

TOTALITARISMO E DEMOCRAZIA

a cura di

Antonella Argenio

Logon Didonai

1. F.G. MENGA, *Potere costituente e rappresentanza democratica. Per una fenomenologia dello spazio istituzionale*, 2010
2. U. POMARICI (a cura di), *Il diritto come prassi. I diritti fondamentali nello Stato costituzionale*, 2010
3. F. SCAMARDELLA, *Il diritto attraverso lo specchio. Esercizi filosofici sulla riflessività giuridica*, 2011

Editoriale Scientifica
Napoli

INDICE

VII	<i>Premessa</i>
1	Antonella Argenio <i>Orizzonte democratico e logiche totalitarie</i>
35	Daniela Bifulco <i>La negazione della Shoah e le reazioni delle democrazie contemporanee</i>
49	Gianviro Brindisi <i>«Il pericolo è qui!». L'angoscia tra democrazia e totalitarismo</i>
81	Umberto Curi <i>La democrazia e i suoi confini</i>
103	Claudio de Fiore <i>Tra totalitarismo e democrazia. Il partito politico come pars totalis nella dottrina giuridica fascista</i>
125	Biagio de Giovanni <i>Democrazia e totalitarismo. Spunti per una riflessione</i>
139	Lucia de Micco <i>Giustizia della legge e ragionevolezza del potere per una legalità democratica</i>
157	Luigi Della Luna Maggio <i>Democrazia e partiti: una crisi in comune</i>

Tutti i diritti sono riservati

© Editoriale Scientifica srl 2012
Via San Biagio dei Librai, 39
80138 Napoli

ISBN 978-88-6342-313-6

- 173 Barbara Guastaferrò
Le declinazioni sovranazionali del principio democratico
- 191 Ferdinando Lonardo
*Democrazia e rappresentanza:
riflessioni sulle contraddizioni della modernità politica*
- 205 Antonio Luongo
*Schmitt e Heller alla 'fine' della Repubblica di Weimar.
Sul 'limite' di «un campo completamente sconosciuto,
il campo del "tutto è possibile"»*
- 225 Ulderico Pomarici
*Dittatura è democrazia?
Carl Schmitt e "l'elemento politico nella costituzione moderna"*
- X 265 Vincenzo Rapone
*Totalità e democrazia:
la costruzione del moi commun in Rousseau*
- 295 Francesca Scamardella
*Il velo islamico nelle moderne società multiculturali:
il ruolo della democrazia deliberativa.
Qualche riflessione socio-filosofica*

mocrazia si basa sulla differenza fra governanti e governati, la presenza di quella omogeneità sostanziale che la caratterizza fa sì che essa divenga una forma di Stato ideale per la dittatura. Quella differenza "può di fatto essere mostruosamente accresciuta e rafforzata" – se tutti sono sostanzialmente eguali non ci sarebbe nulla infatti da temere – così da rendere la democrazia l'unica vera forma di Stato ideale per la dittatura¹³³. L'omogeneità sostanziale di cui può fregiarsi ogni autentica democrazia consentirebbe infatti al dittatore di non ricevere una "competenza disciplinata e circoscritta in modo conforme ad una fattispecie" – come accadrebbe nel liberalismo regime delle 'distinzioni' e dei bilanciamenti –, e dunque di porsi, infine, come dittatore sovrano¹³⁴. Così, il popolo e il dittatore, potere costituente e potere "costituito" appaiono l'uno il rispecchiamento dell'altro, complementari. Entrambi indeterminati nella sfera di competenza e nell'istituzionalizzazione. Estranei alla legge. Il transito dalla democrazia alla dittatura è così infine compiuto.

¹³³ *Idem*, p. 310. L'equazione democrazia = dittatura era anticipata nei *gesistesgeschichtliche Lage*: "È dunque possibile che si realizzi una democrazia senza parlamentarismo" – e viceversa – così come "una dittatura è tanto poco l'esatto contrario di una democrazia quanto una democrazia lo è di una dittatura".

¹³⁴ *Ibidem*. A dire di Schmitt – che in altro luogo (*Id.*, *DC*, cit., p. 87) si richiama alla costituzione weimariana – il dittatore non sarebbe tuttavia il sovrano, ma solo il mandatario, il depositario di un *Auftrag* del quale tuttavia si ignorano i confini poiché il soggetto del potere costituente, il popolo, non ha una parola propria. Andreas Kalyvas (*op. cit.*, pp. 91-92) tenta di circoscrivere in Schmitt una teoria coerente del costituzionalismo democratico. Egli sottolinea come in Schmitt emerga la distinzione fra dittatura (sovrana) e sovranità: la prima, *norm-breaking, illegal*, la seconda, invece, *norm-founding, extra-legal*. L'autore, però, se per un verso riconosce che il concetto di dittatura sovrana impedisce a Schmitt di tener davvero separato l'*extraordinary* dall'*exception* d'altro canto conclude che in Schmitt i due termini sono presenti in una struttura gerarchica in cui la sovranità, identificata con la volontà popolare, mantiene la supremazia; mentre la dittatura (sovrana) rappresenterebbe sempre e solo un potere derivato, delegato. Il che, come detto, appare una *petitio principii*.

VINCENZO RAPONE

*Totalità e democrazia:
la costruzione del moi commun in Rousseau*

1. The King's Two Bodies: la struttura dell'esperienza politica tra razionalità e fideismo

Questo lavoro muove dalla constatazione che l'esperienza del mondo e di noi stessi riposa su un sistema di mediazioni – simboliche e concettuali – che sfuggono ai più quasi per intero, al punto che, in ultima istanza, il rapporto con quell'insieme di elementi che, a rigori di logica, garantisce la razionalità dell'esperienza, finisce col configurarsi come fede inconsapevole. Tali mediazioni hanno luogo per il tramite di un ordine quasi mai oggetto di chiarificazione: ove misconosciuto e vissuto semplicemente come automatico, esso finisce per essere oggetto di un'aspecifica presupposizione che sfocia in una ricezione passiva, in un atteggiamento, in ultima analisi, fideistico. Traducendo meccanicamente in verità la certezza di essere svegli e non dormienti, di essere nella ragione e non nel delirio, non consapevoli nella mediazione di un ordine 'terzo', misconosciamo quanto la veglia si distingue dal sogno e dal delirio per il suo configurarsi non come 'vera' quanto, piuttosto, 'certa', cioè attraversata da una vena-tura di dubbio. Dubbio che, nell'esperienza del sogno e del delirio, è invece totalmente assente.

Così, il nostro agire è impregnato di una referenza solo implicita alla capacità stabilizzante di una serie di elementi, senza le cui coordinate sarebbe difficile svolgere i più banali compiti, la cui espletazione è resa obbligatoria dalle necessità quotidiane. Questa considerazione può essere tradotta nei seguenti termini: esistono, per l'uomo, certezze che, in virtù della critica, restano tali, senza diventare 'vere' tramite il supporto di vissuti psicologici che rimandano alla fede? Per fede si intende qui fiducia incondizionata, la sola in grado di equilibrare il rapporto tra pensiero ed essere, tra reale e capacità del pensiero di interpretarlo, laddove, ed è questa la situazione più frequente,

questo rapporto sia sbilanciato sul versante dell'oggetto. Nelle sfere politica e sociale, giustificiamo il superamento costante della dimensione empirica, qualificando questo sfioramento come effetto di convenzione, concetto particolare, perché presuppone esplicitamente un certo numero di soggetti, costituiti nella forma di contraenti, ed una volontà espressa. Si ripropone, così, lo schema idealistico, sulla cui scorta il soggetto è in una posizione di suvalenza nei confronti del legame sociale: l'io crea il mondo. Più che mediante convenzioni che, ripetiamo, rimandano ideologicamente alla libera volontà dei co-contraenti, in realtà, il più delle volte, la regolazione del nostro rapporto col mondo ha luogo per il tramite di qualcosa che è nell'ordine dell'abitudine, che sottende un ordine fideisticamente garante la ripetibilità dell'esperienza.

Né l'azione politica è diversamente strutturata: per il cittadino, soggetto di quella particolare sfera dell'agire che è la politica, buona parte di questo lavoro di stabilizzazione e razionalizzazione dell'esperienza si realizza per il tramite del ricorso alla credenza dello Stato quale istituzione eticamente garante, inassimilabile a qualsivoglia associazione parziale¹. La stessa risoluzione di quello che può essere definito *par excellence* il problema di tutta la filosofia del diritto novecentesca, la legittimazione dell'obbligo giuridico², rimanda ad una dimensione di credenza nella superiorità dello Stato di fronte alle altre organizzazioni sociali che, se controllata epistemologicamente, assume una colorazione in ultima analisi fideistica. L'idea di cittadinanza si riveste, così, di sfumature quasi religiose, nella misura in cui rimanda all'esistenza di un ente, lo Stato, al quale si è obbligati non empiricamente, ma nella misura in cui incarna un'idea di totalità dai

¹ Per S. Romano, l'identità tra Stato e ordinamento giuridico può essere assunta solo all'interno di una prospettiva in grado di unire la fondazione giusnaturalistica dello Stato moderno con le tensioni eticizzanti, interne all'idealismo tedesco. Così: "La dottrina che vede nello Stato l'unico organo, come si suol dire, o l'unico produttore di diritto, si fonda su così fatte vedute completate con l'altra - più recente in certi suoi sviluppi - che raffigura nello Stato l'ente etico per eccellenza. Soltanto la fusione di queste due teorie potrà dar corpo a quella moderna della quale parliamo, divenuta predominante nei principi del secolo XVIII, e che continua ad essere affermata, anche da chi ne respinge i suoi fondamenti storici" (S. Romano, *L'ordinamento giuridico*, Sansoni, Firenze 1977, pp. 108-109).

² Per un'introduzione critica alle problematiche dell'autorità e della sua legittimazione, cfr. U. Pomarici, *Autorità*, in Id. (a cura di), *Filosofia del diritto. Concetti fondamentali*, Giappichelli, Torino 2007, pp. 1-39.

connotati che trascendono l'esperienza, e che si costituisce in un certo senso, quale luogo comune tanto delle democrazie, quanto dei totalitarismi. La libertà trapassa in autoritarismo prima di tutto all'interno della democrazia stessa: allo Stato il singolo è obbligato 'assolutamente' non in virtù di elementi empirici come la forza, quanto sulla base di qualcosa che è nell'ordine della credenza, per essere precisi di quella credenza sulla cui scorta lo Stato è eticità, in virtù della quale l'obbligo politico ha luogo sulla base di una credenza per lo più non rivista epistemologicamente. Se, da un punto di vista strettamente empirico, l'uso della forza da parte dello Stato può anche non differire, e talvolta, infatti, non differisce, da quello di una qualsiasi organizzazione parziale malavitosa agente su un determinato territorio, i cittadini, in quanto tali, sono, in un certo senso, obbligati a coglierne il significato alla luce di quella costruzione universalistica che sostiene ideologicamente il monopolio statale della capacità di costringere: la presunzione di quest'elemento - che può scadere in acritica fiducia, generando passività ed assuefazione - si sottrae ad ogni constatazione empirica. Come il fedele deve poter sempre cogliere nella Chiesa l'effetto dell'impronta creatrice di Dio, anche nel momento del suo massimo degrado morale, il cittadino deve sempre poter obbedire all'ingunzione dello Stato in modo diverso da come obbedisce al bandito. Se, nel primo caso, *ha* un obbligo, nel secondo, è, semplicemente, obbligato. Il problema risiede nella disposizione soggettiva, ragione o fede, che lo muove di fronte all'obbligo. Presupporre un ordine sul quale si impianta l'esser cittadino, anche laddove l'empiria, i 'fatti', dimostrino il contrario, vuol dire rischiare che quest'ordine non esista, rendendo questa posizione una volgare mistificazione. La presunzione di determinati impliciti, se, nel peggiore dei casi, rischia di risolversi *anche* in mistificazione, a titolo del tutto diverso, è *anche* il prezzo da pagare per non cadere in una definizione ingenua del fenomeno: la tesi che sostiene questo lavoro è che non sarebbe realistica una percezione dell'agire degli organi e dei funzionari dello Stato che non tenesse assieme quelli che sono stati definiti *I due corpi del re*³.

Critica o fede sono dunque due delle modalità possibili di abitare il polivero della cittadinanza. Con riferimento alla *querelle* filosofica

³ Cfr. E. Kantorowicz, *The King's two Bodies*, Princeton University Press, Princeton 1957; *I due corpi del re*, Einaudi, Torino 1989.

che mobilita il dibattito filosofico in queste settimane che ha visto realisti e decostruzionisti, su sponde opposte, scontrarsi nel commento di quegli aforismi di Nietzsche la cui lettura non è indifferente per il destino delle nostre democrazie, diremo che "non esistono *solo* i fatti, ma anche le *loro* interpretazioni". In effetti, esiste una serie — se non numericamente circoscritta in sé, quanto meno circoscrivibile — di oggetti sociali, di fatti, di fenomeni culturali afferenti alla vita economica, sociale e politica, che si offrono ad uno sguardo che, al loro cospetto, non può mantenersi 'uno', ma che deve dividersi per poi ricostituire unitariamente l'oggetto in questione. Esercizio realistico è quello che obbliga lo spettatore a farsi, in un certo senso, antropologo — nel senso di studioso della dimensione estranea — in casa propria, spingendosi a cogliere l'ambivalente paradossalità di ogni rito che, al di là dell'apparente familiarità che intratteniamo con esso, è un sinolo di materia e forma: materialità investita simbolicamente, ma pur sempre materialità⁴.

È dunque una costruzione concettuale eticizzante quella che sostiene, in generale, la credenza della necessaria obbligatorietà dell'obbedienza allo Stato, anche quando gli elementi empirici, i *donnés* non la sostengono: un capitolo fondamentale dello strutturarsi dello Stato, inteso come ordinamento in grado di obbligare, in virtù della sua capacità di sublimare la violenza in forza, riguarda la vincolatività del parere della maggioranza, a sua volta legato alla legittimazione dell'obbligatorietà della legge. Se infatti è vero che, come sostiene Derathé, "Il cittadino ha il dovere di ubbidire alla volontà generale, di cedere davanti ad essa, non perché essa rappresenta l'interesse comune o un interesse superiore, ma perché si è impegnato a farlo in virtù del contratto sociale"⁵, è altrettanto vero che tramite il contratto sociale si crea una totalità in cui il

⁴ Così, ad esempio, in ambito antropologico, il sacrificio totemico è quell'atto mediante il quale un determinato gruppo sociale sacrifica (= rende sacro) un ente, cosa o animale, che in quanto tale, permane anche nella sua materialità, pur investito da una significazione a *parte subjecti*. Al tempo stesso, non diremo mai che il sostrato materiale dell'operazione totemica ne esaurisce solo un animale, perché questa sarebbe espressione di un realismo volgare, ingenuo. È necessario, allora, un movimento duplice, attraverso un movimento di "naturalizzazione" riporti l'oggetto alla sua dimensione materiale, per poi riconsiderare la simbolizzazione, per meglio evidenziare le dinamiche di trans-sustanziazione valoriale che sono sorte alla vita politica.

⁵ R. Derathé, *J.-J. Rousseau et le science politique de son temps*, PUF, Paris 1950; *J.-J. Rousseau e la scienze politica del suo tempo*, Il Mulino, Bologna 1993, p. 25.

cittadino è libero perché la volontà da esso espressa è *anche* la sua volontà. Perché, infatti, considerare la volontà della maggioranza vincolante ed altrettanto vincolante la volontà dei suoi rappresentanti, considerati espressione della sovranità popolare? In che senso quest'ultima si troverebbe espressa nella forma del suffragio universale? Le intelligenze, è notorio, non si sommano: come due teste non pensano meglio di una, così milioni di teste non pensano, né deliberano, e qui il problema dell'innesto della volontà è fondamentale, meglio di una. Perché e in che senso, allora, si considera la legge dello Stato come l'unica 'veramente' obbligannte su un dato territorio? Perché e in che senso, di fronte allo squallido spettacolo offerto dal Parlamento di un paese in crisi, si contano a scorgervi qualcosa del "progresso di Dio nel mondo"? Perché, facendo leva sull'abitudine o sulla razionalità, consideriamo funzionante qualcosa che è nell'ordine dell'interesse generale, che spinge i cittadini a considerare le leggi dello Stato alla stregua di volizioni obbligannte e la sua volontà equiparata ad una volontà universale, cioè non legata a nessun interesse particolare. *Conditio sine qua non* dell'obbedienza del singolo alla legge è sicuramente l'adesione al patto sociale, una clausola del quale recita che la legge, in quanto volizione generale ed astratta, è espressione di una volontà non settoriale ma generale, rivolta alla tutela di un interesse esso stesso non particolare ma universale, in definitiva equiparabile al Bene, che mi obbliga nella misura in cui non esprime alcunché di diverso da ciò che io stesso avrei voluto se non fossi stato condizionato dall'interesse partigiano, se fossi stato razionale, cioè libero. Lo Stato può costringere all'obbedienza non solo perché dotato di forza maggiore, ma anche perché può ricondurre alla legge chi si sottrae al suo vero, autentico volere, che avrebbe certamente voluto anch'egli se non fosse stato distratto dal perseguimento di un interesse individuale: anche quando palesemente la volontà dello Stato non è, formalisticamente informata dalla generalità, è d'uopo obbedirle come se lo fosse.

Oggetto di questo lavoro è l'apporto fornito dalla teoria rousseauiana della *volonté générale* alle dinamiche psicologiche che così succintamente abbiamo descritto: la discussione non verterà tanto sul tentativo di dare una risposta relativa a quanto, in Rousseau, vi sia di potenzialmente democratico o antidemocratico⁶, polemica probabil-

⁶ Cfr. J.L. Talmon, *The origins of totalitarian democracy*, Secker & Warburg, London 1955; *Le origini della democrazia totalitaria*, Il Mulino, Bologna 1967.

mente vetusta e poco sensata sin nel momento in cui è stata posta, ma sull'interrogazione relativa a quanto, e, soprattutto, a come, essa abbia contribuito a legittimare quel passaggio da totalizzazione necessariamente incompiuta a totalità razionalmente definita che è all'origine della credenza nell'obbligatorietà delle volizioni della maggioranza, nonché di quel potere che, sulla base del suffragio universale, sempre potrà dirsi non solo legale, ma anche legittimo. Anzi, diremo innanzitutto che, per Rousseau⁷, la realtà democratica, nel senso in cui noi moderni intendiamo questo termine, si configura sempre, in un certo senso, come totalitaria: il problema è quali argomenti il filosofo ginevrino porti alla legittimazione del dispositivo per cui ogni Stato che si voglia democratico si struttura come una totalità. La lettura di testi come *Il contratto sociale*⁸, da questo punto di vista, parla chiaro: se quella di Rousseau è, anzitutto, una terapeutica della crisi delle istituzioni, più che una definizione della normalità, il discorso muta radicalmente, quando siffatta cura della decadenza delle istituzioni si costituisce come paradigma fondativo della normalità politica e giuridica, ossia dell'istituzione dello Stato-persona, concepito come trasposizione giuridica di quel *moi commun*, strutturato come una totalità, le cui coordinate teoriche si cercherà qui di ricostruire.

⁷ Esistono in commercio varie edizioni critiche dell'opera di Rousseau: tra le opere in lingua originale, è d'obbligo il riferimento alle *Oeuvres complètes de Jean-Jacques Rousseau, publiées sous la direction de B. Gagnebin et M. Raymond*, Paris 1959-1969. Per la stesura di questo elaborato, ci si è avvalsi di J.-J. Rousseau, *Scritti Politici*, a cura di E. Gatini, III voll., Laterza, Roma-Bari 1997, laddove, per tutte le altre, si è visto J.-J. Rousseau, *Opere*, a cura di P. Rossi, Sansoni, Firenze 1972. Su Rousseau esiste una letteratura sterminata: ci limiteremo a citare i saggi più vicini, nel contenuto e nello spirito, alle tematiche qui affrontate. Cfr., in tal senso, G. Lanson, *L'unité de la pensée de J.-J. Rousseau*, "Annales J.-J. Rousseau", 8, 1912, pp. 1-32; E. Cassirer, *Das Problem J.-J. Rousseau*, "Archiv für Geschichte der Philosophie", 41, 1932; *Il problema J.-J. Rousseau*, La Nuova Italia, Firenze 1948; P. Léon, *Études critiques*, "Archiv de Philosophie du droit et de Sociologie politique", nn. 3-4, 1934; 3-4, 1935; 3-4, 1936; 3-4, 1937; 1-2, 1938; R. Derathé, *Le rationalisme de J.-J. Rousseau*, Paris PUF 1948; Id., *J.-J. Rousseau et la science politique de son temps*, cit.; B. Groethuysen, *J.-J. Rousseau*, Gallimard, Paris 1949; H. Gouhier, *Les méditations métaphysiques de J.-J. Rousseau*, Vrin, Paris 1970; C. Salomon-Bayet, *Jean-Jacques Rousseau*, in F. Châtelet (éd.), *Histoire de la philosophie. Idées, Doctrines*, vol. IV, *Storia della filosofia. La filosofia dell'Illuminismo*, vol. IV, Rizzoli, Milano 1999, pp. 98-136.

⁸ Cfr. J.-J. Rousseau, *Il contratto sociale o Principi di diritto politico*, cit., pp. 79-224.

Il problema non è dunque se Rousseau sia stato o meno un fautore della dittatura e del cesarismo in politica, quanto, piuttosto, quali spunti si siano potuti desumere dalla sua teoria, ai fini della costruzione di una realtà istituzionale il cui tratto fondamentale è un totalitarismo (e ribadiamo qui la coesenzialità del nesso totalità-totalitarismo) interno alla democrazia e non in antitesi con quest'ultima. Così, questo studio non verterà tanto su "che cosa ha detto veramente Rousseau"⁹, ma su quale esito hanno avuto determinati concetti, nella misura in cui sono andati a strutturare dottrine giuridiche e prassi politiche consolidate, ponendo le basi della costruzione teorica e dell'edificazione istituzionale delle democrazie. In particolare, il problema si configura come quello dell'esito della riflessione relativa alla legittimità dell'idea di volontà generale, nonché del rapporto che questa intrattiene con la deliberazione della maggioranza, con quella che il filosofo ginevrino definisce "volontà di tutti", perché quest'ultima diventa vincolante solo a determinate condizioni logiche, oggetto di quell'"atto di fede" di cui sopra, che andremo a specificare.

La riflessione del ginevrino è in grado di fornirci alcuni strumenti per la comprensione di quanto qualcosa di totalitario si dia nel nostro modo di intendere le democrazie, nella misura in cui si genera un dispositivo concettuale teso, letteralmente, a sacralizzare la volontà generale, ma, ancor di più, a considerare la volontà dei più, la volontà della maggioranza, avente luogo sulla base dell'equivoco sulla cui scorta essa è da considerarsi sacra: se ciò è possibile, è perché è sempre possibile considerarla come espressione mediata di una volontà 'altra' che la legittima, che è il vero oggetto dell'interesse di Rousseau, che ha una qualità particolare, e che è la volontà generale. Nella prassi democratica, si ritiene naturalmente, e perciò fideisticamente, che la volontà dei più si inquadri nella cornice della volontà generale¹⁰.

⁹ D'altra parte "che cosa ha detto veramente Rousseau" è già stato scritto, tra l'altro con grande maestria, da un intellettuale di grande sensibilità: cfr. F. Jesi, *Che cosa ha veramente detto Rousseau*, Ubaldini, Roma 1972.

¹⁰ Con un primo ritorno pratico: per una volta, si sarà sollevati dall'evidenziare quanto il riferimento alla modernità implichi la riconduzione di ogni lavoro filologico a filosofia, data l'originaria libertà del soggetto di fronte ad ogni ordine costituito, incluso quello dei significati: assunto come centrale il riferimento alla volontà generale quale asse portante del suo pensiero, Rousseau sarà un nostalgico ripropositore della libertà degli antichi se mettiamo l'accento sul termine generale, mentre il suo pensiero

Ma che cos'è la volontà generale? In una prima accezione, per volontà generale si deve intendere la volontà di una Repubblica, intesa nel senso di volontà diretta alla *res* in quanto *publica*; così: "Credo di poter fissare come principio incontestabile che solo la volontà generale può dirigere le forze secondo il fine della sua istituzione che è il bene comune [...]. Ora, poiché la volontà tende sempre al bene dell'essere che lo vuole, e la volontà particolare ha sempre per oggetto l'interesse privato, mentre la volontà generale si propone l'interesse comune, ne consegue che solo quest'ultima è, o *deve essere*, il vero motore del corpo sociale"¹¹. Fin dal principio, la volontà generale si dà in una dialettica dal carattere stringente con la volontà particolare, dal momento che tra i due termini non c'è coincidenza; in questo senso: "Spesso c'è una grande differenza fra la volontà di tutti e la volontà generale; questa riguarda solo all'interesse comune, quella all'interesse privato e non è che una somma di volontà particolari"¹². Ora, pur non condividendo il punto di vista sulla cui scorta l'ecce-

zione spiega se stessa e il generale, vogliamo introdurre la questione delle patologie della volontà generale a partire dalla situazione, eccezionale ma realisticamente possibile, sulla cui scorta la volontà generale resta non distinguibile dalla volontà dei più.

Sullo sfondo della considerazione, sulla cui scorta la volontà non può essere alienata, ossia della considerazione che il popolo non può delegare dei rappresentanti disposti al suo esercizio, è essenziale considerare non necessariamente coincidenti volontà generale e volontà dei più: dato per assunto che la legge, per essere considerata realmente espressione della volontà generale deve essere rimessa al potere legislativo, essa non può essere considerata necessariamente espressione della volontà generale. In un regime in cui *una* maggioranza si arroghi dispoticamente il diritto di essere la maggioranza, non vi sarebbe alcun contropotere a disposizione di alcun soggetto politico per ristabilire una distanza accettabile tra disposizioni della maggioranza e volontà generale.

Seguiamo, però, il ragionamento di Rousseau sul punto: assumiamo come reale la situazione di crisi in cui lo Stato cominci a indebolirsi, con la conseguenza che la volontà generale finisce per non coincidere più con l'unanimità delle preferenze: l'interesse particolare tende a sopraffare quello generale. Quando il corpo politico è vicino alla rovina, il ribaltamento del rapporto tra volontà particolare e volontà generale essendo causata ed effetto di tale situazione, la situazione è tale per cui: "[...] lo Stato, prossimo a rovina, continua a esistere solo in forma illusoria e vana, quando il vincolo sociale è rotto in tutti i cuori, e il più vile interesse si adorna sfrontatamente del nome sacro del bene pubblico, allora la volontà generale diventa muta; come se lo Stato non fosse mai esistito, tutti, guidati da motivi segreti, smettono di pensare come cittadini, facendo conto che lo Stato non sia mai esistito; e sotto il nome di leggi si fanno passare falsamente dei decreti iniqui che hanno per fine solo l'interesse particolare, almeno nella maggioranza dei cittadini, sufficiente *virtu* per preferire incondizionatamente l'interesse generale del tutto (e del proprio essere etico) all'interesse privato (del proprio essere fisico)" (J. Fetscher, *Rousseaus politische Philosophie. Geschichte des demokratischen Freiheitsbegriffs*, Luchterhand, Neuwied am Rhein und Berlin 1968; *La filosofia politica di Rousseau. Per la storia del concetto democratico di libertà*, Feltrinelli, Milano 1972, p. 113).

11 J.-J. Rousseau, *Il contratto sociale o Principi di diritto politico*, cit., p. 172.

12 Idem, p. 104. Per Fetscher "La consultazione di tutti i cittadini non serve dunque necessariamente a manifestare la volontà generale, e può anche non manifestarla ove i cittadini, invitati a pronunciarsi in proposito, seguano i loro interessi privati anziché proporsi l'interesse comune. La volontà generale può dunque risultare solo quando (a prescindere dal caso di una totale identità di interessi di tutti i cittadini), vi-

lare"¹³. La volontà generale in sé non è contaminata, quanto piuttosto subordinata ad altre volontà, che risultano prevalenti. Così: "Ne consegue forse che la volontà generale sia annientata e corrotta? No, essa è sempre costante, inalterabile e pura; ma è subordinata ad altre volontà che la sopraffanno. Ciascuno, staccando il proprio interesse dall'interesse comune, si rende ben conto di non poterlo separare completamente, ma la sua parte di male pubblico non gli sembra nulla in confronto al bene esclusivo che pretende di appropriarsi. Prescindendo da questo bene particolare, vuole per il proprio interesse il bene generale con la stessa forza di tutti gli altri. Persino nel vendere il proprio voto per denaro, non spegne in sé la volontà generale; la elude. L'errore che egli commette sta nel cambiare i termini del problema, e nel rispondere una cosa diversa da quella che egli si domanda; di modo che, invece di dire con un voto: "È vantaggioso per lo Stato", egli dice: "È vantaggioso per tale individuo o per quel tale partito che questa o quella proposta sia approvata"¹⁴.

Quindi, in una prima accezione, se la volontà di tutti si qualifica come volontà generale, usurpandone i contenuti, non c'è nessuna possibilità di rivalsa della seconda sulla prima, se non il deperimento stesso dell'istituzione: questo vuol dire che, se sulla base di una tacita convenzione, la volontà dei più sarà considerata illuminata dalla volontà generale, nulla potrà contraddire la maggioranza, e le sue volontà avranno potere obbligante, non in quanto espressione di un determinato rapporto di forza, quanto come espressione di una volontà eticamente connotata come la volontà generale. Il problema non è, allora, quello di sostenere che Rousseau coltivasse una "fede ingenua nell'infalibilità della maggioranza", da cui, al contrario, è lontanissimo, quanto di evidenziare come la volontà generale resti 'muta' se usurpata dalla volontà particolare, la quale si afferma, in quanto sua espressione. Tuttavia, la situazione normale non è meno insidiosa di quella 'eccezionale', qui prospettata. Vediamo perché.

2. La volontà generale e le sue aporie

"L'uomo naturale è tutto per sé; è l'unità numerica, l'intero asso-

¹³ *Idem*, pp. 172-173.

¹⁴ J.-J. Rousseau, *Emilio o dell'educazione*, in *Opere*, cit., p. 353.

luto che non ha altro rapporto che con se stesso o col suo simile. L'uomo civile non è che unità frazionaria dipendente dal denominatore, e il cui valore è in rapporto con l'intero, che è il corpo sociale"¹⁵. L'ispirazione del *Contratto sociale* è tutta in questo bel passo dell'*Emilio*. Avverso ai processi di differenziazione economica e sociale interni alla società civile, nemico dell'individualismo borghese, Rousseau cerca di fondare quell'istituzione in cui la volontà del singolo non sarà affettata da scissione tra essere e dover-essere, ma si ritroverà in una dimensione armonica con il dovere. Generale sarà quella volontà in cui il singolo sperimenta quella dimensione al tempo stesso animale e divina - in un certo senso, natura e divinità sono assai vicini - in cui attività e passività, volontà e obbedienza smarriscono ogni antinomia, e il singolo, smarrito come tale, si ritrova in quell'unità superiore che è il *moi commun*. La famosa espressione, sulla cui scorta: "*S'il y avait un peuple de dieux, il se gouvernerait démocratiquement*"¹⁶, non è un richiamo idealizzante ad una realtà 'altra' da quella umana: qui Rousseau fa sua la riflessione di Cartesio, per il quale ciò che difetta nell'uomo rispetto a Dio non è l'elemento sensibile, quanto piuttosto l'intelletto, che nell'uomo è limitato, laddove nell'espressione sensibile, l'uomo è in tutto identico al suo creatore¹⁷. L'uomo naturale e il cittadino totalmente fuso nello Stato sono gli unici esseri in grado di vivere lo stato di grazia di chi sperimenta, divinamente, la perfetta sincronia tra intelletto e volontà, tra istinto e ragione, tra essere e dover-essere. Imparticolare, il cittadino, morendo come individuo particolare, fondendosi fusionalmente col tutto, ritroverà in quell'unità superiore che è lo Stato la grazia di chi pensa e vuole allo stesso modo, senza nessun ostacolo esterno né ombra di scissione soggettiva.

Il corpo politico è, allora, quel macroantropo in cui l'uomo è chiamato a recuperare il naturale e originario rapporto che, di diritto, gli pertiene in quanto uomo, tra ragione e volontà, e generale sarà quella volontà espressa dallo Stato come persona giuridica, perché solo nello

¹⁵ "Se ci fosse un popolo di dei si governerebbe democraticamente. Un governo tanto perfetto non conviene ad uomini" (J.-J. Rousseau, *Il contratto sociale o Principi di diritto politico*, cit., Libro III, cap. V, p. 140).

¹⁷ Sull'influenza di Cartesio su Rousseau, a partire dalla rilevantissima *Professione di fede del vicario savoiardo* contenuta nell'*Emilio*, cfr. H. Goubier, *Les méditations métaphysiques de Jean-Jacques Rousseau*, capitolo II, *Ce que le vicare doit a Descartes*, cit., pp. 50-83.

Stato è possibile ritrovare questa dimensione originaria, inequivocabilmente smarrita. In questo senso, per Rousseau: "Finché parecchi uomini riuniti si considerano come un solo corpo, non hanno che una volontà che si riferisce alla comune conservazione e al benessere generale"¹⁸. Da un lato, lo Stato esprime, rispetto alle istituzioni parziali, un salto, qualcosa di più di un miglioramento qualitativo, una vera e propria *metabasis eis allos genos*, dall'altro, la volontà da lui espressa non è volontà particolare, ma universale, così come il singolo cittadino, volendola individualmente a parte *subjects*, vuole qualcosa che, quanto al suo oggetto, è universale¹⁹. "La volontà est dite générale parce qu'elle est inspirée par l'amour de l'ensemble, et ne regard qu'à l'intérêt commun. Tout opinant qui regarde à son intérêt privé, cesse à l'instant de participer à la volonté générale: il n'a plus qu'une volonté particulière. En un mot la volonté est ou générale ou particulière par son objet, la patrie ou l'individu, et non par le nombre des sujets"²⁰. della volontà generale, ciò che si deve predicare è che essa si oppone ad ogni volontà parziale. Questo discorso, come già accennato, trova la sua ragion d'essere all'interno di un dispositivo in cui non solo la famiglia, non solo i singoli in quanto tali, ma anche le associazioni, le confraternite, i corpi intermedi, hanno una loro volontà generale che

¹⁸ J.-J. Rousseau, *Il contratto sociale o Principi di diritto politico*, cit., Libro IV, capitolo I, p. 171.

¹⁹ Come sostiene B. De Jouvenel, "La volonté générale est donc un instinct que Rousseau prête à l'être moral et collectif, et auquel il suppose le même degré d'infaillibilité qu'il accorde à l'instinct de l'être naturel. Et sans doute on peut demander à Rousseau qu'il cautionne la bonté des «passions naturelles» dans le corps social: chez l'être naturel, c'est Dieu créateur qui n'a pu nous construire avec des penchants funestes; mais le corps politique n'est, aux yeux de Rousseau, qu'un «corps artificiel» fait de main d'homme" (B. de Jouvenel, *Essai sur la politique de Rousseau*, in J.-J. Rousseau, *Du contrat social*, Editions du Cheval, Genève 1947, p. 102). Nel suo saggio sulla politica in Rousseau, De Jouvenel, proprio per aver forzato la lettura del ginevrino né in senso liberale né totalitario, fa rivivere lo spirito del contratto, senza forzature di sorta. Le conclusioni a cui giunge, sulla cui scorta non sarebbe possibile nessuna forma di democrazia, erano state oggetto di analoghe riflessioni da parte di Carl Schmitt. Il giurista tedesco si era soffermato esplicitamente sull'opera di Rousseau in almeno due occasioni, in *Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus*, Duecker & Humblot, Leipzig 1923; *Volksentscheid und Volksbegehren. Beiträge zum aush. öffentl. Recht und Völkerrecht*, in *Inst. f. aush. öffentl. Recht und Völkerrecht*, H. 2, Berlin und Leipzig 1927, pp. 51-53.

²⁰ B. de Jouvenel, *Essai sur la politique de Rousseau*, cit., p. 103.

risulta tale per i membri che vi afferiscono, ma che, invece, letta alla luce dell'organo statale, si rivela parziale: è questo il mistero sotteso alla cittadinanza politica: specificheremo meglio in seguito questa questione. Prima, però, si chiarirà come la volontà generale non è un'invenzione di Rousseau²¹: il filosofo ginevrino elabora un concetto stratificato per il tramite di una riflessione pluriscolare, che permette di definirne il significato in una triplice accezione, logica, giuridica, teologica²². In senso logico, diremo che una volontà è generale nella misura in cui tende ad uno scopo, ad un fine, mentre la volontà particolare si costruisce in rapporto ad un mezzo. Ancora in logica, una volontà può essere detta particolare quando tende ad un oggetto particolare, che non è altro che un mezzo nella realizzazione della volontà generale, al bene generale dell'anima. In questo senso, la volontà generale diviene cattiva quando scade ad un oggetto particolare. La seconda accezione è oggetto di importanti discussioni, dal momento che si è detto che Rousseau avrebbe calato una definizione morale di volontà generale in un quadro giuridico ben preciso, derivato dal pensiero di Hobbes²³. Il pensatore inglese aveva giustificato la sovranità

²¹ In questi termini O. von Guericke (*Johannes Althusius und die Entstehung der naturrechtlichen Staatstheorien*; Scientia Verlag, Aalen 1981; *Giovanni Althusius e lo sviluppo storico delle teorie politiche giusnaturalistiche*, Einaudi, Torino 1974, p. 155) delinea gli elementi di continuità e di rottura tra Rousseau e la tradizione politica precedente, con particolare riferimento a Althusius e a Hobbes: "Nei suoi fondamenti la dottrina del Rousseau si riallaccia direttamente alla *Politica* dell'Althusius. Riprende spesso, con sorprendente somiglianza, espressioni di questo che nessuno aveva prima ripetute, quando sostiene che la sovranità del popolo fondata sul "contrat social" è inalienabile, intrasmisibile e indivisibile; che perciò la collettività possiede ovunque essa sola necessariamente ed esclusivamente la sovranità, la cui usurpazione da parte del governo scioglie lo Stato, violando il "traité social"; che di fronte a questo le forme di Stato non siano che forme di governo. Ma in contrasto con i suoi predecessori il Rousseau definisce la sovranità popolare - applicando ad essa il concetto di sovranità degli assolutisti - come del tutto illimitata e illimitabile, non vincolata da alcuna legge o costituzione, e ne dichiara intrasmisibile persino l'esercizio. Con la medesima radicale coerenza con cui lo Hobbes aveva abbattuto i diritti del popolo, egli, abolendo il contratto di dominazione, distrugge qualsiasi possibilità di un diritto conferito dalla costituzione a un altro fattore politico di fronte al popolo e in particolare a una persona governante, singola o collettiva".

²² Cfr. B. de Jouvenel, *Essai sur la politique de Rousseau*, cit., pp. 105-112. La tripartita partizione della volontà generale è prospettiva condivisa dallo stesso I. Fetcher, *La filosofia politica di Rousseau. Per la storia del concetto democratico di libertà*, cit., p. 105 e ss.

²³ Sul rapporto Rousseau-Hobbes, cfr. G. Davy, *Thomas Hobbes et J.-J. Rousseau*,

del potere pubblico partendo dalla volontà naturale degli individui: affermando che per la pace e la sicurezza comuni sia necessaria una volontà che conferisce ordine alla realtà sociale, questa volontà era stata identificata con la volontà di tutti. In Hobbes, però, quand'anche queste volontà si proponessero un medesimo fine, non sarebbero mai in una medesima comunione di volere: esse non potrebbero unirsi se non convenendo di considerare propria la volontà di una persona o di un'assemblea. In questo caso, siamo di fronte ad una pura e semplice finzione: quello che vuole la maggioranza 'passa' per volontà generale, è considerato come volontà di tutti. Come evidenzia correttamente De Jouvanel, questa dottrina sarebbe il principio di tutte le tirannidi, di quella cesarista come di quella giacobina: essa usurperebbe l'autonomia della volontà, per giungere alla sua distruzione.

Ora, quello che si sostiene, è che, su questo tronco, Rousseau abbia inserito una nozione squisitamente morale di volontà generale: assolutamente contraria al pensiero di Rousseau è la situazione in cui il popolo si rimette ad un uomo o ad un partito che pretenderebbe di incarnare la volontà popolare: giustamente, postulando una convenzione sociale fittizia, si può ugualmente immaginare che ci si sia accordati nel considerare quale "volontà di tutti in generale e di ciascuno in particolare" la volontà di un uomo determinato, la volontà di una certa assemblea, la volontà della maggioranza dei cittadini. Ora, da un certo punto di vista, la terza ipotesi non è una finzione meno delle precedenti: da ciò si deduce che in realtà la volontà generale sarebbe una pura determinazione morale che non legittimerebbe nessuna forma di rappresentanza. Questa tesi è vera per metà: è vero, cioè, che in Rousseau l'alienazione della rappresentanza è sempre un crimine, sia che la si consideri in capo a un singolo, sia che la si consideri in capo ad un'assemblea, sia che la si consideri in capo alla maggioranza. Ma, se è vero che sarebbe ancora più irrazionale considerare 'santa' la volontà della maggioranza, essa non intrattiene con la vo-

Clarendon, Oxford 1953; Id. *Le corps politique selon le Contrat social de J.-J. Rousseau et ses antécédents chez Hobbes*, in Aa.Vv., *Études sur le Contrat social*, Les Belles Lettres, Paris 1964, pp. 65-93. Per un inquadramento generale della concezione di Rousseau nell'ambito delle teorie della sovranità nel cui ambito la sua concezione ha preso corpo, cfr. R. Derathé, *Rousseau e la scienza politica del suo tempo*, cit., e, in particolare, il capitolo V. *La teoria della sovranità*, pp. 305 e ss.

lontà generale un rapporto pari a quello che un ente determinato intrattiene con il proprio ideale morale.

Tranne il caso eccezionale da cui siamo partiti, tra volontà dei più e volontà generale esiste un legame organico che è di natura non solo morale, come vogliono alcuni, ma prima di tutto giuridica. Rousseau è esplicito sul punto: "Spesso c'è una gran differenza fra la volontà di tutti e la volontà generale; questa guarda soltanto all'interesse comune, quella all'interesse privato e non è che una somma di volontà particolari; ma eliminate da queste medesime volontà il più e il meno che si elidono e come somma delle differenze resta la volontà generale"²⁴. Se è vero che tra volontà generale e volontà della maggioranza vi è una *différence de nature*, è ancor più vero che l'una partecipa dell'altra, e che l'una fonda l'altra. Il rapporto tra volontà generale e volontà della maggioranza, in Rousseau, è un rapporto organico che ha anche una valenza psicologica e morale, ma che si struttura prima di tutto giuridicamente. Fintanto che il corpo sovrano non è occupato da associazioni intermedie, a loro volta espressioni una volontà che è generale rispetto a se stesse, ma particolare rispetto allo Stato, la volontà dei più sarà sempre in un rapporto non eventuale, ma strutturale con la volontà generale, rapporto di natura giuridica. Per ottenere che una deliberazione collettiva sia espressione della volontà generale: [...] è dunque importante che nello Stato non vi siano società parziali e che ogni cittadino pensi solo con la propria testa"²⁵. Se non vi fossero ostacoli al pieno dispiegamento della volontà generale, allora la volontà espressa dal consenso democratico sarebbe equiparabile alla volontà stessa di Dio. Lo Stato incarna, per definizione, la volontà generale, e da ciò gli deriva, come vedremo, la sua capacità di obbligarci tramite leggi che sono e devono essere considerate "il verbo perfetto di Dio". Da qui, la terza radice della volontà generale, di natura teologica, che lega in modo più diretto Rousseau a Malebranche e, indirettamente, a Cartesio; come sostiene ancora De Jouvanel: "*Dans la grande querelle de théodicée qui remplit la fin du XVIIe siècle, on dispute si Dieu intervient sans cesse par des volontés particulières pour diriger à leur fin assigné les choses qui semblent fortuites, ou s'il n'agit que par volontés générales qui forment le loi de l'univers*"²⁶. La legge

²⁴ J.-J. Rousseau, *Il contratto sociale o Principi di diritto politico*, cit., Libro II, capitolo III, p. 104.

²⁵ Libro II, capitolo III, p. 105.

²⁶ B. de Jouvanel, *Essai sur la politique de Rousseau*, cit., p. 110.

naturale, quale emanazione diretta della legge divina, è fissata in ogni uomo, dal momento che la volontà di Dio è presente nell'uomo come legge generale della specie: da qui, il disprezzo, o, almeno, il misconoscimento dell'importanza delle volontà particolari: da un lato è alla legge intesa nella sua generalità che bisogna rivolgersi per comprendere cosa è morale, così come è la volontà generale che bisogna interrogare per comprendere i limiti, positivi e negativi, dei nostri doveri.

Una corretta esplicitazione della posizione filosofica di Rousseau sul punto ne fa un seguace di Malebranche²⁷, e, dunque, seppur indirettamente, come accennato in precedenza, di Cartesio: anima e corpo sono elementi a tal punto eterogenei che l'azione dell'una sull'altro non può spiegarsi razionalmente, in nessun caso²⁸. La volontà realizza qualcosa di unico, di inspiegabile, un certo grado di connessione tra due elementi, intelletto e sensibilità, di per sé eterogenei. La natura del rapporto tra anima e corpo, in questo senso, non differisce da quella tra intelletto ed estensione, tra certezza e verità, per come intesi nella concezione soggettivistica moderna: come attraverso la volontà si realizza il mistero della comunicazione tra anima e corpo, tra intelletto ed estensione, tra certezza e verità, così, nel corpo politico, l'esercizio della sovranità quale definizione della volontà generale avvicina l'uomo a Dio, le cui leggi, secondo la rivisitazione del pensiero di Cartesio caratterizzante l'insegnamento di Malebranche, non sono né possono essere mai particolari, quanto, piuttosto, generali. La rilevanza pressoché assoluta della *volonté générale* in Malebranche si palesa in tutta la sua evidenza laddove se ne evidenzia la radice teologico-morale: è in rapporto a problemi come quello della salvezza e del rapporto tra natura e grazia che la questione della generalità della legge divina assume la sua rilevanza²⁹. L'Oratoriano osserva che: "[...] se

²⁷ Sull'influenza della dottrina delle cause occasionali di Malebranche su Rousseau, oltre al contributo di Riley, cfr. E. Brehier, *Les Lectures malebranchistes de J.-J. Rousseau*, "Revue internationale de philosophie", 1, (1938-39), poi in, Id., *Études de philosophie moderne*, PUF, Paris 1965, pp. 84-99; A. Postigliola, *De Malebranche a Rousseau: les apories de la volonté générale et la revanche du raisonneur violent*, "Annales J.-J. Rousseau", 1972-77, Droz, Genève 1980, pp. 123-138.

²⁸ Illuminante, di chiara matrice cartesiana, l'affermazione, contenuta nella *Prima redazione del Contratto*, sulla cui scorta: "Come nella costituzione dell'uomo, l'azione dell'anima sul corpo è l'abisso della filosofia, così l'azione della volontà generale sulla forza pubblica costituisce l'abisso della politica nella costituzione dello Stato".

²⁹ È la conigliata temporale del *Traité de morale* con la stesura di parti importanti

Dio muovesse i corpi mediante *volontés particulières*, sarebbe un crimine evitare con la fuga di farsi travolgere da un palazzo che crolla; giacché non si può, se non commettendo un'ingiustizia, rifiutare di restituire a Dio la vita che ci ha dato, se lui ce la chiede". Se Dio volesse ogni accadimento come particolare, allora: "[...] sarebbe un insulto alla saggezza divina modificare il corso dei fiumi per volgerli verso luoghi poveri di acqua: bisognerebbe seguire la natura e darsi pace". Ma, dal momento che Dio non agisce tramite *volontés particulières* ma attraverso *lois générales*, l'oratoriano elabora una teoria che, in qualche modo, anticipa la famosa teoria delle cause occasionali; così: "[...] si può correggere la sua opera, senza offendere la sua saggezza; opporsi alla sua azione e non alla sua volontà; poiché egli non compie effettivamente e direttamente tutto quello che fa"³⁰.

Rousseau recepisce l'idea di volontà generale per come gliela consegna la tradizione, ma sarebbe un errore sostenere che egli adoperi concetti come *volonté générale* e *volonté particulière*, semplicemente perché portato dalla tradizione; come sostiene Riley, "[...] i motivi per cui Rousseau fece uso della *volonté générale* furono essenzialmente filosofici, per quanto il vecchio concetto teologico potesse già trovarsi bell'e pronto per i suoi scopi"³¹.

Colta alla luce della generalità, un'unione politica è un'associazione e non una semplice aggregazione, perché mette i singoli in condizione di partecipare di quell'ordine eterno di cui la volontà generale è parte, e ciò accade nella misura in cui, in Dio, intelligenza e volontà coincidono, mentre nell'uomo la volontà solo è infinita, e ciò che la induce in errore è la razionalità che la guida. La legge dello Stato deve, necessariamente, essere generale ed astratta, poiché lo Stato stesso si costituisce sulla scorta di un processo di radicale immanentizzazione del Dio della tradizione ebraico-cristiana, da cui la rivendic-

di *Nature et grâce* che autorizza a considerarne in modo del tutto plausibile la continuità tra i temi della morale e della grazia.

³⁰ N. Malebranche, *Traité de morale*, in *Œuvres complètes*, Vrin, Paris 1958-84, vol. 11, p. 25.

³¹ P. Riley, *La volontà generale prima di Rousseau*, cit., p. 209. Per Shklar il concetto rousseauiano di volontà generale "[...] è adeguato a tutto ciò che egli teneva assolutamente ad affermare", ossia, "[...] una trasposizione della facoltà morale più essenziale dell'individuo nel regno dell'esperienza pubblica" (J. Shklar *Men and Citizens: A Study of Rousseau's Social Theory*, Cambridge University Press, Cambridge 1969, p. 184).

cazione dei requisiti di onnipotenza della volontà generale, nonché di generalità e astrattezza della legge: il problema fondamentale di Rousseau è quello di garantire una situazione in cui la deliberazione pubblica sia esercitata in un quadro che è quello di una volontà generale in sé incorruttibile. Solo nella misura in cui il potere supremo dello Stato si manifesta nella deliberazione pubblica come sintesi di volontà generale e forza pubblica la vita sociale acquista legittimità. Vedremo quanto questo processo di immanentizzazione radicale dell'ideale costituisca la radice della sovrapposibilità tra ragione dei più e volontà generale.

Al tempo stesso, però, è possibile anche una patologizzazione del legame tra volontà della maggioranza e volontà generale, che il ginevrino non esclude: se la situazione si trasforma, se vengono meno le condizioni di quest'accordo, se ciò che emerge nella deliberazione politica non è dell'ordine della volontà generale, lo Stato, inteso come ordine giuridico, non esiste più *de jure*. Pur tuttavia, *de facto*, la sua volontà sarà sempre considerata come espressa alla luce della volontà generale; abbiamo detto prima della contraddizione che giace al cuore della volontà generale: qualsiasi volontà, anche parziale, potrà sempre essere considerata come ispirata dalla *volonté générale*, nonché ad essa ricondotta. Questa situazione, di per sé paradossale, è letta, molto correttamente per chi scrive, da Postigliola, il quale ricostruisce la genealogia concettuale della volontà generale, evidenziando il rapporto che il ginevrino intrattiene con Malebranche e, necessariamente, seppur indirettamente, con Cartesio.

Lo studioso offre un contributo importante alla chiarificazione dei termini in cui si pone la pretesa incorruttibilità della volontà generale – che definisce come un'aporia – proprio alla luce dell'interpretazione che Rousseau dà di Malebranche: volontà generale e volontà dei più, in prima istanza, stanno tra loro come generale e particolare. Se però la struttura epistemologica del pensiero dell'oratoriano è, al tempo stesso, 'unilaterale' e 'discendente', in Rousseau, al contrario, l'esercizio della sovranità comporterebbe un doppio meccanismo – particolare/generale e generale/particolare – che si ripercuotere, come abbiamo visto, in modo problematico, nella legittimazione della sovranità, nella misura in cui le volontà particolari possono sommarsi senza dare luogo alla volontà generale, e la volontà generale può non essere riconosciuta da tutte le volontà particolari. Ora, però: "Et toutefois, d'une façon apparemment inexplicable à ce point, Rousseau continue à retenir

la volonté générale inaltérable et pure. Le mystère semble pouvoir se résoudre si l'on considère le fait que Rousseau, dans l'intention de parler non pas des faits, mais de ce qui est juste et légitime, et avant fait sienne la notion de justice de Malebranche, entendue comme généralité (rationnaliste et «géométrisante»), «comme un oubli» impardonnable: que la généralité est pour Malebranche synonyme de l'attribut divin de l'infini. L'«erreur» de Rousseau a consisté justement dans le fait d'utiliser sans ses médiations métaphysiques – tout en continuant à parler d'une généralité de la volonté qui ne subsisterait en réalité comme inaltérable et pure que si elle était la volonté d'un être infini, tandis qu'au contraire, dans l'exercice concret de la souveraineté dans la cité rousseauiste, la généralité ne peut pas être finie, ne pouvant constituer au plus, sinon une somme hétérogène, qu'une sorte d'ensemble fini»³². Due sono gli aspetti che Postigliola evidenzia. Da un lato, l'aporia nella costruzione della volontà generale in Rousseau non riguarda tanto l'espressione della volontà come fatto, quanto piuttosto la sua legittimazione teorica. Dall'altro, il ginevrino avrebbe peccato nel trasporgere senza mediazioni il divino nel finito, generando un cortocircuito logico di cui la fede necessaria in un elemento reale, è esito concettualmente necessario. Altro è la fede in un elemento trascendente, altro quella in un elemento immanente: ora, è proprio quest'ultima il perno su cui la scienza giuridica costruisce lo Stato come persona giuridica, quale espressione del *moi commun*. È proprio questo il punto che ci interessa maggiormente, quello sulla cui scorta la certezza che la volontà dei più si traduca sempre e comunque in volontà generale legittima la suvalenza qualitativa della legge ("verbo perfetto di Dio") sulle altre fonti, dell'interesse generale su quello particolare, nonché dello Stato stesso, forte di quel monopolio legittimo dell'uso della forza per nulla estraneo a questa costruzione, sulle altre associazioni parziali. Per quanto, per Rousseau, sia vero che: "Perché mai la volontà generale è sempre retta e perché tutti vogliono costantemente la felicità di ognuno, se non perché ognuno riferisce a sé questo termine, ciascuno, e pensa a se stesso votando per tutti?"³³, il formalismo

³² A. Postigliola, *De Malebranche a Rousseau: les apories de la volonté générale et la revanche du raisonneur violent*, cit., pp. 136-137.

³³ J.-J. Rousseau, *Il contratto sociale o Principi di diritto politico*, cit., Libro II, capitolo IV, p. 106.

sotteso alla sua costruzione è tale che ogni deliberazione della maggioranza varrà sempre, necessariamente, come volontà generale. Così, l'espressione del corpo sovrano ha luogo sempre, nelle democrazie, alla luce di quell'atto di fede per cui essa è espressione della volontà generale.

3. La costruzione del moi commun

Per Rousseau: "Ho già detto che non può esserci volontà generale su un oggetto particolare. Infatti quest'oggetto particolare o è nello Stato o è fuori dallo Stato: se è fuori dello Stato, una volontà che è per lui straniera, non è, rispetto a lui, generale; e se l'oggetto è nello Stato ne fa parte: allora si forma tra il tutto e la sua parte una relazione che ne fa due esseri separati, di cui uno è la parte, e l'altro il tutto meno questa parte; ma il tutto meno una parte non è il tutto, è finché il rapporto dura, non c'è più un tutto, ma due parti disuguali; donde deriva che nemmeno la volontà dell'una è generale rispetto all'altra"³⁴. Quella che un realista come Rensì definisce "fabbricazione della volontà generale" è funzionale alla definizione dello Stato come punto privilegiato, luogo elettivo, la cui volontà è assiomaticamente generale, punto a partire dal quale la volontà degli altri corpi, delle altre associazioni, tra cui la famiglia, appare limitata, quantitativamente ma, ancor più, qualitativamente. In gioco è la costruzione concettuale di questo dogma: la generalizzazione sempre più estesa di qualsivoglia entità è, erroneamente, considerata equivalente alla sua universalizzazione: ad esempio, si considera universale un'azione che chiunque compirebbe in una determinata situazione. È, allora, sulla base di questo equivoco che la volontà dello Stato è considerata generale rispetto alle altre; così: "Importa notare che questa norma di giustizia, certamente valida per tutti i cittadini, può non esserlo per gli stranieri; la ragione è evidente: la volontà dello Stato, benché generale in rapporto ai suoi membri, non lo è più in rapporto agli altri Stati e ai loro membri; per questi diventa una volontà particolare e individuale, che ha la sua norma di giustizia nella legge di natura, il che rientra ugualmente nel principio fissato, perché allora la grande città del mondo diventa il corpo politico di cui la legge di natura è sempre la volontà generale, mentre gli Stati e i popoli diversi sono semplicemente mem-

³⁴ Libro II, capitolo VI, p. 113.

bri individuali"³⁵. Quando ci chiediamo cosa garantisca che il punto di vista dello Stato sia quello di un'organizzazione qualitativamente superiore alle altre, la risposta chiama in causa la costruzione della volontà generale stessa a parte objecti. In effetti, Rousseau lascia emergere, lo abbiamo visto nella citazione che inaugura questo paragrafo, come questo salto, questa differenza assoluta, che è la comunità intesa come Stato-incarnazione della volontà generale, si realizza a partire da un ampliamento quantitativo dell'oggetto della volontà generale stessa. E questo per il semplice motivo che, nella sua strutturazione a parte objecti, e siamo qui al *Contratto sociale*, la volontà generale differisce da quella particolare, perché è volontà che si esercita su un oggetto non limitato, ma generale. In altri termini, Rousseau intende realizzare questa *metabasis eis allos genos* della trasmutazione della volontà di tutti in volontà generale, che è anche trasformazione della violenza in forza, attraverso un ampliamento quantitativo dell'oggetto su cui tale volontà verte. Ma, ci chiediamo, la volontà è generalizzabile? E fino a che punto? Se, all'inizio di questo saggio, abbiamo chiamato in causa categorie teologiche e perché, in realtà, nulla può rendere conto di questa trasvalutazione qualitativa della volontà nello Stato, se non un atto di fede: la volontà di cui è questione quando parliamo di volontà generale differisce da quella particolare, per Rousseau, semplicemente perché si rivolge ad un oggetto più esteso. In altri termini, a parte objecti, l'universalità si realizza attraverso una generalizzazione dell'oggetto che tende all'infinito, senza mai potersi identificare con esso. Per Rousseau, infatti: "Quindi, come una volontà particolare non può rappresentare la volontà generale, a sua volta, la volontà generale muta di natura quando ha un oggetto particolare e non può, in quanto generale, pronunciarsi né su un uomo né su un fatto"³⁶. Così, la volontà cambia natura, ampliandosi l'oggetto su cui si esercita, e così diventa volontà generale; in questo senso: "Vi è spesso molta differenza tra la volontà di tutti e la volontà generale;

³⁵ J.-J. Rousseau, *Economia Politica*, in *Scritti politici*, cit., I, pp. 281-2. Ora, come evidenzia Fetscher, "Questa graduazione della generalità del volere si ritrova pur entro lo Stato: anche i più piccoli gruppi e associazioni che si formano in un popolo hanno una "volontà generale", che è generale per i loro membri e particolare per la totalità del corpo politico" (I. Fetscher, *La filosofia politica di Rousseau. Per la storia del concetto democratico di libertà*, cit., p. 107).

³⁶ J.-J. Rousseau, *Il contratto sociale o Principi di diritto politico*, cit., Libro II, capitolo IV, p. 107.

questa mira all'interesse comune; l'altra all'interesse privato e non è che una somma di volontà particolari: ma togliete da queste volontà il più e il meno che si distruggono a vicende, resta quale somma delle differenze la volontà generale".

Da un punto di vista teorico, si giunge alla fondazione dello Stato come personalità collettiva sulla base di una semplice analogia, di natura proiettiva, con l'individuo, e dell'eliminazione, all'interno dello Stato stesso, di ogni organizzazione parziale, da un punto di vista pratico, della possibilità di usare violenza nei confronti delle volontà individuali, per obbligarle a conformarsi con la volontà generale, dove conformarsi può, nell'ottica del discorso qui presente, essere a ragion veduta equiparato a identificarsi con la stessa. Per Rousseau, il *moi commun*, pensato nella sua individualità, deve essere considerato come un corpo organizzato, vivente, in tutto simile a quello dell'uomo. L'identificazione, di natura proiettiva, tra soggetto individuale e Stato è totale: "Il potere sovrano rappresenta la testa; le leggi e i costumi sono il cervello, di dove partono i nervi, sede dell'intelletto, della volontà e dei sensi, di cui i giudici e i magistrati sono gli organi; il commercio. L'industria e l'agricoltura sono la bocca e lo stomaco, che preparano l'alimento comune; le finanze pubbliche sono il sangue che una saggia economia, adempiendo alle funzioni del cuore, manda a distribuire per tutto il corpo il nutrimento e la vita; i cittadini sono il corpo e le membra che li fanno muovere, vivere e lavorare la macchina, e che, se l'animale è in buona salute, non si possono ferire in nessuna parte senza che tosto l'impressione dolorosa venga trasferita al cervello". Anticipando una risoluzione politica che caratterizzò fortemente la Rivoluzione francese, l'editto *Le Chapelier*, Rousseau costituisce non solo per identificazione, ma identitariamente la personalità dello Stato, ipotizzando come ideale, come si è visto in precedenza, la negazione di ogni società parziale all'interno dello Stato - specularmente all'autonomia del soggetto - l'identificazione di ogni differenza, giungendo a sostenere come: "Tale fu l'unica e sublime istituzione del grande Licurgo. Se poi vi sono società parziali bisogna moltiplicarne il numero e prevenirne la disuguaglianza, come fecero Solone, Numa, Servio"³⁷.

Il nesso tra personalità dello Stato, sovranità, contratto, obbligo

politico, è del tutto stringente. Ogni cittadino è obbligato alle volontà della maggioranza e all'obbedienza alla legge nella misura in cui funziona una duplice presunzione: quella per la quale si dà l'obbligazione di ciascuno tramite contratto e quella per la quale la legge è espressione della volontà generale. La legge deve essere obbedita come espressione della volontà generale; il requisito di astrattezza e generalità trova la sua ragion d'essere in una omologia strutturale con la volontà generale stessa. Più dell'obbligo in sé, però, oggetto del nostro interesse sarà il rapporto che si profila tra volontà della maggioranza e volontà generale, per cui la legge è obbligatoria anche per la minoranza. Innanzitutto, diremo che la volontà generale è tale in opposizione alla volontà particolare. Vi è però come si è visto qualcosa di profondamente incoerente nel ritenere che la generalità del volere si possa realizzare per il tramite di un ampliamento, a sua volta contraddittorio, dell'oggetto, determinando qualcosa di qualitativamente diverso dalla volontà che si esercita su un oggetto particolare, qualcosa che è nell'ordine del 'vero' interesse del cittadino. Perché si è parlato di un ampliamento "a sua volta contraddittorio"? Rousseau rinuncia alla prospettiva giusnaturalistica adottata da Diderot³⁸ nel saggio sul *Diritto naturale dell'Enciclopedia*, che pure in un primo momento aveva fatto sua, per riaffermare la constanzialità tra volontà generale e Stato-nazione. Si tratta di una seconda contraddizione: non solo la dimensione qualitativa viene ridotta, rispetto all'oggetto, ad estensione quantitativa, ma si afferma che una sua limitazione determinata è necessaria alla sua definizione. Mentre da un lato si afferma che i doveri dell'uomo, inteso nella sua accezione più generale, sono da anteporre a quelli del cittadino, quella che in ultima istanza prevale è la prospettiva in cui la suprema generalità del volere risulta determinarsi all'interno di un oggetto circoscritto, lo Stato-nazione, cioè all'interno di un'organizzazione sociale limitata nel tempo e nello spazio.

Con ciò si anticipa la logica di quell'onnipotenza dello Stato-nazione che ha traversato per intero il Novecento, inteso quale "secolo breve". Una critica che si voglia realista si rivela in grado di cogliere, come, nella filosofia politica moderna, la definizione di un corpo po-

³⁸ Sul rapporto Diderot-Rousseau, cfr. J. Fabre, *Deux Frères ennemis: Diderot et Jean-Jacques*, "Diderot Studies", III, 1961, pp. 155-213.

³⁷ Libro II, Capitolo III, p. 105.

litico consustanziale alla riasserzione della libertà e della piena autonomia del singolo nel cielo purificato dei concetti costituisce il presupposto di quel movimento per cui la filosofia della libertà trapassa in autoritarismo. Rousseau³⁹, Kant⁴⁰, Hegel; autori di ispirazione realista come Duguit in Francia e Rensi in Italia individuano nel pensiero del ginevrino le premesse di quel processo di sostanzializzazione ed ipostatizzazione della razionalità del legislatore, pensata in grado di garantire e rappresentare non il soggetto nel proprio interesse particolare, quanto il "vero io" del singolo, processo anticipatore e legittimante la presunta eticità di molte delle forme politiche dello Stato novecentesco. Quale migliore supporto ideologico ad una pratica dell'autorità di quello, sulla cui base, nell'obbedienza alla legge, la "posta in gioco" sarebbe costituita dal "vero io" del cittadino che, in tal modo, da soggetto (ossia da resto di pratiche d'assoggettamento) si trasforma, d'incanto, in libero cittadino? Se, nell'obbedienza, è questione del bene comune, il soggetto è esautorato da ogni possibile conquista di spazi di libertà e attività, perché ha la libertà. Gli basterà, dunque, obbedire, per costituirsi come soggetto libero e razionale.

Il presupposto di quest'atteggiamento, secondo Rensi, è di natura filosofica: è nel misconoscimento della pre-esistenza della realtà al soggetto, nella riaffermazione dell'assoluta centralità dell'io, che si annidano i germi della pratica dell'autoritarismo politico e della "passivizzazione" del singolo. Al contrario, la passivizzazione cosciente del soggetto-assoggettato a realtà pre-esistenti, e, in fondo, razionalmente ingiustificabili, sarebbe motore d'attività. Da qui, la complessa dialettica di libertà ed autorità, dove l'una tende, costantemente, a rove-

³⁹ Per un'introduzione complessiva al problema, cfr. A. Biral, *Rousseau: la società senza sovrano*, in G. Duso (a cura di), *Il contratto sociale nella filosofia politica moderna*, Il Mulino, Bologna 1987, pp. 191-235.

⁴⁰ Sostiene con vigore interpretativo la tesi della rilevanza del pensatore francese nella costituzione teorica dell'idealismo, tra l'altro, G. Gurwitsch, *Kant and Fichte als Rousseau-Interpreten*, "Kantstudien", XXVIII, 1922, pp. 138-164. Sottolinea la rilevanza della questione E. Cassirer, *Il problema G. G. Rousseau*, cit. Cfr., inoltre, R. Mondolfo, *Rousseau e la coscienza moderna*, La Nuova Italia, Firenze 1954. La stessa tesi è invece sminuita nella sua portata da J. Vleeschauwer, "È quindi Rousseau, ben più che Hume, ad essere responsabile del preteso scetticismo di Kant, che non è, alla fine, che un pessimismo passeggero" (J. Vleeschauwer, *L'évolution de la pensée kantienne*, Paris 1938; *L'évolution del pensiero di Kant*, Laterza, Roma-Bari 1976, p. 45). Per una prima problematicizzazione del rapporto Rousseau-Kant, cfr. P. Pasqualucci, *Rousseau e Kant*, II voll., Giuffrè, Milano 1976.

sciarsi nell'altra, sulla base, però, del fatto che hanno un elemento comune, la totalizzazione dello Stato.

Questo "salutare" e "demistificante" scetticismo si rivela proprio quando pensiamo alla legge supportata da un'entità quale la "volontà generale". Nella sua concreta declinazione politica, quest'ultima si connota assai problematicamente, e quindi con estrema difficoltà, nel suo connotato qualitativo, non riuscendo a definirsi con precisione il soggetto deputato a definire cosa sia una volontà generale non numerabile, non sottoponibile a criteri "oggettivi" di verifica. Così, da fatto universale e non quantificabile, la volontà generale scade anche per Rensi a semplice "volontà della maggioranza". Quando è pensata come "volontà dei più", incappa nell'obiezione inoppugnabile, sulla base della quale, come si è accennato in precedenza, l'intelligenza non si somma (due teste, mille teste, tutte le teste messe insieme non pensano meglio di una) e il con-senso non riesce ad emendarsi dalla sfera dell'essere e, in quanto modalità del con-sentire, da quella del *sentire*⁴¹.

Contrariamente alle pretese di Rousseau, la capacità della volontà generale di costituire, in seno allo Stato, la verità dell'essere cittadino è destinata allo scacco: la volontà generale non fa mai Uno, essa è, in realtà, sempre il prodotto della dialettica conflittuale di volontà particolari: come gonfiando l'io non si fa mai Dio, così, elevando ad universalità volontà per assenza particolari, non si raggiunge mai l'uni-

⁴¹ Per Rensi molto efficacemente "Si finge di non vedere, così ragionando, che l'interesse comune, inteso in tal guisa, è una mera astrazione, una vuotissima generalità, un vero *status vocis*; che quello che si vuole non è il suono delle sillabe "interesse comune" (nel quale solo c'è la generalità del volere), bensì un determinato oggetto, che incarna costituisca, è l'interesse comune, ma circa il quale la generalità del volere non c'è più, perché l'incorporazione dell'idea di interesse comune nell'oggetto che la deve incarnare (la cosiddetta "sintesi a-priori" avviene nelle direzioni più diverse, cioè negli oggetti più incompatibili" (*Lineamenti di filosofia scettica*, Zanichelli, Bologna 1921, p. 64). È possibile commentare questo passo del Rensi nell'ambito del parallelismo, più volte asserito, tra questa impostazione e certe tendenze dell'esistenzialismo francese ed in particolare con il pensiero di J.-P. Sartre: per il filosofo francese, rispetto all'essere, si danno totalizzazioni solo parziali, mancando, strutturalmente, ogni possibilità di «totalizzazione di tutte le totalizzazioni parziali». Ciò è vero, per l'intellettuale esistenzialista, anche in estetica, infatti: "*La Beauté est une unification totalisatrice donant à travers cette totalisation le spectre d'une totalité qui n'est jamais atteinte; et c'est dans le rapport entre totalisation et totalité que je trouverais l'idée de Beauté*" (J.-P. Sartre, *Penser l'art. Entretien*, "Obliques", nn. 24-25, 1981, p. 16).

versale. Per essenza, e non a caso, però: ossia, intendendo esprimere un punto di vista pienamente filosofico e non genericamente votato al pluralismo. Nel conflitto delle volontà particolari: "V" è sì, da ognuno dei lati opposti la *pretesa* che la propria volontà sia e debba essere generale. Ma questa pretesa d'ognuno è neutralizzata dalla uguale pretesa d'ogni altro. In fatto, le volontà cozzanti e pugnanti, non si sono mai vedute, né mai si vedranno fondersi in quel mistico parto di letteratura filosofica che è la «volontà generale»⁴². Al tempo stesso, però, parlare di "contratto sociale" significa, in Rousseau, superare ogni elemento di convenzione nella costituzione di un "io comune" (*moi commun*), prodotto di un'aggregazione di soggetti non più particolari, che si costituiscono in una determinazione razionale, universalizzante, dove, però, tale universale ha valore fondativo di un nesso sociale segnato dall'univocità e dall'organicità. La teoria del contratto sociale ha la tendenza, in altri termini, nonostante le critiche che Hegel muove a Rousseau, a trapassare in spirito oggettivo, consubstanziale all'affermazione della volontà e dell'onnipotenza dell'io. Ancora una volta, però, ciò che accade è che si giustifica un potere reale, concreto, per il semplice tramite di un'interpretazione intellettuale, formalistica: la sola teorica costituzione di un soggetto "autonomo", "libero", tende a trapassare, magicamente, in valore, sulla base di una garanzia solo esteriore. L'eteronomia si trasforma in autonomia, e quest'ultima in "agire etico", sulla base di un gioco di prestigio formalisticamente garantito: nella misura in cui la legislazione presuppone esseri ragionevoli, il semplice esser cittadino costituirà singolarità caratterizzate dal superamento della natura particolare di ciascuno, incline all'eteronomia, schiava del bisogno. Così, si sono aperte le porte all'affermazione dell'idealismo: basterà fondersi nell'universale, volere nello Stato, volere conformemente alla volontà dei più, per rendere etica la propria posizione: la piena espressione dell'assoluta libertà coincide con una tendenza insospettabile, quella dell'infinito potenziamento dell'io, del suo impulso sempre rafforzato a volersi volente⁴³. Così, anche una volontà palesemente immorale, come quella di Cesare Borgia, di Napoleone, di Mussolini, di qualche presidente del consiglio dei giorni nostri diviene, nello Stato, necessaria-

⁴² G. Renzi, *Lineamenti di filosofia scettica*, cit., pp. 79-80.

⁴³ Osserva Renzi: "Sinora, come abbiamo visto, la vita dello spirito, ragione od io,

mente, morale perché si erge a paradigma della "ragione di tutti", e come tale dovrà essere considerato. E ciò, sulla base di un'ideologia sulla cui scorta l'individuo, vincolato, ridotto ad oggetto, scisso tra individuale e universale nel mondo delle relazioni economiche e sociali trova riscatto, teleologicamente, e sarà fine in sé e per l'altro solo nello Stato. Nell'obbedienza, così, non è più questione di potere, di rapporti empirici di forza, ma di verità, il "devi" cui ci obbliga la legge presuppone la dimensione del padroneggiamento, teorico e materiale, dell'essere del singolo: nella volontà generale l'io è "a casa propria". Al tempo stesso, però, anche la disobbedienza è questione di verità: il trasgressore non è tale contro un potere determinato materialmente, ma trasgredisce contro la sua stessa essenza, contro la sua stessa natura, contro la sua stessa verità; la filosofia della libertà trapassa in autoritarismo. Questa critica della volontà generale come "fabbricazione", è ben delineata nel 1919 da uno dei pochi accademici italiani che si rifiutarono al fascismo, Giuseppe Renzi, nei suoi *Lineamenti di filosofia scettica*, in cui si ribadisce, seppur implicitamente, un orientamento di fondo condiviso nonché ispirato da un altro autore francese, esponente anch'egli del realismo giuridico, Léon Duguit. Il giurista francese pubblica, nel 1917, un importante saggio in cui ricostruisce le teorie giusfilosofiche che avrebbero propiziato l'affermazione dello Stato-nazione nella forma assolutista e pangermanista, che avrebbe determinato a Grande guerra, centrando la sua attenzione proprio sull'opera di Rousseau⁴⁴. Tale scritto fu prima pubblicato in inglese e poi riproposto in francese, in due contributi, di cui il

è assolutamente libera, nessuna costrizione le si impone, e non ha che da essere libera. E tale ovunque essa si trovi, cioè in ogni uomo. Se ora gli uomini mettono in comune e fanno esistere al di fuori del sacario della loro coscienza, nel mondo esterno, quel tanto del loro io, spirito o ragione che è suscettibile di avere una sofferta esistenza esteriore, questo tanto di ragione o spirito, comune a tutti, che vien ora fatto esistere d'un'esistenza esteriormente oggettiva, è la legge, le istituzioni politiche e sociali, lo Stato. La legge, lo Stato, adunque, sono ciò che vuole la ragione di tutti, l'io di ogni uomo, sono il volere della ragione di tutti. Sono la stessa volontà della ragione od io d'ognuno. Poiché sono ciò che questo vuole, così sono effettuazione della sua libera volontà, della sua libertà. Anche la legge è la stessa cosa della volontà sovrana e libera, ossia della libertà dell'io, come lo era la verità e la morale" (G. Renzi, *Autorità e libertà*, Bibliopolis, Napoli 2003, p. 80).

⁴⁴ In questa fase del pensiero renziano è da registrare una posizione assolutamente comune ai due pensatori, riguardo all'intervento tedesco, contro il Belgio del 1915, che

primo titolo *Jean Jacques Rousseau, Kant ed Hegel*⁴⁵, in cui si riassume la medesima gerarchia concettuale tra gli autori delineata da Rensi: il giuripubblicista rinviene in Rousseau l'antesignano di quella politica di potenza dello Stato-nazione, che si costituisce sulla base di un'espansione quantitativa di quello stesso nucleo totalitario sotteso allo Stato nella sua forma liberale.

4. Il fenomeno normativo tra universale e particolare. Conclusioni

Nonostante la coerenza interna della critica realista, il semplice smascheramento della logica interna all'edificazione della volontà della maggioranza non è sufficiente: nella misura in cui le democrazie novecentesche si sono impiantate sulla totalità compiuta che è lo Stato-persona, anche la critica dovrà assumersi una parte di questa costruzione, che non va rifiutata a priori. La presenza operante del dogma della personalità giuridica dello Stato, del *moi commun*, qualivoglia considerazione 'realista' del fenomeno politico-statale sarebbe dunque unilaterale. Non diversamente va detto per una posizione che si voglia idealista. Entrambe, nella loro unilateralità, obbligherebbero il soggetto a scindersi, non riuscendo a tenere l'oggetto in una posizione unitaria, finendo per considerarne solo ed esclusivamente una delle due componenti in gioco, quella approcciata idealisticamente quella criticata realisticamente, considerando la costruzione formale dello Stato-persona o come epifenomeno dello spirito divino calato sul mondo o, al contrario, coacervo "umano, troppo umano" di interessi parziali. Per motivi rinvenibili nell'ordine dell'empiria, il soggetto conoscente, per tenersi in una posizione unitaria

ebbe luogo in violazione della norma consuetudinaria *pacta sunt servanda*, considerata per un certo periodo dallo stesso Kelsen la *Grundnorm* dell'ordinamento internazionale. Per quanto riguarda la posizione del giuripubblicista borlese, relativamente all'invasione tedesca del Belgio, significativamente opposta a quella maturata nella stessa circostanza da Weber, cfr., a titolo esemplificativo, L. Duguit, *Souveraineté et liberté. Leçons faites à l'Université Columbia (New-York) 1920-1921*, La mémoire du droit, Paris 2002; *Sovranità e libertà*, Giuppichelli, Torino 2007, p. 109.

⁴⁵ Si fa qui riferimento ad un importante saggio di Duguit dal titolo *The Law and the State*, frutto di una serie di conferenze tenute presso l'Università di Harvard, la cui traduzione in italiano, da me stesso curata, dovrebbe vedere a breve la luce, pubblicato prima integralmente in inglese, e, in un secondo momento, ripreso nella versione originale, nella prestigiosa "Revue de droit public", nel 1918 e 1919.

nei confronti dell'oggetto, per preservarsi dalla sua stessa scissione, coglierà così dell'oggetto in sé diviso che si para innanzi solo un aspetto: sarà idealista se considererà dogmaticamente lo Stato entità in grado di trasvalutare l'elemento naturale in valore, sarò realista se prenderò in considerazione il puro elemento materiale, constatandone la mancata metamorfosi in valore. Diviso in se stesso, potendo essere colto tanto come oggetto dominato, a parte *subjects*, da una logica necessaria da un punto di vista trascendentale, cioè come l'effetto di qualcosa che è nell'ordine della logica, quanto a parte *objects*, ossia realisticamente, sottoposto al dominio empirico e naturalistico dei sensi, degli appetiti che resistono all'etica del vivere comune, lo Stato è uno di quegli oggetti che, *sub specie necessitatis*, scinde il soggetto che epistemicamente vi si relaziona: per ritrovarsi come uno, nei confronti dell'oggetto-Stato, esso è obbligato ad una divisione soggettiva, funzionale al superamento della duplicità dell'oggetto col quale si relaziona. Idealismo e realismo, invece, obbligano il soggetto ad una scissione, per potersi ancora situare in modo illusoriamente unitario nei confronti dell'oggetto della loro riflessione, generando, in entrambi i casi, una forma di passività nell'interprete, di "servitù volontaria", per dirla con La Boétie⁴⁶: più il soggetto si situa in una posizione unitaria nei suoi confronti, più il fenomeno gli sfugge nella sua totalità. *Mutatis mutandis*, chi non scorgerebbe nella massa indisciplinata delle odierne adunanze parlamentari della nostra Repubblica qualcosa nell'ordine della litigiosità, della volgarità, del trionfo dell'interesse personale? Se ciò non accade, è perché, come si detto, tutta una serie di *topoi* della vita sociale sono sottoposti, sospesi ad un vero e proprio "atto di fede", atto di fede che paralizza i sensi, a favore di una considerazione "altra" del fenomeno stesso: la credenza nella volontà generale appartiene a pieno diritto a questi gesti. Così, è l'esito forse paradossale di questa vicenda, lo stesso atto di fede, vero o falso che sia, seppur nella forma di ricognizione critica, di demistificazione dell'elemento ideale, in qualche modo, dev'essere "tenuto in conto" anche dal filosofo, critico chiamato a sostenere il suo sguardo su un oggetto, conferendo ad esso valore, laddove, quale 'puro' fatto empirico, non avrebbe probabilmente meritato la benché minima attenzione.

⁴⁶ E. de La Boétie; *Discorso sulla servitù volontaria*, La Rosa, Torino 1995.