problema dell'indeterminatezza dell'ordine, poiché in virtù della priorità dell'elemento psicologico sottrae questa dinamica al finalismo implicito alla costituzione biologica degli organi. Nello stesso tempo, essa neutralizza il portato costitutivamente equivoco del linguaggio e il pericolo di un possibile disaccordo tra individui, ossia tra le parti dell'organismo sociale.

Se la caratteristica degli organismi superiori risiede nel fatto che le combinazioni che si danno al loro interno siano potenzialmente infinite e indeterminate, che cosa può assicurare la legittimità di una determinata conformazione? Se, ancora, tutti gli esseri sono sia il frutto di una sequenza di fenomeni che seguono una legge, sia il frutto di una «virtualità» (Espinas 1878, 524, 537), ossia di una potenza, che cosa garantisce

che tra queste due qualità dell'essere non si determini una contraddizione o una scissione? Qui entra in gioco la sociologia come scienza dell'ordine, ossia come forma di un sapere che, proprio per la sua qualità di negoziazione e mediazione tra la biologia e la psicologia, tra l'elemento organico e quello spirituale, tra la scienza come mera osservazione e la filosofia dell'azione, può e deve assumersi il compito di governare questi processi di combinazione legittimandone alcuni e delegittimandone altri. La sociologia ha il ruolo di chiudere lo scarto che può sempre prodursi tra una determinata costituzione della società e le sue potenziali e infinite combinazioni virtuali, ponendosi come forma di conoscenza 'adeguata' delle condizioni della vita sociale, neutralizzando quelle dottrine che conducono a «un'arte sovrana dell'azione» (Espinas 1882, 523). Da questo punto di vista non è un caso che le opere successive di Espinas si siano concentrate sull'analisi critica delle dottrine politiche ed economiche egemoniche nella Francia dei suoi giorni, in particolare l'ideologia del contratto nella sua variante spiritualista e il socialismo radicale di matrice marxiana.

Legando significativamente il tema della comunicazione con quello dell'individualismo, in un passaggio di *La Philosophie sociale du XVIII^e siècle et la Révolution*, Espinas afferma senza mezzi termini che ciò che lo preoccupa più della dottrina di Marx è esattamente l'individualismo che informa il *Capitale*. Questa, infatti, «non ha di sociale che il nome e potrebbe non essere altri che un individualismo smisurato» (Espinas 1898, 38). È chiaro ancora una volta che l'elemento principale da disinnescare è per Espinas una concezione dell'individuo e della sua libertà di 'discutere' i rapporti ordinati in cui è preso. D'altronde, come conferma lo stesso Marx riprendendo l'analogia tra società animale e società umana, per quanto un'ape sia una costruttrice infallibile, «ciò che fin da principio distingue il peggiore architetto dall'ape migliore è il fatto che egli ha costruito la celletta nella sua testa prima di costruirla in cera» (Marx 1994, 212), ovvero attraverso un uso libero della propria ragione. Se Marx può riconoscersi paradossalmente sia aristotelico sia hobbesiano è esattamente per il fatto di aver intuito al contempo il potenziale dirompente dell'animale politico umano come portatore di *logos*. L'uomo marxiano, come quello hobbesiano, non è un individuo insocievole, ma è caratterizzato da una socialità problematica proprio perché calata pienamente in una intersoggettività segnata dalla polemicità intrinseca all'uso del linguaggio. Espinas riconosce questa qualità del pensiero di Marx nel momento che fa del suo 'dialogo tra l'operaio e il capitalista' l'emblema dell'impossibilità di pensare la società come composizione armonica di interessi. La società per Marx non può coincidere con la coscienza collettiva proprio perché è impossibile dire che sia attraversata da una sola 'anima'. Come rileva Espinas citando letteralmente questo passo del *Capitale*, la

risposta del capitalista all'operaio che chiede di lavorare di meno è «come capitalista, io sono soltanto capitale personificato; la mia anima e quella del capitale non sono che una cosa sola» (Espinas 1898, 39). L'anima del capitalista, però, non coincide con quella dell'operaio, essi sono *träger* di due anime differenti che rischiano costantemente di lacerare il tessuto sociale. Il problema dell'individualismo radicale marxiano eccede quindi quello dei limiti dell'epistemologia macchinica. Non è l'artificio in quanto tale a spaventare Espinas, quanto la differenza che l'individualità umana mostra, potremmo dire 'virtualmente', rispetto a quella 'natura' che informa anche a suo giudizio l'organismo sociale.

Dietro la prospettiva dell'organicismo di Espinas, ciò che si sgretola segretamente non è tanto un'immagine di ordine segnata dall'elemento statuale, quanto la possibilità che questo ordine possa definirsi *pubblico*, segnato cioè da una dinamica intersoggettiva scandita dall'uso politico del linguaggio *tra* gli individui. Niente è più assolutamente individuale: dal momento che l'individuo è una società, individualità e società diventano due modalità differenti dello stesso processo di crescita organica retto dalla legge dell'evoluzione. Nella continuità dell'evoluzione niente è più semplice e assoluto; l'individuo perciò non ha alcun diritto a porsi come centro o come cominciamento dell'ordine. L'unico individuo legittimo è l'organismo, che è sempre sociale. Società e individuo cessano così di essere due entità opposte, ma questo solo al prezzo di una progressiva evanescenza dell'individuale⁸. Di conseguenza più che uno Stato, un corpo è una immensa società senza un sovrano, una società anonima, retta dal solo gioco della sua economia interna, della cinestesia organica incarnata dalla simpatia, ossia di un ordine che si rigenera costantemente senza dover subire una scissione interiore.

In questo rapporto fluido tra il tutto e le parti permane una assenza di fratture, di *clivages*. Non che non si possano determinare delle patologie. Esse, tuttavia, sono sempre localizzabili e normalizzabili attraverso un processo di regolazione che di fatto subentra e rivoluziona il precedente discorso sull'armonia delle parti e del tutto ancora vincolato a uno schema di equilibrio di forze fisiche. Le forze vitali sono di altra 'natura' potremmo dire. Esse presuppongono una dinamica omeostatica garante del funzionamento normale dell'organismo. Una regolazione quindi che, per quanto complessa deve restare a suo modo 'interna', deve, cioè, esprimere il movimento attraverso il quale il corpo ritorna continuamente al proprio stato normale, una condizione che, per quanto non incarni un ordine preciso, una forma determinata di costituzione, possiede una propria regolazione *economica*, basata su una dottrina dei rapporti che avvengono *dentro* l'organismo sociale inteso come

⁸ Sul rapporto tra sociologia e dissolvenza dell'individuale cfr. Ricciardi 2010, 223-246.

sistema chiuso, armonico e pacifico, su un insieme di limiti che sono tendenziali più che rigidi, che si preoccupano più delle funzioni che dei confini della totalità.

Il vero compito politico della sociologia diviene, perciò, comprendere questo funzionamento dell'organismo al fine di proteggerlo da ciò che può incepparne la dinamica di autoregolazione. Il governo diventa da un lato un'economia – anche per evitare che ci sia un governo dell'economia – mentre dall'altro incarna una amministrazione, ossia una gestione del potere, che deriva dalla stessa società e che, evitando assolutamente di produrre degli strappi, gestisce il suo normale funzionamento. Se tutto è società e se questa, tuttavia, si mostra come forma combinatoria aperta, se la sua costituzione organica può sempre essere messa in tensione da parte dell'elemento virtuale di cui è comunque portatrice la forza vitale, allora è possibile comprendere come il residuo metafisico della sociologia di Espinas esponga la sua concezione di società a una possibile evaporazione concettuale. Non è un caso, allora, che nelle ultime sue opere egli si concentri più sulla «prasseologia», ovvero una dottrina dell'azione e della sua efficacia (Ostrowski 1973). E non è neppure un caso che questo termine ritornerà successivamente nell'opera di Ludwig Von Mises, uno dei padri del pensiero sull'autoregolazione dell'ordine *come* mercato, nonché uno dei precursori del pensiero neoliberale e della fine della società.

Bibliografia

- Barberis, Daniela S. 2003. "In search of an object: organicist sociology and the reality of society in *fin-de-siècle* France". *History of the Human Sciences* 3: 51-72.
- Blanckaert, Claude. 2004. *La Nature de la société*. Paris: L'Harmattan.
- Brooks, John I. 1998. *The eclectic legacy. Academic philosophy and the human sciences in Nineteenth-century France*. Newark; New York: University of Delaware.
- Callegaro, Francesco. 2015. *La science politique des modernes. Durkheim, la sociologie et le projet d'autonomie*. Paris: Economica.
- Cobbe, Luca. 2012. "Il popolo alla prova della sociologia. Durkheim e il collettivo come entità psichica". *Sociologia. Rivista Quadrimestrale di Scienze Storiche e Sociali* 2: 31-44.
- Costa, Pietro. 2003. "Le api e l'alveare. Immagini dell'ordine fra 'antico' e 'moderno'". In AAVV. *Ordo iuris. Storia e forme dell'esperienza giuridica*, 375-409. Milano: Giuffrè.

- Davy, Georges. 1923. "L'œuvre d'Espinas". *Revue Philosophique de la France Et de l'Etranger* 96: 214-270.
- De Masi, Domenico. 200/2001. "Nulla sarà più come prima: il mondo nuovo è un alveare". *Telèma* 23.
- d'Hombres, Emmanuel. 2009. "«Un organisme est une société, et réciproquement ?». La délimitation des champs d'extension des sciences de la vie et des sciences sociale chez Alfred Espinas". *Revue d'histoire des sciences* 62, pp. 395-422.
- Domenicali, Filippo. 2013. "Introduzione. La metafisica segreta di Gabriel Tarde", in G. Tarde, *Monadologia e sociologia*. Verona: Ombrecorte, pp. 7-35.
- Durkheim, Émile. 1996. "La sociologia in Francia nel xix secolo". In Id. *La scienza sociale e l'azione*, 121-144. Milano: il Saggiatore.
- Espinas, Alfred. 1878. *Des Sociétés animales, étude de psychologie comparée*. Paris: Germer Baillière.
- Espinas, Alfred. 1882. "Les études sociologiques en France (3^e et dernier article)". *Revue philosophique de la France et de l'étranger* 14: 509-528.
- Espinas, Alfred. 1898. *La philosophie sociale du XVIII^e siècle et la Révolution*. Paris: Félix Alcan.
- Espinas, Alfred. 1901. "Être ou ne pas être ou du postulat de la sociologie". *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger* 51: 449-480.
- Feuerhahn, Wolf. 2011. "Les «sociétés animales»: un défi à l'ordre savant". *Romantisme* 4, 154: 35-51.
- Galli, Carlo. 1988. *Modernità. Categorie e profili critici*. Bologna: Il Mulino.
- Guillame, Ivan. 1885. "La biosociologie d'Espinas et la sociobiologie de Wilson, deux systèmes de pensée comparables". *Revue européenne des sciences sociales* 23, 69: 139-156.
- Han, Byung-Chul. 2015. *Nello sciame. Visioni del digitale*. Roma: nottetempo.
- Karsenti, Bruno. 2013. *D'une philosophie à l'autre. Les sciences sociales et la politique des modernes*. Paris: Gallimard.
- Kelly, Kevin. 1995. *Out of Control. The New Biology of Machines, Social Systems, and the Economic World*. Reading, Mass.: Addison-Wesley.
- Lalande, André. 1925. *Notice sur la vie et les travaux de M. Alfred Espinas*. Paris: Firmin-Didot.
- Marx, Karl. 1994. *Il Capitale. Critica dell'economia politica* a cura di D. Cantimori, vol. I. Roma: Editori Riuniti.
- Mucchielli, Laurent. 1998. *La Découverte du social*. Paris: La Découverte.

- Ostrowski, Jan. 1973. *Alfred Espinas, précurseur de la praxéologie. Ses antécédents et, ses successeurs*. Paris: Librairie générale de droit et de jurisprudence.
- Ostrowski, Jan. 1967. "Notes biographiques et bibliographiques sur Alfred Espinas". *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger* 157, pp. 385-391.
- Renan, Ernest. 1998. *Che cos'è una nazione?*. Roma: Donzelli.
- Ricciardi, Maurizio. 2010. *La società come ordine. Storia e teoria politica dei concetti sociali*. Macerata: Eum.
- Slongo, Paolo. 2017. "Bergson: obbligazione e ordine ne *Le due fonti della morale e della religione*". *Etica & Politica / Ethics & Politics* XIX, 1: 389-415.
- Taithe, Bertrand. 1999. *Defeated Flesh: Medicine, Welfare, and Warfare in the Making of Modern France*. Lanham, MD: Rowman and Littlefield.
- Vatin, Francois. 2005. *Trois essais sur la genèse de la pensée sociologique. Politique, épistémologie et cosmologie*. Paris: La Decouverte; Mauss.
- Wundt, Wilhelm. 1978. "Ueber den gegenwärtigen Zustand der Thierpsychologie". *Vierteljahrschrift für wissenschaftliche Philosophie* II: 2.

Luca Cobbe is research fellow at the "Dipartimento di Scienze politiche" of "La Sapienza", Rome University. His studies focus on the political thought of Hume and the Scottish enlightenment, on the history of the concept of public opinion between the seventeenth and twentieth centuries, on the genesis of French sociology and on the transformations it imposed on the categories of modern political theory.

Email: cobbe.luca@gmail.com



Physics and Politics. Genealogia della Costituzione inglese in Walter Bagehot

Carmelo Calabrò

Abstract

This paper analyses the connections between Bagehot's Conservative liberalism and his evolutionary conception of the English Constitution. According to Bagehot, the solidity of the British constitutional system rests on the coexistence of two factors, the «government by discussion» (for the few) and the «deference» (by the people for the elite) in the social and political life of the Country. In his essay *Physics and Politics*, Bagehot asserts that the poise between the principle of political freedom and that of «legality» is the result of a lucky and rare evolutionary itinerary, which has enabled England to be a solid and dominant nation. The advance of democracy in the mid Victorian period threatens to blow up the balance achieved between change and continuity. For Bagehot, the danger is that democracy risks killing a «legality» based on «deference», and that death of deference risks killing a freedom based on «government by discussion».

Keywords

Liberalism - Conservatism - Deference - Evolutionism - Democracy

L'equilibrio della deferenza

«*Whiggism* conservatore» (Collini 1983, 168), «liberalismo aristocratico» (Kahan 1992): è con simili definizioni che la storiografia ha cercato di sintetizzare il profilo di Walter Bagehot, figura di spicco nella storia intellettuale inglese di metà Ottocento.

Per molti versi Bagehot fu un vittoriano *par excellence* (Briggs 1992, 95), seppur dotato di estrema autonomia di giudizio e spirito anticonformista. In sintonia con l'«età del progresso» (Briggs 1994) e antidemocratico scettico; paladino della 'società aperta' dalle colonne dell'*Economist*, di cui divenne direttore nel 1861 (Berta 1986), e sostenitore disincantato della funzione saggiamente conservatrice delle gerarchie e dei *customs* tradizionali. Nei suoi scritti politici ricorre l'elogio del *government by discussion*, espressione e fiore all'occhiello della superiorità politica e civile della Gran Bretagna, che tuttavia può dispiegare la propria raffinata efficacia a condizione di

poggiare su un ordine sociale scandito dalla deferenza del popolo nei confronti delle élite.

Non si va lontano dalla realtà se si afferma che il «genio» (Valenti 1993, 7) di Bagehot trova il suo punto d'Archimede nell'abile declinazione del concetto squisitamente vittoriano di «equilibrio» (Calabrò 2008). Progresso e stabilità, libertà e ordine, razionalità e consuetudine: il bilanciamento dinamico tra questi poli è al contempo il frutto di combinazioni evolutive rare e una condizione fragile e precaria da governare con la saggezza dell'arte politica.

La fama di Bagehot è legata soprattutto a *The English Constitution*, raccolta di saggi amalgamati tra il 1865 e il 1867. L'opera si colloca nell'epicentro del dibattito sulle sorti del sistema politico inglese che prelude, accompagna e segue il *Reform Act* del 1867. Riforma che amplia in misura significativa il suffragio elettorale: di fatto, un passo avanti consistente in senso democratico, che implica l'alterazione dell'equilibrio sancito con il precedente *Reform Act* del 1832.

The English Constitution è in sostanza un elogio del '32 e un ammonimento sui pericoli del '67. Dal punto di vista di Bagehot, il primo *Reform Act* aveva migliorato l'assetto costituzionale inglese, consentendo una corrispondenza pressoché ottimale tra forma di governo e configurazione della struttura sociale. Il *government by discussion* aveva beneficiato del maggior peso rappresentativo attribuito all'alta borghesia, la «growing part», forza trainante anche se non ancora trionfante (Hobsbawm 2006): «esperta negli affari» e sempre più incline a coltivare l'ambizione di influire sulla «vita pubblica». In origine un po' avida e rozza, tale classe esprime sempre più un'élite «intellettualmente preparata» (Bagehot 1995, 133), composta di quelle «*fairly intelligent persons*» che «dovrebbero guidare lo stato»¹.

Il terreno conquistato dalla «growing part» era stato sottratto all'antica aristocrazia terriera², che nella geografia delle simmetrie adottata da Bagehot coincide con la «*stationary part*» (Bagehot 1995, 47), custode della permanenza conservatrice.

In *The English Constitution* il baricentro del potere politico è identificato con il governo di gabinetto. A muoverlo, è l'impulso della «growing part», che nella sua proiezione politica diviene la «parte efficace». Le leve dell'amministrazione passano progressivamente nelle mani di uomini pratici e competenti, in grado di affrontare

¹ Già in un lungo saggio del 1859, *Parliamentary Reform*, Bagehot accosta le «sue» «*fairly intelligent persons*» alla «*légitime aristocratie*» evocate da Guizot nell'*Essai sur les Origines du Gouvernement représentatif* (Bagehot 2016, IV, 313).

² La riforma sopprimeva molte circoscrizioni corrispondenti ai cosiddetti *rotten boroughs*, vecchi borghi e contee che «erano, tradizionalmente, diritto esclusivo dell'aristocrazia locale» (Moore 1976, 140). I seggi liberati andavano in parte a costituire nuove circoscrizioni in centri urbani industriali come Londra, Manchester, Leeds, Birmingham.

compiti che in una società avanzata sono sempre più complessi. E tuttavia, sostiene Bagehot, la saggezza del *Reform Act* del 1832 risiede nel non aver indebolito la «*stationary part*» al punto da pregiudicarne la preziosa funzione. L'antica aristocrazia, la Camera dei Lords, la Corona costituiscono la «parte nobile» (Bagehot 1995, 47) della Costituzione: istituzioni che incarnano la venerabilità dello stato, depositarie del potere tradizionale e simbolico che catalizza il consenso delle masse, basato sul sentimento più che sulla ragione.

Ragione e sentimento. Con compiacenza vittoriana, Bagehot illustra le qualità della *debating society* inglese, animata da un «pubblico raziocinante» (Habermas 1974, 156), che si rispecchia nel Parlamento, inteso come corpo «neutrale, omogeneo ed imparziale», composto da «persone scelte, selezionate» (Bagehot 1995, 63, 65), capaci di individuare al meglio le scelte conformi al bene della nazione. La consonanza tra istituzioni e Paese è considerata un'evidenza confermata dal tempo: «la storia della nostra legislazione dimostra» che l'«opinione del Parlamento coincide generalmente con quella della nazione». L'opinione della nazione non ha però nulla a che vedere con la *volontà generale*; essa combacia piuttosto con gli orientamenti della «*fairly cultivated part of the people*». L'eterogenea moltitudine popolare non possiede gli strumenti adeguati a elaborare l'*opinione*, e dunque non può partecipare alla selezione dei rappresentanti, né tanto meno alla deliberazione delle decisioni politiche, che consiste nel «trasformare l'opinione in azione» (Bagehot 2016, IV, 294, 301, 313). Élite e popolo sono dunque oggettivamente distinti e distanti. È qui che entra in campo il sentimento, a colmare lo iato che la ragione non può colmare.

Il segreto della Costituzione inglese è da ricercare in un'inclinazione peculiare del *national character*: la deferenza di chi sta in basso nei confronti di chi sta in alto. È grazie alla deferenza che libertà e obbedienza possono mirabilmente convivere, poiché l'accettazione dell'autorità non si fonda sul timore ma sul rispetto e la fiducia. E ciò è possibile poiché vige diffuso e interiorizzato il riconoscimento che alle classi superiori spetti il compito di guidare la nazione. «Una nazione deferente», sostiene Bagehot, «ha una struttura sua propria. Alcune persone sono, per consenso comune, più sagge delle altre, e le loro opinioni, sempre per consenso, devono valere di più rispetto al loro peso numerico» (Bagehot 1995, 163).

Ci troviamo davanti a una rappresentazione nient'affatto originale, in linea con una formula consolidata di autolegittimazione delle élite che trova conferma nel momento di massimo fulgore dell'era vittoriana. Si tratta di un *topos* ricorrente in autori che, pur riconducibili al medesimo alveo del liberalismo, possono essere distanti per sensibilità culturale e politica. Basti pensare al confronto con John Stuart Mill. Le parole di Bagehot riecheggiano quanto già sostenuto pochi anni prima nelle *Considerazioni sul*

governo rappresentativo: «gli inglesi», scriveva Mill, «preferiscono che la funzione di governo sia appannaggio di chi a ciò è destinato dalla sua posizione sociale. Tutte le apparenti anomalie degli inglesi, che spesso gli stranieri non riescono a comprendere, risiedono su questo loro carattere, che li induce a subire la superiorità politica delle altre classi senza per questo fare atto di personale sottomissione» (Mill 1997, 69-70).

La consonanza sembra piena. In realtà, la deferenza assume connotazioni diverse a seconda di come si concepisce il rapporto tra le classi. Pur tra timori e contraddizioni, Mill auspica che la funzione educatrice del governo rappresentativo consenta di far coincidere la «deferenza» (Mill 1997, 172) con un giudizio consapevole e informato da parte di uno spettro sempre più ampio di cittadini: una democrazia 'ben educata'³ è l'ideale verso cui lo spinge il suo ottimismo progressista. Diversamente, Bagehot ritiene sia un bene che l'«omino calvo in fondo all'omnibus» non smetta di alimentare la propria deferenza con gli «immaginosi sentimenti che nessun corpo legislativo può far nascere in un popolo» (Bagehot 1995, 47), continuando a credere che sia la Regina a decidere le sorti della nazione. La 'deferenza raziocinante', se così si può dire, è confinata intra-élite: il suo campo di applicazione è limitato alle dinamiche di riconoscimento e selezione all'interno della «*fairly cultivated part of the people*».

La fiducia della massa nelle istituzioni è dunque tanto più salda quanto più è radicata nella consuetudine acritica. Fin dalle *Letters on the French Coup d'État*, scritte agli inizi del 1852 per l'*Inquirer*, con il gusto sagace e cinico della provocazione che ne vena lo stile, Bagehot suggerisce come la deferenza del popolo inglese si riconosca per la provvidenziale dose di «stupidità» che la contraddistingue. Attraverso un affilato paragone burkeiano tra i *national character* inglese e francese, la 'stupidità' viene sottratta al ludibrio e innalzata a virtù.

In Francia *esprit* e brillantezza sono andati di pari passo con rivoluzioni e irrequietezza del *mob*. E questo perché il *national character* francese è intriso di «mobilità, 'levità', impazienza, eccitabilità, contraddittorietà: il sacrificio dei vecchi costumi alle emergenze del presente». Invece, ciò che viene chiamato «oltraggiosamente 'stupidità'», non è altro se non la «risorsa preferita dalla natura per preservare saldezza nella condotta e costanza nell'opinione». Se è vero – perfida stoccata alla Francia – che «le nazioni, come gli individui, possono essere troppo ingegnose per essere pratiche e non abbastanza noiose per essere libere», il conservatorismo rassicurante della «*dullness*» (Bagehot 2016, II, 399, 401, 399) ha guadagnato agli inglesi tanto il buon senso pratico quanto la libertà.

³ Per Mill, «l'insegnamento aperto a tutti deve precedere il suffragio universale» (Mill 1995, 80).

Alle origini del national character

Costruzione ideologica e generalizzazione sociologica sono sovente due facce della stessa medaglia. Non c'è dubbio che *The English Constitution* rifletta l'autocoscienza dell'*homme d'élite* vittoriano, foro nel quale senso del ruolo e interesse di classe si confondono. Da liberale non immune dall'ideologia del progresso, Bagehot considera la Costituzione un corpo in mutamento; da conservatore convinto che la sfida democratica all'ordine elitario sia una minaccia per la libertà, egli ritiene che andrebbe preservato l'equilibrio raggiunto con la Riforma del 1832. Ciò che qui tuttavia interessa maggiormente, è capire quali siano le basi esplicative evocate a supporto della teoria del *national character*, architrave e fonte di legittimazione dell'ordine politico.

«La formazione del *national character* è uno dei più segreti tra i misteri meravigliosi» (Bagehot, II, 395). Ma qual è la natura di questo mistero? La sua segretezza è davvero insondabile? E soprattutto, come si spiega la meraviglia della *English Constitution*, sistema la cui stabilità dinamica riposa sulla compresenza di due principi mirabilmente complementari: l'ordine della deferenza e il *government by discussion*?

Tra il 1867 (uscita del primo capitolo) e il 1872 (pubblicazione del volume) prende forma un saggio «*untypical*», ma non per questo «periferico» (Collini 1983, 164) nella produzione di Bagehot: *Physics and Politics*, l'unico testo con ambizioni sistematiche di un autore vocato alla forma breve dell'articolo acuto o del saggio colto.

Physics and Politics completa e sorregge *The English Constitution*, fornendole una genealogia evolutiva che non pretende di essere impeccabilmente rigorosa – Bagehot ricorre spesso con abilità ai benefici retorici di una cultura lontana dall'accademismo.

L'accostamento icastico tra *Physics e Politics* evidenzia l'adesione al «nuovo mondo d'idee [che è] nell'aria» (Bagehot 2016, IV, 427). L'età del progresso vede avanzare il paradigma evoluzionista: la fisica e soprattutto la biologia disvelano sempre più le leggi che regolano la natura. Si diffonde la tendenza positivista ad applicare i principi dell'evoluzione agli organismi sociali, e la convinzione che i progressi nella conoscenza delle leggi inerenti al mondo fisico possano essere messe al servizio – come aveva scritto Mill nel suo trattato di logica – di un «analogo corpo di dottrine nella scienza morale e politica» (Mill 1963, VII, cxiii).

Tra le pagine di *Physics e Politics* aleggiano inevitabilmente Darwin e Spencer. A questi, si aggiungono fonti e riferimenti più specifici e incisivi, in particolare la teoria di Henry Sumner Maine, il padre della *Comparative Jurisprudence*⁴. È attingendo alle categorie di Maine, a cavallo tra diritto, antropologia e storia, che Bagehot traccia le linee dell'evoluzione comparata tra diverse civiltà.

⁴ Il pensiero di Maine è difficilmente etichettabile. Il suo massimo studioso italiano, Anselmo Cassani, ha parlato di una figura che oscilla tra «positivismo razionalistico» ed «empirismo storico» (Cassani 2002, 5).

Non dovendo rispettare i canoni del giallo, possiamo anticipare il punto d'arrivo: l'eccezionalità della Costituzione inglese è l'esito di una vicenda evolutiva 'improbabile' e non già di una volontà provvidenziale che si fa eredità storica.

All'origine fu «l'età della servitù»; poi venne «l'età della libertà» (Bagehot 2016, IV, 447). Ma non per tutti i popoli, ovvero non per tutte le nazioni – è quasi superfluo ricordare che Bagehot ragiona in termini tipicamente ottocenteschi ed eurocentrici: la storia delle diverse civiltà è storia delle diverse nazioni.

Physics and Politics si pone nel solco delle concezioni stadiali, ma a distanza dalle sue versioni ottimisticamente deterministe. È senso comune del «pensiero civilizzato» ritenere che il «progresso sia la norma nella società umana, la realtà che ci aspettiamo di ritrovarci davanti agli occhi, e della cui assenza rimarremmo sorpresi» (Bagehot 2016, IV, 457). La «storia», invece, sottolinea Bagehot sulle orme di Maine (Maine, 1972, 13-14), ci insegna che non è affatto così: «solo poche nazioni, quelle di origine europea, avanzano», (Bagehot 2016, IV, 457) lungo un sentiero complesso, per nulla scontato e reversibile.

Risalendo ai primordi del *nation-making*, troviamo sempre l'emergere di una forza che risponde a un «bisogno primario alle origini dell'umanità»: disciplinare le menti deboli e le passioni viscerali. È in virtù di una necessità antropologico-evolutiva che si forma «un potere produttore di consuetudini», un'autorità capace di imporre «una regola fissa di vita». L'obbedienza al comando non riposa solo sul timore della punizione. Una sorta di darwiniano «*chance predominance* crea un modello», incarnato e interpretato dai «più forti», che attrae la tendenza innata degli uomini all'emulazione e al conformismo rassicurante. In seguito, il modello dominante si solidifica plasmando una «crosta di consuetudini», quel «*tessuto connettivo*» (Bagehot 2016, IV, 440, 451, 444, 432) che, come un deposito lamarckiano nel «sistema nervoso» collettivo, si trasmette ereditariamente andando a comporre gli attributi del *national character*. Di là dall'approssimazione scientifica – è noto che Darwin non condivideva l'idea di ereditarietà teorizzata da Lamarck (Darwin 2011, 76) –, siamo di fronte al postulato della naturale tendenza degli organismi sociali a organizzarsi su basi al contempo gerarchiche e consuetudinarie⁵: postulato di certo non scevro d'implicazioni ideologiche.

Nelle civiltà primitive il rapporto tra potere e massa è fondato sull'immediatezza del comando⁶. La «*Law*» è una «legge rigida, definita, concisa»; l'obbedienza è immediata, irriflessa, identitaria. Il potere è unico, indiviso; la società è cementata dalla «religione»

⁵ Già nella *Costituzione inglese* Bagehot aveva scritto che, ogni società, «lasciata a se stessa, è aristocratica» (Bagehot 1995, 79)

⁶ Vengono in mente le pagine di Canetti sul comando in *Massa e potere* (Canetti 1981, 365-403).

e dallo spirito guerriero. Le virtù necessarie non sono le «più elevate», ma le «preliminari, coraggio, schiettezza...senso della disciplina». Come spiegato da Maine, nelle comunità antiche la condizione dell'individuo non è regolata dal «contratto», bensì dallo «status»⁷: sulla libertà di scelta prevale la fissità del «posto in cui si [è] nati» (Bagehot 2016, IV, 440, 444, 467, 481, 446).

La coesione militarizzata è funzionale a una precisa necessità evolutiva. La «selezione naturale» tra nazioni risponde alla spenceriana «sopravvivenza dei più adatti», nello stadio che Bagehot definisce come «fighting age»⁸. È tramite un «vantaggio militare» (Bagehot 2016, IV, 486, 464) che può avviarsi il processo di civilizzazione; senza dominio bellico non può esservi progresso intellettuale: *primum (super)vivere deinde philosophari*.

Per vincere la competizione nella «fighting age» sono dunque necessari attributi 'spartani': obbedienza disciplinata alle leggi e ai valori della comunità, senso del sacro, conformismo delle idee, uniformità sociale e «*corporate anxiety*» per fronteggiare il costante pericolo che proviene dall'esterno. Tutti questi caratteri sono indispensabili alla sopravvivenza, senza la quale, come si è visto, non può schiudersi la crisalide del progresso. Al contempo, tuttavia, essi sono specularmente opposti ai tratti distintivi della 'società aperta': deliberazione politica affidata alla *discussion*, varietà dei punti di vista, desacralizzazione, tolleranza (tra tutte le idee, la più «moderna»), differenziazione sociale, commercio come pratica per la realizzazione individuale contrapposta alla guerra (Bagehot 2016, IV, 530, 535, 545, 557).

Se si guarda alla storia, sostiene Bagehot, un dato appare evidente: la via del progresso è molto stretta e solo pochissime nazioni sono riuscite a imboccarla con successo. Nella maggior parte dei casi, il processo si è fermato alla fase della «stagnazione». Il seme della libertà, che genera la pianta del progresso, è fragilissimo. Nell'antichità, le piccole città in cui riuscivano ad attecchire forme larvali di *free government* venivano spesso conquistate da popoli guerrieri, che a loro volta si arrestavano a un livello primitivo poiché sopprimevano la libertà «sul nascere» (Bagehot 2016, IV, 543, 559, 465). Eppure ci sono state delle eccezioni, senza le quali la vicenda dell'umanità avrebbe avuto il respiro molto corto. Come si spiegano?

Si è accennato alla mancanza di determinismo storico-evolutivo in Bagehot. E in effetti, nel tentativo di individuare le chiavi epistemologiche in grado di spiegare perché le istituzioni libere hanno attecchito in un luogo anziché in un altro, le soluzioni deterministiche sono scartate. La «semplice selezione naturale» – che come si è visto

⁷ Cfr. Maine 1972, 100.

⁸ Bagehot semplifica il concetto darwiniano di «selezione naturale», limitandolo alla guerra e alla conquista (La Vergata, 1982, 254-255).

viene riduttivamente declinata in termini di lotta per la sopravvivenza – non è sufficiente a fornire una spiegazione esaustiva. Né lo sono le diverse teorie dei climi «fantasticate da vecchi scrittori», che non hanno retto alla prova della verifica empirica. Inoltre, dato di particolare interesse, Bagehot si tiene a distanza dalle teorie etnologiche a base razziale. Non è corretto stabilire un nesso di causa-effetto tra la nascita di costituzioni libere e l'influsso della razza, e in particolare della «razza ariana». A prima vista la tesi razziale può apparire plausibile. Le più importanti «tra le libere istituzioni, e le uniche che hanno lasciato una progenie vivente, discendono o dalle prime costituzioni delle nazioni classiche, o dalle prime costituzioni delle nazioni germaniche...E sia le nazioni germaniche sia le nazioni classiche appartengono a quella che gli etnologi chiamano 'razza ariana'». In realtà, il processo di *nation-making* non può essere assorbito in quello di *race-making*. A dimostrarlo, è sufficiente ricordare che «non tutta la cosiddetta 'razza ariana' è libera. Gli Ariani orientali – ad esempio, quelli che parlano lingue derivate dal sanscrito – costituiscono una delle sezioni più servili dell'umanità». Reciprocamente, «alcune nazioni non ariane sono state capaci di libertà». Cartagine, ad esempio, fu una «repubblica semitica», delle cui istituzioni non si conoscono tutti i dettagli, ma che le fonti disponibili accreditano di un governo plurale, in cui la «discussione era costante, attiva e decisiva» (Bagehot 2016, IV, 488, 561).

Esaurita la *pars destruens*, l'interrogativo rimane: cos'è che consente il salto di qualità dalla «*customary civilization*» alla «*changeable civilization*»? Tentare di rintracciare una causa efficiente unica e chiara è come andare alla ricerca dell'araba fenice. Confutate le teorie passate in rassegna, Bagehot ammette di non avere una «contro-teoria». Egli ribadisce che le cause che hanno dato vita alla varietà dei «caratteri individuali sono le stesse che hanno determinato la varietà dei caratteri nazionali». Una volta che un carattere individuale attecchisce in un determinato contesto, può svilupparsi e «improntare di sé» il carattere nazionale. Tuttavia non è dato stabilire perché un «tipo incipiente» si manifesti in un contesto e non in un altro. Se è possibile ricostruire storicamente le «condizioni» indispensabili per l'esistenza di un governo libero, tentare di rintracciarne l'origine e spiegarne la localizzazione significa addentrarsi in un cono d'ombra, in «un ampio 'fenomeno residuale' non spiegato e sconosciuto» (Bagehot 2016, IV, 542, 562-563).

Resta il fatto che il progresso lambisce solo pochi lidi nella storia della civiltà e, a ben vedere, non necessariamente quelli dei popoli in assoluto più agguerriti – su questo punto Bagehot relativizza, contraddicendosi, l'assunto che affida alla supremazia bellica la precondizione inderogabile per poter sperare di accedere all'innalzamento civile.

Con un sussulto fedelmente darwiniano, si ammette che la scienza dell'evoluzione applicata alla storia dei consorzi umani deve inchinarsi alla legge insondabile della

casualità: «le fortune della civilizzazione intellettuale erano alla mercé di ciò che appare come un'insignificante probabilità». La sopravvivenza di Atene all'invasione persiana non fu forse un'eccezione alla regola che vedeva soccombere le piccole città al grande impero, dovuta sostanzialmente all'imprevedibile «imperizia militare» dei generali persiani? E lo stesso si può dire di Roma, che deve il suo fiorire alla fortuna di non essersi scontrata con il dispotismo orientale prima di diventare sufficientemente «grande e forte» (Bagehot 2016, IV, 560). Forzando la mano al vecchio Darwin, si potrebbe parlare di 'variazioni molto casuali': alcune civiltà, superata la prova del fuoco della lotta per la sopravvivenza non orientata in senso teleologico, hanno visto maturare i frutti della civilizzazione.

A questo punto si tratta di chiudere il cerchio. Acquisito che il segreto originario delle nazioni 'selezionate' si cela nei meandri della casualità, risulta invece alla portata dell'indagine storica identificare le caratteristiche che consentono il traghettaggio all'età del progresso. In piena conformità al proprio liberalismo, e ricorrendo al concetto di *legalità* tratto da Maine, Bagehot decreta che «il progresso è possibile solo in quei casi felici in cui la forza della legalità si è spinta abbastanza in là da tenere unita la nazione, ma non così tanto in là da sopprimere tutte le varietà e distruggere la perpetua tendenza della natura al cambiamento». E poiché l'equilibrio vincente deriva dalla biunivocità del rapporto tra legalità e cambiamento, egli giunge a postulare il principio di carattere generale per cui una nazione che «guadagna variabilità senza perdere legalità ha una particolare probabilità di essere una nazione dominante» (Bagehot 2016, IV, 474, 471).

«Casi felici», dunque. Rare eccezioni, in cui la discussione critica ha forato la «crosta delle consuetudini» senza che le idee originali soppiantassero il rispetto delle tradizioni; l'argomentazione razionale ha trovato spazio non compromettendo il sentimento di appartenenza; la libertà si è affermata ma non a scapito dell'obbedienza. Sempre sulla scorta di Maine, l'esempio paradigmatico richiamato per comprovare la validità di quella che appare come una sorta di *legge tendenziale del progresso*, è Roma (Maine 1972, 44-46). La storia di Roma – nella versione liberal-conservatrice che se ne offre in *Physics and Politics* – esemplifica meglio di qualunque altra la sintesi di «permanenza» e «variabilità»: «sotto la spessa coltre della sua legalità era nascosto un piccolo germe di adattabilità...Ogni generazione romana, per quel che ne sappiamo, differisce di poco – spesso, nei periodi migliori, di *pochissimo* – da quella che la precede. Per questo la storia [di Roma] è così continua per tutto il suo corso, anche se le due estremità sono così dissimili» (Bagehot 2016, IV, 471-72). Quale miglior precedente illustre per una nazione, l'Inghilterra, che fa del cambiamento nella continuità il suo standardo?

La «*conservative innovation*» (Bagehot 2016, IV, 486) è la ricetta vincente, valida nel passato così come nel presente. Il passaggio dallo status al contratto, dalla forza alla libertà, dalla sottomissione alla discussione è bene non sia un salto quantico, ma una transizione lenta che sposti sempre più in avanti la compresenza di mutamento e conservazione. La modernità avanza trapassando la «crosta di consuetudini», che tuttavia non deve essere sbriciolata da tutte le classi sociali, pena la perdita di equilibrio tra permanenza e progresso e la conseguente regressione del sistema. Le consuetudini sono una cappa soffocante nello stadio in cui la libertà deve attecchire; diventano terreno solido nello stadio in cui la libertà ha messo radici.

Gli strumenti dell'indagine 'scientifica' avvalorano e puntellano la visione elitaria a misura di una nazione che, dal punto di vista di Bagehot, è solida e tuttavia non del tutto al riparo da rischi di destabilizzazione.

L'Inghilterra è divenuta il faro della civiltà grazie all'affermarsi della *discussion*. Giusti i canoni della cultura liberale ottocentesca, il confronto su questioni di principio esercitato mediante l'«*argumentative mind*» è considerato la chiave d'accesso al progresso civile e al governo libero. La storia del popolo inglese è contraddistinta dal precoce affiorare della «discussione intorno alla Costituzione» e dalle «controversie sulla sua struttura e sui suoi effetti». È stato il continuo dibattere sulla e dentro la Costituzione ad aver sviluppato l'«*English political intellect*». Va da sé che l'*argumentative mind* è prerogativa di una ristretta cerchia di individui. Bagehot è prodigo di elogi nei confronti degli uomini originali «dediti al pensiero» (Bagehot 2016, IV, 547, 556, 565, 547, 548); quegli esemplari che emergono miracolosamente dall'età della forza e si distinguono per la capacità di elaborare idee e concezioni innovative. Sono gli «uomini considerati dei sognatori dai propri contemporanei»; gli stessi esaltati dal Mill del *Saggio sulla libertà*, tacciati spesso di eccentricità perché in anticipo sui tempi, ma del cui genio si alimenta il progresso. A questi uomini tocca contrastare la naturale «paura delle nuove idee» della «gente comune», che, qualora prevalesse, imprigionerebbe la società in quello che Mill aveva definito il «dispotismo della consuetudine» (Mill 2014, 89). Perché l'uomo comune, sostiene Bagehot con accenti sprezzanti, odia le idee nuove, ed è pronto a «maltrattare l'uomo originale che le sostiene». E se da una parte l'Inghilterra è il paese che più apprezza la libertà di discussione, dall'altra essa continua a essere «intrisa di bigottismo». È una rappresentazione polarizzata quella che possiamo rinvenire in alcune pagine bagehotiane: il metodo della *discussion* e il metodo del *custom* sono «antagonistici» (Bagehot 2016, IV, 555). Né ci sono dubbi sul fatto che il primo traina la nazione e il secondo la trattiene. E tuttavia, è a quest'altezza che si misura la distanza del liberalismo scettico di Bagehot da quello idealistico di Mill. La resistenza ottusa al cambiamento delle masse popolari è insieme un freno e una garanzia. Il rifugio nelle

abitudini sedimentate è una zavorra sulle ali del libero pensiero, ma assicura la stabilità dell'obbedienza. Il popolo inglese è deferente per pregiudizio: crede che a governare il paese sia la *dignified part*. Per la tenuta del sistema, è bene che sia così. È bene che la moltitudine rozza si appaghi nell'ammirare «lo spettacolo teatrale» (Bagehot 1995, 244) del potere – quanto sono benefici funerali e matrimoni di corte per il mantenimento del consenso e l'acquiescenza dei governati.

Per Bagehot le 'differenze evolutive' interne alla società inglese sono un pegno al benessere della nazione, laddove Mill tende a identificarle con uno stadio da superare con prudente gradualità. Mill prova a esorcizzare il timore che la spinta verso l'eguaglianza sfoci nella tocquevilliana *tirannide della maggioranza* con la fiducia nella capacità del governo rappresentativo di istruire i cittadini affrancandoli dall'ignoranza conformistica; Bagehot è certo che l'apertura alla democrazia significa consegnare la nazione agli umori inaffidabili dei «membri dei *pub*» (Bagehot 1995, 154). L'autore di *The English Constitution* pensa sia opportuno non svelare all'«omino calvo in fondo all'omnibus» la fortunata impostura del manto aristocratico dietro il quale si nasconde la prosaicità del potere; l'autore di *Considerations on Representative Government* ritiene che l'«omino calvo» abbia la dignità del cittadino da educare alla consapevolezza politica, giacché «una persona esclusa da ogni forma di partecipazione nella conduzione politica non è un cittadino» (Mill 1977, XIX, 322-323). Per Mill il governo rappresentativo deve puntare a rendere il popolo «sufficientemente qualificato nel giudicare i meriti di diversi medici, sia per il corpo politico sia per quello naturale», anche se è «impossibile che sia giudice competente circa i modi e i metodi di cura» (Mill 1977, XVIII, 40); Bagehot non ha dubbi: per il popolo «sottostare a un *good government*» è più istruttivo che attingere al potere «contribuendo a creare un *bad government*» (Bagehot 2016, IV, 340).

La fine dell'equilibrio?

Terminiamo ritornando al punto di partenza. Come ebbe a dire Lord Derby, Il *Reform act* del 1867 si presentò come un «salto nel buio»⁹. Per astuzia (paradossale?) della storia, fu il primo ministro conservatore Disraeli ad aprire le porte della *Constitution* all'avanzata della democrazia. La riforma allargò il suffragio fino a far raddoppiare il numero degli aventi diritto al voto. Parte consistente della classe lavoratrice entrò così nel perimetro della rappresentanza dal quale era stata a lungo esclusa (*Reform Act of 1867*, 533-534).

⁹ Questa citazione dà il titolo al capitolo che chiude *L'età del progresso* di Asa Briggs.

Agli occhi di Bagehot, il 'populismo Tory' di Disraeli rischiava di far collassare a un tempo il *government by discussion* e l'ordine della deferenza. Incombeva all'orizzonte il pericolo che le élite politiche si lanciassero in una rincorsa suicida per cavalcare i «pregiudizi ignoranti delle masse». Il peso decisivo del voto popolare poteva indurre i partiti tradizionali, custodi dell'interesse nazionale ben inteso, a tradire la propria vocazione storica per competere nella ricerca affannosa del consenso. Nelle *Conclusioni* aggiunte nel 1872 a *La Costituzione inglese* si legge: «in poche parole, ciò che temo è che entrambi i nostri partiti facciano a gara per conquistare l'appoggio dei lavoratori» (Bagehot 1995, 275).

I lavoratori, la *working class*, la classe operaia: fantasma che si aggira non solo per la tumultuosa Europa continentale, ma anche nella stabile Inghilterra. Per Bagehot c'è uno scenario ancora più inquietante del cedimento demagogico da parte dei partiti 'nazionali': il prevalere di un governo anti-sistema.

La coscienza deferente dei sudditi di sua maestà britannica è sempre più contesa dal consolidarsi dell'appartenenza di classe. La democrazia indebolisce il ruolo della «*fairly cultivated part of the people*» e rende più minacciosa la tendenza degli «operai all'unione di classe». La *Physics* della *Constitution* è sottoposta a una pressione che può intaccare le fondamenta stesse dell'ordine sociale. Se l'«unione politica delle classi inferiori» dovesse trasformarsi in un'«aggregazione permanente», il sovvertimento della polarità che ha garantito l'evoluzione virtuosa del sistema sarebbe alle porte. Non più contenuta dalla «crosta», la maggioranza incolta prenderebbe il sopravvento, instaurando «il dominio dell'ignoranza sull'istruzione e della forza dei numeri sulla competenza». Una catastrofe regressiva, che solo l'arte politica può tentare di contrastare, perché il destino delle nazioni non è già del tutto scritto. Tocca alle «classi superiori» dimostrare di possedere «grande saggezza ed... estrema lungimiranza». In concreto, Bagehot immagina una strategia di contenimento della valanga democratica condotta dall'alto, mediante una sorta di *union sacrée* delle élite più illuminate e pragmatiche. Non un «*middle party*», ma un «*middle government*», la coalizione di coloro che incarnano la «politica moderata» in «entrambi i partiti». Una soluzione che consenta di mantenere la *Constitution* sul binario del cambiamento nella continuità. La classe dominante può rimanere al potere solo con un'abile politica del compromesso, filtrando con accortezza e astuzia le domande che provengono dal basso, al fine di sopire «non soltanto ogni motivo di rancore, ma anche, dove è possibile, ogni apparente motivo di rancore» (Bagehot 1995, 276)¹⁰.

¹⁰ Per «mantenere la lealtà degli uomini», dirà Laski nella veste di commentatore di Bagehot, il sistema parlamentare «deve essere in grado di appagare continuamente le loro speranze» (Laski 1938, 35).

Bagehot esprime un auspicio, non si lancia in profezie. Tuttavia coltiva una certezza: un partito espressione della classe lavoratrice equivarrebbe a un'invasione barbarica. Sempre acuto nell'indagare i principi e il funzionamento della costituzione inglese durante gli anni centrali dell'epoca vittoriana, per *forma mentis* egli non è in grado – come osserverà Albert Venn Dicey – di prevedere «quel rapido sviluppo, o deviazione, del sistema dei partiti» (Dicey 1997, 15) in procinto di compiersi in Inghilterra. Tramite le proprie organizzazioni sindacali, la classe lavoratrice darà vita a un *suo* partito, che però non stravolgerà il *national character*. Il *Labour* crescerà nel tronco costituzionale, divenendo la forza delle riforme graduali e non della rivoluzione. E la deferenza? Chissà cosa avrebbe pensato Bagehot nel leggere che, a distanza di centocinquant'anni dalla pubblicazione di *The English Constitution*, l'influenza dei reali d'Inghilterra sui social network è ancora tale da poter parlare di 'modarchia'.

Bibliografia

- Bagehot, W. 1995, *La Costituzione inglese*. Bologna: Il Mulino.
- Bagehot, W. 2016, *Letters on the French Coup d'État*, in *The Collected Works of Walter Bagehot*, vol. 2, Editet by Forrest Morgan, 371-439. New york: Routledge.
- Bagehot, W. 2016. *Parliamentary Reform*, in *The Collected Works of Walter Bagehot*, vol. 4, Editet by Forrest Morgan, 291-368. New york: Routledge.
- Bagehot, W. 2016. *Physics and Politics*, in *The Collected Works of Walter Bagehot*, vol. 4, Editet by Forrest Morgan, 427-592. New york: Routledge.
- Berta, G. 1986. *Walter Bagehot e la psicologia della City*, in Bagehot, W. *Lombard street*. Torino: Cassa di Risparmio.
- Briggs, A. 1992. *Personaggi Vittoriani*. Roma: Editori Riuniti.
- Briggs, A. 1994, *L'età del progresso. L'Inghilterra tra il 1783 e il 1867*. Bologna: Il Mulino.
- Calabrò, C. 2008. *Tra equilibrio ed esclusione: classi dominanti, élite delle 'fairly intelligent persons' e interessi sociali in Walter Bagehot (1859-1872)*, in *Classe dominante, classe politica ed élites negli scrittori politici dell'Ottocento e del Novecento, Volume I, Dal 1850 alla prima guerra mondiale*. Firenze: Centro Editoriale Toscano.
- Canetti, E. 1981. *Massa e Potere*. Milano: Adelphi.

- Cassani, A. *Diritto, antropologia e storia. Studi su Henry Sumner Maine*. Bologna: Clueb.
- Collini, S.; Winch, D.; Burrow, J. 1983. *That noble science of politics*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Darwin, C. 2011. *L'Origine delle specie*. Torino: Bollati Boringhieri.
- Dicey, A. V. 1997. *Diritto e opinione pubblica nell'Inghilterra dell'Ottocento*. Bologna: Il Mulino.
- Habermas, J. 1974. *Storia e critica dell'opinione pubblica*. Roma: Laterza.
- Hobsbawm, E. J. 2006. *Il trionfo della borghesia*. Roma: Laterza
- Kahan, A. S. 1992. *Aristocratic Liberalism*. Oxford: Oxford University Press
- Laski, H. J. 1938. *Parliamentary Government in England. A commentary*, London: George Allen & Unwin LTD.
- La Vergata, A. 1982. "‘Fisica’, politica e natura umana: Walter Bagehot", *Il pensiero politico* 1: 248-256.
- Maine, H. S. 1972. *Ancient Law: Its Connections with the Early History of Society and Its Relation to Modern Ideas*. London: Dent.
- Mill, J. S. 1963. *A System of Logic, Part I*, in *Collected Works of John Stuart Mill*, VII. Toronto: University of Toronto Press.
- Mill, J. S. *Rationale of Representation*, in *Collected Works of John Stuart Mill*, VII. Toronto: University of Toronto Press.
- Mill J. S. 1977. *Thoughts on Parliamentary Reform*, in *Collected Works of John Stuart Mill*, XIX. Toronto: University of Toronto Press.
- Mill, J. S. 1997. *Considerazioni sul governo rappresentativo*. Roma: Editori Riuniti.
- Mill, J. S. 2014. *Saggio sulla libertà* Milano: il Saggiatore.
- Moore, D. C. 1976. *The politics of deference. A study of the Mid-Nineteenth Century English Political System*. Hassocks: Harvester Press.
- Reform Act of 1867, in *Selected documents of English constitutional history*, 1901.
- Valenti, M. 1993. *Walter Bagehot e il governo delle passioni. Profilo di un Vittoriano*. Milano: FrancoAngeli.

Carmelo Calabrò is Professor of History of Political Thought and Deputy Director of the Political Sciences Department, University of Pisa. He is Member of the Advisory Board of «Il Pensiero Politico», «Res Publica» and «Bollettino telematico di filosofia politica». He is specialized in the political thought of the Italian left between the late Nineteenth and early Twentieth centuries. He published books on Rodolfo Mondolfo, Carlo Rosselli and Antonio Gramsci. In addition, he worked on British political thinkers such as Walter Bagehot and Richard H. Tawney, as well as on the Theory of Citizenship in a historical perspective.

Email: Carmelo.calabro@unipi.it



Il pragmatismo americano tra darwinismo e democrazia della crisi

Adriano Vinale

Abstract

In order to analyze the relationship between evolutionism and democracy, this article starts retrieving Koselleck's reconstruction of the Western concept of crisis. From this standpoint, the processual, evolutionist model of crisis is the one which seems to fit best with the North-American post-civil war idea of politics. Following the twofold reception of evolutionism in the USA, it is outlined to what extent the Spencerian teleological idea of evolution is adapted by John Fiske's historiographical works, while the Darwinian concept of fortuitousness is on the background of Chauncey Wright, William James and Charles Peirce's philosophical reflections. In particular, American Pragmatism seems in many ways to hybrid the Darwinian idea of casual variation with the Lamarckian idea of inheritance of acquired characteristics. John Dewey's concept of democracy is a possible political synthesis of the two.

Keywords

Crisis - Democracy - Evolutionism - Social Darwinism - American Pragmatism

Premessa

Si sente spesso ripetere – tanto in sede strettamente scientifica quanto in contesti maggiormente divulgativi – che la democrazia si configura come governo della crisi. Tra le sintesi teorico-politiche più efficaci sul tema vi è un breve articolo di Nadia Urbinati – “Che cosa intendiamo quando parliamo di crisi della democrazia” –, in cui si sostiene con grande nitidezza argomentativa la consustanzialità di crisi e democrazia. Se si concepisce, con l'autrice, la democrazia come «diarchia di opinione e di decisione», come processo discorsivo-deliberativo in un libero gioco di consenso e dissenso, bisogna di necessità considerare la crisi come «endogena a una democrazia costituzionale in quanto denota la politica nel suo proprio significato» (Urbinati 2016, 985). In questo specifico senso «la democrazia è permanente crisi di governabilità» (Urbinati 2016, 987).

Nell'introdurre la sua tesi, Urbinati fa riferimento a Reinhart Koselleck. Da questo stesso autore prenderò le mosse, per provare a mostrare come la sua articolata ricostruzione del concetto di crisi abbia bisogno di essere ricalibrata per non perdere la propria presa

euristica quando calata nel dibattito filosofico-politico secondo-ottocentesco statunitense. Ad avervi un ruolo centrale è infatti qui uno schema della crisi strettamente legato alla ricezione delle principali figure teoriche dell'evoluzionismo europeo, in una inedita e instabile ibridazione di trasformismo lamarckiano e selezionismo darwiniano. In questa prospettiva, tenterò di evidenziare come da un lato sembri esserci una "ortodossia" spenceriana – che qui rappresenterò attraverso la poliedrica figura di John Fiske – e, dall'altro, un'originale elaborazione dell'evoluzionismo ad opera dei pragmatisti. Proverò così a mostrare come la figura della crisi, rideclinata in forma evoluzionistica, sia al centro della psicologia di William James, dell'epistemologia di Charles Sanders Peirce e della pedagogia di John Dewey. Dal quadro d'insieme del primo pragmatismo americano dovrebbero così risultare i fondamenti teorici della democrazia (statunitense) come governo della crisi.

Koselleck: la crisi europea

Non è difficile individuare una continuità nella riflessione di Reinhart Koselleck sul concetto di crisi, dalla tesi di dottorato del 1954 – pubblicata poi nel 1959 con il titolo di *Kritik und Krise. Eine Studie zur Pathogenese der bürgerlichen Welt* – al lemma *Krise* del 1976 – pubblicato nello *Historisches Wörterbuch der Philosophie* curato da Joachim Ritter e Karlfried Gründer –, fino alla nota voce *Krise* dei *Geschichtliche Grundbegriffe* del 1982 e al *Einige Fragen an die Begriffsgeschichte von Krise* – la relazione tenuta a Castel Gandolfo nel 1985 (cfr. Imbriano e Rodeschini 2012; Imbriano 2016).

In *Critica illuminista e crisi della società borghese* – questa l'improvvida traduzione italiana del testo del 1959 – a distanza di quindici anni dalla *Dialettica dell'illuminismo* di Horkheimer e Adorno, e con un approccio metodologico ancora in buona parte tradizionale, Koselleck attraversa la storia del pensiero politico europeo proponendo una tesi tanto netta quanto limpida: l'Illuminismo, come istanza critica dell'Assolutismo, ha provocato una crisi permanente nella storia europea, che ne ha accompagnato il corso successivo, dalla Rivoluzione francese alla Guerra fredda. «La struttura politica dello Stato assolutistico e lo sviluppo dell'utopismo sono un complesso avvenimento con cui comincia la crisi politica del presente» (Koselleck 1972, 16). Questo processo è stato innescato, secondo Koselleck, dal tentativo dell'utopismo borghese di riaffermare, contro Hobbes, la supremazia della morale sulla politica. Quando il progetto del Leviatano ha formalizzato la chiusura dell'epoca dei conflitti di religione, ha cioè recepito in forma teorica il risultato politico della pace di Vestfalia, lo ha fatto subordinando da un lato la religione alla politica, dall'altro relegando la morale nella sfera privata. Su questa soglia, e a partire da questo confino, l'intelligenza borghese ha provato a produrre un'inversione dialettica. Se la politica (assolutista) è riconosciuta come ordine storico-fattuale del mondo, la morale (borghese) ne vuole diventare istanza critica,

tribunale metafisico. Questa la cifra della lettura koselleckiana della «patogenesi del mondo borghese».

La prima chiave ermeneutica risiede quindi nella definizione di utopismo borghese. Per Koselleck, lo slittamento epocale del XVIII secolo è quella che lui stesso definisce una «temporalizzazione dell'utopia» (Koselleck 2009, 133), ovvero la transizione da un utopismo spaziale – tipico della *Politeia* di Platone, dell'*Utopia* di More o della *Città del sole* di Campanella – ad una «utopia trascendentale» – il cui punto di origine è individuato nel romanzo *L'An deux mille quatre cent quarante* scritto da Louis-Sébastien Mercier nel 1770. Quest'utopia del futuro si configura quindi come «una specifica prestazione della mente che produce un'immagine del futuro tale che possa seguirne la realizzazione» (Koselleck 2009, 142). È su questo «modello esperienziale progressivo» che si costituisce, nell'Ottocento, l'utopismo borghese. Questa secolarizzazione dell'escatologia, questa storicizzazione del giudizio universale ha, secondo Koselleck, la critica come suo operatore filosofico e l'umanità come suo orizzonte politico.

La seconda chiave ermeneutica è allora nella definizione di critica. In *Kritik und Krise* Koselleck ricostruisce l'evoluzione concettuale della critica come «arte del giudizio», operatrice di separazione e discriminazione – bello/brutto, vero/falso, giusto/ingiusto. Se etimologicamente *critica* e *crisi* sono saldamente legate al κρίνω greco, al giudizio che comporta una decisione, la loro derivazione semantica è differente. Nel passaggio dal greco al latino, i lemmi si allontanano progressivamente dal campo giudiziario in cui originariamente si collocano – dall'ufficio giudiziario (ἀρχὴ κριτική) di Aristotele al giorno del giudizio (ἡμέρα κρίσεως) di Matteo – discriminandosi in due ambiti di significazione molto puntualmente delimitati: *crisi* è utilizzata in medicina per definire l'acme di un decorso patologico, mentre *critica* prende a designare il giudizio dell'erudito. È in questa seconda accezione che la critica ha accesso all'epoca moderna, dapprima come analisi filologica – nell'Umanesimo –, poi come esegesi biblica – per esempio nelle opere del biblista francese Richard Simon, ideali prosecuzioni del *Tractatus theologico-politicus* spinoziano – e infine come metodo di discernimento razionale del sapere e della storia – per esempio nel *Dictionnaire historique et critique* di Pierre Bayle, che applica le regole del metodo cartesiano alla storia del pensiero. In questo passaggio, la critica assume la fisionomia di un'istanza morale, che revoca e sospende la contingenza storico-materiale in nome della verità e del progresso. Ma la ricerca dell'evidenza, della chiarezza e della distinzione, istituendo un vincolo verso il futuro, progressivamente – scrive Koselleck – «esonero il critico razionale dalla critica all'oggi» (Koselleck 1972, 124).

Così, se nel corso del XVIII secolo lo Stato assoluto viene chiamato in giudizio – in Voltaire, in Diderot, nell'*Encyclopédie* – e il potere è identificato in quanto tale con l'usurpazione e la violenza, la critica morale borghese alla politica dell'*ancien régime*, il

processo intentato dalla ragione illuminista all'assolutismo, ha come suo risultato paradossale il misconoscimento della «fatticità storica» (*geschichtliche Faktizität*) in nome di una «filosofia della storia» (*Geschichtsphilosophie*), di una filosofia del progresso storico. Ed è proprio in questa proiezione metastorica che risiede la meccanica dell'utopismo borghese e la dialettica dell'Illuminismo. «La crisi – conclude Koselleck –, anche quando la guerra civile era minacciosamente imminente, viene evocata come un tribunale morale che rappresenterebbe la conclusione storicamente fornita di senso, la fine unicamente del processo critico che la borghesia ha intentato contro lo Stato» (Koselleck 1972, 139).

Da qui, la terza ed ultima chiave ermeneutica: la crisi. Da questo punto in avanti la riflessione koselleckiana sembra davvero essere composta da variazioni sul tema, senza soluzione di continuità tra questo scritto del 1959 e le elaborazioni degli anni Ottanta. Un primo punto fermo riguarda lo slittamento, in senso inverso, del concetto di crisi dall'ambito medico a quello politico.

«Nella concezione allora dominante dello Stato come corpo – si legge ancora in *Kritik und Krise* –, sarebbe stato ovvio trasferire l'espressione medica della crisi all'ambito politico. Ma il primo a compiere apertamente questa trasposizione fu Rousseau: la crisi di cui egli parla coglierà il grande corpo politico, il *corps politique*» (Koselleck 1972, 211. Traduzione emendata). Rousseau diviene in questa prospettiva l'inveratore dell'Illuminismo, assumendone fino in fondo la critica all'ordine costituito e facendo della crisi l'operatore politico primario. Con Rousseau la critica invoca a chiare lettere la «caduta dello Stato», per costituire la società come *corps moral et collectif* e rideterminare lo Stato come totalità, oltre ogni partizione cetuale, censuaria e politica. L'istanza morale (illuminista), davanti alla malattia dello Stato (assoluto), assume finalmente su di sé l'onere della decisione sovrana. Da qui la patogenesi del mondo borghese come rivoluzione permanente su cui si è ciclicamente chiamati ad esercitare la decisione, facendosi interpreti di un'aleatoria e metafisica *volonté générale*. Robespierre e Saint-Just saranno, in questa prospettiva, i medici chiamati alla cura del corpo politico.

Così, quando Koselleck, a distanza di più di venti anni, scrive la voce *Krise* per i *Geschichtliche Grundbegriffe*, lavora sulla falsariga di *Kritik und Krise*. Nel 1982 Koselleck difatti riprende la nota del 1959, ampliando ed emendando la storia semantica di *crisi*. Il significato originario legato a κρίνω – 'separo, giudico, decido' – è ribadito. L'elemento della decisione e della sentenza (Tucidide, Aristotele) è seguito nella sua derivazione neotestamentaria (Matteo, Giovanni, Paolo), dove il senso giuridico-politico della crisi trasla nell'ambito apocalittico¹. A questi due modelli ancora una volta Koselleck affianca

¹ Nella tradizione giudaico-cristiana, apocalisse e giudizio universale non sono originariamente sinonimi perfetti. L'apocalittica giudaica, che ha il suo archetipo di genere nel libro del profeta Daniele (Dn, 12¹⁻¹²),

il modello medico, per cui la crisi è intesa come la decisione terapeutica davanti alla malattia. In tutti e tre i modelli – politico-giuridico, apocalittico-escatologico e medico-diagnostico – si è davanti ad una scelta radicale – ragione/torto, salvezza/dannazione, vita/morte.

È con questa trivalenza semantica che *crisi* fa il suo ingresso nella modernità, nelle lingue e nei lessici nazionali. Nel corso del XVIII secolo «*crisi* indicava situazioni militari o relative alla politica estera, oppure contesti nei quali si giungeva a un punto decisivo; si riferiva a trasformazioni costituzionali fondamentali, dove l'alternativa era quella tra sopravvivenza oppure tramonto di un'entità politica e dei suoi sistemi costituzionali» (Koselleck 2012, 48). E ancora una volta, lo slittamento semantico più significativo è quello segnalato già in *Kritik und Krise*. Tra Sette- e Ottocento «*crisi* si trasforma in un concetto di filosofia della storia che indica l'aspirazione di poter interpretare l'intero corso della storia a partire dalla propria diagnosi del tempo» (Koselleck 2009, 98).

Da qui quella che mi sembra essere la più convincente delle partizioni semantiche contemporanee proposte da Koselleck (cfr. Scuccimarra 2009). La crisi può essere cioè intesa come (1) processuale, (2) epocale, (3) escatologica. Nel primo caso, la storia viene intesa come una crisi permanente, e il modello concettuale più adeguato sembra essere da un lato il darwinismo sociale (nominato però solo di sfuggita e incidentalmente), dall'altro l'epistemologia contemporanea (anche se si cita Popper, ma ci si dimentica di Kuhn). Nel secondo caso, il «modello periodale iterativo» propone una visione della storia fatta di continue rotture epocali (e qui il modello concettuale cui pensa Koselleck è quello della storia economica, anche se sarebbe stato altrettanto calzante un riferimento a Cuvier). Il modello utopico, infine, si struttura sui riferimenti koselleckiani originari (Paine e Robespierre in particolare), per estendere la sua portata a pensatori come Saint-Simon, Comte e Marx, in una chiave peraltro già utilizzata per definire l'escatologia occidentale (cfr. Taubes 1997). Un tempo che stringe, che intima una decisione a partire dalla propria accelerazione repentina: «Il concetto comune all'abbreviazione apocalittica del tempo che precede il giudizio universale e all'accelerazione storica è il concetto di *crisi*. [...] Nel significato cristiano e non-cristiano

presenta l'elemento escatologico assieme al giudizio universale, ma solo nella prospettiva del messianesimo nazionale giudaico del movimento di liberazione zelota. Propriamente, non una fine dei tempi, quindi, ma un tempo del ritorno (alla perfetta devozione alla legge mosaica) (cfr. Vinale 2002). Su questa impalcatura poggia anche l'apocalittica cristiana primitiva – su tutti, ovviamente, l'Apocalisse di Giovanni –, che universalizza e destoricizza l'escatologia giudaica, enfatizzando in particolare il momento del giudizio finale – contro Babilonia (Ap, 17¹-19¹⁰), contro la bestia e il falso profeta (Ap, 19¹¹⁻²¹), contro Satana (Ap, 20¹⁻¹⁰) – per concentrarsi poi sulla resurrezione e sul giudizio universale propriamente inteso (Ap, 20¹¹⁻¹⁵). Su questo canovaccio si fissa il canone dell'apocalittica occidentale medievale e moderna, da Gioacchino da Fiore a Giordano Bruno. Il giudizio universale come viene tramandato nella tradizione iconografica occidentale, invece, ha la sua fonte primaria nel Vangelo di Matteo, dove la centralità è data alla resurrezione dei morti e al giudizio/separazione dei salvati dai dannati (Mt, 25³¹⁻⁴⁶) (cfr. Christe 2000).

crisi indica comunque una crescente pressione temporale alla quale l'umanità di questo pianeta non sembra potersi sottrarre» (Koselleck 2009, 107).

Evoluzioni statunitensi

In questa lunga prolusione – necessaria per avere un quadro teorico esplicito e definito a partire dal quale orientare la nostra ricerca – i riferimenti al concetto di crisi negli Stati Uniti sono piuttosto rari. Koselleck, difatti, nei tre lavori presi in esame – *Critica e crisi*, la voce nei *Geschichtliche Grundbegriffe* e la relazione ai *Castelgandolfo Gespräche* – si riferisce sempre a Paine, e sempre come ad esempio del modello utopico-escatologico (un richiamo a Franklin D. Roosevelt è troppo estemporaneo per poter essere preso in esame). Il rimando è ovviamente coerente con il percorso teorico dell'autore di *Common Sense*. In particolare, il riferimento koselleckiano è al Paine pamphlettista di *The American Crisis*, che esordisce così nel dicembre del 1776:

These are the times that try men's souls. The summer soldier and the sunshine patriot will, in this crisis, shrink from the service of his country; but he that stands it now, deserves the love and thanks of man and woman. Tyranny, like hell, is not easily conquered; yet we have this consolation with us, that the harder the conflict, the more glorious the triumph (Shapiro e Calvert 2014, 53).

Paine pensatore utopista, quindi, che vede nella rivoluzione americana il tribunale morale dell'umanità (nuova) sul (vecchio) mondo, nella guerra d'indipendenza il giudizio finale dei liberi cittadini contro la tirannide. L'incasellamento di Paine nell'utopismo critico funziona perfettamente anche nell'esito finale, nel 1783.

The times that tried men's souls are over – and the greatest and completest revolution the world ever knew, gloriously and happily accomplished. But to pass from the extremes of danger to safety – from the tumult of war, to the tranquillity of peace, though sweet in contemplation, requires a gradual composure of the senses to receive it (Shapiro e Calvert 2014, 118).

La critica apre la crisi, la crisi innesca la rivoluzione, la pace la termina. La cifra escatologica di questa postura teorica è molto nitida. Il tempo della fine, secondo la migliore tradizione apocalittica, ha un inizio – per Paine, il 1776, anno della *Dichiarazione d'Indipendenza* – e una fine – il 1783, anno della firma del Trattato di Parigi. Il *power of hell* della tirannide sarà espulso dal continente nordamericano grazie all'intervento di

forze sovrannaturali, poste sotto un *providential controul*. Alla fine della fine, l'avvento del regno millenario, una *lasting independent peace*.

Ma lo schema utopistico non è l'unico ad avere vigenza nell'interpretazione statunitense del concetto di crisi. Al secondo Ottocento nordamericano sembra infatti attagliarsi meglio lo schema processuale proposto da Koselleck, che mi sembra trovi nella visione del tempo (biologico e storico) di Herbert Spencer il suo più adeguato modello di riferimento.

L'ingresso di Herbert Spencer nella cultura statunitense è trionfale. «La generazione che ha acclamato Grant come proprio eroe, adotta Spencer come proprio pensatore» (Hofstadter 1955, 34). Dalla fine della guerra civile ai primi del Novecento, Spencer è di fatto il teorico politico di riferimento della borghesia industriale e intellettuale del Nordest americano. Sin dai primi anni Sessanta, la newyorkese Appleton cura la diffusione del suo pensiero oltreoceano, pubblicandone le opere e facendo del *Popular Science Monthly* lo strumento di divulgazione dello spencerismo in USA (cfr. Vinale 2017). La sua fortuna statunitense è retrospettivamente letta in funzione della sua capacità di spiegare e diffondere la teoria evoluzionistica (Hofstadter 1955, XXIV). Più correttamente, dovremmo forse dire: della sua capacità di tradurre e attagliare l'evoluzionismo all'ambiente sociale nordamericano.

A primo impatto, le riflessioni scientifiche di Spencer sembrano volersi districare tra due teorie evoluzionistiche considerate alternative dalla storia della biologia: il trasformismo lamarckiano e il selezionismo darwiniano (cfr. Bersanti 2005). È qui opportuno riprenderne le coordinate teoriche principali.

Jean-Baptiste de Lamarck riconosce due leggi fondamentali che regolano la trasformazione di un organismo biologico: la legge dell'uso/non uso degli organi e l'ereditarietà dei caratteri acquisiti. Lo schema generale della *Philosophie zoologique* (1809) può essere così riassunto: la mutazione delle circostanze ambientali modifica i bisogni di una specie, per soddisfare i quali è necessaria una trasformazione delle abitudini, che viene posta in essere attivando nuove funzioni organiche. L'uso di un organo modifica quindi strutturalmente lo statuto biologico di una specie, che, in virtù della ereditarietà dei caratteri acquisiti, trasmette le proprie trasformazioni funzionali alla progenie. È questo il processo di adattamento di una specie all'ambiente circostante. Nella *Introduzione alla Histoire naturelle des animaux sans vertèbres* (1815) Lamarck formula quattro leggi che «concernono l'organizzazione e governano tutte le azioni svolte dalle forze della vita» (Lamarck 1969, 222). La vita – prima legge – è accrescimento continuo di volume, in cui – seconda legge – il sopraggiungere di nuovi bisogni suscita la produzione di nuovi organi, che si sviluppano – terza legge – in proporzione al loro effettivo impiego. Per chiudere sulla quarta legge: «Tutto quello che è stato acquisito, delineato o modificato nel corso della vita degli individui viene

conservato grazie alla riproduzione e trasmesso in nuovi individui nati da quelli che hanno subito cambiamenti» (Lamarck 1969, 222).

Radicalmente diversa è la sequenza proposta da Charles Darwin in *On the Origin of Species by means of Natural Selection* (1859). In una generale e diffusa *struggle for life*, in alcuni individui di una specie intervengono *profitable, favourable, slight, accidental variations*, anomalie, deviazioni fortuite dalla struttura biologica originaria. Tali eccezioni genetiche, a seguito della trasformazione del contesto ambientale, divengono inatteso vantaggio evolutivo, che rende questi individui maggiormente atti a sopravvivere. Questo prolunga di conseguenza il loro accesso alla maturità sessuale e incrementa di rimando il loro tasso di riproduzione. E questa è, in brutale sintesi, la legge darwiniana della *natural selection*.

Possiamo quindi dire che se nella visione del trasformismo lamarckiano fondamentale è l'adattamento (*adaptation*) – inteso come risposta organica allo stimolo ambientale –, nel selezionismo darwiniano risulta centrale l'idoneità (*fitness*) – interpretata come esito di una variazione casuale indipendente dal contesto esterno.

Il nucleo originario dell'evoluzionismo spenceriano lascia chiaramente trapelare una matrice lamarckiana: «Any existing species – animal or vegetable – when placed under conditions different from its previous ones, immediately begins to undergo certain changes of structure fitting it for the new conditions» (Spencer 1864a, 379). Spencer recepisce qui le coordinate generali del trasformismo, sostenendo che la sopravvivenza di un organismo è direttamente proporzionale alla sua capacità di adattamento. Quanto più una forma di vita è capace di mutare la propria organizzazione biologica in reazione alla trasformazione delle condizioni ambientali – quelle che Lamarck chiamava *circonstances d'habitation* –, tanto superiore risulta essere la sua idoneità alla sopravvivenza. L'andamento evolutivo è pertanto cadenzato da una serie continua di trasformazioni ambientali cui gli individui di una determinata specie reagiscono trasformandosi a loro volta. Alla mutazione dell'ambiente risponde la plasticità degli organismi viventi. La storia biologica, come quella sociale, è così concepita come un processo di continua messa in crisi dell'esistente, in cui la capacità evolutiva di una qualsiasi forma di vita, anche sociale, si misura in funzione della propria elasticità riorganizzativa e della propria capacità responsiva. La dinamica evolutiva spenceriana si configura pertanto come un processo omeostatico, in cui *disturbing forces* ambientali continuamente sollecitano un *self-adjustment*, e in cui l'idoneità alla sopravvivenza si misura in funzione dell'adattamento all'ambiente. Il livello evolutivo di un organismo biologico, come di un organismo sociale, è, di conseguenza, direttamente proporzionale alla sua plasticità adattiva e alla sua capacità di accumulare le trasformazioni intervenute. All'apice, quella che Spencer chiama *industrial organization* (Spencer 1864a, 385).

In questo senso, se l'evoluzione è per Spencer «continuous adjustment of internal relations to external relations» (Spencer 1964b, 80), «the survival of the fittest must nearly always further the production of modifications which produce *fitness*; whether they be modifications that have arisen incidentally, or modifications that have been caused by direct *adaptation*» (Spencer 1864b, 455. Corsivo mio). Ma per Spencer, l'adattamento diretto gioca un ruolo primario rispetto all'idoneità fortuitamente prodotta dalle variazioni casuali, ed è precisamente interpretando l'idoneità (*fitness*) come processo di adattamento (*adaptation*) che lo spencerismo può conferire legittimità postuma al mero fatto di sopravvivere. Non si sopravvive casualmente, come in Darwin, per l'improvvisa e inattesa vantaggiosità ambientale di un'anomalia specifica, ma per la propria superiorità adattiva. È solo da questa prospettiva che è possibile per Spencer concepire una teleologica *self-acting purification of the species*. Ed è su questa linea teorica che si colloca la sua ricezione statunitense.

Secondo alcuni studi classici, con la Guerra di Secessione è messa in discussione la centralità dell'idea di progresso nel pensiero sociale e politico nordamericano (cfr. Commager 1950; May 1959). Tra i primi a provare a porre un freno concettuale a questo «collapse of the national faith in the idea of progress» (Marcell 1970, 802) vi è John Fiske – assieme a William Graham Sumner, uno dei grandi divulgatori di Spencer in America del Nord (cfr. Lightman 2015). Il suo è un tentativo di far funzionare l'evoluzionismo darwiniano – nella sua versione spenceriana – in chiave metafisica. «In spite of the fact that the career of progress – scrive Fiske – has been neither universal nor unbroken, it remains entirely true that the law of progress, when discovered, will be found to be the law of history» (Fiske 1874, 286-287).

In *Darwinism verified* (1876), in polemica con il catastrofismo di Georges Cuvier e il poligenismo creazionista, ampiamente diffuso in Nord America, Fiske reinterpreta quindi così il principio darwiniano delle variazioni casuali: «Forms of life now widely unlike have been produced from a common original through the accumulated inheritance of minute individual modifications» (Fiske 1879, 11-12). Mentre i due principii darwiniani della selezione naturale e della sopravvivenza del più idoneo sono così riformulati: «Such modifications have been accumulated mainly, or in great part, through the selection of individuals best fitted to survive and transmit their peculiarities to their offspring» (Fiske 1879, 12).

In questi brevi passaggi si rende evidente come Fiske legga Darwin attraverso Spencer. La figura che viene qui risignificata è la *survival of the fittest*. Se in Darwin è una variazione fortuita dei caratteri specifici a rendere un individuo, improvvisamente e accidentalmente, più atto a sopravvivere in un determinato contesto ambientale, in Spencer è la lotta per la sopravvivenza, collocata sul piano di una teleologica selezione naturale, a determinare la dignità di esistenza. Se per Darwin *fitness* è casuale idoneità

di una forma vita, per Spencer *fitness* è lamarckiano adattamento dell'organismo all'ambiente. Se per Darwin si sopravvive perché si è più idonei, per Spencer si è più adatti perché si è sopravvissuti.

Fiske coglie e valorizza appieno quest'inversione spenceriana della sopravvivenza del più idoneo/adatto, rendendo disponibile alla teoria socio-politica statunitense una forma particolarmente fertile di selezionismo evoluzionista. Nella sua visione, l'equilibrio del sistema (naturale e sociale) è garantito dall'intervento delle forze ambientali, che comprimono la capacità riproduttiva di una specie e sollecitano una sua costante riorganizzazione (biologica e politica). *Adaptation* ed *environment* divengono quindi le due forze antagoniste che fruttuosamente si fronteggiano, sul piano biologico e su quello storico-politico. Allo stesso modo, la lotta per la sopravvivenza diviene un operatore metafisico della selezione naturale, che conferisce retroattivamente dignità di esistenza a chi è sopravvissuto.

Natural selection, like a power that slumbers not nor sleeps, is ever preserving the stability of species by seizing all individual peculiarities that oscillate within narrow limits on either side of the mean that is most advantageous to the species, while cutting off all such peculiarities as transgress these limits (Fiske 1879, 15).

Questa rielaborazione teleologica delle leggi evoluzionistiche è resa appunto possibile dall'adozione teorica dell'inversione spenceriana di adattamento e idoneità. La serie di rotture della linearità della sequenza temporale può così finalmente essere interpretata come progressivo incedere della storia verso la sua apoteosi.

The Darwinian theory, properly understood, replaces as much teleology as it destroys. From the first dawning of life we see all things working together toward one mighty goal, the evolution of the most exalted spiritual qualities which characterize Humanity (Fiske 1884, 113-114).

In *Manifest Destiny* (1880) Fiske applica questa griglia ermeneutica al contesto storico-politico nordamericano. A consentire lo stacco evolutivo della *English race* è il riadattamento del sistema politico-costituzionale nell'*American system of federalism*, resosi necessario a seguito della Guerra d'Indipendenza e sottoposto a sollecitazione a rottura dalla Guerra di Secessione. A questo livello dello sviluppo del discorso, sembra che Fiske si collochi perfettamente in linea con la visione utopistica della storia di Paine. Una crisi politica innesca un processo rivoluzionario di transizione, terminato il quale si definisce un nuovo assetto politico-istituzionale. Una prima crisi – per Paine, 1776-1783

– dà l’abbrivio ad un riadattamento, una seconda crisi – 1861-1865 – al consolidamento di quel sistema federale che non potrà non consentire agli Stati Uniti di assolvere alla loro funzione destinale di *political regeneration of mankind* (Fiske 1911, 121) che condurrà all’avvento del regno millenario, al *Sabbath of perpetual peace* (Fiske 1911, 144).

Nel 1888, a distanza quindi di più di un secolo dall’ultimo numero di *The American Crisis*, con il titolo *The Critical Period of American History: 1783-1789*, Fiske pubblica una serie di lezioni tenute negli anni immediatamente precedenti tra Boston, Saint Louis e New York. Facendo in premessa un esplicito riferimento a Paine, questo scritto segnala come l’idea di individuare nel 1783 la data di fine della crisi nordamericana sia discutibile, sia da un punto di vista politico che storico. Altrove ho avuto modo di sostenere che proprio nell’opera storiografica di Fiske – in particolare in *The War of Independence* (1889) e in *The American Revolution* (1891) – è ravvisabile l’ibridazione, in ambito statunitense, tra il koselleckiano modello utopico e quello processuale (cfr. Vinale 2013). Le condizioni di possibilità di questa ibridazione concettuale sono difatti date dalla reinterpretazione teleologica della legge dell’evoluzione, che Fiske opera sulla scorta di Spencer.

In tutti e tre questi lavori storiografici lo schema interpretativo adottato è lo stesso. Fiske legge gli eventi che hanno preceduto e succeduto la storia della Rivoluzione americana come un acutizzarsi progressivo delle tensioni interne, fino all’impossibilità da parte del sistema politico esistente a contenere le istanze di trasformazione. Tali istanze sono considerate esito inevitabile del processo con cui i coloni americani si sono progressivamente differenziati dai loro omologhi britannici. Le pressioni ambientali hanno cioè indotto – secondo lo schema spenceriano –, una trasformazione dell’organizzazione sociale, che ha inevitabilmente cercato di affermarsi. L’anelasticità dell’assetto politico britannico ne ha impedito la ricezione, ed è stato conseguentemente travolto. Seguendo Spencer, Fiske assegna pertanto una funzione preminente all’innesco evolutivo prodotto dall’ambiente, dalla *wilderness* del continente nordamericano (cfr. Saum 1985). Queste circostanze ambientali – agendo come le *disturbing forces* di cui tratta Spencer – hanno sollecitato progressive quanto ineluttabili risposte adattive – l’*adjustment* dei *Principles of Biology* –, che hanno provocato altrettanto ineluttabili deviazioni dalla struttura politica coloniale originaria. Da qui, la *Federal Constitution* degli Stati Uniti, come culmine di quella naturale tendenza evolutiva ad una *increasing complexity* di cui parla Spencer in *The Social Organism*.

Ciononostante, disorientando non poco il lettore, Fiske, in aperto contrasto con qualsiasi visione evoluzionistica, ma anche con il modello escatologico rousseauiano, non esita a riaffermare uno schema restaurativo del movimento rivoluzionario.

It was not so much that the American people gained an increase of freedom by their separation from England, as that they kept the freedom they had always enjoyed, that freedom which was the inalienable birthright of Englishmen, but which George III had foolishly sought to impair. The American Revolution was therefore in no respect destructive. It was the most *conservative revolution* known to history, thoroughly English in conception from beginning to end (Fiske 1888, 64. Corsivi miei)

Su questo calco concettuale del modello profetico veterotestamentario si interrompe, indeterminandosi irrimediabilmente, il tentativo di Fiske di ibridare schema utopistico e schema processuale della crisi. La strada spenceriana tocca qui un proprio limite teorico. Un'alternativa ancora in campo è però Darwin.

Darwinismo e pragmatismo

È nota la definizione che Charles W. Morris dà del pragmatismo americano: «Il darwinismo, il metodo sperimentale e la democrazia stanno alla base della corrente pragmatica» (Morris 2010, 8). Definizione estesa e argomentata dal semiologo statunitense in *The Pragmatic Movement in American Philosophy*, dove individua quattro istanze originarie del pragmatismo, legandole ai suoi quattro principali esponenti: il metodo sperimentale (Charles Sanders Peirce), l'empirismo (William James), l'evoluzionismo (George Herbert Mead), la democrazia (John Dewey). Sebbene lo schema di Morris appaia abbastanza rigido, sembra comunque indubitabile che siano questi i punti-cardine del pragmatismo americano.

Di maggior rilievo risulta invece la rimozione, per la verità abbastanza ricorrente tra gli storici del pensiero, di una figura capitale nel panorama filosofico statunitense: Chauncey Wright. La sua centralità è non solo di fatto – Wright fu tra i membri del cosiddetto *Metaphysical Club* di Cambridge (cfr. Menand 2001) – ma di diritto. La sua rielaborazione dell'evoluzionismo selezionista – in forza anche di un rapporto diretto con Darwin – rende disponibili infatti in forma concettualmente limpida le leggi della variazione casuale e della selezione naturale (cfr. Madden 1963), consentendo – questa l'ipotesi – l'assunzione del modello processuale della crisi nel contesto di riflessione teorica nordamericano.

A soli sei anni di distanza dalla pubblicazione della *Origine della specie*, Wright dedica un suo articolo – *The Philosophy of Herbert Spencer* (1865) – ad una critica serrata del teleologismo spenceriano, ed in particolare del principio della *increasing complexity* nello sviluppo degli organismi biologici e sociali, per poi esporre quello che ritiene essere il principio motore della storia naturale e politica.

Everything out of the mind is a product, the result of some process. Nothing is exempt from change. Worlds are formed and dissipated. Races of organic beings grow up like their constituent individual members, and disappear like these. Nothing shows a trace of an original, immutable nature, except the unchangeable laws of change (Wright 1877, 74)

Pochi anni dopo – in *Limits of Natural Selection* (1870) – Wright ribadisce le coordinate di stretta ortodossia darwiniana in cui si muove la sua riflessione, rifiutando ogni spenceriana visione finalistica dell'evoluzione: «La selezione naturale, in quanto ipotesi, non assume il fatto che alcun adattamento sia anticipato nell'ordine della natura» (Wright 1990, 154). Non si dà alcuna metafisica *foresight*, alcuna *special provision* nei processi evolutivi. All'inverso – scrive in *The Evolution of Self-consciousness* (1873) – «la selezione naturale non è essenzialmente coinvolta nella *prima* produzione di alcuna forma, struttura, potere o abitudine, ma solo nel perpetuare e migliorare quelli che sono sorti da una causa qualunque» (Wright 1990, 112. Traduzione emendata). In questo senso, Wright allinea correttamente la sequenza darwiniana, facendo intervenire la selezione naturale solo *ex post*, come dispositivo di accumulazione di quelle differenze specifiche utili alla sopravvivenza. Ritengo sia esattamente la ricezione della teoria darwiniana a consentire ai pragmatisti statunitensi di elaborare una figura della crisi corrispondente al modello processuale koselleckiano, la cui potenza euristica si rivelerà formidabile per la comprensione della forma politica democratica.

Nel solco del percorso intrapreso da Wright si muove William James. Nel suo *Remarks on Spencer's Definition of Mind as Correspondence* (1878) il filosofo di Harvard si smarca con decisione dall'interpretazione spenceriana dell'evoluzione come adattamento dell'organismo all'ambiente. Gli esseri umani non sono mossi solo da interessi materiali immediati, né il loro comportamento è leggibile in chiave esclusivamente utilitaristica. La fortuità, la diseconomicità della nostra condotta, al contrario, è legata alla natura strutturalmente idealistica dell'umano, che persegue quelli che James, con degli ossimori, definisce *ideal interests*, *subjective ideals* o *ideal wants*, interessi e bisogni propri cioè dell'ambito sentimentale, estetico, religioso, politico. Sono questi ideali a costituire l'«ambiente sociale» entro cui noi ci muoviamo e che co-determina le nostre azioni (cfr. James 1978). Allo stesso modo, la famosa figura jamesiana dello *stream of consciousness* delinea un'identità psichica che fa della crisi il proprio statuto ontologico e dell'impersonale il fondamento del sé (cfr. Vinale 2011, 173). Un *empirical self* che è la risultante, sempre provvisoria, di un continuo processo di riequilibrio delle istanze materiali, ideali e sociali che lo costituiscono (cfr. James 1981).

Del tutto conseguentemente, in *The Will to Believe* (1897), James rinviene nella credenza il coagulante politico primario. Se l'immagine che il sé ha di sé integra la varietà delle esperienze in un'istanza egoica, stabilizzando in identità il flusso di coscienza, allo stesso

modo «a social organism of any sort whatever, large or small, is what it is because each member proceeds to his own duty with the trust that the other members will simultaneously do theirs» (James 1979, 29). È quindi il *prestige of opinion* a far muovere all'unisono gli individui, sono le credenze universali – negli esempi di James, la democrazia, il progresso, la dottrina Monroe – a generare *co-operation* e a funzionare da fattori sociali di integrazione. E come ogni sistema di credenze, siano esse scientifiche o politiche, anche le opinioni diffuse in un organismo sociale sono continuamente soggette a crisi e costrette a riadattamenti.

Se quella che James mette a punto è una psicologia (sociale) della crisi, mi pare si possa dire che Peirce inauguri invece un'epistemologia della crisi. In *The Architecture of Theories* – articolo apparso sul *Monist* nel 1891 – Peirce anticipa di settant'anni la *Struttura delle rivoluzioni scientifiche* di Thomas Kuhn. In questo scritto sostiene infatti il carattere di continua riforma (*reform*), rivoluzione (*revolution*) e ricostruzione (*rebuilding*) delle teorie scientifiche e dei sistemi filosofici (cfr. Peirce 2003, 331-349). Sono argomenti che il filosofo di Cambridge affronta a più riprese nel suo tragitto speculativo. Già in *The Fixation of Belief* – pubblicato nel 1877 sul *Popular Science Monthly* – Peirce ha difatti tratteggiato la dinamica generale della costituzione delle teorie scientifiche. A fronte di un fenomeno critico, che non riesce cioè ad essere spiegato con la griglia ermeneutica in uso – paradigma e anomalie, dirà Kuhn –, sorge la necessità di ripensare il sistema d'interpretazione. Così accade che Keplero, non potendo dare conto dei movimenti di Marte attraverso lo schema circolare, abbia ipotizzato orbite planetarie ellittiche. Allo stesso modo Darwin – sostiene Peirce –, non riuscendo a dar conto dei fenomeni evolutivi attraverso la legge lamarckiana dell'adattamento ambientale, applica le leggi della statistica alla biologia: «Darwin, pur non potendo dire quali saranno i mutamenti apportati su ogni singolo caso dalla variazione e dalla selezione naturale, dimostra che a lungo andare esse adatteranno gli animali ai loro ambienti» (Peirce 2003, 358-359).

Nello scritto del 1891, quindi, Peirce segue la stessa logica della crisi per spiegare le teorie evoluzionistiche. Se Spencer viene escluso dal novero degli evoluzionisti a causa del suo meccanicismo teleologico, che ne fa «solo un semi-evoluzionista, o [...] un semi-spenceriano» (Peirce 2003, 340), Peirce ha le idee molto nette su trasformismo e selezionismo.

Così, la teoria lamarckiana spiega soltanto l'evoluzione dei caratteri per acquisire i quali si impegnano gli individui, mentre la teoria darwiniana spiega soltanto la produzione dei caratteri realmente benefici per la razza ancorché fatali per gli individui. [...] L'evoluzione darwiniana è un'evoluzione che si svolge per l'intervento del caso [*chance*] e per la eliminazione degli esiti infelici, mentre l'evoluzione

lamarckiana è l'evoluzione in virtù dell'abito [*habit*] e dello sforzo [*effort*] (Peirce 2003, 341).

Resta il fatto che Lamarck e Darwin, a differenza del teleologismo spenceriano, concepiscono la discrepanza (*discrepancy*) e la deviazione (*swerving*) di un fatto dalla norma, di un individuo dalla specie, come l'andamento naturale del processo evolutivo. Tuttavia, Peirce preferisce alla «evoluzione per variazione casuale» – alla *evolution by sporting*, come la definisce in *Evolutionary Love* (1893) – la *evolution by creative love* (Peirce 2003, 1157). La crisi come costante del processo viene così spiegata non attraverso il mero utilitarismo individuale – che secondo Peirce muove l'evoluzionismo della casualità o *tychastic evolution* darwiniano –, ma in virtù della generosità del singolo verso la specie – alla base di quella che Peirce chiama «evoluzione per amore creativo» o *agapastic evolution*, di chiara matrice lamarckiana (Peirce 2003, 1158) (cfr. Hookway 1997).

E su questa doppia traiettoria teorica che John Dewey sviluppa il proprio pensiero politico. Da premesse evidentemente jamesiane parte la riflessione del pedagogista statunitense sulla democrazia.

La società umana – scrive Dewey in *Ethics of Democracy* (1888) – [...] rappresenta un organismo perfettamente compiuto. L'insieme vive davvero in ogni singolo componente e non c'è più l'apparenza di un'aggregazione fisica o di una continuità. L'organismo si manifesta com'è davvero, un fenomeno ideale o spirituale, un'unità di *volontà*. Se allora la società e l'individuo sono organici l'uno all'altra, l'individuo è la società concentrata in un punto (Dewey 2003, 12).

Così come è sulla ricezione del darwiniano principio della mutazione continua che Dewey fonda il proprio sistema. «The influence of Darwin on philosophy – scrive nel 1909 – resides in his having conquered the phenomena of life for the principle of transition, and thereby freed the new logic for application to mind and morals and life» (Dewey 2008, 7-8). Ed è proprio ad applicare la dinamica darwiniana alla vita sociale che Dewey sembra dedicarsi nei suoi scritti più maturi.

In *Democracy and Education* (1916) Dewey concepisce così la mente umana come un *self-renewing process*, un processo di auto-rinnovamento continuo che funziona secondo la stessa interazione che l'evoluzionismo (trasformista o selezionista) suppone esserci tra individuo e ambiente. In questo caso, la mente, sulla falsariga della psicologia jamesiana, è mente sociale, così come l'ambiente è ambiente sociale. Dewey si limita ad applicare alla vita sociale i principii lamarckiani dell'ereditarietà dei caratteri acquisiti –

assumendo conseguentemente una *social continuity of life* – e il principio darwiniano della transizione – rideclinando secondo una dialettica transazionista il rapporto tra individuo e società. È per queste ragioni che al centro di *Democracy and Education* campeggia la mente, la mente come «metodo di controllo sociale» (Dewey 2000, 42), la mente come luogo di presa delle agenzie educative. Le istituzioni (pedagogiche) costituiscono il nostro ambiente (sociale), il loro compito è una *conscious instruction* attraverso cui indurre *likemindedness*, «impulso alla conformità» (Dewey 2000, 46). E la conformità, in democrazia, non è l'esito di un processo imitativo e ancora meno può eludere o rimuovere le inclinazioni naturali di ognuno. La conformità è, al contrario, la risultante dell'integrazione generale delle singole menti in una *common mind*. «Il vero controllo sociale significa la formazione di una certa disposizione mentale, un modo di *capire* gli oggetti, gli eventi e le azioni che ci permetta di partecipare efficacemente alle attività associate» (Dewey 2000, 46). In ultima istanza, la democrazia è quell'ambiente sociale capace di indurre una *sympathetic identification* delle istanze individuali con le istanze sociali. Ma – ed è forse questo il punto più importante – il rapporto deve essere biunivoco. La democrazia è cioè la messa a sistema (politico) della crisi come processo, la ricezione consapevole del principio evolutivo secondo cui le relazioni tra individuo e ambiente sono per natura soggette a continue «crisi di riadattamento» (Dewey 2000, 350). In questo senso, Dewey è l'ideatore di una pedagogia della crisi, di una pedagogia cioè perfettamente conveniente con la natura del sistema democratico.

In conclusione, ritornando alla definizione iniziale di Morris, possiamo ribadire che la traiettoria del pragmatismo americano parte da una centralità assegnata all'esperienza, e alla prassi, per approdare ad una definizione teorica della democrazia perfettamente conseguente. Nel mezzo, a fare da viatico, la rielaborazione concettuale dell'evoluzionismo. Wright, Peirce, James e Dewey riattivano le coordinate teoriche lamarckiane e darwiniane contro una certa ricezione strumentale dello spencerismo, sostenuta in particolare da Fiske e da Sumner. Siamo davanti a due visioni radicalmente opposte della politica democratica post- guerra civile. Da un lato, l'impropriamente detto darwinismo sociale fonda la sua idea di evoluzione su una linea teleologica del tempo, che non riesce ad andare oltre la figura escatologica della crisi. Da qui l'idea di un'inarrestabile, destinale espansione del sistema democratico, declinato in forma federalista. Dall'altro lato, i pragmatisti pongono la crisi al centro del processo – nella forma darwiniana della variazione fortuita e in quella lamarckiana della trasformazione ambientale – e rinvergono nella società, come costrutto istituzionale e culturale collettivo ovvero come ambiente di secondo grado, il luogo di sedimentazione delle modificazioni specifiche. Ad un sé come risultante provvisoria di una continua rinegoziazione socio-culturale – proprio della psicologia della crisi di James – si accompagna così l'idea che le nostre griglie ermeneutiche siano altrettanto provvisorie e perennemente soggette a falsificazione – secondo le coordinate dell'epistemologia

della crisi di Peirce. La pedagogia della crisi messa a punto da Dewey prova infine a tenere insieme queste due assunzioni, ribadendo che la mente umana è un processo di continua deviazione e autorigenerazione della vita individuale, e che la società è un processo di continua integrazione e rigenerazione della vita collettiva. All'incrocio di queste due linee teoriche, la democrazia come sistema politico di governo della crisi.

Bibliografia

Letteratura primaria

- Darwin, Charles. 1967. *L'origine della specie. Selezione naturale e lotta per l'esistenza*. Torino: Bollati Boringhieri.
- Dewey, John. 2000. *Democrazia e educazione*. Firenze: La Nuova Italia.
- Dewey, John. 2003. *Scritti politici*. Roma: Donzelli.
- Dewey, John. 2008. *The Influence of Darwinism on Philosophy*. J. Dewey. *Middle Works, 1899-1924. Volume 4: 1907-1909*. Carbondale: Southern Illinois University Press. 3-14.
- Fiske, John. 1874. *Outlines of Cosmic Philosophy Based on the Doctrine of Evolution, with Criticisms on the Positive Philosophy. Volume 3*. Boston-New York: Houghton-Mifflin.
- Fiske, John. 1879. *Darwinism and Other Essays*. New York: Macmillan.
- Fiske, John. 1884. *The Destiny of Man Viewed in the Light of His Origin*. Boston-New York: Houghton-Mifflin.
- Fiske, John. 1888. *The Critical Period of American History: 1783-1789*. Boston-New York: Houghton-Mifflin.
- Fiske, John. 1889. *The War of Independence*, Boston-New York: Houghton-Mifflin.
- Fiske, John. 1891. *The American Revolution*, Boston-New York: Houghton-Mifflin.
- Fiske, John. 1911. *American Political Ideas Viewed from the Standpoint of Universal History*. Boston-New York: Houghton Mifflin.
- James, William. 1978. *Remarks on Spencer's Definition of Mind as Correspondence*. W. James. *Essays in Philosophy*. Cambridge (Massachusetts)-London: Harvard University Press. 7-22.

- James, William. 1979. *The Will to Believe and Other Essays in Popular Philosophy*. Cambridge (Massachusetts)-London: Harvard University Press.
- James, William. 1981. *Principles of Psychology*. 3 voll. Cambridge (Massachusetts)-London: Harvard University Press.
- Lamarck, Jean-Baptiste. 1969. *Opere*. Torino: UTET.
- Lamarck, Jean-Baptiste. 1976. *Filosofia zoologica. Prima parte*. Firenze: La Nuova Italia.
- Peirce, Charles Sanders. 2003. *Opere*. Milano: Bompiani.
- Spencer, Herbert. 1864a. *Illustrations of Universal Progress. A Series of Discussions (1852-1863)*. New York: Appleton.
- Spencer, Herbert. 1864b. *The Principles of Biology. Volume 1*. New York: Appleton.
- Spencer, Herbert. 1873. *First Principles of a New System of Philosophy (1862)*. New York: Appleton.
- Spencer, Herbert. 1888. *The Principles of Sociology. Volume 1*. New York: Appleton.
- Wright, Chauncey. 1877. *Philosophical Discussions*. New York: Holt.
- Wright, Chauncey. 1990. *L'evoluzione dell'autocoscienza (1873)*. Milano: Spirali/Vel.

Letteratura secondaria

- Bannister, Robert C. 1979. *Social Darwinism: Science and Myth in Anglo-American Social Thought*. Philadelphia: Temple University Press.
- Barsanti, Giulio. 2005. *Una lunga pazienza cieca. Storia dell'evoluzionismo*. Torino: Einaudi.
- Berman, Milton. 1961. *John Fiske: The Evolution of a Popularizer*. Cambridge: Harvard University Press.
- Carneiro, Robert L. 1974. "Herbert Spencer's 'The Study of Sociology' and the Rise of Social Science in America." *Proceedings of the American Philosophical Society* 6: 540-554.
- Christe, Yves. 2000. *Il giudizio universale nell'arte del Medioevo*. Milano: Jaca Book.
- Claeys, Gregory. 2000. "The 'Survival of the Fittest' and the Origins of Social Darwinism." *Journal of the History of Ideas* 2: 223-240.
- Commager, Henry Steele. 1950. *The American Mind: An Interpretation of American Thought and Character Since the 1880's*. New Haven: Yale University Press.
- Freeman, Derek. 2000. *The Evolutionary Theories of Charles Darwin and Herbert Spencer*. J. Offer (ed.), *Herbert Spencer: Critical Assessments*, London-New York: Routledge. Vol. 2: 5-69.

- Hawkins, Mike. 1997. *Social Darwinism in European and American Thought: Nature as Model and Nature as Threat, 1860-1945*. Cambridge-New York: Cambridge University Press.
- Haines, Valerie A. 2000. *Spencer, Darwin and the Question of Reciprocal Influence*. J. Offer (ed.), *Herbert Spencer: Critical Assessments*, London-New York: Routledge. Vol. 2: 70-89.
- Hofstadter, Richard. 1955. *Social Darwinism in American Thought*. Boston: Beacon Press.
- Hookway, Christopher. 1997. "Design and Chance: The Evolution of Peirce's Evolutionary Cosmology". *Transactions of the Charles S. Peirce Society* 33: 1-34.
- Imbriano, Gennaro e Rodeschini, Silvia. 2012. *Introduzione*. R. Koselleck, *Crisi. Per un lessico della modernità politica*. Verona: ombre corte. 7-29.
- Imbriano, Gennaro. 2016. *Le due modernità. Critica, crisi e utopia in Reinhart Koselleck*. Roma: DeriveApprodi.
- Koselleck, Reinhart. 1972. *Critica illuminista e crisi della società borghese*. Bologna: il Mulino.
- Koselleck, Reinhart. 2009. *Il vocabolario della modernità. Progresso, crisi, utopia e altre stori di concetti*. Bologna: il Mulino.
- Koselleck, Reinhart. 2012. *Crisi. Per un lessico della modernità*. Verona: ombre corte.
- Lightman, Bernard. 2010. "The International Scientific Series and the Communication of Darwinism". *Journal of Cambridge Studies* 4: 27-38.
- Lightman, Bernard. 2015. *Spencer's American Disciples: Fiske, Youmans, and the Appropriation of the System*. B. Lightman (ed.), *Global Spencerism: The Communication and Appropriation of a British Evolutionist*. Leiden: Brill. 123-148.
- Madden, Edward H. 1963. *Chauncey Wright and the Foundations of Pragmatism*. Seattle: University of Washington Press.
- Marcell, David W. 1970. "John Fiske, Chauncey Wright, and William James: A Dialogue on Progress". *The Journal of American History* 56: 802-818.
- May, Henry Farnham. 1959. *The End of American Innocence: A Study of the First Years of Our Own Time 1912-1917*. New York: Knopf.
- Menand, Louis. 2001. *The Metaphysical Club*. New York: Farrar, Straus and Giroux.
- Miller, William L. 2000. "Herbert Spencer's Four Theories of Social Evolution". J. Offer (ed.), *Herbert Spencer: Critical Assessments*, London-New York: Routledge. Vol. 2: 508-527.
- Morris, Charles W. 2010. *Introduzione*. G. H. Mead, *Mente, sé e società*. Firenze: Giunti. 7-37.

- Morris, Charles W. 1970. *The Pragmatic Movement in American Philosophy*. New York: George Braziller.
- Offer, John (ed.). 2000. *Herbert Spencer: Critical Assessments*. 2 voll. London-New York: Routledge.
- Offer, John. 2010. *Herbert Spencer and Social Theory*. Basingstoke-New York: Palgrave Macmillan.
- Pfeifer, Edward J. 1988. *United States*. Th. F. Glick (ed.), *The Comparative Reception of Darwinism*. Chicago: University of Chicago Press. 170-206.
- Rogers, James Allen. 1972. "Darwin and Social Darwinism". *Journal of the History of Ideas* 2: 265-280.
- Saum, Lewis O. 1985. "John Fiske and the West". *Huntington Library Quarterly* 48: 47-68.
- Scuccimarra, Luca. 2009. *Presentazione*. R. Koselleck, *Il vocabolario della modernità. Progresso, crisi, utopia e altre storie di concetti*. Bologna: il Mulino. VII-XVIII.
- Shapiro, Ian e Calvert, Jane E. (eds.). *Selected Writings of Thomas Paine*. New Haven-London: Yale University Press.
- Stafford, Martin J. 1983. "Hume, Spencer and the Standard of Morals". *Philosophy* 223: 39-55.
- Taubes, Jacob. 1997. *Escatologia occidentale*. Milano: Garzanti.
- Urbinati, Nadia. 2016. "Che cosa intendiamo quando parliamo di crisi della democrazia". *il Mulino* 6: 982-990.
- Vinale, Adriano. 2002. *Oracolo e profezia. Parola della legge e sentimento di giustizia*. Napoli: Filema.
- Vinale, Adriano. 2011. *Pragmatismo americano. Razza e democrazia*. Napoli: Cronopio.
- Vinale, Adriano. 2013. "Le storie della Rivoluzione americana tra crisi e cesura". *Democrazia e diritto* 3-4: 288-304.
- Vinale, Adriano. 2017. "La reinterpretazione spenceriana della rappresentanza politica". *Res Publica. Rivista di studi storico-politici internazionali* 18: 57-72.

Adriano Vinale is Associate Professor of History of Political Doctrines (University of Salerno - Italy). He is currently working on an historical reconstruction of the Western concept of violence. The main aim of this research is to find and interpret the principal emersions and removals of the concept in the evolution of European political dictionary. The existing research is the natural continuation of a long-time interest in the construction of democratic discourse, on which he has published one monograph in Italian (*Pragmatismo americano. Razza e democrazia*) and several articles. His philosophical background has always determined his researches, initially focused on political theology, biopolitics and destituent power.

Email: avinale@unisa.it



Jack London: il richiamo del darwinismo e la sfida del socialismo

Angelo Arciero

Abstract

Constantly oscillating between socialism and darwinism, the plots of *Call of the Wild* and *White Fang* result into an implicit review of the traditional contractualist paradigms of the Modern Age. The temporal simultaneity and spatial proximity relationship between state of nature, civil society and political society, present in these two novels, can be considered an ideal introduction to the analysis of the capitalist society of the early 19th century, encouraged by the hope of an imminent revolutionary advent of socialism, which was, however, made uncertain by the simultaneous danger of oligarchic drift.

Keywords

State of Nature - Socialism - Darwinism - Capitalism - Revolution

Come tutti i luoghi comuni, la convenzionale qualifica di autore di romanzi di avventura o per l'infanzia attribuita a Jack London contiene una parte di verità che, oltrepassando il dato più immediato, investe il suo statuto intellettuale, assimilabile secondo Pizer (2011, 3) a quello di uno scrittore di favole e parabole, e le cui implicazioni morali sono riconducibili a una spontanea capacità critica declinata dallo stesso London in termini quasi hobbesiani.

With the simpler creatures, good and bad are things simply understood. The good stands for all things that bring easement and satisfaction and surcease from pain. Therefore, the good is liked. The bad stands for all things that are fraught with discomfort, menace, and hurt, and is hated accordingly (London 1906, 205).

Alla scontata definizione di romanzi di formazione attribuibile a *Call of the Wild* e *White Fang*, si associa inoltre la tendenza di London a ricondurre i dati dell'esperienza umana al livello prepolitico delle associazioni naturali a sua volta rapportato a una dimensione primordiale. La controversia con Theodore Roosevelt che nel 1927, in polemica con gli esponenti del naturalismo, aveva imputato a London di ignorare la realtà dei fatti

proponendo un “fake naturalism”¹, costituisce, in questa prospettiva, solamente un esempio delle incomprensioni innescate da una produzione caratterizzata da apparenti contraddizioni. Tali tensioni sono però più propriamente interpretabili come il riflesso delle molteplici e ambivalenti sfaccettature di una realtà politica e sociale osservata alla luce di un’ecclettica combinazione teorica e concepita come la diretta derivazione di una vita naturale sovrastata dalla lotta per la sopravvivenza.

Le esperienze intellettuali e un impegno politico inizialmente animato dall’irresistibile adesione al socialismo (cfr. London 1905a; 1910a), su cui si innestano in seguito istanze mutate da Darwin e Nietzsche², concorrono già nei primi scritti alla definizione di uno scenario naturale alternativo e complementare a quello politico analizzato nella produzione saggistica, fino a costituirne l’ideale presupposto concettuale. Indicative in tal senso le vicende narrative di *The Call of the Wild*³, in cui London sovverte i consolidati paradigmi del contrattualismo classico, istituendo un duplice e correlato rapporto di simultaneità temporale e contiguità spaziale tra stato di natura, società civile e società politica, imposto non soltanto dalla necessità di imprimere un registro drammatico alla narrazione, ma anche dalla consapevolezza dei loro reversibili, frammentati e permeabili confini.

Il percorso di Buck, prende infatti avvio all’interno di un contesto sociale disciplinato, in cui la tranquilla convivenza con i propri simili e con gli esseri umani gli consente di assumere il ruolo non di cane “da casa” o da “cortile” ma di “padrone del dominio” e di condurre una vita “da nobile ozioso”, soddisfatto di se stesso e persino «a trifle egotistical, as country gentlemen sometimes become because of their insular situation» (London 1903, 18-19). Le stesse attività di Buck che, come sottolinea incisivamente London, non leggeva giornali⁴, pur sottraendolo al rischio di conformarsi completamente al proprio ruolo domestico, si risolvono in un’esistenza borghese, scandita dalla caccia, dalle corse all’aperto e dalla passione per l’acqua. Venduto a tradimento dal giardiniere Manuel, Buck è sottratto con l’inganno e con la forza a una condizione che richiama alla mente la società civile descritta da Locke perché fondata sulla fiducia e sul consenso e si ritrova asservito a nuovi più spregiudicati padroni in una dinamica che ricalca gli assunti dei *Due trattati sul governo* sulla libertà naturale e sociale

¹ Per un resoconto di tale polemica cfr. Berliner (2008, 52-58).

² Sulle esperienze formative di London, oltre alle biografie della seconda moglie e della figlia (London Ch. 1921; London J. 1939), cfr. tra gli altri, R. Barltrop (1976), J.L. Haley (2010), A. Kershaw (1999), E. Labor (2013), J.C. Reesman (2009), R. Steffoff (2002), I. Stone (1978).

³ Come afferma infatti Gina Rossetti (2006, 48): «primitivism in *The Call of the Wild* is linked to at least three foci: Buck’s degradation as a worker whose labor brings profit to others; Buck’s “call,” which signals his return to a precapitalist society but one that is not entirely free from valuations of rank and order; his racial memories of the “younger world” to which he returns and which reifies Anglo-Saxon fears about their lost ground in the new urban populace».

⁴ Sulle implicazioni di questa singolare precisazione, cfr. J. Auerbach (1996, 97 ss).

e sul fondamento le caratteristiche e le finalità del potere dispotico (cfr. Locke 1998, 91-92; 297-303).

In questo passaggio dall'esistenza alla vita (costruito sull'assioma direttivo dello statuto intellettuale di London e reso inevitabile dalle impegnative condizioni climatiche del Nord), lo stato di schiavitù determinato dall'assoggettamento forzato a un potere arbitrario e violento e il conseguente stato di conflitto permanente si configurano come una fase transitoria. Questa nuova condizione risulta infatti preliminare a un processo di adattamento che segna prima la sconfitta di Buck ma non il suo addomesticamento (l'entrata nel regno della "legge della foresta") e poi la sua subordinazione a vincoli di protezione e obbedienza di matrice hobbesiana ("la legge del bastone e della zanna"). Anche in questo caso però si registra una contaminazione tra stato di natura e società civile. Alla rivalità fra i cani della slitta (motivata sia dall'istinto di sopravvivenza sia dal desiderio di un predominio interno alla muta) corrisponde, da un lato, il governo inflessibile ma non arbitrario degli uomini (che peraltro differiscono soltanto per gradi ma non qualitativamente dagli animali perché dotati di strumenti tecnici rudimentali), e, dall'altro, l'incombente presenza di un'ulteriore realtà, quella dei lupi e delle bestie selvagge, destinata a fare ripetutamente irruzione nella vita di Buck. Se sul piano dei rapporti associativi la conflittualità dello stato di natura si concretizza, sia pur per approssimazione, nelle tre situazioni indicate da Hobbes (le società primitive pre-statali, la guerra civile generata dal dissolvimento dello Stato, le rivalità internazionali degli stati), sul piano personale, la paura dell'ignoto, il timore delle forze naturali e la percezione dei pericoli da parte di Buck, rappresentano una diretta derivazione dei ricordi ereditati dagli antenati, in un'apertura alla dimensione biologica dell'arcaico che, anticipando i canoni elaborati da Canetti in *Massa e potere*, costituisce un dato ricorrente e fondante di *The Call of the Wild* e più in generale della complessiva produzione di London⁵.

Altrettanto rilevanti, ai fini dell'evoluzione del rapporto tra individuo e società, le capacità di apprendimento e adattamento, la forza, l'astuzia del protagonista che, si associano progressivamente al riconoscimento del ruolo del lavoro e dell'importanza dell'ordine e della disciplina. Proprio tali dispositivi contribuiscono in successione a ridefinirne la personalità, ad assicurare la possibilità di una convivenza regolata (anche se non pacifica) tra i cani della slitta, a incentivare sentimenti di solidarietà e compassione, anche se sulla base di un codice morale alternativo a quello borghese:

⁵ Indicativi in tal senso i dispositivi onirici utilizzati in *Before Adam* (1907) e *The Star Rover* (1915) che tuttavia, non compromettono l'aderenza a un registro scientifico-naturalistico: «I am a hopeless materialist. I see the soul as nothing else than the sum of activities of the organism plus personal habits – plus inherited habits, memories, experiences, of the organism» (London 1965, 425). Su questo aspetto cfr. S. Gabel (2012, 15), secondo cui «[London] believed humankind was a part of nature and its material aspects, neither more nor less. All Life could be understood as descending from a monistic or single foundation. This foundation was biological evolution».

This first theft marked Buck as fit to survive in the hostile Northland environment. It marked his adaptability, his capacity to adjust himself to changing conditions, the lack of which would have meant swift and terrible death. It marked, further, the decay or going to pieces of his moral nature, a vain thing and a handicap in the ruthless struggle for existence (London 1903, 59).

In un'indissolubile continuità tra la dimensione biologica e quella morale, i processi di trasformazione comportamentale convivono con quelli fisici e l'esperienza acquisita sulle piste innevate è costantemente potenziata dal riemergere di istinti antichi, perpetuati geneticamente dalle generazioni precedenti e iscritti nella "giovinezza del mondo", quella delle foreste primordiali, teatro della lotta per la sopravvivenza, e quella dei cani selvaggi che fanno riaffiorare in Buck "la belva primitiva", mescolandosi segretamente a "nuove forme di astuzia" e a "parvenze" di serietà e controllo.

Appropriatosi delle qualità del principe machiavelliano, dissimulando la propria ostilità nei confronti di Spitz, il cane rivale, e accettando con consapevolezza priva di rassegnazione la protezione dei padroni, Buck, grazie alle doti dell'astuzia e della forza, affinate da non comuni capacità di apprendimento, impone gradualmente la propria autorità sul gruppo. Dopo aver sgretolato la compattezza, la solidarietà e la disciplina della muta, il cane elimina infatti Spitz, consacrando definitivamente il proprio ordine e il "diritto di comandare": «Buck possessed a quality that made for greatness – imagination. He fought by instinct, but he could fight by head as well» (London 1903, 97)⁶.

Il definitivo sopravvento degli istinti vitalistici, divenuti ormai un'abitudine, e i ricordi sempre più nitidi e frequenti di una vita arcaica condotta in simbiosi con l'uomo primitivo (in un completo annullamento delle differenze di specie) costituiscono lo sfondo delle successive esperienze sociali di Buck, innescate dal cambiamento dei propri padroni. La garanzia della propria sopravvivenza, assicurata inizialmente da Perrault e François, si dissolve però quando a questa prima forma di comando, severo ma efficace, si sostituisce quello della famiglia di Hal, Charles e Mercedes, inesperti, litigiosi, privi di capacità decisionale. Dilaniato da particolarismi e vanità di tipo assembleare il loro incompetente esercizio del potere è infatti destinato a soffocare in successione l'orgoglio, la passione, l'ordine, la disciplina e l'integrità fisica della muta sotto il "logorio del tiro e della pista", e poi a provocare la morte di tutti i cani ad eccezione di Buck. Il mancato adempimento dei doveri del Leviatano (preservare l'efficacia del proprio potere e tutelare la vita dei propri sudditi) implica quindi anche in *The Call of the Wild*, un fortuito, ma logicamente inevitabile, venir meno degli impliciti fondamenti

⁶ Sul ruolo dell'immaginazione in *Call of the Wild* e, più in generale, nella produzione letteraria di London, cfr. Berliner (2008, 69-70) e Milner (2017, 118-121).

contrattuali che regolano il rapporto tra dominanti e dominati e che finiscono per coinvolgere anche il contrasto tra cultura e natura⁷.

Salvato da John Thornton, Buck instaura con il nuovo proprietario un diverso vincolo, fondato sul rispetto, sull'amicizia e su un amore di tipo familiare, aprendosi con gli altri cani a un rapporto di condivisione emotiva caratterizzato da modalità associative affini a quelle della "società più antica di tutte", l'"unica naturale" (la famiglia), e conformi al rapporto tra istinto di conservazione e pietà nello stato di natura, a cui fa riferimento Rousseau rispettivamente nel *Contratto sociale* e nel *Discorso sull'origine e i fondamenti della disuguaglianza tra gli uomini* (Rousseau 1995, 11; 1997, 63-64). Questa esperienza non risolve però le incertezze del protagonista, costantemente sospeso tra una condizione "quasi civile", resa possibile dall'affetto per Thornton, e la propria dimensione originaria, evocata dal prepotente e irreversibile "segnale del richiamo" (quasi una spina canettiana) e sottoposta a implacabili imperativi: «He must master or be mastered; [...]. Kill or be killed, eat or be eaten, was the law» (London 1903, 167). L'irruzione improvvisa di una conflittualità naturale, l'assalto degli Yeehats e la morte di Thornton, segna il momento di una decisione inevitabile e soltanto ritardata da parte di Buck, ormai al termine di un percorso evolutivo sancito dalla definitiva e quasi vichiana ricomposizione tra corpo, mente e anima: «He perceived and determined and responded in the same instant. In point of fact the three actions of perceiving, determining, and responding were sequential; but so infinitesimal were the intervals of time between them that they appeared simultaneous» (London 1903, 209).

Collocandosi in un orizzonte di senso specularmente antitetico a quello di Canetti, London affida quindi alla morte un'intonazione tragica e non grottesca e attribuisce all'atto di uccidere una duplice valenza. In un'ultima sovrapposizione tra istinti e civiltà, spinto dal desiderio di vendetta e consentendo alla passione di vincere sul ragionamento e sull'astuzia (qualità inseparabili dalle doti di pazienza che la vita stessa insegna agli animali), Buck stermina gli indiani e abbandona la società civile. Immediatamente dopo, l'incontro con un branco di lupi selvaggi e l'uccisione del più coraggioso tra loro, ne consacra l'entrata (o il ritorno) a una vita associativa naturale, evento su cui, come suggerisce retoricamente London, si sarebbe potuta forse chiudere la sua storia, in una sorta di capovolgimento dell'assunto posto in apertura del *Contratto sociale*: «L'uomo è nato libero, ma in ogni luogo egli è in catene». Liberatosi dai benevoli obblighi della propria esistenza civile, Buck diventa infatti, in una nuova cornice narrativa improntata al realismo magico, il progenitore di una nuova razza di giovani lupi, il "Cane-fantasma" e lo "Spirito del Male" che visita minaccioso le tribù degli Yeeaths squarciandone

⁷ A tale proposito cfr. Auerbach (1996, 95-97) secondo cui «Hegel, not Darwin, offers the common ground for the oft-noted split in London between his Marxist-socialist side and his preoccupation with Nietzschean supermen».

misteriosamente la gola, ma anche il “grande lupo” che d’estate si aggira solitario nelle valli e che d’inverno si pone alla guida del proprio branco, balzando “gigantesco” dinanzi ai compagni e intonando il “canto del mondo selvaggio”.

Su dispositivi formali e contenutistici inversi rispetto a quelli di *Call of the Wild* si articola *White Fang*, in cui London abbandona una narrazione in terza persona impostata su una focalizzazione interna fissa (il lettore conosce, avverte e percepisce solamente le esperienze e i pensieri di Buck) riappropriandosi del proprio ruolo autoriale e lasciando spazio a una pluralità di punti di vista. A un registro stilistico impostato su un’immediatezza essenziale si sostituisce una dilatazione delle descrizioni e un’espansione rallentata dei tempi narrativi che riproduce il senso dell’attesa e i ritmi della natura. Ancor più rilevante il rovesciamento dinamico della trama (il racconto prende avvio dalla prospettiva degli uomini calati nel contesto della natura incontaminata evocata nel finale di *The Call of the Wild*) in un’alternativa prosecuzione del percorso esistenziale dei due protagonisti, giocato però in entrambi i casi sulla tensione tra natura e civiltà. Alla trasformazione di Buck da cane a lupo corrisponde infatti il progressivo adattamento alla vita civile da parte di Zanna Bianca che si sottrae al richiamo del *wild*, ossia alla dimensione entropica dell’ignoto e della lotta per la sopravvivenza in cui predomina una grandezza del tempo senza inizio e senza fine tale da far risaltare la labilità della vita e dell’impegno umano:

It is not the way of the Wild to like movement. Life is an offence to it, for life is movement; and the Wild aims always to destroy movement. [...] and most ferociously and terribly of all does the Wild harry and crush into submission man —man, who is the most restless of life, ever in revolt against the dictum that all movement must in the end come to the cessation of movement (London 1906, 4-5).

Introdotta da una serie di antefatti narrativi finalizzati a ricostruire l’eredità biologica e ambientale di Zanna Bianca (il confronto degli uomini con la natura, le strategie di caccia e seduzione della lupa Kiche, il suo accoppiamento con il vecchio lupo One Eye) le vicende del protagonista sono rigorosamente ripercorse a partire dal suo concepimento, quando il prevalere dell’amore e dell’istinto di procreazione sulla fame si associano sintomaticamente alla morte di uno dei pretendenti della madre. Cresciuto in una grotta e separato dal mondo esterno da una “parete” di luce (un vero e proprio diaframma protettivo che sollecita la curiosità del cucciolo, in una prospettiva inversa al mito della caverna) Zanna Bianca, seppur inizialmente incapace di ragionare, dominato dall’incertezza e disinteressato alle cause degli eventi, acquisisce e perfeziona gradualmente le proprie facoltà naturali. E, attuando spontaneamente una condotta che si conforma ai precetti impartiti da Machiavelli al Principe, il lupo riesce quindi a

confrontarsi attivamente con una società naturale di matrice hobbesiana regolata dalla lotta per la sopravvivenza e sottoposta alla logica meccanicistica del moto.

L'apprendimento di Zanna Bianca e la sua connaturata tendenza a evitare il dolore (prima uno stimolo meccanico e poi un ragionamento razionale fondato sul calcolo) vengono di volta in volta messi alla prova dalla fame e da una paura che, tramandata dalle generazioni precedenti, rappresenta la legge implacabile del *wild*. Ma al tempo stesso, proprio tali restrizioni, parte integrante di questo regno, confluiscono in un coerente codice normativo, impedendo alla vita di svolgersi in una libertà assoluta e preservando la sopravvivenza e l'integrità materiale dei suoi abitanti. Il possesso di singolari qualità fisiche, la propensione alla simulazione, la capacità di classificare (anche se non assimilabile a quella degli uomini) si traducono in un processo euristico che, a partire dalla propedeutica distinzione tra le cose che urtano e quelle che non urtano, consente al cucciolo di dominare la paura dell'ignoto senza sottovalutarla, di sviluppare la propria curiosità, di fronteggiare l'imprevisto grazie all'esperienza, di misurare le proprie forze sulla base degli effetti prodotti dal contatto con gli elementi inanimati, di prevedere le reazioni degli esseri viventi, fino a identificare, senza fare affidamento sull'istinto, i propri nemici e le proprie vittime sulla base della cosiddetta "legge della carne".

The aim of life was meat. Life itself was meat. Life lived on life. There were the eaters and the eaten. The law was: EAT OR BE EATEN. He did not formulate the law in clear, set terms and moralize about it. He did not even think the law; he merely lived the law without thinking about it at all (London 1906, 107).

L'iniziale inconsapevolezza di Zanna Bianca consente inoltre a London di ristabilire quello scarto tra uomini e animali precedentemente attenuato o addirittura soppresso in *The Call of the Wild*. La sua visione limitata, il perseguimento di obiettivi isolati, la contemplazione spassionata della vita, la possibilità di essere appagati, ma al tempo stesso uno stupore inteso nella duplice accezione aristotelica del termine *Thaumázein* (il senso di meraviglia come condizione della conoscenza e del linguaggio indivisibile dalla paura)⁸, impediscono infatti al lupo di concepire la vita nei termini di una volontà di sopraffazione fine a se stessa, inesauribile e insensata come quella degli esseri umani. La costante tensione tra la spinta a crescere, lo sviluppo della propria personalità e la conseguente tentazione di disobbedire, da un lato, e la sottomissione alle leggi della natura e ai propri istinti ereditari, dall'altro, viene sottoposta a una prima verifica in occasione del casuale incontro con gli indiani, i "creatori del fuoco". Un nuovo impulso, in contrasto con quelli conosciuti, impedisce infatti al lupo di fuggire esponendolo alla

⁸ Sulle implicazioni filosofiche della nozione di "meraviglia", cfr. E. Severino (2018, 113 ss).

seduzione dell'ignoto e contestualmente al riconoscimento della superiorità dell'essere umano: «It was the unknown, objectified at last, in concrete flesh and blood, bending over him and reaching down to seize hold of him» (London 1906, 114-115). Nel corso di questa prima esperienza sociale, articolata sul duplice confronto con i cani e con gli indiani, Zanna Bianca conosce per la prima volta il benessere suscitato dall'affetto dei padroni e comprende il senso della giustizia imposta nei rapporti tra animali ed esseri umani, in un rapporto di protezione e obbedienza in cui i canoni razionalistici del contratto sociale ipotizzato da Hobbes si confondono con quelli del diritto divino dei re e sono potenziati dal timore reverenziale suscitato dai costrutti artificiali. Le tende, le canoe, le armi sono infatti considerate le manifestazioni di una sovranità sulle cose "non vive" da parte dell'uomo che, imprimendo il movimento ad enti inanimati e mutando l'aspetto del reale, riesce a imprimere un'efficacia ancora maggiore ai propri comandi e alla propria concezione della giustizia. E, in una prospettiva che richiama alla mente le implicazioni sociali della tecnica a partire dall'uscita dello stato di natura in Rousseau (cfr. Goffi 1988, 3 ss), gli uomini, elevati al ruolo di dei per le loro facoltà creative, in grado di dominare l'ignoto e ritenuti da Zanna Bianca superiori ai loro stessi dei in quanto fatti di carne, esercitano la loro autorità imponendo un'obbedienza assoluta attraverso il timore di punizioni fisiche tali da suscitare il disgusto ma anche un amore per la potenza innescato nel lupo da un senso di sollievo che richiama alla mente i dispositivi della servitù volontaria: «It was a placing of his destiny in another's hands, a shifting of the responsibilities of existence. This in itself was compensation, for it is always easier to lean upon another than to stand alone» (London 1906, 132).

Agendo come diagrammi di forze contrastanti, l'ambivalente dedizione per l'uomo, l'amore per la madre, la rivalità con Lip-Lip, determinano il precoce invecchiamento di Zanna Bianca ma anche il perfezionamento delle sue qualità mentali, accentuandone la propensione all'isolamento e una spietata concezione del mondo indispensabile per sopravvivere in un ambiente ostile: «The code he learned was to obey the strong and to oppress the weak» (London 1906, 149). Adattatosi sempre di più alla vita dell'uomo, tanto da replicarne la condotta ma, al tempo stesso, indebolito fisicamente da una vita sicura, il lupo finisce con il comprendere e accettare le leggi e le gerarchie di una società complessa, ossia la differenza tra gli uomini-dei a cui doveva obbedienza e i loro avversari, il rispetto della proprietà e il dovere di proteggerla, la mancanza di coraggio dei propri padroni. In questa dimensione borghese e competitiva, la legge di sottomissione diventa superiore al desiderio di libertà e ai vincoli ereditari, facendo risaltare la singolare natura di Zanna Bianca, i cui comportamenti plasmati, in modo soltanto apparentemente conforme alle coordinate positivistiche postulate da Taine ("race", "milieu", "moment"), entrano in conflitto con gli istinti determinandone la degenerazione morale e la trasformazione in un nemico della propria razza, dominato

da una volontà di potenza simile allo spirito dionisiaco di Nietzsche e resa possibile da una armonica coordinazione dei rapporti tra corpo e mente (la spiccata capacità di valutare il tempo e le distanze favorita dalla propensione ad apprendere ma dipendente anche dalle fortunate e casuali doti fisiche).

Venduto per debolezza emotiva dal suo primo proprietario, Castoro Grigio, che tradisce il vincolo associativo di protezione e obbedienza, Zanna Bianca, è costretto a intraprendere un'ulteriore fase del proprio itinerario formativo, quella del dominio arbitrario e violento di Beauty Smith, un dio pazzo e terribile. Soggetto a un'esperienza politica diametralmente opposta a quella di Buck, Zanna Bianca, rinchiuso in una gabbia e ridotto ad oggetto di uno spettacolo crudele, si trasforma in una belva feroce, in un nemico di ogni cosa e, dominato da un male analogo e contrario a quello del nuovo padrone, in virtù della duttilità del proprio carattere, si adatta anche a questa nuova vita vincendo i combattimenti con i cani grazie alla tenacità, alla rapidità, all'immediatezza degli attacchi e all'esperienza. L'inevitabile contropartita di questo abbandono totale alla propria fisicità è l'annullamento della sua intelligenza, culminato nello scontro impari con il Bulldog Cherokee:

The will to exist of his body surged over him. He was dominated by this mere flesh-love of life. All intelligence was gone. It was as though he had no brain. His reason was unseated by the blind yearning of the flesh to exist and move, at all hazards to move, to continue to move, for movement was the expression of its existence (London 1906, 228).

Stremato dalla lotta e ridotto in fin di vita, Zanna Bianca viene infine comprato da Weedon Scott, la cui pietà per l'animale si tramuta ben presto in ammirazione per un carattere indomabile e per un'intelligenza inconsueta che rende inevitabile perdonare i residui di una violenza comportamentale, avviando in successione un rapporto fondato prima sulla simpatia e poi su un affetto reciproco analogo quello tra Buck e Thornton. Acquisita la libertà il lupo inizia quindi un lento e sofferto processo di rieducazione in cui la dolcezza della voce del padrone assume il ruolo propulsore dei sentimenti di fiducia del lupo, rafforzati dal contatto fisico benevolo con le mani dell'uomo. All'"intima rivoluzione" di Zanna Bianca che, abbandonando gli istinti e le esperienze del passato, rinuncia alla vita a favore dell'esistenza sviluppando una nuova concezione del rapporto di obbligazione (resa però difficoltosa dalla minor elasticità dell'età matura), fa da contrappunto il desiderio di Weedon di redimere l'animale «or rather, of redeeming mankind from the wrong it had done White Fang» (London 1906, 258).

Il superamento della propria alienazione (che riproduce il ruolo attribuito da Marx al proletariato) e l'apertura all'alterità (l'esigenza di un dio, ormai naturale, nella delicatissima fase di un essere che ritrova se stesso) si convertono in un amore avvertito come angoscia e senso di vuoto in assenza del padrone, come necessità di esternare i propri sentimenti e come accettazione consapevole delle regole imposte dalla convivenza con l'uomo. Quando Weedon abbandona le foreste del nord per tornare in California, Zanna Bianca completa il proprio percorso esistenziale, provando nuovamente paura di fronte alle manifestazioni della tecnica, meravigliandosi della moltitudine degli abitanti della città, imparando a convivere con gli altri animali della casa, integrandosi in una vita domestica sottoposta a regole più complicate di quella naturale e che gli impongono di comprendere, o quanto meno accettare, la distinzione tra i beni del padrone e quelli altrui, tra i familiari e la servitù, tra gli animali degli dei e quelli selvatici. Al riconoscimento della proprietà e della tolleranza si associano inoltre il controllo di sé e la rinuncia a difendere indiscriminatamente le proprie ragioni e a vendicarsi delle ingiustizie. Pur non intaccando la sua vocazione alla vita solitaria, queste nuove abitudini lo rendono un cittadino esemplare di una società borghese che, come quella originaria di Buck, si conforma ai requisiti del governo civile di Locke, fondato sul consenso non temporaneo ma limitato nell'estensione. Dopo aver salvato, a rischio della propria vita, il padre di Weedon, Zanna Bianca riesce infine ad annullare le prevenzioni dei famigliari del padrone e convertitosi in un "lupo benedetto" rinuncia definitivamente alla propria libertà, accettando una condizione borghese in cui si coniugano le virtù della civiltà e della natura.

Pervasi da un'estesa varietà di implicazioni teoriche, insistentemente ricondotte a un rigido materialismo⁹, ma al tempo stesso tali da far risaltare un'eclettica visione dell'esistenza umana – o, come ha sostenuto Per Serritslev Petersen (2011, 102), «a basically *dialectical* argument, his mastery and negotiation of juxtaposed, conflicting ideas, perspectives, and values in life», attivata dal confronto tra "naturalismo scientifico" e "idealismo romantico" –, *Call of the Wild* e *White Fang* mettono in scena una rappresentazione dinamica dei rapporti tra società e natura intenzionalmente costruita sull'inversa esperienza esistenziale dei due protagonisti, esplicitata dallo stesso London che nel dicembre 1904 si soffermava sul registro formale e contenutistico di *White Fang*:

⁹ Un'indiretta attestazione in tal senso è rintracciabile in "The Eternity of Forms": «I assert, with Hobbes, that it is impossible to separate thought from matter that thinks. I assert, with Bacon, that all human understanding arises from the world of sensations. I assert, with Locke, that all human ideas are due to the functions of the senses. I assert, with Kant, the mechanical origin of the universe, and that creation is a natural and historical process. I assert, with Laplace, that there is no need of the hypothesis of a creator. And, finally, I assert, because of all the foregoing, that form is ephemeral. Form passes. Therefore we pass». (London 1916, 72).

Not a sequel to *Call of the Wild*. But a Companion to *Call of the Wild*. Instead of the devolution or decivilization of a dog, I'm going to give the evolution, the civilization of a dog. — development of domesticity, faithfulness, love, morality, & all the amenities & virtues (London 1965b, 166)

Replicando alle critiche di Roosevelt e John Burroughs, incentrate sull'impossibilità di attribuire agli animali la facoltà di ragionare, London in "The Others Animals", dopo aver sottolineato come i due romanzi fossero stati concepiti come una sorta di protesta «against the "humanizing" of animals», precisava che le azioni dei suoi "eroi-cani" non erano originate da ragionamenti astratti, «but by instinct, sensation, and emotion, and by simple reasoning», aggiungendo poi: «I endeavoured to make my stories in line with the facts of evolution; I hewed them to the mark set by scientific research, and awoke, one day, to find myself bundled neck and crop into the camp of the nature-fakers» (1910b: 238). Tuttavia, la parallela insistenza sulla natura animale dell'uomo (la cui ragione era il risultato di un'evoluzione iniziata nel fango primordiale, resa possibile dalla selezione naturale e dall'evoluzione dell'istinto e poi sostituito dal ragionamento) si traduceva in un invito all'umiltà, «We who are so very human are very animal» (1910b: 265).

Il rimando alle leggi scientifiche e la tendenza a interpretare il rapporto tra uomini e animali nei termini di una differenza di specie, concorrono a portare in primo piano una concezione della tecnica come fattore determinante della socialità, in una prospettiva che, conforme alle considerazioni di Jean-Yves Goffi¹⁰, consente di misurare i differenti livelli di intensità delle organizzazioni sociali: la muta dei cani, in cui il dominio degli uomini è assicurato da strumenti che, come ipotizzato da Canetti (1981, 263), costituiscono un'estensione artificiale degli organi animali; le comunità primitive caratterizzate da manufatti rudimentali e finalizzate al soddisfacimento dei bisogni primari; le città moderne dove il progresso produce l'accumulazione della ricchezza rendendo necessaria la presenza di istituzioni giuridiche e politiche a tutela della proprietà.

Interpretabili anche nella prospettiva morale delle favole, con intonazioni quasi bibliche tali da trascendere i canoni di una trasposizione narrativa delle teorie di Darwin e Spencer¹¹, *The Call of the Wild* e *White Fang*, pur ponendo in antitesi due modelli di vita ispirati rispettivamente alla competitività e alla solidarietà, sono in realtà caratterizzati

¹⁰ «... on pourra trouver des sociétés humaines sans institutions juridiques ou politiques, mais pas des sociétés humaines sans techniques» (Goffi 1988, 15).

¹¹ «What appeals in the two works is not London's dramatization of a particular late nineteenth-century Darwinian formulation but rather his powerful use of the principal ethical thrust and formal characteristics of the fable, with an admixture as well of the parable. [...]. It is not so much Darwin and Spencer who supply the thematic core of the two novels as Aesop and the Bible» (Pizer 2011, 6).

da un'irriducibile commistione tra individualismo e socialismo che, percorrendo trasversalmente l'intera produzione di London, si sottrae a una sintesi conclusiva.

Ad esempio, come sottolinea Berliner, la volontà di dominio di Buck oltrepassa la rappresentazione di un individualismo nicciano nel momento in cui egli si pone, sia pure in una cornice fantastica, alla guida di un branco selvaggio di lupi che terrorizza gli indiani, assumendo implicitamente il ruolo di leader rivoluzionario. E a testimonianza dell'impossibilità di circoscrivere a un canone teoricamente codificato le raffigurazioni letterarie di London, un'ulteriore considerazione di Berliner contribuisce a portare in primo piano la presenza di una variante di potere, un'autorità carismatica, personale e legittima, analoga a quella descritta da Weber: «London's heroes – the Glendons, the van Weydens, and, indeed, the Bucks and the White Fangs – combine physical strength with both intelligence and affection for the pack» (Berliner 2008, 67).

Postulando una sorta di fondamento politico della vita naturale, i due romanzi propongono in effetti una continua alternanza di movimenti ascendenti e discendenti tra stato di natura, società civile e società politica, delineando un itinerario teorico in cui la lotta per la sopravvivenza, grazie alla valenza redentrice dell'amore, è suscettibile di essere disciplinata dalla tolleranza, dalla solidarietà e dal rispetto. Se la genesi dell'obbligazione politica delle comunità naturali tende a essere ricondotta al rapporto tra individuo e sovrano ricalcando in parte i meccanismi della servitù volontaria, le dinamiche del capitalismo sono al contrario caratterizzate dall'impersonale conflitto tra gruppi all'interno di una logica statuale. Interpretata sulla base delle teorie marxiste, tale concezione sembra tuttavia destinata a entrare in contrasto con la visione dei rapporti di potere delineata in *The Call of the Wild* e *White Fang* perché connotata da elementi etnologici che, come ha sostenuto in altri ambiti di indagine Claude Lefort (2007, 273 ss), compromettono l'idea di una filosofia della storia e la possibilità di definire come naturali quelle società primitive chiuse su se stesse e prive di evoluzione ma in ogni caso espressione di una rappresentazione iniziale dell'umanità.

In questa prospettiva, le analisi sul capitalismo avanzato di inizio secolo, condotte in *The People of the Abyss* (1903) e *The Road* (1907), nei saggi raccolti in *War of the Classes* (1905) e *Revolution and Other Essays* (1910) e nelle proiezioni distopiche di *The Iron Heel* (1908), portano in primo piano l'intromissione di una struttura artificiale che, pervertendo senza abrogarle le logiche competitive delle comunità naturali e rivelando una vocazione entropica uguale e contraria a quella del *wild*, coincide con la trasformazione del potere, anche coercitivo, vigente nelle società primitive in uno strumento funzionale all'esistenza di un apparato organizzativo strutturalmente contraddittorio ma coerentemente finalizzato allo sfruttamento delle classi lavoratrici. In una dimensione in cui la lotta per il potere si sostituisce a quella per il comando e in cui la logica collettivistica prevale sull'individualismo selettivo di matrice liberale (1905b,

18), il capitalismo, privato di ogni possibilità di sviluppo, è colpevole, secondo London, di un fallimento “deplorable”, “ignobile” e “orribile”, perché incapace di gestire e organizzare la società moderna che aveva creato dominando la materia e tutti i meccanismi dell’esistenza. A differenza del cavernicolo, in grado di procurarsi cibo sufficiente per sopravvivere e in possesso di un’immaginazione creativa, l’uomo evoluto aveva ridotto in condizioni di sussistenza milioni di persone pur avendo annientato l’ostilità del mondo esterno grazie al perfezionamento della tecnica: «The point really is that the mass of mankind is miserable, not for want of the wealth taken by the capitalist class, but for want of the wealth that was never created» (London 1910c, 27).

Imputando al capitalismo una dissociazione tra mente e corpo¹² e prospettando l’inevitabile “tramonto” di una civiltà che aveva raggiunto il suo limite estremo dopo la chiusura della frontiera e la contrazione dei mercati internazionali (cfr. London 1905c), London, in una sorta di appassionata sovrapposizione tra Marx e Spengler, individua in una concatenata serie di figure simboliche le più rilevanti contraddizioni del capitalismo: il “sonnambulo” che grazie all’immaginazione dimentica la propria natura e inganna se stesso scivolando nella schizofrenia (cfr. London 1910e); il “cretaceo” che si abbandona al conformismo e alla mediocrità affidando alla “dignità dei dollari” il compito di difendere il proprio onore sociale (cfr. London 1910f); il “vagabondo”, capro espiatorio del peccato industriale, occasionalmente tolto dalla strada per servire di volta in volta da valvola di sfogo attraverso cui espellere i rifiuti dell’organismo sociale, da dispositivo di salvaguardia economico in quanto manodopera non specializzata per lavori straordinari e soprattutto da strumento di correzione: «it is the lash by which the master hold the workers to their tasks, or drive them back to their tasks when they have revolted» (London 1905d, 67-68); il crumiro, prodotto di una società che non può ammettere la generosità e il cui ruolo trascende quello dell’individuo trasformandosi in una condizione di gruppo tale da coinvolgere gli stessi capitalisti (gli “imprenditori crumiri” in competizione con i propri colleghi) e suscettibile di contaminare l’intero tessuto sociale perché, ad eccezione di pochi fortunati redditieri «all the rest, at one time or another in their lives, are scabs, at one time or another are engaged in giving more for a certain price than any one else» (London 1905e, 133-134).

In una dinamica scandita dalla lotta di classe, lo stato capitalista, dominato da una logica competitiva e impossibilitato a seguire la regola dell’equità (“dare per ciò che si ottiene”) era quindi destinato per le sue contraddizioni ad essere soppresso da una rivoluzione socialista imminente e inevitabile, ma al tempo stesso graduale e resa precaria dall’incombente alternativa di una deriva oligarchica e plutocratica. In questa

¹² Indicativa, per contrasto, la ricomposizione tra mente e corpo delineata in “Goliah” (1908), in cui il protagonista riesce a contemperare i propri limiti fisici realizzando una nuova società grazie alle proprie facoltà immaginative e a un uso razionale delle macchine (Cfr. London 1910c).

prospettiva, le proiezioni distopiche di *The Iron Heel*, articolate sulla sovrapposizione di distinte prospettive ideologiche¹³ e sul decorso dal sistema capitalista alla repressione oligarchica del tentativo rivoluzionario, si configurano come una sorta di ritorno imperfetto allo stato di natura, in un processo caratterizzato dal passaggio dall'impersonale conflitto di classe a una lotta per la sopravvivenza in un contesto dominato dalla violenza e dal riemergere di un individualismo eroico.

Alternando assiomi mutuati dal lessico marxista, una retorica rivoluzionaria non sempre sostenuta da rigorose motivazioni teoriche, istanze morali emotivamente appassionate e intuizioni sociali di lungo periodo (dall'avvento del fascismo al conformismo della società di massa), London contrappone alle derive alienanti del capitalismo una concezione del socialismo che prospettando, in ultima analisi, una conciliazione tra individualismo e collettivismo e tra facoltà intellettuali e fisiche del leader, avrebbe consentito di contemperare le ambivalenze della classe operaia ponendo fine alle divisioni con il sindacalismo. Sorretta secondo Gordon Mills (1955, 9) da due spinte contrastanti («one, the desire for adventure, combat, power; the other, the desire for friendship, justice, and a serene intellectuality») e quindi espressione di una costante e irriducibile oscillazione tra ragione e istinto tale da condizionarne gli esiti teorici, la produzione di London è in effetti contraddistinta dalla concomitante presenza di istanze socialiste e darwiniste, di volta in volta complementari e contrapposte, che recependo e rielaborando autonomamente le sollecitazioni di uno scenario culturale e politico in trasformazione¹⁴, finiscono con il riprodurre le tensioni: «London is a transitional figure from nineteenth-century preoccupations of reformism, scientific materialism, imperialism and antiimperialism, racialism, and Darwinism to the era of post-World War I despair and reevaluation of social absolutes» (Reesman 2009, 301). E in effetti, pur facendo appello alla lotta di classe e sostenendo la necessità del ricorso alla violenza, London attribuisce sintomaticamente al socialismo, basato non sull'uguaglianza ma sulla disuguaglianza, soprattutto il merito di aver preso atto della natura ambivalente dell'uomo senza rinunciare a restituirgli i propri diritti (London 1905f, XVI-XVII).

¹³ «In immersing the novel in the image of blood, London telescopes a manifest ideological critique of power through several lenses—socialist (the bloodshed caused by capitalism and red revolution embraced by Ernest), Christian (Ernest as the potential Christlike blood sacrifice), and naturalist (the animal-like bloodletting of contending forces). [...] However, when the focus shifts to a debate over power, a form of crude but poetic Marxism take precedence» (Shor 1998, 82; 84).

¹⁴ All'interno dell'estesa letteratura critica dedicata al contesto statunitense tra la fine dell'Ottocento e l'inizio della prima guerra mondiale, cfr., sugli sviluppi del naturalismo e del realismo: Barrish (2011), Bederman (1995), Bruni (2014), Geismar (1953), Kazin (1942), Lehan (2005), Newlin (2012), Pizer (1996; 2002), Rossetti (2006), Seltzer (1992); sulla diffusione delle teorie darwiniste: Bannister (1979), Carrol (2011, 2012), Degler (1991), Hawkins (1997), Hofstadter (1955), Jones e Sharp (2010), Singer (2014), Stack (2003); sull'ascesa e il declino del Partito Socialista, cfr. Ross (2015), Weinstein (1984).

Imperniate sulla convinzione che la razza destinata a sopravvivere fosse quella in possesso del più elevato senso di altruismo (cfr. 1965, 44) e che la classe operaia avesse finalmente maturato la consapevolezza del proprio ruolo storico – «the day that witnesses the solidarity of labor [...] will be a day when labor dominates the world» (1905g, 226) –, le stesse concezioni socialiste di London si coniugano, metabolizzandole, con le coordinate di un evoluzionismo naturalistico, fino a condensarsi nel “richiamo” della conquista e di una rivoluzione senza precedenti, “unica” e “colossale” perché mondiale, costruita da precedenti generazioni e resa vitale dalle tradizioni culturali e sociali.

Contrassegnata a partire dalla pubblicazione di *Martin Eden* (1908) da una progressiva prevalenza degli interessi commerciali e dalla tendenza a privilegiare la versione del “superman socialism”, la produzione di London manifesta in realtà la sua più autentica vitalità teorica proprio grazie all’incessante e irrisolta tensione tra il richiamo del darwinismo e la sfida del socialismo. Emblematica in tal senso la vicenda di Tom King il vecchio pugile che in “A Piece of Steak” viene sconfitto da un giovane avversario per non aver potuto comprare una bistecca a causa dell’impietoso egoismo sociale: «A great and terrible hatred rose up in him for the butchers who had refused him credit. It was hard for an old man to go into a fight without enough to eat. And a piece of steak was such a little thing, a few pennies at best; yet it meant thirty quid to him» (London 1911, 310). Situato tra due distinte fasi dell’itinerario intellettuale di London, questo racconto più che l’epilogo di una spontanea ma provvisoria aderenza ai valori solidaristici del socialismo, sembra rappresentare il permanente presupposto di un’istanza di giustizia tale da contemperare, senza soluzioni di continuità, l’altrettanto costante conflitto tra natura e civiltà.

Bibliografia

- Auerbach, Jonathan. 1996. *Male Call: Becoming Jack London*. Durham and London: Duke U.P.
- Bannister, Robert C. 1979. *Social Darwinism: Science and Myth in Anglo-American Social Thought*. Philadelphia: Temple U.P.
- Barltrop, Robert. 1976. *Jack London, the Man, the Writer, the Rebel*. London: Pluto Press.
- Barrish, Phillip J. 2011. *The Cambridge Introduction to American Literary Realism*. Cambridge Cambridge U.P.
- Bederman, Gail. 1995. *Manliness & Civilization: A Cultural History of Gender and Race in the United States, 1880-1917*. Chicago: Univ. of Chicago Press.

- Berliner, Jonathan. 2008. "Jack London's Socialistic Social Darwinism". *American Literary Realism*, 41; 1: 52-78.
- Bruni, John. 2014. *Scientific Americans. The Making of Popular Science and Evolution in Early-Twentieth-Century U.S. Literature and Culture*. Cardiff Univ. of Wales Press.
- Canetti, Elias. 1981. *Massa e potere* (1960). Milano: Adelphi.
- Carroll, Joseph. 2011. *Reading Human: Literary Darwinism in Theory and Practice*. Albany: Univ. of New York Press.
- Carroll, Joseph. 2012. *Literary Darwinism: Evolution, Human Nature, and Literature*. New York and London: Routledge.
- Degler, Carl N. 1991. *In Search of Human Nature: The Decline and Revival of Darwinism in American Social Thought*. New York: Oxford U.P.
- Foner, Philip S. 1964. "Jack London: American Rebel"; in *Jack London, American Rebel. A Collection of His Social Writings, Together with an Extensive Study of the Man and His Times*, a cura di Philip S. Foner. New York: Citadel Press.
- Gabel, Stewart. 2012. *Jack London: A Man in Search of Meaning, A Jungian Perspective*. Bloomington: Author House.
- Geismar, Maxwell. 1953. *Rebels and Ancestors: The American Novel, 1890-1915*. Boston: Houghton-Mifflin Company.
- Goffi, Jean-Yves. 1988. *La philosophie de la technique*. Paris: PUF.
- Haley, James L. 2010. *Wolf. The Lives of Jack London*. New York: Basic Books.
- Hawkins, Mike. 1997. *Social Darwinism in European and American Thought, 1860-1945: Nature as Model and Nature as Threat*. Cambridge: Cambridge U.P.
- Hofstadter, Richard. 1955. *Social Darwinism in American Thought* (1944). Boston: Beacon Press.
- Jones, Jeannette Eileen and Patrick B. Sharp (eds). 2010. *Darwin in Atlantic cultures: Evolutionary Visions of Race, Gender, and Sexuality*. New York: Routledge.
- Kazin, Alfred. 1942. *On Native Grounds. An Interpretation of Modern American Prose Literature*. New York: Overseas Editions.
- Kershaw, Alex. 1999. *Jack London*. New York: St. Martin's Press.
- Labor, Earle. 2013. *Jack London: An American Life*. New York: Farrar, Straus and Giroux.
- Lehan, Richard. 2005. *Realism and Naturalism: The Novel in an Age of Transition*. Madison: Univ. of Wisconsin Press.

- Lefort, Claude. 2007. "Dialogo con Pierre Clastres" (1987), in Id. *Scrivere, alla prova del politico*: 269-299. Bologna: il Ponte.
- Locke, John. 1998. *Il secondo trattato sul governo. Saggio concernente la vera origine, l'estensione e il fine del governo civile* (1689), trad. it. Anna Gianluca. Milano: BUR.
- London, Charmian. 1921. *The Book of Jack London* (2 voll). New York: The Century Co.
- London, Jack. 1903. *Call of the Wild*. New York: Macmillan.
- London, Jack. 1905a. "How I Became Socialist" (1905). In Id. *War of the Classes*: 267-278. New York: Macmillan.
- London, Jack. 1905b. "The Class Struggle" (1903). In Id., *War of the Classes*: 3-49. New York: Macmillan.
- London, Jack. 1905c. "The Question of the Maximum" (1905). In Id., *War of the Classes*: 151-194. New York: Macmillan.
- London, Jack. 1905d. "The Tramp" (1905). In Id., *War of the Classes*: 53-98. New York: Macmillan.
- London, Jack. 1905e. "The Scab" (1905). In Id., *War of the Classes*: 101-147. London: Macmillan.
- London, Jack. 1905f. "Preface" (1905). In Id., *War of the Classes*: v-xvii. London: Macmillan.
- London, Jack. 1905g. "Wanted: A New Law of Development" (1905). In Id., *War of the Classes*: 217-264. London: Macmillan.
- London, Jack. 1906. *White Fang*. New York: Macmillan.
- London, Jack. 1910a. "What Life Means to Me" (1905). In Id., *Revolution and Other Essays*: 293-309. New York: Macmillan.
- London, Jack. 1910b. "The Other Animals" (1908). In Id., *Revolution and Other Essays*: 237-266. New York: Macmillan.
- London, Jack. 1910c. "Revolution" (1905). In Id., *Revolution and Other Essays*: 3-38. New York: Macmillan.
- London, Jack. 1910d. "Goliath" (1908). In Id., *Revolution and Other Essays*: 73-116. New York: Macmillan.
- London, Jack. 1910e. "The Somnambulist" (1906). In Id., *Revolution and Other Essays*: 41-53. New York: Macmillan.
- London, Jack. 1910f. "The Dignity of Dollars" (1900). In Id., *Revolution and Other Essays*: 57-70. New York: Macmillan.

- London, Jack. 1911. "A Piece of Steak" (1909). In Id., *When God Laughs and Other Stories*: 279-319. New York: Macmillan.
- London, Jack. 1916. "The Eternity of Forms" (1911). In Id., *The Turtles of Tasman*: 63-86. New York and London: Macmillan.
- London, Jack. 1965a. 'Letter to Ralph Kasper' (25 June 1914). In *Letters from Jack London: Containing an Unpublished Correspondence Between London and Sinclair Lewis*, edited by King Hendricks and Milo Shepard: 465. New York: Odyssey Press.
- London, Jack. 1965b. 'Letter to Cloudesley Johns' (12 June 1899). In *Letters from Jack London: Containing an Unpublished Correspondence Between London and Sinclair Lewis*, edited by King Hendricks and Milo Shepard: 42-44. New York: Odyssey Press.
- London, Jack. 1965b. 'Letter to George P. Brett' (5 Dec. 1904), In *Letters from Jack London: Containing an Unpublished Correspondence Between London and Sinclair Lewis*, edited by King Hendricks and Milo Shepard: 166. New York: Odyssey Press.
- London, Joan. 1939. *Jack London and His Times*. New York: Doubleday, Doran & Company.
- Millner, Michael. 2017. "'The Feels': Jack London and the New Mass Cultural Public Sphere, in Jay Williams (ed.), *The Oxford Handbook of Jack London*: 112-128. Oxford: Oxford U.P.
- Mills, Gordon. 1955. "Jack London's Quest for Salvation". *American Quarterly* 7; 1: 3-14.
- Newlin, Keith (ed). 2012. *The Oxford Handbook of American Literary Naturalism*. Oxford: Oxford U.P.
- Petersen, Per Serritslev. 2011. "Jack London's Medusa of Truth", in Harold Bloom (ed.) *Jack London*: 101-113. New York: Bloom's Literary Criticism.
- Pizer, Donald (ed.). 2002. *The Cambridge Companion to American Realism and Naturalism: Howells to London*. Cambridge: Cambridge U.P.
- Pizer, Donald. 1996. *The Theory and Practice of American Literary Naturalism: Selected Essays and Reviews*. Carbondale: Southern Illinois U.P.
- Pizer, Donald. 2011. "Jack London: The Problem of Form", in *Jack London*, a cura di Harold Bloom: 3-12. New York: Bloom's Literary Criticism.
- Reesman, Jeanne Campbell. 2009. *Jack London's Racial Lives: A Critical Biography*. Athens (GA): Univ. of Georgia Press.
- Ross, Jack. 2015. *The Socialist Party of America: A Complete History*. Lincoln: Potomac Books.

- Rossetti, Gina M. 2006. *Imagining the Primitive in Naturalist and Modernist Literature*. Columbia: Univ. of Missouri Press.
- Rousseau, Jean Jacques. 1995. *Il contratto sociale* (1762), trad. it. Valentino Gerratana. Torino: Einaudi.
- Rousseau, Jean Jacques. 1995. *Origine della disuguaglianza* (1755), trad. it. Giulio Preti. Milano: Feltrinelli.
- Seltzer Mark. 1992. *Bodies and Machines*. New York: Routledge.
- Severino, Emanuele. 2018. *Dispute sulla verità e la morte*. Milano: Rizzoli.
- Shor, Francis. "Power, Gender and Ideological Discourse in 'The Iron Heel'", in *Rereading Jack London*, Leonard Cassuto, Jeanne Campbell Reesman (eds): 75-91. Stanford: Stanford U.P., 1998,
- Singer, Peter. 2014. *Darwinian Left: Politics, Evolution and Cooperation*. Hartford: Yale U.P.
- Stack, David. 2003. *The First Darwinian Left: Socialism and Darwinism 1859-1914*. Cheltenham: New Clarion Press.
- Steffoff, Rebecca. 2002. *Jack London. An American Original*. Oxford: Oxford U.P.
- Stone Irving. 1978. *Jack London, Sailor on Horseback: A Biography*. Garden City (N.Y.): Doubleday.
- Weinstein James. 1984. *The Decline of Socialism in America: 1912-1925*. New Brunswick (N.J.): Rutgers U.P.

Angelo Arciero is Associate Professor of History of Political Thought at Università Guglielmo Marconi, Rome. His main field of research 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



La teoria dei partiti e delle forme di governo nel pensiero politico di Matthias Erzberger

Sergio Amato

Abstract

The political thought of Matthias Erzberger (1875-1921), the leader of the democratic-populist wing in the German Centre Party (*Zentrum*), emphasizes in 1914 the crucial mutual antagonism between 'Authority' and 'Liberalism' in religious, ideological and educational matters. In Wilhelmine Germany before the First World War the universal, equal, secret, and direct *Reichstag* suffrage had become the most effective factor in the nationalization of the popular masses. In a situation where the forces of political liberalism and the German Social Democratic Party (SPD) were incapable of wresting a measure of parliamentary control from the imperial government, Erzberger symbolizes the indispensable role played by political Catholicism in supporting the *Weltpolitik* of imperial Germany against the external and internal 'enemies of the *Reich*'.

Keywords

Matthias Erzberger - Political Catholicism - German Centre Party - Wilhelmine Germany - First World War

Il 26 agosto 1921 due ex-ufficiali inquadrati nei *Freikorps* dell'estrema destra tedesca uccidevano a Bad Griesbach l'ex-ministro delle Finanze della repubblica di Weimar Matthias Erzberger (Randecker 1997, 5-43; Haehling v. Lanzenauer 2008, 3-47), la figura più carismatica e originale del *Zentrum* cattolico nei primi due decenni del Novecento¹. L'anno precedente egli era stato bersaglio di una violenta campagna d'odio, con accuse

¹ Se la biografia di Kausnick e Randecker 2005 e le collettanee Palmer e Scheibel 2007 e Barth et al. 2013 hanno più di recente riattualizzato la sua figura, si deve alle ricerche di Amato 1992, 269-355 e Leitzbach 1998 l'approfondimento del suo pensiero politico nel contesto storico della Germania guglielmiana. La generosa biografia di Dowe 2011 rivela già nel sottotitolo la forzatura agiografica della sua prospettiva interpretativa, nella misura in cui ipostatizza la svolta democratica degli ultimi cinque anni di vita di Erzberger (1916-1921) – cui, non a caso, è dedicata la maggior parte dell'opera (Dowe 2011, 71-157) – a chiave esplicativa dell'intera sua parabola politica, semplificando un'evoluzione ben altrimenti complessa e contraddittoria, ricca di luci e ombre.

di essersi arricchito illegalmente – rivoltegli dall'esponente della *Deutschnationale Volkspartei* Karl Helfferich, poi condannato per calunnie il 12 marzo 1920 – che lo avevano costretto alle dimissioni (Randecker 2001; Michalka 2002, 5-117).

Sua colpa imperdonabile, in realtà, era stata quella di aver capeggiato l'8 novembre 1918, in qualità di Segretario di Stato del Reich senza portafoglio, la delegazione *civile* tedesca inviata nella foresta di Compiègne dal Comandante supremo dell'esercito Paul von Hindenburg, dal suo vice Erich Ludendorff e dal suo Capo di Stato maggiore generale Wilhelm Gröner, a sottoscrivere la resa incondizionata della Germania nella 'celebre' carrozza ferroviaria 2419 D – già *Wagon-Bureau* di Napoleone III –, poi fatta trasportare con tutti gli onori della iconografia nazista da Hitler a Berlino dopo avervi ottenuto la capitolazione della Francia nel giugno 1940 (Falcone 1996). Il trio di militari al vertice del potere imperiale nel 1918 aveva espressamente preteso che le durissime condizioni di armistizio imposte dal generalissimo francese Ferdinand Foch fossero firmate l'11 novembre da esponenti politici civili – fino a quel momento del tutto esautorati – in modo da addossare, poi, la capitolazione del Reich ai 'traditori' costituenti di Weimar: Erzberger, appunto, per i cattolici, ed il socialdemocratico Philipp Scheidemann, che aveva proclamato la repubblica il 9 novembre 1918. Furono, dunque, i generali dell'alto comando tedesco i primi architetti di quella *Dolchstoßlegende* su cui Hitler e Goebbels avrebbero costruito le loro fortune demagogico-propagandistiche: nelle riviste e nelle cartoline illustrate dell'epoca, Erzberger e Scheidemann venivano raffigurati con un pugnale insanguinato tra le mani mentre colpivano alla schiena il valoroso soldato tedesco, combattente ancora invitto sul suolo francese e belga (Bradford Frye 1953, 216-271 e 318 ss.; Siegel 2003; Sammet 2003; Carstensen 2003; Oppenland 2004, 185-200; Dowe 2011, 77 ss., 114 ss., 140 ss.).

Ma chi era stato Matthias Erzberger? Il futuro *leader* della componente democratico-populista del *Zentrum* era nato nel 1875 da famiglia «strettamente cattolica» nel piccolo villaggio svevo di Buttenhausen, a maggioranza protestante (Daigendesch 2004). Giovane maestro elementare, aveva compiuto sotto la guida del giurista Adolf Gröber il suo apprendistato politico a Stoccarda dal 1896 al 1902 come redattore del «Deutscher Volksblatt» e organizzatore di associazioni operaie e artigiane (Ruge 1976,

10-19; Köhler 2002, 1-35). Eletto al *Reichstag* nel 1903 a soli 28 anni (Wilhelm 1963, 9 ss.), Erzberger aveva acquistato notorietà di *enfant prodige* ‘ribelle’ per le sue denunce di abusi amministrativi nelle colonie tedesche dell’Africa sud-occidentale, che provocarono la bocciatura parlamentare del cancelliere Bülow il 13 dicembre 1906 e lo scioglimento anticipato del parlamento imperiale (Ruge 1976, 29-30; Huber 1982, 293-294). Venutosi a trovare momentaneamente isolato nella frazione parlamentare del *Zentrum* dopo il 1907 per il suo radicalismo di portavoce intransigente delle ‘masse populiste’ cattoliche – piccoli e medi contadini proprietari, artigiani, commercianti, piccoli imprenditori e maestri elementari (Loth 1984, 41-47 e 51-52) –, Erzberger era poi riuscito a divenirne di fatto uno dei membri più influenti a partire dall’inverno 1910-1911, grazie ad un abile avvicinamento alla linea moderata ufficiale (Epstein 1976, 64 ss. e 73 ss.; Eschenburg 1973, 21 ss.; Morsey 1973; Loth 1984, 86, 94-98, 106-111, 123, 192 ss.). Nell’era dell’egemonia – nel gruppo dirigente del *Zentrum* – del conte Franz v. Ballestrem e del barone Georg v. Hertling, ma, soprattutto, del ‘notabilato borghese’ di imprenditori e giuristi quali Ernst Lieber e Carl Trimborn, Adolf Gröber, Karl Bachem e Peter Spahn, egli fu l’unico *leader* a pronunciarsi apertamente già *prima* della guerra mondiale a favore del sistema parlamentare (Epstein 1958; Grosser 1970, 77-79), pur con una serie di riserve, limiti e precisazioni. Le sue tesi, eterodosse e minoritarie nella frazione per quanto concerneva la parlamentarizzazione del regime imperiale, esprimevano l’elemento più accentuatamente ‘sociale’ e ‘nazionale’ entro il processo generale di riconciliazione, prima, e di crescente identificazione entusiastica, poi, del cattolicesimo politico tedesco con la monarchia imperiale guglielmina.

Nel suo opuscolo *Politik und Völkerleben* della primavera 1914, il capitolo primo è dedicato al processo di crescente, «inarrestabile» *politicizzazione delle masse popolari*, dovuta a cinque fattori principali: il suffragio universale, diretto, segreto ed eguale; la libertà di riunione e di associazione; la diffusione della stampa periodica – quella ‘tribuna repubblicana’ su cui, anche negli Stati monarchici, ciascun cittadino «può avere la parola» (Erzberger 1914, 21, 20) –; la generalizzazione del servizio militare maschile e degli obblighi fiscali (Erzberger 1914, 5-6). Con intonazione polemica *anti-*

intellettualistica, anti-liberale e anti-borghese che rappresentava l'elemento di continuità con la sua fase 'populistica' precedente, Erzberger sottolineava come tanto nelle città, quanto nelle campagne, il coinvolgimento degli «strati popolari più ampi» avesse ormai definitivamente sottratto a «filosofi», «aristocratici, burocrati e professori» il privilegio esclusivo di partecipare agli affari pubblici. Tale «democratizzazione» della vita politica rafforzava il «senso di responsabilità» di coloro che detenevano il potere e favoriva «un indispensabile controllo sulle loro azioni ed omissioni» (Erzberger 1914, 6).

Esisteva il pericolo che la crescente *massificazione* della politica facesse prevalere la «demagogia del numero» sull'«aristocrazia dello spirito», portando, così, «alla rovina» i popoli politicizzati» (Erzberger 1914, 6, 5)? A questa classica obiezione delle *élites* dominanti aristocratico-liberali, che avevano tradizionalmente rivendicato il monopolio della sfera pubblica in virtù delle loro raffinate sottigliezze intellettuali, Erzberger contrapponeva nel capitolo secondo, *La divisione degli spiriti*, e nel sesto ed ultimo su *Politica e beni ideali del popolo*, la «vera», «perenne» *essenza religiosa* della *politica* in quanto manifestazione organica plurisecolare della «vita dei popoli dell'intera umanità»: la religione aveva rappresentato il supremo fattore politico dell'Europa cristiana, unificata spiritualmente dalla Chiesa cattolica romana nell'intero millennio dal IV al XIV secolo. E ancora nell'odierno «mercato pubblico» (*öffentlicher Markt*), il «nocciolo delle questioni più controverse» era sempre «di natura religiosa», nonostante l'*apparenza* di «moventi puramente politici» o «economico-sociali» (Erzberger 1914, 7 ss., 59-60 ss., 75).

Erzberger confutava, così, entrambe le principali teorie ottocentesche dei partiti politici di matrice liberale: la tesi *razionalistica* dei Robert v. Mohl e dei Johann Caspar Bluntschli circa il primato dei concetti 'puramente politici', e la tesi *volontaristica* e *realpolitisch* di Heinrich v. Treitschke, che enfatizzava il ruolo degli 'interessi' materiali di 'classe' nelle lotte partitiche per la conquista del potere (Amato 1992, 13-35, 94-106 ss.; Amato 2008, 31-35). Al contrario, la coniugazione di 'religione' e partecipazione attiva di '*masse* crescentemente *politicizzate*' comportava la crisi *irreversibile* delle formazioni liberali intermedie, di quei 'partiti medi virili' – liberali moderati e

conservatori moderati – ipostatizzati a modello da Bluntschli, ma condannati, ormai, ad un ruolo marginale dalla crescente *semplificazione* della vita politica e del sistema partitico. L'irrefrenabile democratizzazione della vita pubblica toglieva, infatti, sempre più spazio alle sottili, artificiose differenziazioni concettuali delle varie scuole giuridico-politiche liberali, che le «masse politicizzate» non capiscono e non amano, e imponeva «parole d'ordine ben determinate» e nette, non ambigue e immediatamente «comprensibili», determinando una «chiarificazione» della lotta politica, un'acuta *polarizzazione* antagonista degli schieramenti partitici in due grandi campi contrapposti (Erzberger 1914, 9, 7):

In tal modo, la divisione degli spiriti si fa valere sempre più anche nella costellazione partitica e nella politica; i partiti medi scompaiono, vengono sminuzzati e logorati, e si dividono nei due gruppi agli antipodi: *partito dell'autorità* – *liberalismo*. Nessun paese al mondo è esente da tale divisione degli spiriti; ovunque scompaiono le istanze intermedie; nel corso di pochi anni il blocco delle destre e il blocco delle sinistre si formeranno dappertutto. Il popolo si dividerà politicamente nel 'partito della fede' e nel 'partito della miscredenza'» (Erzberger 1914, 7).

Con una schematizzazione analoga, oltre sessant'anni prima l'eminente teorico cattolico del *monarchisches Prinzip* di autorità, Friedrich Julius Stahl, nelle sue ventinove *Akademische Vorlesungen* sui partiti politici tenute all'Università di Berlino nel 1851, pubblicate postume nel 1863, aveva contrapposto al partito della *legittimità* – il 'partito dell'autorità' di Erzberger – il *liberalismo* razionalistico che, con i suoi fondamenti *individualistici*, giusnaturalistici prima, utilitaristici poi, preconizzava la «Entgliederung der Gesellschaft», la *disarticolazione* atomistico-conflittuale della «società» cetuale «organica», aprendo le porte a Rousseau e alla Rivoluzione (Stahl 1863, 32, 82). Nella tipologia di Erzberger, il *partito dell'autorità* – la «destra» – era formato dai due partiti *conservatori* protestanti e dal *Zentrum* cattolico, mentre appartenevano al campo del liberalismo i partiti liberali e la socialdemocrazia: il «liberale ricco» si autodefiniva «liberale con le più diverse denominazioni», il «liberale povero» si dichiarava «socialdemocratico» (Erzberger 1914, 8). Il 'partito dell'autorità' si fondava sulla «fede» in quei supremi *valori politico-religiosi* della cristianità *assoluti*,

perenni e incontrovertibili come la 'luce' stessa della «verità», la *certezza* del «diritto» e del «bene», inconciliabili con le 'tenebre' dell'«errore» e della «miscredenza» di una «sinistra» caratterizzata dalla «confusione» delle coscienze e dal *relativismo* politeistico dei valori (Erzberger 1914, 7-8, 54-55, 60, 71). Per il partito dell'autorità, è «il Dio personale rivelatosi all'umanità» la «fonte suprema» del «diritto» e di «ogni istituzione» umana (Erzberger 1914, 11). Per il liberalismo, «la fonte di ogni diritto è lo Stato», ma con una significativa differenziazione interna: la socialdemocrazia, in quanto «liberalismo conseguente», estendeva tale «onnipotenza» della legislazione statale «all'intera vita produttiva», a quella sfera della proprietà privata e del «capitale» dinanzi a cui «il liberalismo volgare» si arrestava (Erzberger 1914, 8, 43).

Per il 'partito dell'autorità' non poteva esservi «separazione», né, tantomeno, «ostilità» tra «Stato e Chiesa» (Erzberger 1914, 8, 12-13, 75). Appoggiandosi alla patristica e all'enciclica *Immortale Dei* (1885) di Leone XIII, Erzberger sottolineava come Dio avesse istituito sulla terra *due* «autorità, il potere spirituale della Chiesa e il potere temporale dello Stato», ciascuno sovrano e pienamente legittimato nel proprio campo (Erzberger 1914, 16). Poiché entrambi rispondevano ad un *unico* e medesimo *disegno salvifico* della Provvidenza divina, il trono e l'altare dovevano «cooperare intimamente», senza pretestuose distinzioni tra politica e religione, tra religione e morale (Erzberger 1914, 11-13), come aveva già enfatizzato Lieber ai *Katholikentage* del 1898-1901 rigettando il concetto «rivoluzionario» rousseauiano di «democrazia» quale «sovranità *del* popolo», e accogliendone il senso correttamente «cristiano» di «attività *per* il bene del popolo»:

Il termine 'democrazia cristiana' [...] non significa altro che l'attività cristiana per il bene del popolo, con l'esclusione di qualsiasi significato politico; in tal senso [...] noi siamo tutti democratici [...]. Il democratico cristiano [*der christliche Demokrat*] deve contraddistinguersi per la scrupolosa sottomissione ai poteri stabiliti da Dio (GVKD 1901, 388, 390).

Pertanto, conservatori riformati e cattolici dovevano favorire congiuntamente la «gioiosa collaborazione tra Stato e Chiesa» in sei terreni principali: la difesa della

«famiglia» con il riposo domenicale obbligatorio, e della «moralità» contro qualsiasi «tecnica preventiva» di contraccezione e controllo delle nascite (Erzberger 1914, 18-19, 58-59 ss., 73-74); la «*Sozialpolitik* cristiana del Reich» tramite quelle «generose» misure assistenzialistiche per invalidi, vedove, orfani, vecchi, deboli, poveri e malati, che avevano «innalzato l'impero tedesco ad un livello mai raggiunto nell'intera storia dell'umanità» (Erzberger 1914, 13-14, 44, 55-57; Witt 2004, 201-227); la politica protezionistica dei dazi doganali sui prodotti agricoli e industriali a tutela di contadini, artigiani, piccoli commercianti e imprenditori (Erzberger 1914, 46-47); la politica coloniale imperiale per l'evangelizzazione dei popoli extra-europei e l'apertura di «nuove professioni» (Erzberger 1914, 51; Erzberger 1910, 59 ss.; Erzberger 1912), ma, soprattutto, per sopperire all'enorme fabbisogno di materie prime dell'industria tedesca (Erzberger 1908, 7-36); la politica di «difesa nazionale» e «militare» del Reich attraverso un'accresciuta corsa agli armamenti, che imponeva, comunque, al popolo tedesco un carico fiscale *inferiore* a quello di Francia e Inghilterra (Erzberger 1911, 25-27; Erzberger 1914, 30-32); ma, innanzitutto, l'*educazione cristiana* della gioventù tramite le «scuole confessionali», contro «la piaga» liberale della «scuola di Stato» laica «a-religiosa» (Erzberger 1914, 72-73). La scuola elementare costituiva, infatti, «il campo di battaglia decisivo» fra «cristianità» e «ateismo», «partito dell'autorità» e «liberalismo». Solo «l'influenza della Chiesa sull'intero processo educativo» poteva contrastare le «pericolose» aspettative di benessere generalizzato e di promozione sociale suscitate dal progresso economico e dalla diffusione dell'istruzione superiore, ma incompatibili con le limitate risorse nazionali, e infondere nei giovani quello spirito di *ubbidienza* e *sacrificio* della propria *vita* indispensabili allo Stato stesso nell'imminente guerra (Erzberger 1914, 72):

Chiunque può insegnare, ma solo il Cristo può educare veramente, poiché educazione significa rinuncia, sacrifici. Questa nobile pianta prospera solo nel giardino cristiano, dove il Redentore dell'umanità compì il sacrificio supremo. L'educazione, senza la religione, [...] non può mai raggiungere il suo eterno scopo. [...] L'influenza religiosa sulla gioventù giova in ugual misura allo Stato e alla Chiesa (Erzberger 1914, 71-72).

Il Cristo assurgeva, così, a figura suprema della *pedagogia* di massa *nazionale* che chiamava i giovani tedeschi a sacrificare la propria vita per la patria, contro la «plutocrazia internazionale» giudaico-massonica liberale e contro la «socialdemocrazia internazionale» *giudeizzata*², secondo i proclami dei *leaders* del partito nelle grandi adunanze di massa annuali dei cattolici tedeschi:

Possa ora la patria chiamarci alla lotta contro i nemici esterni della Germania, possa ora la Chiesa benedirci ai posti di combattimento quando riecheggerà la tromba della guerra e risuonerà possente il grido di battaglia: con Dio, per il *Kaiser* e la Chiesa, [...] per la patria siamo pronti a sacrificare il nostro sangue!³

Il capitolo terzo, dedicato al *Potere del parlamento*, conteneva una *tipologia delle forme di governo* – autocrazia, regime costituzionale, sistema parlamentare – che presentava significativi elementi di *originalità* rispetto alle tesi allora prevalenti nel gruppo dirigente del *Zentrum*, nella misura in cui elevava a criterio dirimente il differente grado di *influenza* del parlamento (Erzberger 1914, 21). La prima forma di governo esaminata era «l'*autocrazia* senza parlamento», vigente negli imperi zarista e ottomano, ma ancora dominante nella politica estera e militare della maggioranza degli Stati, le quali, a differenza della politica interna, non erano «precisamente delimitate» da norme costituzionali:

Nelle questioni vitali di una nazione si riscontra ancora [...] la totale autocrazia. Il sovrano o il presidente dello Stato conduce la politica estera, [...] stipula le alleanze [...] senza l'approvazione del parlamento, dichiara la guerra, conclude la pace e detiene nelle sue mani il supremo potere militare (Erzberger 1914, 21-22)⁴.

² Erzberger 1914, 62-63. Sulla diffusa presenza di suggestioni antisemitiche nell'ala democratico-populista del *Zentrum* cfr. Haase 1975, 7-21, 45-98, 218-229; Tal 1975, 8-19, 145-169, 302 ss.; Greive 1976; Jochmann 1976; Blackbourn 1981, 106-129.

³ Discorsi dei presidenti dei *Katholikentage* di Magonza (1911) e Aquisgrana (1912), in GVKD 1911, 131, e GVKD 1912, 204.

⁴ Si noti come Erzberger, in merito a questo nodo costituzionale cruciale, generalizzasse alquanto superficialmente il caso prussiano-tedesco a modello esplicativo universale, attenuandone apologeticamente i tratti peculiari.

Ma l'argomentazione senza dubbio più eterodossa era svolta nella caratterizzazione della seconda forma di governo, il «regime costituzionale»:

Con l'eufemismo: *regime costituzionale* si indica il *dominio della burocrazia* che si oppone alla nascita di un parlamento energico. In nessun luogo tale metodo di governo è più di casa che qui da noi, nel Reich. I ministri posti alla direzione politica dichiarano che essi non dipendono da una maggioranza parlamentare, che sono stati nominati dalla Corona e che solo questa può farli dimettere (Erzberger 1914, 22-23).

Tale critica inequivocabile alla forma di governo monarchico-costituzionale basata sul *primato dell'amministrazione* era articolata in quattro principali obiezioni: 1) chiunque godesse dell'«appoggio dell'intera forza della burocrazia» riusciva spesso a «perseguire esclusivamente il proprio interesse personale» (Erzberger 1914, 22); 2) anche nei casi in cui «richieste popolari urgenti» erano sostenute sia da una forte maggioranza parlamentare che dalla Corona, esse venivano disattese, poiché la *burocrazia* si interponeva «come un ostacolo» e «un corpo estraneo tra la rappresentanza popolare e il monarca», e riusciva a rimanere in carica – grazie ai «suoi mezzi di potenza nell'influenzare l'opinione pubblica» – pur avendo perso la fiducia di entrambi; la burocrazia agiva in modo «paralizzante, soffocante, meschino, meccanico, mortificante», ondeggiava perennemente tra «rilievi» e «considerazioni» rinviando ogni decisione, creava «conflitti inutili» e mutava con rapidità le sue convinzioni politiche, «considerandosi un autocrate nell'ambito della legge» (Erzberger 1914, 22-23, 28); 3) la burocrazia tendeva ad «autoriprodursi tra consanguinei al proprio interno danneggiando gravemente la collettività», sia perché anche nel regime costituzionale nessun ministro poteva comunque, alla lunga, resistere in carica se aveva contro di sé una forte maggioranza parlamentare – «l'eccezione di Bismarck» confermava soltanto tale «regola» generale –, sia, e soprattutto, poiché essa non era in grado di «utilizzare come uomini di Stato» i «talenti politici» che fuoriuscivano «dal suo schema» (Erzberger 1914, 23, 28):

Se in un ministero siedono alcuni ‘vecchi signori’ di una determinata associazione studentesca, si può constatare con tutta esattezza come l’intero ministero assuma sempre più i colori [di tale associazione] che questi signori hanno portato quando erano studenti. È un dato di fatto innegabile che [...] anche il più dotato tra i candidati ben difficilmente può arrivare senza una parola di raccomandazione o una relazione personale [...]. Ciò che una volta si diceva sarcasticamente circa le suocere dei professori, vale oggi a maggior ragione per quasi tutti i posti superiori di funzionari statali [*Beamten*] (Erzberger 1914, 27-28).

La quarta e decisiva obiezione sottolineava come «il numero delle personalità statali, dei talenti politici e diplomatici» che fiorivano «nella patria del parlamentarismo», l’Inghilterra, fosse «largamente superiore a quello della patria della burocrazia», la Germania. L’elemento *burocratico*, pertanto, con le sue caratteristiche di stabilità, fedeltà e «continuità», avrebbe dovuto seguire a svolgere un ruolo primario «nell’amministrazione», ma *non* «nei posti di direzione» politica dello Stato, dove non si trattava di «adoperare macchine, bensì teste», ed occorre, perciò, *personalità* selezionate per le loro qualità, e non per un «sistema di favoritismi» che privilegiava l’appartenenza a determinati circoli (Erzberger 1914, 23, 27-28).

Come si vede, la contrapposizione di *burocrazia* e *parlamentarizzazione*, la critica al predominio dell’elemento burocratico nei processi di *decisionalità politica* dello Stato e di *selezione* dei *capi politici* della nazione per *cooptazione interna* all’amministrazione ribaltavano l’idealizzazione del *Beamtentum* dominante nella tradizione prussiano-tedesca, anticipando alcuni dei rilievi che Max Weber avrebbe esplicitato sistematicamente nei suoi noti interventi del 1917-1918 su *Parlamento e governo*, ma che aveva già elaborato nel 1908 (Amato 2011, 188-193, 201, 233-234). Le tesi di Erzberger differivano significativamente, su questo snodo cruciale, dalla trattazione moderata svolta nel 1911 dall’influente collega di partito Hertling nelle voci *Bureaukratie* e *Demokratie* dello *Staatslexikon*, che rispecchiavano la posizione ufficiale del gruppo dirigente del *Zentrum*, fedele al principio monarchico e al «regime costituzionale della burocrazia» (Hertling 1911a e 1911b). Per l’ex-*enfant terrible* del cattolicesimo politico tedesco, «il futuro» non apparteneva né all’autocrazia, né al regime costituzionale, bensì

al *regime parlamentare*, nonostante tutti i dubbi in merito ad esso e i suoi lati negativi; esso è la conseguenza del tutto naturale dell'obbligo *generale* scolastico, fiscale, militare ed elettorale [...]. Non si può dire quanto durerà il periodo di transizione [nel Reich tedesco]; ma il regime parlamentare non è che la conseguenza di tutte le istituzioni pubbliche (Erzberger 1914, 23, 29).

Nel tentativo di perorare il suo punto di vista presso un pubblico conservatore, contrario – all'interno del suo stesso partito – al governo parlamentare, lo scrittore cattolico ne aggravava la diffidenza enfatizzando i «mali» congeniti delle *repubbliche parlamentari* come la Francia, e, per contro, gli «indiscussi vantaggi» delle *monarchie parlamentari* come l'Inghilterra e il Belgio. Nelle prime, lo «spirito giacobino» dell'assemblea legislativa calpestava «con il più profondo disprezzo i diritti delle minoranze», e la «psicologia delle masse» favoriva l'elezione dei demagoghi «più abili nel suggestionarle», e non delle personalità «più capaci, coscienziose e competenti». La lunga durata delle sessioni impediva, inoltre, a commercianti, industriali e agricoltori di dedicarsi all'attività parlamentare, a tutto vantaggio dei «politici professionali», in prevalenza avvocati, i quali lavoravano esclusivamente «per le loro diarie», mantenevano incessantemente in funzione una «macchina legislativa» pletorica e largamente inutile, accrescevano a dismisura le spese dello Stato per favorire le rispettive «clientele», gonfiavano con «decine di migliaia di impiegati» la pubblica amministrazione ed erano sempre più spesso coinvolti in casi di abuso e corruzione (Erzberger 1914, 23-26, 27-29).

A tale «descrizione eccellente, per nulla esagerata [*sic!*] dei fenomeni concomitanti del regime parlamentare nelle repubbliche», nelle quali «il titolare del potere statale è una marionetta [*eine Puppe*] nelle mani del parlamento o della loggia», Erzberger contrapponeva i vantaggi politici che una maggiore «influenza della rappresentanza popolare» poteva comportare per la monarchia prussiano-tedesca. Il regime parlamentare avrebbe favorito non solo un migliore *controllo* dell'apparato burocratico, ma anche la trasformazione dei «nemici del Reich» in un «partito di opposizione» interno al sistema, poiché anch'essi non sarebbero più stati esclusi *a priori* dalla prospettiva di assumere in prima persona la *responsabilità* del governo:

Ciascun partito, anche dell'opposizione, sarebbe consapevole che può essere chiamato in qualsiasi giorno al governo; per conseguenza, nelle sue promesse e nella sua agitazione esso sarebbe assai più moderato [...]. La monarchia stessa rimarrebbe molto più al di fuori della lotta politica quotidiana, poiché tutti gli attacchi si indirizzerebbero contro un governo espresso dai partiti politici (Erzberger 1914, 27, 28).

Nell'era della politicizzazione delle masse, dunque, la parlamentarizzazione del «regime costituzionale della burocrazia» avrebbe *non già* indebolito, bensì *rafforzato* anche nell'impero tedesco l'autorità monarchica *supra partes*. Come Erzberger non esitò a dichiarare pubblicamente l'11 dicembre 1913 al *Reichstag*, «un popolo divenuto maggiorenne» richiedeva «un ampliamento dei diritti del parlamento», che avrebbe «per molti aspetti comportato addirittura un solido ancoraggio [*eine feste Verankerung*] per la monarchia e l'idea monarchica»⁵.

Lo scoppio del conflitto mondiale, interpretato immediatamente come un classico caso di *bellum iustum*, avrebbe finalmente fornito ai cattolici tedeschi – definiti da Pio X «i migliori cattolici del mondo» il 20 agosto 1914⁶ – l'occasione così a lungo agognata di una definitiva, integrale riabilitazione nazionale (Morsey 1970, 59-64). Il sentimento profondamente radicato di appartenenza alla *Volksgemeinschaft* nazionale, nutrito di entusiasmo patriottico-religioso e non esente da punte apertamente sciovinistiche⁷, aveva condotto anche Erzberger a condividere pienamente le cosiddette 'idee del 1914' e i disegni egemonico-annessionistici della direzione politico-militare del Reich verso i territori francesi, belgi e russi (Amato 1992, 326-327 e nota 342): con le parole «mai così veritiere» del generale Helmuth v. Moltke, riprese entusiasticamente dal *leader* cattolico,

⁵ Intervento di Erzberger dell'11.XII.1913 al dibattito sull'affare Zabern, in SBVDR 1913, 6362-6363. Allorché il conservatore Georg Oertel rilevò con un certo stupore che dal discorso di Erzberger si poteva dedurre l'intenzione di aprire al governo parlamentare, l'esponente del *Zentrum* confermò tale interpretazione (SBVDR 1913, 6387).

⁶ Rapporto dell'ambasciatore bavarese presso il Vaticano, barone Otto v. Ritter e zu Groenesteyn, del 25.VIII.1914, in Deuerlein 1959, 79.

⁷ La ricerca di Missalla 1968 sulle prediche cattoliche durante la guerra mondiale documenta tali riferimenti a una *Volksgemeinschaft* che, nelle prediche coeve dei pastori evangelici, veniva trasfigurata addirittura nei termini di «comunità dei santi [*Gemeinschaft der Heiligen*]». Cfr. Maier 1965, 329-333.

la pace eterna è un sogno, e non è neppure un bel sogno, mentre la guerra è una parte dell'ordinamento divino del mondo. In essa si dispiegano le virtù più nobili degli uomini: il coraggio e la rinuncia, la fedeltà al proprio dovere e lo spirito di sacrificio, incluso quello della vita. Senza la guerra il mondo si depraverebbe nel materialismo (Erzberger 1914, 32).

Solo a partire dal 1916-1917 Erzberger, divenuto scettico circa gli esiti della 'guerra sottomarina indiscriminata', inizierà una riflessione (auto-)critica sulle illusioni degli 'scopi di guerra' della Germania (Dowe 2011, 71 ss.), aprendo, nel contempo, alla collaborazione parlamentare con liberaldemocratici e socialdemocratici nell'*Interfraktioneller Ausschuß*, laboratorio della futura costituzione repubblicana di Weimar (Matthias e Morsey 1959).

Bibliografia

- Amato, S. 1992. *Il problema "partito" negli scrittori politici tedeschi (1851-1914)*. Firenze: CET.
- Amato, S. 2008. *Aristocrazia politico-culturale e classe dominante nel pensiero tedesco*. Firenze: Olschki.
- Amato, S. 2011. *Sul patriottismo costituzionale tedesco tra Settecento e Novecento*. Firenze: CET.
- Barth, B. et al. (a cura di). 2013. *Matthias Erzberger 1875-1921. Ein Demokrat in Zeiten des Hasses*. Karlsruhe: Braun.
- Blackbourn, D. 1981. "Roman Catholics, the Centre Party and Anti-Semitism in Imperial Germany." In *Nationalist and Racist Movements in Britain and Germany before 1914*, a cura di P.M. Kennedy e A. Nicholls. 106-129. London: Macmillan.
- Bradford Frye, B. 1953. *Matthias Erzberger and German Politics 1914-1921*. Ann Arbor (Mich.): Phil. Diss. Stanford Univ.
- Carstensen, S. 2003. *Die Dolchstoßlegende in der Weimarer Republik. Entstehung und politische Instrumentalisierung*. Hamburg: Magisterarb.

- Daigendesch, R. 2004. "Der ‚Geist von Buttenhausen‘. Kindheit und Jugend des Zentrumspolitiker Matthias Erzberger (1875-1921) im protestantisch-jüdischen Milieu eines schwabes Dorfes." *Historisches Jahrbuch* CXXIV: 339-359.
- Deuerlein, E. 1959. "Der Gewerkschaftsstreit." *Tübinger Theologische Quartalsschrift* CXXXIX.
- Dowe, C. 2011. *Matthias Erzberger. Ein Leben für die Demokratie*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Epstein, K. 1958. "Erzberger's Position in the Zentrumsstreit before World War I." *The Catholic Historical Review* XLIV: 1-16.
- Epstein, K. 1976. *Matthias Erzberger und das Dilemma der deutschen Demokratie*. Frankfurt/M.: Ullstein.
- Erzberger, M. 1908. *Die Wahrheit über die deutschen Kolonien. Glänzende Rechtfertigung der Kolonialpolitik des Zentrums durch Staatssekretär Bernhard Denburg*. Berlin: Germania.
- Erzberger, M. 1910. *Das deutsche Zentrum*. Amsterdam: Intern. Verl. "Messis".
- Erzberger, M. s.d. [ma 1911]. *Müssen wir Zentrum wählen? Die Zentrumspolitik im Lichte der Wahrheit*. Berlin: Germania.
- Erzberger, M. 1912. *Kolonial-Berufe. Ratgeber für alle Erwerbsaussichten in den deutschen Schutzgebieten*. Berlin: Germania.
- Erzberger, M. s.d. [ma 1914]. *Politik und Völkerleben*. Paderborn-Würzburg: Schöningh.
- Eschenburg, T. 1973. *Matthias Erzberger. Der Große Mann des Parlamentarismus und der Finanzreform*. München: Piper.
- Falcone, A. 1996. "Una C.I.W.L. entrata nella storia: la carrozza dell'armistizio." *Ferrovie* VII, n. 29.
- Greive, H. 1976. "Die gesellschaftliche Bedeutung der christlich-jüdischen Differenz. Zur Situation im deutschen Katholizismus." In *Juden im Wilhelminischen Deutschland 1890-1914*, a cura di W.E. Mosse e A. Paucker, 349-388. Tübingen: Mohr.
- Grosser, D. 1970. *Vom monarchischen Konstitutionalismus zur parlamentarischen Demokratie. Die Verfassungspolitik der deutschen Parteien im letzten Jahrzehnt des Kaiserreiches*. Den Haag: Nijhoff.
- GVKD. 1901. *Verhandlungen der 48. Generalversammlung der Katholiken Deutschlands zu Osnabrück*. Osnabrück.

- GVKD. 1911. *Verhandlungen der 58. Generalversammlung der Katholiken Deutschlands zu Mainz*. Mainz.
- GVKD. 1912. *Verhandlungen der 59. Generalversammlung der Katholiken Deutschlands zu Aachen*. Aachen.
- Haase, A. 1975. *Katholische Presse und die Judenfrage. Inhaltsanalyse katholischer Periodika am Ende des 19. Jahrhunderts*. Pullach/München: Verl. Dokument.
- Haehling v. Lanzenauer, R. 2008. *Der Mord an Matthias Erzberger*. Karlsruhe: Verl. d. Ges. f. Kulturhist. Dokument.
- Hertling, G. 1911a. "Bureaukratie." In *Staatslexikon*, a cura di J. Bachem per conto della Görresgesellschaft, vol. I, 1051-1057. Freiburg/Breisgau: Herder.
- Hertling, G. 1911b. "Demokratie." In *Staatslexikon*, a cura di J. Bachem per conto della Görresgesellschaft, vol. I, 1187-1200. Freiburg/Breisgau: Herder.
- Huber, E.R. 1982. *Deutsche Verfassungsgeschichte seit 1789*, Bd. IV: *Struktur und Krisen des Kaiserreichs*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Jochmann, W. 1976. "Struktur und Funktion des deutschen Antisemitismus." In *Juden im Wilhelminischen Deutschland 1890-1914*, a cura di W.E. Mosse e A. Paucker, 389-477. Tübingen: Mohr.
- Kausnick, M. e G. Randecker (a cura di). 2005. *Matthias Erzberger. Konkursverwalter des Kaiserreichs und Wegbereiter der Demokratie*. Norderstedt: Books on Demand.
- Köhler, J. 2002. *Heimatliche Erfahrungsräume und frühe politische Prägungen des Staatsmannes Matthias Erzberger (1875-1921)*. Weingarten: Ges. Oberschwaben.
- Leitzbach, C. 1998. *Matthias Erzberger. Ein kritischer Beobachter des Wilhelminischen Reiches 1895-1914*. Frankfurt/M.: Lang.
- Loth, W. 1984. *Katholiken im Kaiserreich. Der politische Katholizismus in der Krise des Wilhelminischen Deutschlands*. Düsseldorf: Droste.
- Maier, H. 1965. "Katholizismus, nationale Bewegung und Demokratie in Deutschland." *Hochland* LVII.
- Matthias, E. e R. Morsey (a cura di). 1959. *Der interfraktionelle Ausschuß 1917/18*. 2 voll. Düsseldorf: Droste.
- Michalka, W. 2002 (a cura di). *Matthias Erzberger. "Reichsminister in Deutschlands schwerster Zeit"*. Verl. f. Berlin-Brandenburg.

- Missalla, H. 1968. *"Gott mit uns". Die deutsche katholische Kriegspredigt 1914-1918.* München: Kösel.
- Morsey, R. 1970. "Die deutschen Katholiken und der Nationalstaat zwischen Kulturkampf und Erstem Weltkrieg." *Historisches Jahrbuch* XC.
- Morsey, R. 1973. "Matthias Erzberger (1875-1921)." In *Zeitgeschichte und Lebensbildern. Aus dem deutschen Katholizismus des 20. Jahrhunderts*, a cura di R. Morsey, 103-112. Mainz: M.-Grünewald-Verl.
- Oppenland, T. 2004. "Matthias Erzberger als Außenpolitiker im späten Kaiserreich". *Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte* XXIII: 185-200.
- Palmer, C.E. e T. Scheibel (a cura di). 2007. *Matthias Erzberger 1875-1921. Patriot und Visionär.* Stuttgart: Hohenheim.
- Randecker, G. von. 1997. *Mord Erzberger! Matthias Erzberger 1875-1921.* Dettinger/Erms: Geschichtsverein.
- Randecker, G. 2001. *Matthias Erzberger. Reichsminister in Deutschlands schwerster Zeit.* Bad Griesbach/Rastatt: Selbstverl.
- Ruge, W. 1976. *Matthias Erzberger. Eine politische Biographie.* Berlin (Ost): Union-Verlag.
- Sammet, R. 2003. *"Dolchstoß". Deutschland und die Auseinandersetzung mit der Niederlage im Ersten Weltkrieg (1918-1933).* Berlin: Trafo-Verlag.
- Siegel, A. 2003. *Ideen zur Friedensgestaltung am Ende des Ersten Weltkrieges und des Ost-West-Konfliktes. Entwicklungen und Konzepte von Matthias Erzberger und Dieter Senghaas.* Münster: Agenda-Verlag.
- Stahl, F.J. 1863. *Die gegenwärtigen Parteien in Staat und Kirche. Neunundzwanzig akademische Vorlesungen.* Berlin: Hertz.
- SBVDR. 1913. *Stenographische Berichte über die Verhandlungen des Deutschen Reichstags CCXCI.* Berlin: Verlag der Buchdruckerei der Norddeutschen Allgemeinen Zeitung.
- Tal, U. 1975. *Christians and Jews in Germany: Religion, Politics and Ideology in the Second Reich 1870-1914.* Ithaca: Cornell Univ. Press.
- Wilhelm, L. 1963. *Matthias Erzberger im Deutschen Reichstag 1903-1914.* München: Phil. Diss.
- Witt, P.C. 2004. "Matthias Erzberger und die Entstehung des demokratischen Wohlfahrtsstaates." *Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte* XXIII: 201-227.

Sergio Amato graduated at the Scuola Normale Superiore (Pisa 1974-1978) and was Visiting Professor at Harvard University (1981), CNR Fellow (1980-1986) at International Institute for Social History (Amsterdam), British Library (London), Bibliothèque Nationale (Paris) and Deutsche Presse-Forschung (Bremen). Selected by Prof. Dr. Gerhard A. Ritter, President of the German Historical Society, at Institut für Neuere Geschichte in Munich as Stipendiat of the Alexander von Humboldt-Stiftung (1989-1992), he is Professor of History of Political Doctrines at the University of Siena since 1987. He published ten volumes and forty essays in English, German and Italian on Russian, Austrian and German political thought in the eighteenth, nineteenth and twentieth century.

Email: sergioamato@inwind.it



Jean Starobinski, il «gusto del movimento»

Carmelo Colangelo

Jean Starobinski ha scelto una volta un luogo tutto sommato inusitato per esprimere, in modo insieme icastico e agile, quello che specialmente gli è stato a cuore, ciò che nel corso della sua esperienza intellettuale egli ha auspicato per sé e più in generale per il lavoro dello storico, del critico, del filosofo. Mi riferisco alle righe poste in quarta di copertina – e lì soltanto – del volume che raccoglie gli atti del convegno parigino a lui dedicato nel 2000, momento assai rilevante della vicenda piuttosto articolata (e certo in attesa di ulteriori snodi) della ricezione della sua riflessione. Ecco il testo in questione, che vale citare interamente:

Quello che auspico sopra ogni altra cosa? Il movimento libero. Un movimento che si svolga nel pensiero e nel sensibile. Un movimento che inventi il proprio cammino, prendendo come indizi le parole e il dettaglio fine delle immagini. Un movimento composto, tra il bisogno di avvicinarmi a certe figure e il desiderio di andare più lontano, magari di cambiare direzione a nuovi incroci. Movimento che, secondo le occasioni, supera le barriere disciplinari, non per il piacere di trasgredirle, ma per collegare ciò che attende di essere messo in relazione. Mobilità, anche, tra l'ascolto del passato e la risposta al mondo presente. Vie di passaggio da stabilire tra l'esattezza impersonale delle indagini dotte e gli atti personali in cui può instaurarsi una comunanza amicale; conciliare la maggior scienza con la maggior poesia possibili: giudicare, comprendere, amare, resistere – e mantenere vivo il gusto del movimento (Starobinski 2001).

Righe nitide e incisive, come si vede, e certo non contrassegnate – se non sottotraccia – da quei caratteristici richiami all'urgenza di «mantenere in allerta le facoltà critiche» e di «non perdere mai di vista la relazione all'altro» (Starobinski 1999, 10) che Starobinski sovente ha indicato come le incitazioni, i moventi intellettuali di fondo che hanno presieduto al suo lavoro di costruzione di una diversità straordinaria di percorsi nell'universo delle arti, delle scienze, della filosofia, e alla sua incondizionata apertura intellettuale a tutto ciò che, ampliando lo spazio d'interpretazione dei fatti di cultura,

può consentire una reazione adeguata ai rompicapi della contemporaneità. È dato critico ormai accertato che la multiformità della ricerca di Starobinski – estesa su un arco temporale di oltre settantacinque anni, dai Quaranta del Novecento fino alla sua scomparsa nel marzo 2019 –, è stata tutt'altro che priva di alcune invarianti fondamentali. Si tratta di costanti radicate nella sua riflessione sui modi dell'affermazione dei totalitarismi¹, sull'uso politico del mito, sulle possibilità di rinnovamento del progetto moderno². Costanti che trovano due aspetti determinanti nella difesa delle potenzialità della critica (in tutte le sue manifestazioni, non esclusa la critica della critica) e nel riconoscimento radicale della complessità delle apparenze (sul punto cfr. Bonnefoy 2001; Colangelo 2001; Jeanneret 2013; Rueff 2016; Vidal 2001). Se Starobinski ha studiato problemi come il rapporto tra maschera e volto, tra essere e parvenza, tra linguaggio scientifico e linguaggio estetico; se si è dedicato a plessi tematici come la melanconia, il dono, la reazione, l'eloquenza politica, i limiti dell'interpretazione; se si è rivolto con regolarità a autori come La Rochefoucauld, Montaigne, Montesquieu, Rousseau, Diderot, Constant, Baudelaire, Kafka, oltre che a pensatori, scrittori, artisti contemporanei, lo ha fatto in vista della possibilità di cogliere la realtà dell'umano così come è venuta a configurarsi a partire dalla modernità matura, al fine di meglio inquadrare dilemmi e incognite apertisi col terribile 'secolo breve'.

Per indicare l'auspicio che ha animato la sua ricerca, le righe proposte da Starobinski per la quarta di copertina adducono la figura di una mobilità essenziale, articolata su più piani. Questa sorta di sobria e concisa *Selbstdarstellung* spinge sul pedale del libero estro intellettuale, dell'esuberanza, inventività, duttilità del lavoro storico-critico, rivendicando per esso il valore di un dinamismo fondamentale, capace di non sottostare ad alcuna condizione predeterminata.

¹ È nel suo lungo articolo del 1946 *Interrogatoire du masque* (recentemente riedito in volume: cfr. Starobinski 2015), che lo studioso ginevrino di origine ebraica ha abbozzato un'analisi delle ragioni del successo dei fascismi: muovendosi sul piano della riflessione storico-culturale, psicologica, antropologica, sociologica, egli poneva in primo piano il potere di seduzione legato alla capacità dei leaders di far ricorso a un certo tipo di maschera. Il consenso quotidiano e generalizzato ai cerimoniali inscenati in omaggio alle mitologie della "Causa" o della "Razza" era interrogato percorrendo la via lunga di uno studio filosofico della natura e dei modi dell'alienazione, combinato con un'analisi delle forme moderne e contemporanee della "demistificazione". Cfr. in proposito Colangelo 2016.

² Starobinski non considera «che i Lumi siano responsabili delle disgrazie del mondo moderno»: le sue indagini, piuttosto, sono intese a mostrare che «è stata l'eclisse dei Lumi ad essere disastrosa, persino in coloro che pretendevano di esserne i rappresentanti autorizzati» (Starobinski 1990, 18). Come ha osservato Hans Robert Jauss, «l'*Aufklärung* europea, con la Rivoluzione francese come culmine, non è mai stata per Starobinski né il paese chimerico in cui trovano espressione i sogni rivoluzionari, né lo spauracchio su cui si esercitano le angosce del neo-conservativismo; è un 'progetto incompiuto', il che pone la sua descrizione della 'preistoria della nostra modernità' nel novero delle opere di Adorno, di Benjamin e di Habermas, tutte animate dallo stesso spirito, e lo iscrive perciò nel libro d'oro di una corporazione che, pur lodandolo, in fondo ancora adesso non lo conosce» (Jauss 1985, 127).

Il movimento in questione trova certo il suo ambito di svolgimento nel «pensiero». È evidentemente un movimento intellettuale, di concetto in concetto, di idea in idea, di argomentazione in argomentazione. Ma non solo: nelle righe citate il «sensibile» è immediatamente evocato. È che per Starobinski la suscettibilità dei sensi alla presenza immediata delle cose, l'intensità qualitativa del sentire rivestono un valore decisivo, nella misura in cui rimandano al coinvolgimento prelogico in ciò che ci attornia, al peso della nostra incessante partecipazione alle apparenze sensibili, secondo modalità che, nel precedere la scissione tra interno e esterno, rinviano a una verità del reale che eccede quella dell'oggettività e delle scienze esatte. Dalla frequentazione della fenomenologia, dell'hegelismo, dell'epistemologia francesi (sono i nomi di Maurice Merleau-Ponty, Éric Weil, Georges Canguilhem quelli che qui possono essere evocati) Starobinski ha ricavato, tra l'altro, la convinzione che il reale è ciò che, nel suo darsi in quanto oggetto dei sensi, ha volta per volta un suo modo specifico di sottrarsi e sorprenderci, restando così estraneo a quanto il concetto giunge a raccoglierci. Non passare sopra i diritti dell'esperienza sensibile vuol dire trovarsi a confronto con la posizione tangibile del tema dell'ignoto, dell'irriducibile, dell'estraneità delle cose e dell'altro. La verità è legata per Starobinski all'acuità percettiva con cui incontriamo ciò che, appearing qui ed ora, è suscettibile di alterarsi e rendersi inafferrabile: alla capacità di restare attenti a quanto trama la presenza cangiante delle cose, degli uomini, delle loro azioni e opere, facendone dei nuclei di alterità refrattari alle opposizioni metafisiche corpo/anima, materia/spirito, e comunque mai integralmente sussumibili nel regno intemporale delle essenze. Altrove, in un altro sintetico (e poco noto) testo di autopresentazione, scritto in occasione dell'edizione francese della prima ricostruzione d'insieme del suo pensiero, Starobinski ha osservato

Ho sempre avvertito che ogni attenzione porta in sé l'esigenza di un'attenzione più vigile. Così non ho potuto che accettare di andare a tentoni e restare insoddisfatto, provando i morsi dell'autocritica. E giacché non sono riuscito a superarli, ne ho ricavato una regola a uso personale. Un'istanza interiore, un censore esigente mi dicono: "Tieni svegli tutti i tuoi sensi! Mantieniti, sotto l'occhio della ragione, in un apprendistato continuo dello sguardo e dell'ascolto, senza dimenticare il gusto, l'olfatto e il tatto! È l'unico modo che hai per accedere agli stati di grazia dell'attenzione ricompensata (Starobinski 2004, 5-6).

Il movimento nel pensiero è al contempo un movimento di apprensione permanente del sensibile e di ciò che in esso si offre e si sottrae. Un'applicazione continuata ai dati immediati della sensazione, così come si trova sollecitata dalla sfida delle immagini e delle parole, nella misura in cui siano assunte nella loro capacità di convocare tutte le

modalità sensoriali e offrire tracce che permettano alla riflessione di discernere l'eterogeneo e il molteplice e, a partire da qui, tentare di avanzare autonomamente.

Il movimento auspicato è in effetti detto "libero" anche in quanto «inventa il proprio cammino», cioè non si lascia vincolare da itinerari predeterminati o procedure definite preventivamente. Starobinski, è noto, ha spesso insistito sulla necessità di scongiurare «l'incubo dell'ortodossia metodologica» (Starobinski 1978, 6), e ha sottolineato con forza la produttività della rinuncia a rappresentazioni aprioristiche, a pretese egemoniche, dell'uomo e della storia. Egli ha insomma segnalato la necessità di scegliere di volta in volta gli strumenti, i punti di vista, gli approcci, le modalità d'interrogazione che il critico, lo storico, il filosofo ritengano più pertinenti, sotto la propria responsabilità, per rispondere a ciò che ha suscitato il loro «interesse vivente» (Starobinski 1985, 196). E in effetti non c'è suo lavoro maggiore che non si avvalga congiuntamente di analisi formale, storia delle idee e dei concetti, stilistica, sociologia delle forme e della conoscenza, approccio psicoanalitico, ecc., mantenendo questi diversi piani di analisi in un rapporto di complementarità (o di proficua tensione reciproca) capace di modellare una giusta risposta a un problema intravisto, poi pazientemente delineato, infine discusso stimandone la capacità di porre in causa le convinzioni acquisite. Muoversi liberamente nel campo del pensiero e del sensibile significa sospendere ogni automatismo intellettuale e percettivo, far sì che il tragitto critico si apra la sua propria strada, piuttosto che utilizzare quelle già esistenti, e con ciò concepire percorsi che colgano fino in fondo le realtà osservate, rispettandole nelle loro specifiche singolarità e indipendenza.

Può allora stupire che Starobinski ricorra in queste righe alla metafora fisica del «movimento composto», cioè un movimento animato da forze molteplici, risultato di diverse velocità e diverse direzioni? Un simile movimento composto è il più idoneo a rispondere tanto al «bisogno» che al «desiderio»: il bisogno di restare prossimi a certe configurazioni problematiche elettive – di permanente attualità –, il desiderio di non restarvi però oltremodo legati, e perciò di tentare di andare al di là, volgendosi altrove, senza altra garanzia che quella offerta dall'«inquietudine», dal senso di una «mancanza»³. Così come non può sorprendere il riferimento, nel testo, alla necessità di una sorta di ponderata despecializzazione dei saperi: la risposta critica al reale delle cose, della storia e degli uomini richiede che le relazioni da stabilire o scoprire per comprenderli non siano rinvenute soltanto all'interno dei singoli campi disciplinari stabilizzati, forti delle loro delimitazioni, ma anche al di là di essi, alla ricerca di significazioni che saranno tanto più cogenti quanto meno tributarie dal mero diletto intellettuale che si ricava dall'inosservanza dei limiti settoriali.

³ «[...] le fonti dell'ispirazione critica sono l'inquietudine e l'avvertimento di una mancanza» (Starobinski 1970 e 2001, 55).

È che la filosofia – ora dichiarata, ora implicita – che ha regolato i modi in cui Starobinski ha praticato l'esercizio critico gli ha suggerito di non slegare mai l'indagine del passato dalla ricerca di una replica agli enigmi del presente, e con ciò, per un verso, di evitare di "proiettare" all'indietro le partizioni disciplinari vigenti, per l'altro di scorgere nella dimensione storica dell'esperienza umana possibilità inedite di inquadramento delle urgenze attuali. Il movimento, la mobilità – in questo caso propriamente inesauribili (il rinvio d'obbligo è in proposito alle celebri pagine di *L'occhio vivente* dedicate a «L'interprete e il suo cerchio») – si declinano anche e soprattutto come prontezza all'andirivieni tra orizzonti temporali, attitudine a rilanciare il passato in nome dell'oggi e a raccogliere le sfide odierne a partire da una comprensione del loro antefatto che permetta di raccoglierle con più fiducia di tenersi all'altezza. Starobinski ha fornito più di un'indicazione sull'istante in cui, nel lavoro critico-storico come in quello filosofico, si fa strada il sentimento di un'implicazione decisiva in un certo aspetto del passato. Si tratta di un momento in cui, mentre si manifesta una attenzione diffusa per qualcosa che pare annunciarsi come uno stimolo o un soccorso possibili, compare un elemento di estrema urgenza attuale. Una certa esperienza passata – spesso significativa per i suoi aspetti più contraddittori, problematici, oscuri – richiede un confronto più stretto, giacché promette di offrire qualcosa che concerne le condizioni stesse del nostro presente e che impone una messa in causa dell'immagine delle cose e di noi stessi di cui già disponiamo.

Il movimento libero auspicato si concreta perciò nella ricerca di punti di transito tra l'"impersonalità" caratteristica degli studi eruditi, lì dove precisione, correttezza, "scientificità" delle ricostruzioni sono l'essenziale, e una pratica del lavoro intellettuale che ne singolarizza fortemente le articolazioni e lo apparenta al lavoro artistico, facendo spazio ad atti che, nel loro manifestarsi come "personali", richiamano a una vera e propria condivisione, più che alla semplice approvazione, e, oltre che rilanciare l'autorità del sapere, tendono ad aprire gli spazi plurali dell'amicizia. Nei suoi scritti, nelle interviste, nelle occasioni pubbliche di confronto, nei frequenti interventi mediali, raramente Starobinski ha mancato non tanto di segnalare i propri debiti o rapporti con altri pensatori o specialisti, di volta in volta Leo Spitzer o George Poulet, Marcel Raymond o Jean Rousset, Michel Butor o Bronislaw Baczko, Jean-Bertrand Pontalis o Yves Bonnefoy, ma di marcare il valore imprescindibile della «comunanza amicale» instauratasi con queste e altre personalità di scrittori e di artisti, di studiosi e di lettori. Il pur impressionante epistolario del «Fonds Jean Starobinski» depositato a Berna presso gli *Archives littéraires suisses* non testimonia che di una porzione, per quanto rappresentativa, della stupefacente, fittissima rete di durevoli relazioni che Starobinski ha intessuto a partire dal secondo dopoguerra fino e oltre l'inizio del nuovo secolo.

È ricorrendo a quattro verbi all'infinito che Starobinski suggerisce quali azioni siano in gioco in questo spazio relazionale di condivisione a cui il lavoro intellettuale mette capo, una volta che abbia trovato i mezzi per coniugare l'elemento «impersonale» e quello «personale».

«Giudicare», anzitutto, cioè il gesto più proprio – e più antico – della critica, quello in cui ne va di un vaglio, di una stima, di una selezione consapevole, in grado d'indicare i modi in cui un'opera, un evento, un'esperienza irrompono nella trama della storia e non smettono di sollecitarci.

«Comprendere», ovvero sperimentare che nessuno degli elementi simultaneamente considerati può essere isolato se non sullo sfondo del tutto, e dunque tentare di raggiungere una conoscenza ricapitolativa in cui la singolarità si offra allo sguardo precisamente in quanto singolarità.

«Amare», cioè aver appreso che solitudine, monodia, autoreferenzialità del lavoro intellettuale sono tra le insidie maggiori che esso è chiamato a evitare, e vivere perciò l'esercizio storico-critico come un vero e proprio faccia a faccia in cui è in causa la costruzione di una verità personale, effetto della salvaguardia della «differenza in quanto condizione di ogni incontro autentico» (Starobinski 1970 e 2001, 52).

«Resistere», infine, perché fronteggiare l'insopportabile e l'ingiusto è compito senza fine, che richiede che si rinunci ai dogmatismi concilianti come agli estetismi della ribellione, per far spazio a pratiche perseveranti di libertà responsabile, di cura per la totalità, che sappiano dare un vero volto a un futuro comune, animato dalla consapevolezza che «non apparteniamo a noi stessi che attraverso le parole che ci sono state date e che abbiamo fatto nostre per rivolgerci ad altri, a ciò che ci oltrepassa» (Starobinski 2004).

Bibliografia

- Bonnefoy, Yves. 2001. "Responsabilité et liberté." In *Starobinski en mouvement*, a cura di Murielle Gagnebin e Christine Savinel, 29-38. Seyssel: Éditions Champ Vallon.
- Colangelo, Carmelo. 2001. *Il richiamo delle apparenze. Saggio su Jean Starobinski*, Macerata: Quodlibet.
- Colangelo, Carmelo. 2016. "Le maschere e i nemici delle apparenze. Jean Starobinski interprete del totalitarismo." *Archivio di Storia della cultura* XXIX: 281-92.

- Jauss, Hans Robert. 1985. "Jean Starobinski et l'archéologie de la modernité." In *Jean Starobinski*, a cura di Jacques Bonnet, 113-27. Paris: Pandora Editions, Centre Georges Pompidou.
- Jeanneret, Michel. 2013. "Le risque interprétatif." In *Jean Starobinski. Les approches du sens. Essais sur la critique*, a cura di Micheal Comte e Stéphanie Cudré-Mauroux, 411-21. Genève: La Dogana.
- Rueff, Martin. 2016. "L'oeuvre d'une vie." In Jean Starobinski Jean. *La beauté du monde. La littérature et les arts*, 23-221. Paris: Gallimard.
- Starobinski, Jean. 1970 e 2001. *La relation critique*. Paris: Gallimard.
- Starobinski, Jean. 1978. *Tre Furori*. Garzanti: Milano.
- Starobinski, Jean. 1985. "Peut-on définir l'essai?" In *Jean Starobinski*, a cura di Jacques Bonnet, 185-96. Paris: Pandora Editions, Centre Georges Pompidou.
- Starobinski, Jean. 1990. "Les miroirs sont périlleux." *Magazine littéraire* 280: 17-21.
- Starobinski, Jean. 1999. "Je m'efforce de ne pas perdre de vue la relation à autrui." *Coopération* 50: 6-17.
- Starobinski, Jean. 2001. "Starobinski en mouvement." In *Starobinski en mouvement*, a cura di Murielle Gagnebin e Christine Savinel. Seyssel: Éditions Champ Vallon.
- Starobinski, Jean. 2004. "Remerciements." In *Rencontre organisée par la Fondation Pittard de l'Andelyn et les Éditions Zoé à l'occasion de la publication du livre: Jean Starobinski: l'apprentissage du regard*, 4-8. Zoé: Genève.
- Starobinski, Jean. 2015 (1946). *Interrogatoire du masque*. Paris: Galilée.
- Vidal, Fernando. 2001. "La 'fine peau de l'apparence': style et présence au monde chez Jean Starobinski." In *Starobinski en mouvement*, a cura di Murielle Gagnebin e Christine Savinel, 216-227. Seyssel: Éditions Champ Vallon.

Carmelo Colangelo is Associate Professor of Ethics at the University of Salerno, where he also teaches Moral Philosophy and Philosophy of Cultures. His publications include: *Limite e melanconia. Kant, Heidegger, Blanchot* (1998); *Il richiamo delle apparenze. Saggio su Jean Starobinski* (2001); *Uguaglianza immaginaria. Tocqueville, la specie, la democrazia* (2008); *La verità errante. Viaggi spaziali alla prova del pensiero* (2009); *Una rotonda sul male. Kafka allo specchio dei filosofi* (2014); *La ragione che veglia. Maurice Blanchot, la politica e la questione dei valori* (2015); *Il testo del desiderio. Psicoanalisi e letteratura* (con G. Alfano, 2018).

Email: ccolangelo@unisa.it