MAURIZIO RICCIARDI, *Linee storiche su concetto di popolo*, in «Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento» (ISSN: 0392-0011), 16 (1990), pp. 303-369.

Url: https://heyjoe.fbk.eu/index.php/anisig

Questo articolo è stato digitalizzato dal progetto ASTRA - *Archivio della storiografia trentina*, grazie al finanziamento della Fondazione Caritro (Bando Archivi 2021). ASTRA è un progetto della Biblioteca Fondazione Bruno Kessler, in collaborazione con Accademia Roveretana degli Agiati, Fondazione Museo storico del Trentino, FBK-Istituto Storico Italo-Germanico, Museo Storico Italiano della Guerra (Rovereto), e Società di Studi Trentini di Scienze Storiche. ASTRA rende disponibili le versioni elettroniche delle maggiori riviste storiche del Trentino, all'interno del portale HeyJoe - *History, Religion and Philosophy Journals Online Access*.

This article has been digitised within the project ASTRA - *Archivio della storiografia trentina* through the generous support of Fondazione Caritro (Bando Archivi 2021). ASTRA is a Bruno Kessler Foundation Library project, run jointly with Accademia Roveretana degli Agiati, Fondazione Museo storico del Trentino, FBK-Italian-German Historical Institute, the Italian War History Museum (Rovereto), and Società di Studi Trentini di Scienze Storiche. ASTRA aims to make the most important journals of (and on) the Trentino area available in a free-to-access online space on the HeyJoe - *History, Religion and Philosophy Journals Online Access* platform.

con il contributo di FONDAZIONE CARITRO CASSA DI RISPARMIO DI TRENTO E ROVERETO

FONDAZIONE BRUNO KESSLER
BIBLIOTECA

HEYJOE

## Nota copyright

Tutto il materiale contenuto nel sito HeyJoe, compreso il presente PDF, è rilasciato sotto licenza Creative Commons Attribuzione–Non commerciale–Non opere derivate 4.0 Internazionale. Pertanto è possibile liberamente scaricare, stampare, fotocopiare e distribuire questo articolo e gli altri presenti nel sito, purché si attribuisca in maniera corretta la paternità dell'opera, non la si utilizzi per fini commerciali e non la si trasformi o modifichi.

## Copyright notice

All materials on the HeyJoe website, including the present PDF file, are made available under a Creative Commons Attribution–NonCommercial–NoDerivatives 4.0 International License. You are free to download, print, copy, and share this file and any other on this website, as long as you give appropriate credit. You may not use this material for commercial purposes. If you remix, transform, or build upon the material, you may not distribute the modified material.

con il contributo di
FONDAZIONE CARITRO
CASSA DI RISPARMIO DI TRENTO E ROVERETO

# Linee storiche sul concetto di popolo

di *Maurizio Ricciardi*

Nomi collettivi come popolo e società ma anche stirpe, nazione o nazionalità, ceto, classe hanno sempre occupato nel discorso politico una posizione ambigua e spesso incontrollabile, necessaria soprattutto a permettere la costituzione di una autorità sociale che renda valide ed efficaci le norme e ne sostenga l'ordinamento. Proprio la necessità di esplicitare questo rapporto tra assetto collettivo e produzione delle norme tira in campo nella maniera più diretta il popolo quale fondamento ultimo della legittimazione tanto degli ordinamenti quanto dei concreti creatori di norme giuridiche [1].

Come è noto, si è soliti indicare il 1848 come spartiacque nella storia dell'Ottocento tedesco [2]. È d'altronde altrettanto noto che l'esplosione rivoluzionaria fu il momento di rottura in una crisi sociale e politica che incubava da molto tempo e che aveva mostrato i suoi segni lungo tutto il decennio. Le leggi sulla libertà di mestiere, introdotta in Prussia nel 1810-11 e lentamente diffusasi in tutto il resto della Germania, aveva dato inizio a una profonda trasformazione degli assetti tradizionali della forza lavoro, innestando, con un processo di pauperizzazione, una serie di rivolte, soprattutto cittadine, che assieme delinearono il progressivo superamento della costituzione sociale che si era affermata con le guerre contro Napoleone [3]. La stessa borghesia mostrava sempre

[1] Sulle difficoltà di definizione del concetto di popolo da un punto di vista giuridico cfr. R. ROMBOLI, *Problemi interpretativi della nozione giuridica di popolo*, in «Rivista trimestrale di diritto pubblico», 1984, pp. 159-180. W. MANTL, *Repräsentation und Identität. Demokratie im Konflikt. Ein Beitrag zur modernen Staatsformenlehre*, Wien - New York 1975, pp. 84-91 distingue tre modi diversi di intendere il concetto di popolo, il primo come insieme di coloro che godono di diritti politici, il secondo come insieme dei cittadini, il terzo, il più antico, come il risultato del susseguirsi delle generazioni.

[2] Sulla rivoluzione del 1848/49 cfr. i saggi contenuti in D. LANGEWIESCHE *Die deutsche Revolution von 1848/49*, Darmstadt, 1983; sul significato del 1848 nella storiografia tedesca cfr. D. BLACKBOURN - G. ELEY, *Mythen deutscher Geschichtsschreibung. Die gescheiterte bürgerliche Revolution von 1848*, Frankfurt a. M. - Berlin - Wien 1980.

[3] Cfr. I. CERVELLI, *La Germania dell'Ottocento. Un caso di modernizzazione conservatrice*, Roma 1988, pp. 13-78 e W. CONZE, *Vom «Pöbel» zum «Proletariat». Sozialge-*

maggiore insofferenza verso la costituzione politica cetuale che, oltre a non offrire una collocazione precisa a quei lavoratori extracetuali che aveva contribuito a creare, era «economicamente e finanziariamente dipendente dagli imprenditori, prendeva posizione in loro favore, ma al tempo stesso negava loro in maniera pretestuosa qualsiasi influenza politica» [4]. La tensione verso un ripensamento della rivoluzione come mezzo per affermare fini politici cresceva in misura sempre maggiore; così come venivano sempre più chiaramente pensati i limiti che la possibile rivoluzione avrebbe dovuto avere [5]. La rivoluzione è comunque fin da ora destinata a entrare nell'universo del discorso politico, non sòlo come polo di negazione, ma anche come momento interno, produttivo dell'ansia di costituzione che caratterizzerà l'azione dei ceti borghesi negli anni successivi [6].

Che il decennio che culminò nella rivoluzione si apra, con indiscutibile lungimiranza, con il tentativo di stabilire in modo sistematico il nesso tra popolo e diritto positivo teorizzando anzi che il popolo è il soggetto «nel quale e per il quale il diritto positivo ha la sua esistenza» [7], appare

*schichtliche Voraussetzungen für den Sozialismus in Deutschland*, ora in H.U. VON WEHLER, *Moderne deutsche Sozialgeschichte*, Köln 1976[5], pp. 111-136.

[4] R. KOSELLECK, *La Prussia tra riforma e rivoluzione (1791-1848)*, tr. it., Bologna, 1988, p. 620.

[5] Cfr. H. KOBYLINSKI, *Die französische Revolution als Problem in Deutschland 1840 bis 1848*, Berlin 1933 con la lettera di Dahlmann a Hirzl del 23.6.1845, citata a p. 15: «Sono deciso a condurre il mio libro sulla rivoluzione francese non oltre la fondazione della repubblica. Sono da lungo tempo convinto che danneggerebbe l'impressione del libro se io fossi costretto a chiudere con l'esecuzione della famiglia reale e gli orrori dell'anarchia ... Vorrei che esso promuovesse un accorto giudizio politico e rafforzasse la risoluzione per le necessarie lotte del tempo. Non si deve mai terminare con la disperazione».

[6] Cfr. soprattutto P. SCHIERA, *Il laboratorio borghese. Scienza e politica nella Germania dell'Ottocento* (Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento, Monografia 5), Bologna 1987 e su di esso la recensione di M. PICCININI in «Filosofia politica», II, 1988, pp. 491-496.

[7] C.F. VON SAVIGNY, *System des heutigen römischen Rechts*, I, Berlino 1840, le citazioni sono qui prese dall'antologia curata da W. MAIRHOFER, *Begriff und Wesen des Rechts*, Darmstadt 1973 che riporta alle pp. 26-51 sotto il titolo *Allgemeine Natur der Rechtsquellen* le parti del testo di Savigny riguardanti il popolo e le fonti del diritto, qui p. 31. Sul *Volksgeist* in Savigny cfr. innanzitutto H.U. KANTOROWITZ, *Volksgeist und historische Rechtsschule*, in «Historische Zeitschrift», 108, 1912, pp. 295-325; sui suoi precedenti storici E. VON MOELLER, *Die Entstehung des Dogmas von dem Ursprung des Rechts aus dem Volksgeist*, in «Mitteilungen des Instituts für österreische Geschichtsforschung», 30,

quindi del tutto comprensibile. L'idea savignyniana di popolo dimostrava la sua «diretta funzionalità» [8], tanto in termini giuridici quanto in termini direttamente politici, grazie al nocciolo di astoricità su cui essa si fondava con il suo riferirsi non a un popolo concreto in un determinato momento storico ma a un concetto di popolo orientato in senso «metafisico e culturalfilosofico» [9]. Così sottratto alle ingiurie del tempo, il presupposto poteva svolgere la sua funzione produttiva essendo peraltro pensato nella coincidenza di storia e natura, sulla scia di tutta la tradizione evoluzionistico-organicistica che partendo da Justus Möser aveva trovato la sua prosecuzione nel romanticismo politico [10], per sostenere che si è dato «nel naturale corso dello sviluppo dei popoli, che nella progressiva costruzione singole attività e conoscenze si separino e formino così la specifica professione di ceti particolari» [11]. Stabilita la naturale esistenza di un'articolazione cetuale su base professionale è anche data la possibilità che vi sia tra questi un ceto di giuristi. Il diritto che era «originariamente bene comune dell'intero popolo», non può più essere ora «dominato dalla conoscenza uniformemente diffusa» in esso, e abbisogna di un ceto separato che rappresentando la totalità curi «la più

1909, pp. 1-50; sul rapporto tra la nozione di *Volksgeist* in Savigny e la corrispondente concettualizzazione hegeliana S. BRIE, *Der Volksgeist bei Hegel und in der historischen Rechtsschule*, Berlin - Leipzig 1909. Sul problema della continua presenza durante l'Ottocento del concetto di *Volksgeist* e della diffusione in molti ambiti scientifici del prefisso *Volk* cfr. E. ROTHACKER, *Einleintung in die Geisteswissenschaften*, Tübingen 1930$^2$.

[8] M. FIORAVANTI, *Giuristi e costituzione politica nell'Ottocento tedesco*, Milano 1979, pp. 47 ss.

[9] E.-W. BÖCKENFÖRDE, *Die Historische Rechtsschule und das Problem der Geschichtlichkeit des Rechts* (1965), ora in E.-W. BÖCKENFÖRDE, *Staat Gesellschaft Freiheit. Studien zur Staatstheorie und zum Verfassungsrecht*, Frankfurt a. M. 1976, pp. 9-41. Che il concetto di popolo della scuola storica avesse in ultima istanza un carattere metafisico era stato peraltro già affermato, come si vedrà, da Max Weber. Sulla connessione di storia, storiografia giuridica e sistema giuridico in Savigny cfr. A. MAZZACANE, *Savigny e la storiografia giuridica tra storia e sistema*, Napoli 1976$^2$ e R. DE GIORGI, *Scienza del diritto e legittimazione. Critica dell'epistemologia giuridica tedesca da Kelsen a Luhmann*, Bari 1979, pp. 27-44. Sui problemi che si presentano anche alla moderna storiografia del discorso politico attorno a snodi fondamentali quali intenzione, convenzione, innovazione e tradizione cfr. M. MERLO, *La forza del discorso. Note su alcuni problemi metodologici della storiografia del discorso politico*, in «Filosofia politica», IV, 1990, pp. 37-56.

[10] Cfr. K. MANNHEIM, *Conservatorismo. Nascita e sviluppo del pensiero conservatore*, tr. it., Bari - Roma 1989.

[11] C.F. VON SAVIGNY, *Allgemeine Natur der Rechtsquellen*, cit., p. 43.

precisa costruzione e applicazione al caso singolo» [12]. Ruolo specifico dei giuristi è rendere evidente attraverso la forma scientifica la coscienza del popolo nel momento in cui essa si è frantumata nella pluralità delle professioni e degli interessi [13].

Storicamente Savigny si pone al centro del contraddittorio confrontarsi tra la compagine sociale cetuale e il progressivo strutturarsi capitalistico del mondo tedesco, il tentativo di armonizzare questo contrasto che appare come centrale nelle sue teorizzazioni [14] fissa un rapporto ben determinato tra assetto collettivo, in questo caso il popolo, e struttura particolare che deve rendere visibile l'esistenza di quell'assetto. Il ceto dei giuristi attraverso la produzione di un diritto positivo finisce per essere in realtà l'unica espressione concreta della capacità e possibilità che il popolo ha di autonormarsi. Paradossalmente, senza i giuristi non si potrebbe più identificare un popolo che non è più in grado di esprimere direttamente una volontà normativa. Il riferirsi a una articolazione cetuale del popolo o della società manterrà una sua costante presenza anche in immagini della società più o meno rigidamente dicotomiche, così come l'identificazione di un ceto in posizione costituzionalmente rilevante, che in Savigny trova la sua legittimazione a partire dal diritto ma che potrà essere in seguito trovata grazie alla posizione sociale.

La divisione in ceti della società tedesca era d'altronde anche formalmente presente fino al 1849 quando la costituzione del 28 marzo stabilì l'abolizione di ogni differenza di ceto e di ogni privilegio che vi era connesso. La registrazione del mutamento della struttura sociale doveva però trovare una mitigazione politica pochi mesi dopo con l'ordinanza che divideva il corpo elettorale in tre classi censitarie, ricollegandosi, di fatto e nelle intenzioni, all'antico ordine per ceti nel tentativo di precludere la strada del parlamento al proletariato tedesco. Quarant'anni dopo, ricostruendone le ragioni e gli effetti, Rudolf von Gneist poteva così ancora trovare in quel diritto elettorale la garanzia della stabilità di un ordine politico che proprio sui ceti sociali che poneva

[12] *Ibidem.*

[13] *Ibidem*, p. 44.

[14] Cfr. H. SCHRÖDER, *Friedrich Karl von Savigny. Geschichte und Rechtsdenken beim Übergang vom Feudalismus zum Kapitalismus in Deutschland*, Frankfurt a. M. 1984. In generale sul rapporto funzionale tra diritto e struttura sociale borghese nel periodo che verrà preso in considerazione cfr. D. GRIMM, *Recht und Staat der bürgerlichen Gesellschaft*, Frankfurt a. M. 1987.

in posizione di preminenza aveva fondato la possibilità stessa della sua continuità [15].

Se dopo la rivoluzione del 1848 la borghesia tedesca accettò, sostenendolo poi a lungo direttamente, il mantenimento di strutture che venivano prima considerate come un ostacolo al raggiungimento di un pieno dominio sulla società e sullo Stato, dovette comunque trasformare la sua ideologia attuando quella scelta verso il realismo politico che, se da una parte consentiva l'abbandono di quelle posizioni di «ideologia liberale» che non sembravano più corrispondere ai nuovi rapporti che si erano creati [16], dall'altra implicava la separazione netta tra liberalismo e democrazia [17].

1. Principale rappresentante di questo nuovo «realismo» fu certamente Lorenz von Stein [18]. Per lui infatti «la scienza non è una forza creatrice per i rapporti e gli ordinamenti delle cose, ciò che essa crea è la co-

[15] R. VON GNEIST, *Die nationale Rechtsidee von den Ständen und das preußische Dreiklassenwahlsystem. Eine sozial-historische Studie*, (1894), Darmstadt 1962. Per un inquadramento storico preciso cfr. G. GRÜNTHAL, *Das preussische Dreiklassenwahlrecht. Ein Beitrag zur Genesis und Funktion des Wahlrechtsoktrois von Mai 1849*, in «Historische Zeitschrift» 226, 1978, pp. 17-66.

[16] Il riferimento d'obbligo a questo proposito è alle posizioni dello *Staats-Lexicon. Encyclopädie der sämmtlichen Staatswissenschaften für alle Stände*, hrsg. von C. VON ROTTECK - C. WELCHER, Altona 1848. Nel XII volume alle pp. 786-789 l'articolo *Volk, Volksthum* curato da H.K. HOFMANN propone un concetto di popolo quale unità che si fa riconoscere come tale verso l'esterno, ma che corrisponde verso l'interno esclusivamente a coloro nei quali «si rispecchia la particolarità del popolo manifestatasi nella storia», e nei quali «la coscienza e il sentimento dell'unità del popolo è divenuto vivente». Solo questi «ceti superiori» sono dunque il popolo, nel quale «non appare mai la massa».

[17] Cfr. I. CERVELLI, *Realismo politico e liberalismo moderato in Prussia negli anni del decollo*, in R. LILL - N. MATTEUCCI (edd), *Il liberalismo in Italia e in Germania dalla rivoluzione del '48 alla prima guerra mondiale* (Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento, Quaderno 5), Bologna 1980, pp. 77-290.

[18] Sul realismo di Lorenz von Stein, che è oramai divenuto un luogo comune della ricerca, cfr. le appropriate osservazioni di F.DE SANCTIS, *Lorenz von Stein: un «Realist im idealistischen Mantel»?*, ora in F. DE SANCTIS, *Società moderna e democrazia. Saggi*, Padova 1986, pp. 59-81. Mi sia permesso segnalare la possibile genesi della citazione riferita da Gottfried Salomon a Marx senza indicazione della fonte, secondo la quale Stein sarebbe stato appunto un realista avvolto in un mantello idealistico, tanto spesso riportata come prova della positività di tale realismo e che in Marx è, a dire il vero, quanto mai difficile rintracciare. Essa è attribuibile a L. GUMPLOWICZ, *Rechtsstaat und Socialismus*, Innsbruck 1881, p. 151: «Stein ist ein Realist der im breiten Faltenwurf des

scienza dominante sul presente» [19]. E per Stein una caratteristica fondamentale del presente è la disgiunzione tra attività teoretica e impegno politico, che non ritrova nei Greci che sta studiando. «In Grecia era altrimenti. Qui era il popolo stesso sovrano, e si dava le sue leggi» [20]. Si deve quindi considerare il rapporto tra sapere teoretico e sapere pratico, ovvero la loro scissione, come costitutivo del mondo presente, così come lo è il fatto che il popolo non sia più immediatamente sovrano [21]. Ricostruendo la dottrina della repubblica, con un'analisi che si svolge prima sul piano dei concetti e quindi su quello storico, ovvero politico, Stein riconosce in essa il più alto momento di realizzazione dell'ideale statale; ciò che rimprovera ai repubblicani è di averla pensata come ideale senza riflettere sulla forma concreta che essa può assumere, permettendo così che essa entrasse tra le parole d'ordine delle fazioni più radicali della rivoluzione appena domata. Il problema di Stein è in definitiva di mostrare la non coincidenza di repubblica e democrazia e di indicare quali pericoli comporti la loro identificazione. Solo inizialmente esse sembrano infatti coincidere tanto che ognuno, obbedendo alla volontà del tutto, appare come anche il proprio *Selbstherrscher*. E questo vale per tutta la molteplicità degli individui che assurgono a popolo attraverso l'omologazione della loro pluralistica identità con la volontà dello Stato. Il popolo è dunque «la totalità determinata dei singoli» e «contemporaneamente suo proprio sovrano (*Herrscher*), esso è sovrano, signore di se stesso (*selbstherrlich*)» [22] ed è questo il tratto

Idealismus einherschreitet». Ritorna poi in P. VON STRUVE, *Studien und Bemerkungen zur Entwicklungsgeschichte des wissenschaftlichen Sozialismus*, in «Die Neue Zeit», 15, 1897, II, pp. 68-81, 228-235, 269-275, dove il drappeggio diviene mantello. Si legge infatti a p. 229: «Il professor Gumplowicz di Graz, il quale ha approfondito l'elemento realistico della teoria della società di Stein in un modo rimarchevole e che ricorda per molti versi Marx, ha in qualche luogo annotato giustamente su Stein che egli sarebbe un realista avvolto in un ampio mantello idealistico». Da questa rivista socialista proviene probabilmente la citazione a memoria di Salomon.

[19] L. VON STEIN, *Die staatswissenschaftliche Theorie der Griechen vor Aristoteles und Platon und ihr Verhältnis zu dem Leben der Gesellschaft*, in «Zeitschrift für die gesamte Staatswissenschaft», 9, 1853, pp. 115-182, qui p. 123.

[20] *Ibidem*, p. 147.

[21] Su Lorenz von Stein (1815-1890) cfr. soprattutto M. HAHN, *Bürgerlicher Optimismus in Niedergang. Studien zu Lorenz von Stein und Hegel*, München 1969 e F. DE SANCTIS, *Crisi e scienza. Lorenz von Stein - Alle origini della scienza sociale*, Napoli 1976, di quest'ultimo per il contesto che qui interessa soprattutto p. 130.

[22] L. VON STEIN, *Geschichte der sozialen Bewegung im Frankreich von 1789 bis zum unsere Tage*, III: *Das Königtum, die Republik und die Souveranität der französischen*

distintivo della *Volksvertretung der Volksherrlichkeit.* Ma la pura democrazia postula come suo presupposto l'uguaglianza assoluta all'interno del popolo; democrazia e pura repubblica appaiono come realizzazione del concetto di sovranità popolare. Ciò che Stein sottolinea è però l'ineffettualità del mero rivolgersi alla pura esistenza concettuale dell'uomo e il fatto che finora nessuna repubblica sia stata la realizzazione di un atto di giustizia dovuta, quanto piuttosto il risultato di un processo storico. L'inattualità dell'idea di una pura democrazia nella forma di una pura repubblica impone secondo Stein di occuparsi della repubblica reale e delle condizioni di possibilità della sua esistenza.

Il quadro di riferimento obbligatorio in cui articolare il discorso è, come sempre in Stein, la società industriale già presente o in gestazione, che risulta e risulterà sempre più decisiva per il singolo e per i motivi del suo agire. Stein chiama questi motivi interessi perché ogni uomo crede di promuovere «attraverso la realizzazione del suo volere il suo proprio bene» [23]. Gli interessi nella società sono due, contrastanti, concentrati sul lavoro e sul guadagno. Nella loro contrapposizione essi giungono fino alla determinazione dello Stato e della sua personalità, «la contraddizione assoluta che sta in essi è di conseguenza necessariamente il germe della divisione della volontà dello Stato» [24]. Stein, che si pone dal punto di vista della «praktische Staatswissenschaft», approda alla conclusione che fino a che esisterà «il contrasto degli interessi dei possessori e dei non possessori» di capitale il concetto di popolo non sarà né una spiegazione né una soluzione di quella contraddizione», esso rimarrà solo «un'astrazione» [25]. Proprio il partire da questa astrazione impedisce al puro repubblicanesimo, e al suo presupposto concettuale, la pura democrazia, di avere una qualche presa sulla realtà. *Volkssouveranität* deve invece significare sovranità della società che è «il reale fondamento dell'ordinamento statale» [26]. La repubblica deve quindi essere a sua volta «il dominio degli interessi della proprietà sugli interessi della non proprietà» [27].

*Gesellschaft seit der Februarrevolution 1848* (1850), ristampa dell'edizione del 1921 curata da G. SALOMON, Hildesheim 1959, p. 129.

[23] *Ibidem,* p. 134.

[24] *Ibidem,* p. 136.

[25] *Ibidem,* p. 137.

[26] *Ibidem,* p. 138.

[27] *Ibidem,* p. 140.

Dal modello di repubblica viene quindi espunta la democrazia che, come si è visto, è inattuale, così come dal concetto di uguaglianza, una volta eliminata ogni astrazione è anche escluso ogni possibile riferimento al piano della decisione politica. Nella repubblica della società industriale, scrive Stein dopo aver esaminato i tipi storici di repubblica, «l'uguaglianza è l'uguale possibilità per ciascuno a ogni tipo, e ogni misura di possesso e di conseguenza di raggiungere ogni posizione sociale» [28]. Lo stesso concetto di popolo, non più fondato sul suo essere generalità astratta, viene ora articolato a partire da quello di società, dovendo essere comprensivo della frattura strutturale: la *Volkssouveranität* è dunque *Gesellschaftssouveranität*. «La totalità del popolo segue la legge della società, perché un popolo è al suo interno, dunque e soprattutto in relazione al suo Stato, proprio una società» [29].

Come esistono due classi vi sono due diversi modi che in opposizione pensano la repubblica. Se finora è stata illustrata la repubblica dei possessori e le sue condizioni di possibilità, vengono ora definite le condizioni che rendono impossibile una repubblica dei non possessori. Innanzi tutto gioca qui un ruolo centrale l'idea di democrazia che accompagna l'apparire stesso di una classe di non possessori, risulta infatti «che le esigenze di una pura democrazia coincidono con le esigenze della classe di non possessori non appena la società industriale giunge alla sovranità» [30]. Le richieste dei non possessori tendono alla ridefinizione della *Verfassung* perché con la presente non riuscirebbero a ottenere dalla *Verwaltung* ciò che pretendono. Il diritto di voto non è più «il riconoscimento del principio positivo della libera personalità» [31],

[28] *Ibidem*, p. 168.

[29] *Ibidem*, p. 169. Stein indica la repubblica presidenziale come la forma costituzionale più conveniente alla borghesia capitalistica, nella quale non si distingue più il possesso di capitale da quello fondiario, in quanto anche quest'ultimo diviene ora industriale e non viene più destinato alla *Hauswirtschaft* ma «essenzialmente per il guadagno». La posizione del presidente direttamente eletto dal popolo è tanto simile a quella del monarca costituzionale che Stein può affermare a p. 176 che «la differenza tra questa repubblica e la vera monarchia costituzionale nella costituzione e nell'amministrazione è molto piccola», poichè risponde alle stesse domande che la classe dei capitalisti pone alla monarchia.

[30] *Ibidem*, pp. 177-178.

[31] *Ibidem*, p. 179. Il modo di rapportarsi al diritto generale di voto è, come Stein chiarisce a p. 188, il banco di prova della raggiunta maturità politica delle classi sociali. A esso sono legate «la paura dei possessori e la speranza dei non-possessori» di veder riconosciute le richieste di questi ultimi. Proprio lo scontro su questo nodo segnerà il

esso diviene la richiesta e la pratica dell'uguaglianza e la negazione della particolare qualità del possesso. Attraverso l'elezione diretta il proletariato tenta di ottenere il diretto potere sullo Stato e il controllo sui ministri. Ma per Stein un governo può solo conservare i rapporti sociali che si trova davanti, mai cambiarli nei loro dati di base, come dice egli stesso riprendendo Proudhon [32]. Il punto centrale di questa impossibilità è che in questo modo i non possessori ritornano a pretendere se stessi come popolo, quindi come unità che domina lo Stato invece di lasciarlo libero di operare come mediatore dello scontro sociale.

«Quella pretesa ha un senso fino a che ci si trova nell'errore sin troppo abituale che il popolo sia nello Stato realmente una unità interna. Tuttavia nel momento in cui si constata che ciò che chiamiamo popolo è una società ordinata e acutamente divisa allora quel totale ricadere dell'idea di Stato nel popolo deve in realtà apparire piuttosto come la definitiva dissoluzione dello Stato nel contrasto della società» [33].

Il pensare il popolo come unità e la conseguente, inevitabile dissoluzione dello Stato sono per Stein le condizioni di possibilità della guerra civile [34] e della dittatura [35].

Pochi anni dopo, quando i furori della rivoluzione apparivano oramai lontani, Stein tornerà su questi temi complicando sia la sua analisi

punto di svolta con il quale «l'intera massa dei cittadini giunge alla coscienza della nullità dell'astratto concetto di sovranità popolare e della dissoluzione dello stesso nella sovranità della società».

[32] *Ibidem*, pp. 180-181. Sul conservatorismo di Lorenz von Stein cfr. H. PROSS, *Bürgerlich-konservative Kritik an der kapitalistischen Gesellschaft. Zur Theorie Lorenz von Steins*, in «Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie» 18, 1966, pp.131-138.

[33] L. VON STEIN, *Das Königtum*, cit., p. 182.

[34] «È un fatto storico che la guerra civile è una guerra delle classi sociali e dei ceti» scriverà Stein nel 1852 nel suo *Zur preußischen Vefassungsfrage*, qui pp. 36-37, dove ancora una volta ribadirà che l'introduzione della *Volksvertretung* deve essere subordinata al mantenimento delle capacità di mediazione al di sopra delle parti dello Stato, deve quindi avere una precisa tradizione storica per non turbare l'equilibrio della *Ordnung* sociale. Deve insomma essere storia che si fa Stato. Su questo scritto steineiano i rimandi d'obbligo sono alla postfazione di C. Schmitt alla riedizione da lui curata a Berlino nel 1940, da cui si cita, e a R. KOSELLECK, *Geschichtliche Prognose in Lorenz v. Steins Schrift zur preußischen Verfassung*, ora in R. KOSELLECK, *Vergangene Zukunft*, Frankfurt a. M. 1979, pp. 87-104.

[35] L. VON STEIN, *Das Königtum*, cit., p. 182. La sola soluzione che Stein vede a questa situazione è l'instaurazione di una «Repubblica dell'interesse reciproco»; su questa ipotesi progettuale di Stein cfr. G. GOZZI, *Modelli politici e questione sociale in Italia e Germania fra Otto e Novecento* (Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento, Monografia 9), Bologna 1988, pp. 35 ss.

dicotomica della struttura sociale, sia il suo discorso sul popolo e la democrazia nella pressante necessità di trovare un posto anche per l'aristocrazia che, nelle analisi precedenti, era stata confinata nel limbo delle figure superate dalla rivoluzione sociale. Il problema è quindi stabilire come può esistere all'interno di un popolo una parte che pretende per sé un rapporto privilegiato con l'accumulazione e il potere. Si è già visto che partendo dalla *Gesellschaftsordnung* il concetto di repubblica non può coincidere con quello di democrazia almeno fino a che quest'ultima pone come fine della sua azione politica sullo Stato la ripartizione egualitaria dei beni socialmente prodotti. Nel momento in cui però la repubblica diviene la rivendicazione del governo per coloro che sono «i migliori» sul piano sociale è aperta anche la strada per la legittimazione dell'aristocrazia. Nonostante le divisioni in seno alla società possano riguardare il possesso, il diritto, la potenza, l'onore esse sono riassumibili nell'opposizione di due grandi classi; l'aristocrazia si manifesta dunque come parte della classe superiore, parte di quei migliori cui spetta il governo della società.

Il concetto di popolo non è più relegato alla definizione del proletariato, che ora diviene mera massa, quantità (*Menge*), esso acquista un doppio significato «ma non contiene alcun contrasto, bensì solo una differenziazione» [36]. Aristocrazia e borghesia devono arrivare a coesistere ovvero, nel lessico steiniano, devono trovare il loro interesse comune. L'aristocrazia a cui Stein pensa è già pienamente capitalista, lo sfruttamento del capitale fondiario ha già assunto per lui connotati assolutamente simili a quelli del capitale finanziario e d'impresa [37], l'unica opposizione possibile a questo riguardo è quella tra il grande capitale e il piccolo rappresentato dalla *Mittelklasse*. La *Mittelklasse* è portatrice di un'istanza di democrazia sociale non politica, pretende cioè che resti sempre aperta la possibilità dell'arricchimento e della trasmissione ereditaria della ricchezza. Deludere questa pretesa significherebbe gettare la classe media nelle braccia della demagogia del proletariato e della *Volkssouveränität*, che altro non è che «il dominio del numero sui migliori elementi del popolo» [38].

[36] L. VON STEIN, *Demokratie und Aristokratie* (1854), ora in L. VON STEIN, *Schriften zum Sozialismus 1848, 1852, 1854*, Darmstadt 1974, pp. 63-101, qui p. 68.

[37] Cfr. L. VON STEIN, *Das Königtum*, cit., p. 171 e L. VON STEIN, *Demokratie und Aristokratie*, cit., p. 79.

[38] L. VON STEIN, *Demokratie und Aristokratie*, cit., p. 89.

A questo punto l'aristocrazia deve rendersi conto dell'utilità di salvaguardare la parte migliore della democrazia e si mostra chiara la necessità di un «accordo tra aristocrazia e democrazia» [39]; anche le costituzioni rappresentative non devono più essere viste come un frutto della rivoluzione ma come un segno della vittoria della borghesia cittadina. Nel presente, per Stein, questo accordo si chiama *constitutionelle Verfassung* [40]. La democrazia tedesca è inoltre secondo Stein improntata di un nazionalismo che la porta a combattere l'aristocrazia solo nella misura in cui questa si oppone a una «Germania unita e forte» [41]. Una volta stabilita l'unità degli elementi migliori del popolo Stein può recuperare un discorso tradizionale sul popolo stesso, individuando nella *Volksthümlichkeit* «la particolarità del singolo popolo» [42]. È in questa qualità propria che si riconosce il carattere più aristocratico che democratico del popolo tedesco. La transvalutazione in termini storico-antropologici del discorso politico, fondata sul supposto maggior riconoscimento in Germania delle nature nobili e delle qualità spirituali, sulla democrazia sociale e sul rifiuto di quella politica, permette a Stein di costruire definitivamente un ordine di valore tra le figure che popolano l'immagine della società che egli stesso ha creato e di dedicarsi ora al problema di come questo mondo consolidato possa essere amministrato. Come si vedrà, il rapporto che si instaura tra amministrazione e società diviene problematico nel momento in cui, accanto al carattere di coordinazione tra governo e istanze societarie, esso deve esprimere quello, altrettanto decisivo, di ordinazione delle figure sociali da parte del centro di governo.

Che negli anni successivi alla rivoluzione del 1848 il nome di popolo fosse «in una certa misura svalutato e di difficile utilizzazione, mentre il concetto di popolo» rimanesse tra i «più ricchi di significato che la politica in genere ha da maneggiare» [43] era stato d'altronde prontamente registrato anche da un autore che, pur senza la carica progettuale che era presente in Stein, intendeva ugualmente rivolgersi alla crisi presente rendendo la sua topografia percorribile a quella borghesia tedesca

[39] *Ibidem*, p. 91.

[40] *Ibidem*, p. 93.

[41] *Ibidem*, p. 89.

[42] *Ibidem*, p. 98.

[43] L.A. VON ROCHAU, *Grundsätze der Realpolitik* (1853), hrsg. u. eingebeitet von H.-U. WEHLER, Frankfurt a. M. - Berlin - Wien, 1972, p. 57.

che, a suo parere, pur non essendo naturale nemica della democrazia poteva comunque giungere a sconfessarla «per paura dei pericoli sociali e soprattutto economici che, non tanto quell'ordine statale, quanto il passaggio a esso sembra dover portare con sé» [44].

2. Per L. August von Rochau, così come in definitiva era per Stein, quello di popolo è «un concetto puramente politico», distinto cioè da quello di nazione [45], che si rende evidente solo nella connessione con lo Stato fino a indicare o la totalità di coloro che a esso appartengono o i governanti in opposizione ai governati. Quest'ultima definizione non è più però utilizzabile perché sempre più «l'autogoverno è lo scopo finale più o meno chiaramente riconosciuto delle aspirazioni politiche del popolo» [46]. È proprio l'autogoverno che consente al popolo di riunirsi in una nuova unità che non è però come si vedrà aprioristica o assoluta; essa conosce infatti al suo interno una disposizione ordinata che partendo dalla realtà sociale riconosce alla nuova aristocrazia della società industriale la supremazia politica. Il discorso di Rochau, tutto teso a ricostruire gli errori politici della generazione del 1848, indica nell'autogoverno la strada per dare unità al popolo superando quelle divisioni artificiali che i partiti avevano creato all'interno di esso. «Una politica che si presenta in nome del popolo, che inizia cercando all'interno del popolo l'autentico popolo» [47], è destinata a essere travolta dalla dispersione che essa provoca, quando invece dovrebbe cercare di riunire il massimo delle forze. Questo era stato il destino di tutti i partiti che avevano vissuto da protagonisti gli ultimi avvenimenti. L'esercito, il ceto contadino, la burocrazia, il *Mittelstand* agiato e acculturato, il proletariato avevano tutti preteso di essere il vero, autentico popolo e proprio il loro parlare in nome della totalità aveva portato il nome stesso di popolo a essere oramai di ben difficile utilizzazione. Ma, scrive Rochau,

[44] *Ibidem*, p. 144.

[45] *Ibidem*, p. 55. Il concetto di nazione è per Rochau «genealogico-storico», questa definizione che insiste sul dato culturale della nazionalità diverrà, come si vedrà, rilevante dopo la fondazione dell'impero tedesco, come d'altronde lo sarà in ambito austriaco dove la presenza di gruppi etnici e politici diversi imporrà alla riflessione politica il problema dell'unità culturale.

[46] *Ibidem*, p. 56.

[47] *Ibidem*, p. 57.

«il popolo non è alcun partito e non appartiene ad alcun partito» [48], e semmai esistono momenti e luoghi in cui una parte può pretendere di parlare a nome del tutto solo il «successo» ottenuto può stabilire la sensatezza di una simile pretesa [49]. La distanza con quello che Rochau chiama diritto storico è qui incolmabile, la stessa *Volksthümlichkeit* viene ridotta a concetto etnografico dichiarandone l'incapacità di descrivere ciò che rimane costante nel divenire di un popolo. Ciò che regna è ormai la divisione e nessuno è abbastanza affidabile da poter descrivere il popolo così come esso è, nessuno può più pretendere un senso politico generale per ciò che indica come continuità [50].

Sebbene Rochau riconosca il segno politico di ogni divisione, non riesce però a esimersi dal rintracciare all'interno del popolo delle «sottosezioni naturali dello stesso» [51]. Esistono divisioni territoriali, economiche, occupazionali che giustificano la centralità politica di un segmento di società, il darsi di una aristocrazia che a partire dalla sua posizione sociale e da ciò che la giustifica sia un'istanza di mediazione tra governo e popolo. L'aristocrazia partecipa al «potere di governo» pur mantenendo una «certa posizione autonoma» e questa situazione le consente di agire sui due fronti dello scontro politico e di essere

«incommensurabile valore per lo Stato ... Sempre dove uno Stato è divenuto grande da piccoli inizi, sempre dove un popolo debole ha praticato una politica forte, sempre dove una costituzione è perdurata in una lenta costante crescita di secoli l'aristocrazia è stata la portatrice principale di questa costituzione, di questa politica di questo Stato» [52].

Voler eliminare una simile struttura è dunque un'impresa «altamente impolitica e contemporaneamente abbastanza disperata», come pure, al contrario, il voler restaurare un'aristocrazia che ha ormai perso la legittimazione per ricoprire la sua delicata posizione. La tradizionale aristocrazia tedesca, la nobiltà, si trova per Rochau appunto in questa seconda situazione, è già morta e lui si incarica di seppellirla [53].

[48] *Ibidem.*

[49] *Ibidem*, p. 58.

[50] *Ibidem*, p. 50.

[51] *Ibidem*, p. 58.

[52] *Ibidem*, p. 59.

[53] *Ibidem*, pp. 59-65, e la conclusione di Rochau: «Infatti il passato è morto e nello Stato solo il vivente ha un diritto». Cfr. anche I. CERVELLI, *Realismo politico e liberalismo*

Resta de vedere dove Rochau trova la nuova aristocrazia in grado di svolgere il ruolo per lui inevitabile per le necessità dello Stato. Criticando l'agire politico del Partito democratico, come d'altronde quello di tutti gli altri partiti e fazioni attivi negli anni intorno al 1848 [54], Rochau rimprovera ai democratici tedeschi l'inintelligenza del ruolo del *Mittelstand* nel nuovo assetto politico e sociale che si va determinando. Senza di esso non è pensabile alcun miglioramento della situazione pubblica, «il *Mittelstand* è e rimane la materia più indispensabile e preziosa per la costruzione statale tedesca» [55]. Erroneo è quindi affidarsi al proletariato per la rivendicazione della democrazia, ancora più erroneo è pensare che un quarto stato possa sostituire un ceto medio che «è un ceto solo di nome» [56]. Per Rochau ciò che contraddistingue il *Mittelstand* sono le virtù che esso ha opposto alla nobiltà e che gli «danno la pretesa alla maggiore considerazione politica e lo mettono in grado di procurarsela» [57]. Esso non si fonda su privilegi e pregiudizi come l'antica nobiltà ma sulla sua «reale posizione sociale», sulla «formazione spirituale ed etica e sul benessere», qualità di cui è ormai, evidentemente, l'unico portatore. La «storia della società» non può essere quindi abbandonata nelle mani né di una morta nobiltà né di coloro che a Rochau appaiono portatori solo di miseria spirituale e materiale [58].

*moderato,* cit., pp. 221-223 che, muovendo da spunti diversi, dopo aver richiamato la politica economica patrocinata da von der Heydt, volta a costruire una «mediazione finanziaria» che andava saldando «interessi agrari e interessi industriali», riconosce nel Rochau del 1853 una «sottovalutazione di questa classe sociale (lo *Junkertum*), da lui ritenuta in sostanza anacronostica, non conforme ai processi sociali in atto».

[54] Sui partiti borghesi tedeschi negli anni successivi alla rivoluzione e sulla formazione del sistema dei partiti in Germania durante gli anni 50 e 60 cfr. ora A.G. MANCA, *Prassi politica e questione organizzativa nel liberalismo politico prussiano negli anni della Nuova Era (1858-186),* in «Annali dell'istituto storico italo-germanico in Trento», XIV, 1988, pp. 341-388.

[55] L.A. VON ROCHAU, *Grundsätze der Realpolitik,* cit., p. 141. Il campo semantico del concetto di *Mittelstand* è in Rochau abbastanza chiaramente definito; se inizialmente egli rimprovera ai democratici di aver confuso il *Mittelstand* tedesco con la «Bourgeoisie» francese e di averlo quindi combattutto basandosi sul sostegno dato dalla borghesia francese al regime di Luigi Filippo, giunge egli stesso a identificare i due termini, scrivendo il «Mittelstand, o se si vuole, la 'Bourgeoisie' ...». Più ancora di questa identificazione lessicale appaiono però importanti le virtù che egli riconosce al *Mittelstand* tedesco, sulle quali si veda poco oltre nel testo.

[56] L.A. VON ROCHAU, *Grundsätze der Realpolitik,* cit., p. 184.

[57] *Ibidem.*

[58] *Ibidem,* p. 185.

3. Con gli anni '50 dell'Ottocento la società viene dunque riconosciuta come il vero terreno dove si creano i rapporti di dominio che avranno poi la loro espressione particolare nel gioco politico e parlamentare. Uscita dal biennio rivoluzionario del 1848/49 senza avere in mano il potere politico, la borghesia tedesca «trovò tuttavia un compenso nella promozione del suo interesse materiale e nel rinvio della questione sociale» e fu probabilmente questa quasi assoluta libertà sociale che favorì la straordinaria crescita economica del decennio successivo [59]. Se da una parte si creò un deciso fronte contro l'avanzata del proletariato e le istanze rivoluzionarie di cui era portatore, dall'altra prese corpo, in quello stesso periodo, l'alleanza di classe tra la borghesia e quei capitalisti agrari quali oramai si rivelavano essere divenuti gli Junker [60].

L'ideologia del realismo politico, grazie alla quale i ceti borghesi tedeschi saranno presenti come parte tutt'altro che secondaria nel processo di unificazione tedesca [61], si coniugherà con l'organicismo di matrice romantica, fondendo entrambi i motivi in una ritrosa adesione politica [62] alla forma costituzionale fondata sul principio monarchico e sul cesarismo bismarckiano. La nuova centralità della società finì dunque per coesistere con la persistenza di un concetto pregnante di popolo che puntava a restituire allo Stato una base assoluta e universale [63]. Proprio a questo riguardo assunsero straordinaria rilevanza gli scritti di Heinrich Riehl, capostipite di coloro che continueranno, più o meno ideologicamente, a riconoscersi nella tradizione della *deutsche Staatswissenschaft*, trovando nel concetto riehliano di popolo il superamento della dicotomia liberale di Stato e società e della presunta

[59] H. ROSENBERG, *Ascesa e prima crisi mondiale del capitalismo (1848-1857)*, tr. it. Napoli 1980, la citazione precedente è a p. 60.

[60] Sul rapporto tra borghesia imprenditoriale e capitale fondiaro cfr. H. ROSENBERG, *Die Pseudodemokratisierung der Rittergutsbesitzerklasse* (1958), poi in H.-U. WEHLER (ed), *Moderne deutsche Sozialgeschichte*, Köln 1976, pp. 287-308, 519-523 e L. MACHTAN - D. MILLES, *Die Klassensymbiose von Junkertum und Bourgeoisie. Zum Verhältnis von gesellschaftlicher und politischer Herrschaft in Preußen-Deutschland 1850-1878/79*, Frankfurt a. M. - Berlin - Wien 1980.

[61] P. SCHIERA, *Il laboratorio borghese*, cit., pp. 45-116.

[62] Cfr. O. WESTPHAL, *Feinde Bismarcks. Geistige Grundlagen der deutschen Opposition 1848-1918*, München 1930.

[63] Si tralascia qui di parlare della centralità della nozione di *Volk* nell'opera del giurista Carl Friedrich von Gerber. Sul *Volk* gerberiano, pur nelle diverse valutazioni, cfr. le ampie trattazioni di M. FIORAVANTI, *Giuristi e costituzione politica*, cit., pp. 257 ss. e P. VON OERTZEN, *Die soziale Funktion des staatsrechtlichen Positivismus*, Frankfurt a. M. 1974, pp. 170 ss.

astrattezza che continuerà a essere imputata a quell'ordine di pensiero. Il *politisches Volk* di Riehl diverrà il «popolo reale» nella sua indissolubile e storicamente determinata unità con lo Stato e come tale ritornerà per svolgere la sua funzione di legittimazione nell'epoca nazista [64].

Riehl parte dalla considerazione del popolo come *Gesamtperson,* ma nella sua accezione il concetto non presenta tutte le connotazioni giuspolitiche che saranno centrali, come si vedrà, in Otto von Gierke, per prendere quelle della storia dell'arte al fine di rappresentare il popolo quale *Gesamtcharakter.* Ciò che interessa a Riehl è ricostruire le forme della continuità dell'esistenza del popolo tedesco con un approccio che si muove tra una sociologia impressionistica e lo studio del folklore e dei costumi [65]. Questa eterogeneità della costruzione non ha impedito che il concetto di *bürgerliche Gesellschaft* adoperato da Riehl e la sua proposta di fondazione delle scienze sociali entrassero a pieno diritto nel dibattito su questi temi che si sviluppò in Germania tra la fine degli anni '40 e i primi anni '50 dell'Ottocento [66].

Riehl si ripropone dunque di indagare il popolo come un oggetto d'arte. La sua ricerca riguarda perciò le forme in cui la sua personalità dovrebbe esprimersi, e queste forme vengono immediatamente riempite di contenuti legati a una tradizione pensata come storia che servono a legittimare la persistenza di modi di vita e di livelli di comunicazione sociale e politica.

Il tentativo di Riehl di porre la *Naturgeschichte des Volkes* [67] a fondamento della nuova scienza del popolo si svolge da un lato sul terreno della riclassificazione delle scienze sociali e politiche, dall'altro, con

[64] Cfr. i saggi di E.R. HUBER, *Die deutsche Staatswissenschaft* e H. FREYER, *Gegenwartsaufgabe der deutschen Soziologie,* in «Zeitschrift für die gesammte Staatswissenschaft», 95, 1935 rispettivamente alle pp. 1-65 e pp. 116-144. Il medesimo concetto di popolo appare alla base della ricostruzione di E.R. HUBER, *Der Volksgedanke in der Revolution von 1848, ibidem,* 99, 1938-39, pp. 393-439.

[65] Sull'eredità di Riehl (1823-1897) in questo contesto cfr. M. SCHARFE, *Towards a Cultural History: Notes on Contemporary Volkskunde (Folklore) in German-Speaking Countries,* in «Social History», 4, 1979, pp. 333-342.

[66] Su Riehl cfr. la voce «W. Heinrich Riehl» di H. SIMONSFELD in *Allegemeine Deutsche Biographie* (1907), Bd. XXXV, 1971, pp. 362-383. Inevitabile il rimando anche all'apologetico V. VON GERAMB, *Wilhelm Heinrich Riehl. Leben und Wirken (1823-1897),* Salzburg 1954.

[67] Sui concetti di natura e organismo cfr. E. ROTHACKER, *Logik und Systematik der Geisteswissenschaften,* Bonn 1948, pp. 82 ss.

scopo politico ancor più immediato, nel bisogno di dare una risposta alla contingente crisi sociale. Inevitabilmente viene perciò criticata la scienza ufficiale che, privilegiando la cura del diritto pubblico come scienza centrale per lo Stato, ha abbandonato lo studio del popolo alla scienza della società. Per Riehl al contrario «la scienza del popolo nella sua forma più pregnante che svolge le sue analisi a partire dalla storia naturale è una proprietà del mondo moderno e anzitutto di quello germanico» [68]. Riehl distingue perciò la nuova scienza dalla filosofia politica e dal diritto che sarebbero state tipiche delle epoche passate e non risponderebbero al carattere essenzialmente storico di quella contemporanea. Le singole conoscenze prese dalla *Naturgeschichte* del popolo dovranno risultare utili tanto alla dottrina dello Stato, quanto alla struttura costituzionale e amministrativa, quanto, e forse soprattutto, «alla riedificazione della società borghese in lotta e in fermento» [69]. Lo scopo della scienza del popolo è dunque la ricostruzione dell'unità di quest'ultimo contro tutte le divisioni in partiti che a Riehl sembrano volerla distruggere. In questo senso va intesa l'equiparazione di scienza del popolo e politica sociale che Riehl introduce. «La politica sociale prendendo le mosse dall'intero quadro culturale della personalità di un popolo posa su di una base assai più vasta della semplice politica economica (*Volkswirtschafts-Politik*)» [70].

Gli strumenti della nuova scienza sono in definitiva gli stessi che la nascente sociologia voleva applicare, solo che Riehl non intende rivolgerli allo studio dello Stato, dell'economia o della società ma a quello del popolo «secondo i suoi gruppi locali, della struttura comunale, delle configurazioni dei ceti e delle professioni» [71]. Nella sua opposizione a quelle che gli appaiono come degenerazioni del mondo borghese nemmeno Riehl sfugge alla necessità di porre la *bürgerliche Gesellschaft* come oggetto centrale di studio della sua nuova scienza, la società di Riehl è però dominata dalla «naturale ineguaglianza degli uomini ... ineguaglianza di doti e di professioni» [72].

[68] W.H. RIEHL, *Die Naturgeschichte des Volkes als Grundlage einer deutschen Sozial-Politik*, I: *Land und Leute*, Stuttgart 1883[8], p. 8.

[69] W.H. RIEHL, *Land und Leute*, cit., p. 18.

[70] *Ibidem.*

[71] *Ibidem*, p. 19.

[72] *Ibidem*, p. 21.

Riehl, che come tutti i suoi contemporanei è completamente interno alla contrapposizione tra Stato e società, non disegna pur nel suo tradizionalismo l'immagine di una nuova dottrina della società antiborghese. La borghesia, così come i contadini e l'aristocrazia, fa per lui parte dei ceti tradizionali portatori dei sani costumi tedeschi. Il problema a cui si rivolge la sua politica sociale è quello della limitazione di quella massa che lui nomina come «quarto stato», coloro che pretendono di essere il vero popolo, coloro «che si sono liberati del concetto storico di società, che non vogliono essere solo contadini, solo borghesi, solo signori e poi come tali popolo, ma popolo a priori, popolo *sans phrase*, puro popolo, il popolo in e per sé» [73]. La politica sociale così come Riehl la intende deve quindi essere mirata a evitare la disgregazione del popolo, agire contro le facili innovazioni e il falso progresso. Ma per Riehl questa tendenza è già tutta interna, e *sans phrase*, al popolo tedesco; esso infatti, lungi dall'essere «un popolo impolitico», si rivela essere un popolo «decisamente social-politico» [74]. Proprio per questo suo partire comunque da questo punto di vista storico e sociale esso aspirerebbe a riformare lo Stato a partire dalla società e non seguendo la prospettiva inversa come vorrebbero invece fare i francesi. Il connubio tra la società storica e le forme di relazione politica che in essa Riehl ritrova forma la struttura stessa di questa 'social-politicità' e fornisce contemporaneamente il senso di che cosa egli intenda per storia naturale del popolo. Le antitesi descrittive che Riehl sceglie servono a dare il senso di un ordine ininterrotto e dei valori in cui è necessario perseverare. Scrivendo che «il bosco marca l'aristocrazia nel quadro della cultura del suolo» e «il campo la borghesia» [75] egli indica contemporaneamente i due modi di essere fondamentali e legittimi all'interno del popolo pur con tutta la nostalgia che chiaramente appare per un mondo non segnato dalle lotte della concorrenza e dell'economia [76]. Rilevante appare soprattutto

[73] W.H. RIEHL, *Die Naturgeschichte des Volkes als Grundlage einer deutschen Sozial-Politik*, II: *Die bürgerliche Gesellschaft*, Stuttgart 1885[8], p. 282. Su questo testo cfr. F.M. DE SANCTIS, *Sull'utilità e il danno della scienza sociale: un vecchio dibattito*, ora in F. DE SANCTIS, *Società moderna e democrazia*, cit., pp. 149-180.

[74] W.H. RIEHL, *Land und Leute*, cit., p. 21.

[75] *Ibidem*, p. 46.

[76] Il bosco è carico per Riehl di infiniti significati. Pur nella sua struttura aristocratica esso è anche immagine di una proprietà comune, della frontiera sempre da conquistare, tanto da essere paragonato alle terre occidentali degli Stati Uniti, è infine luogo della libertà: «Solo il bosco fa ancora godere a noi uomini di cultura il sogno di una libertà personale intoccata dallo sguardo della polizia», cfr. *ibidem*, p. 54.

l'antitesi tra comunità politica e sociale che stabilisce chiaramente la predominanza del sociale sul politico, perché il primo è identificato con il contenuto, il secondo con la mera forma. Come nella precedente definizione del popolo appare chiaro, Riehl non vuole però in nessun modo separare i due momenti ma solo porli consequenzialmente uno accanto all'altro. «Nel quadro della comunità il popolo immagina e concepisce per la prima volta lo Stato.» Questa comunità che prepara alla ineluttabilità del politico, essendone l'apriori, insegna la presenza dell'ordine necessario. «Le libere comunità territoriali divengono aristocraticamente, esclusivamente sociali, non democratiche» [77].

4. Nel 1868 anche Otto von Gierke lamentava che la

«*landständische Verfassung* sopravivesse in Germania in pochissimi Stati e che anche dove era ancora presente essa fosse stata tanto profondamente modificata da snaturarne i caratteri originari al punto da perdere qualsiasi significato per l'essenza per lo Stato come tale» [78].

L'*allgemeine Volksrepräsentation* oramai trionfante contrapponeva «l'autorità incorporata nella persona del principe e una molteplice somma di sudditi esclusivamente passiva sintetizzata in modo puramente collettivo nel concetto di popolo» [79]. Anche le costituzioni della prima metà dell'Ottocento, nate teoricamente contro le sovranità assolute, non contenevano che «le ombre di una partecipazione del popolo allo Stato» con un parlamento che non era oramai più inteso quale «organo di una particolare *Körperschaft* dei diversi ceti ... esso rappresentava piuttosto tutto il popolo quale quintessenza dei cittadini» [80]. La cancel-

[77] *Ibidem*, p. 116. Di grande rilevanza è a questo riguardo il ruolo che Riehl assegna alla famiglia, che sarà oggetto del terzo volume della *Naturgeschichte des Volkes*. In essa si dovranno formare quei sentimenti di pietas e di rispetto per l'autorità che saranno poi fondamentali per la società e per lo Stato. «La famiglia diviene in questo modo per Riehl il luogo embrionale di uno spirito civico devoto all'autorità», così K. VON SEE, *Die Ideen von 1789 und die Ideen von 1914. Völkisches Denken in Deutschland zwischen Französischer Revolution und Erstem Weltkrieg*, Frankfurt a. M. 1975, p. 84.

[78] O. VON GIERKE, *Das deutsche Genossenschaftsrecht*, I: *Rechtsgeschichte der deutschen Genossenschaft* (1868), Graz 1954, p. 822. Questo primo volume dell'opera gierkiana, che lo stesso Gierke (1841-1921) finì per considerare nel 1913 «superato non solo dalla ricerca ma anche dalla vita», è in realtà tutt'altro che povero di spunti, cfr. a questo proposito H. SPINDLER, *Von der Genossenschaft zur Betriebsgemeinschaft. Kritische Darstellung der Sozialrechtslehre Otto von Gierkes*, Frankfurt a. M. - Bern 1982.

[79] O. VON GIERKE, *Das deutsche Genossenschaftsrecht*, cit., p. 823.

[80] *Ibidem*.

lazione di tutte le particolarità territoriali e cetuali produceva l'unità dello Stato attraverso l'inveramento dello schema dualistico che di fatto contrapponeva Stato e popolo in una dicotomia dove tutti i diritti politici che il secondo poteva godere apparivano come funzioni del primo. A questo dualismo, secondo Gierke distruttivo della libertà, egli oppose una teoria giuridica e politica delle associazioni umane, della loro essenza e del loro rapporto con lo Stato. È certo vero che l'orizzonte nominalmente pluralistico [81] della riflessione gierkiana trova il suo punto di precipitazione nella celebrazione dello Stato liberale e costituzionale che gli era contemporaneo, come è pur vero che la sua lettura degli autori passati è spesso fortemente segnata da interessi presenti, ma non mettere in luce altri aspetti che le sue teorizzazioni presentano darebbe luogo a una interpretazione in definitiva restrittiva [82]. L'affermazione che «lo Stato è il popolo organizzato», che vorrebbe rovesciare il corso usuale del ragionamento partendo non dallo Stato ma dal popolo nel suo configurarsi storico, sociale ed economico per farlo poi divenire Stato e «anche giuridicamente una personalità totale»; questa affermazione che postula una «invisibile unità» che dovrebbe superare la contraddizione insita nel concetto di sovranità popolare o di sovranità del principe, eliminando la situazione in cui il popolo è posto nei confronti dello Stato solo come «contrasto e oggetto» [83], può essere chiarita solo facendo riferimento agli sviluppi della dottrina gierkiana delle associazioni e alla disamina del concetto di sovranità popolare.

Il pensiero statale tedesco che Gierke vuole portare a nuovo splendore si basa sulla «eredità germanica di una idea di diritto pari per nascita

[81] Cfr. S. MOGI, *Otto von Gierke. His Political Teaching and Jurisprudence*, London 1932, soprattutto il capitolo V, pp. 222-267.

[82] Il riferimento d'obbligo è all'interpretazione ormai quasi canonica di E.W. BÖCKENFÖRDE, *La storiografia costituzionale tedesca nel secolo decimonono. Problematica e modelli dell'epoca*, tr. it. Milano 1970, pp. 182-210.

[83] O. VON GIERKE, *Das deutsche Genossenschaftsrecht*, cit., p. 830. Un altro germanista, G. WAITZ nei suoi *Grundzüge der Politik nebst einzelnen Ausführungen*, Kiel 1862, aveva definito lo Stato come organizzazione del popolo, pensandolo come unità storico-psicologica e non più naturale come la famiglia dalla quale pure derivava. Per Waitz il diritto è il risultato del *Volksleben* e la stessa *Verfassung* discende dalla coscienza del popolo. La situazione di sottordinazione e di libertà nella quale lo Stato permette di vivere origina la duplice posizione di sudditi e di cittadini nella quale si trovano i membri dello Stato. Diversamente da Gierke tuttavia, Waitz poneva lo Stato come assolutamente superiore ai *Vereine*, che poteva limitare e ostacolare in considerazione dei suoi fini. Waitz, che ammetteva la presenza di ceti professionali e di classi,

all'idea di Stato» [84]. Questa posizione del diritto consente il rifiuto di tutta quella tradizione che considera lo Stato come unica fonte giuridica e di pensare il diritto come produzione determinatasi storicamente. L'equipollenza di Stato e diritto consente inoltre di pensare che tutte le associazioni siano di natura statale in quanto ognuna di esse è «comunità dell'agire politico» e ha una sostanza, «la volontà collettiva», una forma fenomenica, «la potenza organizzata», e un compito, «l'azione cosciente finalizzata». Tra tutte queste associazioni ne emerge una «la cui potenza non è limitata verso l'alto da alcuna potenza simile e verso il basso ogni potenza simile le è superiore». La differenza tra lo Stato e le altre associazioni è dunque questo surplus di potenza che come l'altra sua caratteristica fondamentale, la volontà di affermazione, sembra destinata a doversi rivolgere solo, forse imperialisticamente, verso l'esterno. Verso l'interno vi è però solamente una differenza di gradazione ed è per questo che «tra tutte le associazioni politiche, sebbene esse siano tutte statali, si chiama Stato solo l'associazione di potenza al momento più alta» [85]. Se questa è per Gierke, o forse meglio dovrebbe essere, la struttura interna di un popolo, si deve però vedere dove si è prodotta, e continuamente si riproduce, la frattura che impedisce la circolarità del rapporto tra Stato e associazioni, ovvero da dove origina la natura assolutamente sovrana dello Stato moderno.

Gierke ha occasionalmente cercato di stabilire uno schema generale che rendesse conto della natura delle associazioni umane rifacendosi a un modello che, pur palesando anche altri influssi, non nasconde una forte impronta medievale [86]. Pochi anni dopo però Gierke, lontano da illusioni fondative, si dedicò alla critica del concetto di sovranità proprio della modernità. Egli ebbe qui la consapevolezza che il diritto na-

negava anch'egli la possibile esistenza di una società separata dallo Stato, ma finiva per ammettere che anche lo Stato può essere considerato un società.

[84] O. VON GIERKE, *Naturrecht und deutsches Recht*, Frankfurt a. M. 1883, p. 26. La *Rechtsidee* è il presupposto necessario di tutto il discorso gierkiano, posta com'è all'origine della stessa socialità umana essa offre il vantaggio di rapporti sociali normati comunque in maniera espressa. L'incertezza e la conflittualità che la regolazione politica di quei rapporti porterebbe con sé è eliminata alla radice. Cfr. il duro attacco a Gumplowicz e al suo schema conflittuale in O. VON GIERKE, *Labands Staatsrecht und die deutsche Rechtswissenschaft*, in «Schmollers Jahrbuch», 7, 1883, pp. 1097-1195.

[85] O. VON GIERKE, *Die Grundbegriffe des Staatsrechts und die neuesten Staatsrechtstheorien*, (1874), Tübingen 1915, pp. 96-97.

[86] O. VON GIERKE, *Das Wesen der menschlichen Verbände*, (1902), tr. it. in P. SCHIERA (ed), *Società e corpi*, Napoli 1986, pp. 29-56. Sull'arganicismo tedesco nell'Ottocento

turale «ha disintegrato le visioni medievali dell'essenza delle associazioni umane» [87] e del fatto che quell'esito era stato reso possibile da teorici come Junio Bruto, Altusio, Grozio che, pur rifacendosi alla *Korporationslehre* medievale, avevano pensato il popolo non più a partire dal concetto pubblicistico di *universitas*, ma prendendo le mosse da quello privatistico di *societas*. Il concetto di società, nella sua derivazione romanistica, comporta la riduzione della comunità del popolo alla reciprocità dei diritti e dei doveri degli individui che la formano. È l'individualismo che rende possibile una costituzione dello Stato fondata sulla contrapposizione, in qualche modo temperata dall'introduzione del principio di maggioranza e di forme di rappresentazione [88], tra un centro fortemente dotato di autorità e la massa dei sudditi. L'individuo diviene la contraddizione maggiore per chi voglia davvero considerare popolo e Stato come unità; partendo dall'individuo il popolo si costituisce infatti sempre come *societas civilis* [89].

L'organicismo è necessario a Gierke proprio per superare questa contraddizione, nel tentativo di indicare un modello di costituzione dello Stato che connetta l'ordine sociale con l'autorità della comunità sui suoi membri. Ma il *corpus symbioticum* di Altusio [90] e le teorizzazioni di

cfr. R.G. MAZZOLINI, *Stato e organismo, individui e cellule nell'opera di Rudolf Virchow negli anni 1845-1860*, in «Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento», IX, 1983, pp. 153-293.

[87] Cfr. il IV volume di *Das deutsche Genossenschaftsrecht, Die Staats- und Korporationslehre der Neuzeit*, (1913), cit., qui p. 276.

[88] Per la critica di Gierke al principio di maggioranza cfr. il suo *Über die Geschichte des Majoritätsprinzips*, in P. VINOGRADOFF (ed), *Essays on Legal History*, Oxford 1913.

[89] Scrive O. VON GIERKE, *Das deutsche Genossenschaftsrecht*, IV: *Die Staats- und Korporationslehre der Neuzeit*, cit., p. 299 «La vivente e persistente unità esistenziale del popolo appare allo sguardo diretto al reale come un'apparenza priva di essenza e l'innalzamento di una tale unità a persona assume il valore di una finzione giuridica. In conformità a ciò anche la volontà comune si dissolve nell'accordo della volontà dei singoli».

[90] Altusio, la cui *Politica* è per Gierke la prima opera interamente ideata a partire dal moderno giusnaturalismo, pensa ogni singolo rapporto come frutto di una libera contrattazione. «Mentre però il federalismo medievale prendeva le mosse dall'unità del tutto, Altusio si pone completamente sul terreno dell'individualismo giusnaturalistico e deduce ogni unità sociale da una progressiva intesa dal basso verso l'alto». O. VON GIERKE, *Das deutsche Genossenschaftsrecht*, IV: *Die Staats- und Korporationslehre der Neuzeit*, cit., p. 346. Per una critica della lettura gierkiana della *Politica* di Altusio cfr. H. HOFMANN, *Repräsentation in der Staatslehre der frühen Neuzeit. Zur Frage des Repräsentativprinzips*

Grozio [91] non raggiungono quella che per Gierke è la vera soglia oltre la quale la teoria organica dello Stato diviene pregnante e significativa, la capacità cioè di riconoscere la personalità dominante all'invisibile unità del popolo. «... Ogni costruzione organica si bloccava sempre di fronte alla domanda sul soggetto» [92]. Quell'organismo, «al quale mancava l'Io», rimaneva ancora subordinato agli individui o al massimo alle assemblee di individui. Hobbes, secondo Gierke, trae solo le estreme e logiche conseguenze dagli elementi individualistici e contrattualistici che le dottrine precedenti già contenevano. Le contraddizioni che gli autori precedenti avevano prodotto proprio in merito alla questione del soggetto, conservando per il popolo una posizione che nella topologia della sovranità, da essi stessi costruita, non esisteva più, vengono tolte da Hobbes negando tanto la stessa struttura logica del concetto di democrazia quanto l'organicità della società politica. Hobbes dunque accetta fino in fondo di dissolvere il popolo in un insieme di individui e rifiuta senza contraddizione di accettare l'esistenza «nella democrazia di una personalità del popolo diversa dalla persona collettiva dominante» [93].

Il bersaglio polemico di Gierke è l'*Herrscher* separato dal *Volk*, potenze che erano già state pensate come rivali dagli autori precedenti con la conseguenza di ridurre le diverse forme di Stato a forme di governo. Solo con Hobbes tuttavia l'*Herrscher* giunge a essere persona rappresentativa dell'intero corpo sociale, essendone però più l'anima che la testa, come Hobbes stesso afferma in *De Cive* VI,19. Questa collocazione all'interno dell'organismo svuota il corpo, *das Volk*, di ogni possibile personalità. In questa invenzione hobbesiana di un'anima che non è della materia del corpo e dà vita come un motore alla *persona artificialis* Gierke trova una decisa opposizione alla pretesa della necessaria organicità della società politica. Hobbes risolve il problema del gius-

*in der 'Politik' des Johannes Althusius*, in *Recht - Politik - Verfassung. Studien zur Geschichte der politischen Philosophie*, Frankfurt a. M. 1986, pp. 1-30.

[91] Su Grozio e sulla sua teoria del doppio soggetto della sovranità cfr. *ibidem*, pp. 318-323; sulle associazioni parziali pp. 352-355. Per Gierke Grozio non ha voluto saperne «di una reale sovranità del popolo ovunque e sempre presente, la ricobbe piuttosto solo in quanto il popolo stesso era ordinato come sovrano dal diritto positivo». Ma ancora più chiaramente alla nota 124 Gierke scrive: «Si parla sempre di popolo e re, e non si dà neppure una utilizzazione tecnica dell'espressione *subjectum commune et proprium*».

[92] *Ibidem*, p. 310.

[93] *Ibidem*, p. 289 nota 42.

naturalismo negando la personalità del popolo già in origine e pervenendo «a un concetto puramente esteriore e formale dell' u n i t a r i a p e r s o n a l i t à d e l l o S t a t o» [94]; e per Gierke tutte le teorizzazioni successive si atterranno su questo terreno ai risultati hobbesiani.

La *Gesammtperson* [95] gierkiana recupera l'unità del popolo al di fuori di qualsiasi considerazione sociologica sulla sua struttura reale ponendo, seppure in maniera diversa dalla scuola storica [96], l'unità più come presupposto che come risultato. Questa posizione di fondo, che resterà immutata anche nel Gierke giurista del lavoro, sarà recuperata, come si vedrà, dal suo allievo Hugo Preuß e resa compatibile con il quadro costituzionale democratico rappresentativo della repubblica di Weimar. Essa eserciterà tuttavia anche un'influenza non trascurabile in teorizzazioni storiografiche, che dall'ambito strettamente disciplinare si espanderanno alla riflessione filosofica e politica, entrando così in contatto con i retaggi riehliani e subendone lo stesso destino. Anche su questo si dovrà naturalmente ritornare.

5. La proclamazione del *Reich* tedesco nel 1870 caricò tutta la discussione di un nuovo contenuto, aggiungendo il concetto di nazione a quelli di popolo e società. Se, come si è cercato di delineare, il concetto di popolo aveva perduto la sua centralità, soprattutto a causa della sua identificazione nel 1848 con quello di democrazia [97], e il concetto di società si avviava ad assumere un significato sempre più pregnante, la

[94] *Ibidem*, p. 332.

[95] Giustamente W.F. MAITLAND, nella sua *Introduzione a O. Gierke, Political Theories of the Middle Age*, tr. it. in P. SCHIERA (ed), *Società e corpi*, cit. pp. 56-107, scriverà: «La sovranità è per lui un attributo non di una parte dello Stato, ma della *Gesammtperson*, dell'intera comunità organizzata».

[96] Affinità e differenze tra Gierke, e più in generale i germanisti, e la scuola storica sono state indagate dallo stesso Gierke in *Die historische Rechtsschule und die Germanisten*, Berlin 1903.

[97] «I termini popolo e diritti del popolo non si potevano udire nemmeno qui e i nomi democratico e democrazia erano addirittura proibiti ... Essi non volevano essere democratici; la democrazia aveva fatto la rivoluzione del 1848, aveva trascinato nel 1849 il paese nella sventura.» Così scriverà Hubertus Temme nelle sue *Erinnerungen* ricordando la posizione nella *Konfliktszeit* della frazione parlamentare della *Fortschrittspartei* di cui era stato membro sebbene dissidente, cit. in G. MAYER, *Die Trennung der proletarischen von der bürgerlichen Demokratie in Deutschland, 1863-*

nascita della nazione consegnava all'uso comune e al linguaggio intellettuale un termine e un concetto che, grazie all'identificazione tra unità e unificazione politica che sottointendevano, dovevano assumere un ruolo assai rilevante per lungo tempo. La spinta verso l'unità territoriale e politica tedesca era stata d'altronde presente non solo nei ceti dominanti ma anche nel movimento operaio [98]. Sebbene senza alcun riferimento a quest'ultimo, molti anni dopo Friedrich Meinecke scriverà:

«Forse 'nazione' era un concetto che tendeva alla luce, alle altezze, alla personalità, 'popolo' era l'espressione di un'esistenza passiva e vegetativa, condannata all'obbedienza operosa» [99].

Prima della dichiarazione weberiana sulla raggiunta unità tedesca come «gesto giovanile ...che sarebbe stato bene non compiere a causa del suo prezzo elevato» [100], che rimandava sul registro della politica di potenza ai problemi sociali e politici che dopo 25 anni erano ancora da risolvere, il concetto di nazione doveva compiere il suo percorso trionfante fino ad assumere importanza non secondaria nello stesso pensiero weberiano.

Come già Rochau, Caspar Bluntschli distingue intanto la nazione dal popolo; solo questo è infatti uno *Staatsbegriff*, mentre per quella si può parlare solo di un *Kulturbegriff* [101]. Il costituirsi di una nazione è determinato da comunanze specifiche tra cui la religione, la lingua, tanto che essa appare come *Sprachgenossenschaft*, la comunità del sito di residenza, dei compiti, del modo di vita e dei costumi; la stessa unione statale può agire sulla formazione di nuove nazionalità. La formazione di un popolo presuppone «un processo politico, una formazione

*1870* (1912), ora in G. MAYER, *Radikalismus, Sozialismus und bürgerliche Demokratie*, Frankfurt a. M. 1969, pp. 108-178, qui p. 114.

[98] Cfr. W. CONZE - D. GROH, *Die Arbeiterbewegung in der nationalen Bewegung*, Stuttgart 1966.

[99] F. MEINECKE, *Cosmopolitsmo e Stato nazionale* (1907), tr. it. Firenze 1975, I, p. 22. Sul rapporto popolo-nazione nel periodo successivo all'unità tedesca cfr. F.J. NEUMANN, *Volk und Nation. Eine Studie*, Leipzig 1888.

[100] M. WEBER, *Der Nationalstaat und die Volkswirtschaftspolitik* (1895), poi in M. WEBER, *Gesammelte Politische Schriften*, Tübingen 1988[5], pp. 1-25, qui p. 23 (tr. it. in M. WEBER, *Scritti politici*, Catania 1970, p. 107).

[101] J.C. BLUNTSCHLI, *Lehre vom modernen Staat*, I: *Allgemeine Staatslehre* (1886), Aalen 1965, p. 92. Cfr. anche J.C. BLUNTSCHLI, *Nation und Volk, Nationalitätsprincip*, in J.C. BLUNTSCHLI - K. BRATER (edd), *Deutsches Staats-Wörterbuch*, VII, Stuttgart - Leipzig 1862,

statuale» [102], la coscienza della comune appartenenza politica e unità eleva il popolo sulla nazione. «Con popolo intendiamo di regola la comunità unita allo Stato e organizzata nello Stato di tutti i consociati dello Stato» [103]. Appare evidente che lo Stato è la condizione necessaria perché si possa parlare di popolo, anche se per Bluntschli il popolo deve godere nello Stato dei diritti politici al punto che se non si può avere un popolo senza Stato si può avere uno Stato senza popolo. Con la costituzione di una comunità giuridica il popolo giunge all'espressione della volontà collettiva che lo contraddistingue, esso è così «una persona complessiva giuridica e statale» [104].

Più ancora della differenziazione del popolo dalla nazione tuttavia appare qui ancora rilevante la sua distinzione dalla società. Solo il popolo è infatti un «tutto necessariamente collegato, la società è un'unione casuale di molti singoli» [105]. Bluntschli aveva già stabilito che la società è una creazione recente e che solo da poco se ne era stabilito «il significato eminente, economico e moralmente politico» [106]. Essa corrisponde ai costumi e alle intenzioni della borghesia, essendo il luogo della sua socialità così come la corte era quello della nobiltà, è perciò un *Drittenstandsbegriff* la cui caratteristica principale è la *Unstaatlichkeit*. Non può dunque coincidere con lo Stato e non può nemmeno appartenere a una particolare *Volksgenossenschaft* [107]. Questo insieme di individui, per quanto Bluntschli metta anche in evidenza lo scopo unitario che li accomuna e la libertà e l'uguaglianza che contraddistingue la loro unione, rimane in ogni caso solo una parte di quella *Genossenschaft* che deve essere il popolo. Rimangono quelle differenze che vengono normalmente definite sociali ma che per Bluntschli, che è di fronte a una società di uguali, devono necessariamente concernere il popolo e avere un valore direttamente politico, perché esso è «la persona politi-

pp. 152-160. Su Bluntschli (1808-1881) cfr. ora E. ZAPPIA, *Diritto pubblico e politica nella teoria dello Stato di Johann Caspar Bluntschli*, in «Materiali per una storia della cultura giuridica», XVIII, 1988, pp. 83-115.

[102] J.C. BLUNTSCHLI, *Lehre vom modernen Staat*, cit., p. 92.

[103] *Ibidem*, p. 97.

[104] *Ibidem*, p. 98.

[105] *Ibidem*, p. 118.

[106] J.C. BLUNTSCHLI, *Gesellschaft und Gesellschaftswissenschaft*, in *Deutsches Staats-Wörterbuch*, cit., IV, 1859, p. 247.

[107] *Ibidem*, p. 251.

ca unita allo Stato e statualmente organizzata» [108]. Questa attività organizzatoria non può più essere assolta dai ceti che portano troppo forte il segno della società e di un'organizzazione comunque prestatuale. Le classi invece sono ordinate «da e per lo Stato, ... presuppongono l'unità del popolo, i ceti ignorano l'unità popolare.». E ancora, partendo dai ceti «lo Stato entra in campo solo mediatamente», mentre le classi sono «un prodotto razionale della saggezza organizzatoria dello Stato»[109].

Le classi che Bluntschli ha in mente sono quelle censitarie, come appare dall'unico esempio che egli porta, in questo modo l'unione organica Stato-popolo può davvero opporsi alla società e organizzarla, darle un ordine che essa per il suo carattere individualistico non avrebbe. Le divisioni di classe possono così avere un carattere giuridico e quindi statuale e continuare a essere allo stesso tempo esclusivamente economiche e venire regolate dal diritto privato, avendo da questo punto di vista un significato solo mediatamente politico [110]. La mediazione di sociale e politico, di storico e politico assume così valore centrale. Lo stesso principio politico della *Volksthümlichkeit* perde in Bluntschli ogni valenza antropologica per mettere in primo piano la storicità della costituzione politica. Nonostante la costituzione debba corrispondere al carattere monarchico, aristocratico o democratico di un popolo, essa deve anche saper mutare nel momento in cui varia la *Volksthümlichkeit* del popolo stesso [111].

6. Si è così delineato un quadro che partendo dalla posizione costituzionale del *Volksgeist* savignyniano comprende la definitiva subordinazione del concetto di popolo a quello di società, il tentativo di

[108] J.C. BLUNTSCHLI, *Nation und Volk*, p. 154.

[109] J.C. BLUNTSCHLI, *Lehre vom modernen Staat*, cit., p. 200. Le classi sono per Bluntschli «una istituzione nazionale e di diritto pubblico per scopi politici», mentre i ceti non hanno un significato politico preminente.

[110] Anche la classificazione di Bluntschli è il frutto del tentativo di mediare questa doppia esigenza; egli distingue quattro classi, quella governante, formata da principi e funzionari, quella aristocratica, con una sua posizione politica autonoma ed eminente, il terzo stato che, essendo già una *Volksklasse*, è formata dalla borghesia senza distinzione tra occupazioni in città e in campagna ed è «l'autentica classe media», le grandi *Volksklassen* formate dai piccolo borghesi, dai contadini e dagli operai.

[111] J.C. BLUNTSCHLI, *Nation und Volk*, cit., p. 160.

resistere in maniera più o meno coerente all'ascesa della centralità del concetto di società non tanto rifiutandolo direttamente quanto dislocando diversamente il problema dell'unità e della multiformità del potere e infine la sovraordinazione del concetto di popolo a quello di società. Si può dire che a questo riguardo le lezioni tenute a Berlino all'inizio degli anni '90 da Heinrich Treitschke [112] facciano quasi il punto sullo stato della riflessione e, con il loro tentativo di costruire sistematicamente una teoria dello Stato che medii in sé tutti i nodi del problema, annuncino il crepuscolo della grande stagione della *Staatswissenschaft*. Ciò che Treitschke sembra riproporsi è una sorta di rifondazione della politica a partire dall'esperienza storica tedesca nel costante riferimento a un modello aristotelico, di cui vengono assunti il linguaggio e l'apparato categoriale ma che viene stravolto dall'immissione di concettualizzazioni assolutamente moderne o di schietta derivazione ottocentesca [113]. Sulla scia della scuola storica Treitschke sostiene che «lo Stato è il popolo organizzato» [114] ma tra Stato e popolo rimane sempre aperto uno spazio che impedisce l'affermazione della piena reciproca identità. Lo «Stato non è la totalità del popolo stesso», si apre così lo spazio proprio della società dalla quale lo Stato pretende innanzi tutto obbedienza; che questa si presenti come «interiore, razionale consenso» [115] è un progresso non assolutamente necessario.

Lo Stato trova in primo luogo la sua legittimazione in un impulso politico connaturato all'umanità che si esprime non tanto nella spinta all'aggregazione quanto nella ineluttabile necessità della formazione dello

[112] H. VON TREITSCHKE, *Politik. Vorlesungen gehalten an der Universität zu Berlin*, hrsg. von M. CORNICELIUS, 2 Bde., Leipzig 1922[5]. Su Treitschke (1834-1896) cfr. di W. BUSSMANN, *Treitschke. Sein Welt- und Geschichtsbild*, Göttingen 1952, il quale non giunge tuttavia, già per la sua impostazione, a trattare della *Politik*. Sulle lezioni berlinesi cfr. O. WESTPHAL, *Der Staatsbegriff Heinrich v. Treitschkes*, in P. WENTZKE, *Deutscher Staat und deutsche Parteien. Friedrich Meinecke zum 60. Geburtstag dargebracht*, München 1922, pp. 155-200.

[113] La *Politica* di Aristotele rimane in questo periodo un riferimento privilegiato nonostante la distinzione tra Stato e società produca ovvii stravolgimenti al suo interno tanto per quel che riguarda la concezione dello Stato quanto per ciò che concerne il ruolo del cittadino e della stessa azione politica. Ciò vale per Treitschke così come per la *Politik* del suo maestro Roscher che appare nel 18/2. Cfr. per quest'ordine di problemi O. HINTZE, *Roschers politische Entwicklungstheorie* (1897), ora in O. HINTZE, *Soziologie und Geschichte. Gesammelte Abhandlungen zur Soziologie, Politik und Theorie der Geschichte*, hrsg. von G. OESTREICH, Göttingen 1964[2], pp. 3-45.

[114] H. VON TREITSCHKE, *Politik*, Bd. 1, cit., p. 14.

[115] *Ibidem*, pp. 32-33.

Stato medesimo. Partendo dal presupposto che la divisione è l'esperienza primaria dell'umanità – la diffidenza verso lo straniero assume per Treitschke un carattere costitutivo – ogni istinto associativo deve necessariamente scomparire. La famiglia, l'istituzione primaria, è il primo luogo del principio statale della subordinazione. Solo lo Stato può dunque essere «il popolo giuridicamente unito come potenza indipendente» [116], indipendente non solo verso l'esterno ma dal popolo stesso. Così come lo Stato è la personificazione stessa dell'indipendenza, la società è il luogo della reciproca dipendenza, al punto che si forma naturalmente al suo interno un'aristocrazia sociale [117]. Nello Stato è data la differenza tra *Obrigkeit*, intesa come «dominio in forme giuridiche» [118], e suddito, che Treitschke considera sinonimo di cittadino. Questa opposizione è ineliminabile, fonda l'assoluta sovranità dello Stato e l'impossibilità pratica della democrazia, nei regimi democratici infatti a essere sovrani sono gli organi collegiali eletti, non il popolo in sé [119]. Il popolo non può per Treitschke governare per i difetti strutturali della forma Stato-democrazia che si risolve o in un dominio della maggioranza, alla quale si deve credere ciecamente assegnandole un potere quasi magico, o nel dominio di un aristocrazia che riemerge dalla storia come nobiltà o patriziato, dalla società come aristocrazia del denaro [120].

[116] *Ibidem*, p. 13.

[117] Ogni *bürgerliche Gesellschaft* è per Treitschke ordinata in classi; essa non ha una realtà presente è solo un'invenzione degli studiosi, non produce alcun dovere etico, non può esserle proprio nessuno scopo, la sua tendenza è la lotta e se abbandonata a se stessa cadrebbe nel *bellum omnium contra omnes*. Socialdemocrazia è quindi semplicemente un ossimoro. Non può nemmeno esistere alcuna scienza della società separata dalla scienza dello Stato. Stato e società possono coincidere solo tendenzialmente, dato che la società ha una 'velocità' diversa da quella dello Stato. Per questi motivi Treitschke contrappone la propria visione politica dello Stato a quella sociale che imputa al liberalismo. Si deve però notare che qui come altrove, proseguendo una tradizione comune a tutto l'Ottocento tedesco, Treitschke propone un elogio della *Selbstverwaltung* in quanto capace di trasformare l'egoismo sociale in un comune lavoro politico. Il diritto privato viene inoltre visto come un'attività minore dello Stato perché deve essere salvaguardato lo spazio di discrezionalità dei singoli. Lo Stato può porre dei limiti all'autonomia dei privati, ma non regolamentarla. Per quanto riguarda il rapporto Stato-società le posizioni di Treitschke erano già in buona misura chiare nella sua *Habilitationsschrift* del 1858, *Die Gesellschaftswissenschaft. Ein kritischer Versuch*, hrsg. von E. ROTHACKER, Halle 1927.

[118] H. VON TREITSCHKE, *Politik*, 1, cit., p. 139.

[119] *Ibidem*, pp. 139-140.

[120] *Ibidem*, pp. 250-304.

Il dato fondamentale è comunque l'impossibilità di postulare l'identità tra Stato e popolo, troppo necessariamente unitario il primo, troppo effettualmente frammentato il secondo. Deve essere quindi indicata un'altra identità che garantisca un legame non contraddittorio tra la costruzione giuridico-politica e quella materia propria dello Stato che Treitschke continua a chiamare *Land und Leute*. Per l'occidente «la naturale tendenza è che i concetti di nazione e Stato coincidano» [121], e l'indicazione di questa tendenza sposta il problema su di un piano del tutto nuovo. La consapevolezza che la storia del popolo aveva irrimediabilmente perso il naturale procedere di cui le si faceva tanto credito rendeva necessario recuperare la storia su di un terreno funzionale alla costruzione statale di fine Ottocento. Treitschke scopre così due forze agenti nella storia, la prima muovendo dallo Stato punta a ridurre a unità lingua e costumi di una nazionalità, la seconda impone a quest'ultima la formazione di uno Stato. L'esistenza della nazionalità, intesa come l'unità interna che rende possibile l'ordine esteriore, finisce per essere manifesta solo nella riuscita del processo e caratterizza quei *Kulturvölker* che attraverso l'edificazione del loro Stato nazionale mediano e affermano la loro «cultura superiore» [122]. L'assolutizzazione di un momento dell'accadere storico, ovvero la piena realizzazione dello Stato nazionale e il suo assurgere a potenza mondiale, viene fatto portatore del significato dell'intero processo, nella pretesa di un senso dalla storia la storia stessa viene risolta.

La topologia treitschkiana dei concetti di Stato, nazione, società, popolo, ordinata secondo un criterio di valore, traeva la sua origine dall'esperienza intellettuale e politica del gruppo che alla fine degli anni '60 aveva fondato i «Preußische Jahrbücher», della cui linea Treitschke fu l'artefice più coerente dopo la batosta elettorale del 1862, che aveva più che dimezzato i deputati del partito costituzionale al quale la rivista faceva riferimento. Differenziandosi anche sensibilmente dall'altra linea che da Stein, attraverso Gustav Schmoller si era cristallizzata attorno all'attività del «Verein für Sozialpolitik, giungendo fino ai sociologi come Tönnies e Weber» [123], e a quella della «Staatswissenschaftliche Gesell-

[121] *Ibidem*, p. 271.

[122] *Ibidem*, pp. 283 s. Sul rapporto tra popolo e nazione cfr. anche P. JOACHIMSEN, *Vom deutschen Volk zum deutschen Staat*, Göttingen 1967[4].

[123] Cfr. O. HINTZE, *Ein sozialwissenschatlicher Klassiker*, in «Münchner Neuste Nachrichten», 28. November 1921, p. 1 e J. VON KEMPSKI, *Stein, Schmoller, Weber und die Einheit der Sozialwissenschaft*, in *Systeme und Methoden in den Wirtschafts- und*

schaft» [124]; questo liberalismo continuerà a difendere l'idea dello Stato e della monarchia come prodotti storici che non abbisognavano per la loro legittimazione di alcuna politica sociale, essendo essi i primi portatori di una totalità che la scienza e la vita dimostravano come incontrovertibile [125].

Non è quindi casuale che anche Wilhelm Dilthey, che aveva partecipato all'esperienza dei «Preußische Jahrbücher», ritrovi soprattutto nella nazione «il soggetto che esperisce l'unità, il significato dello scopo o dei processi esteriori» [126]. Non deve d'altronde stupire che il concetto di popolo ricevesse nuovi colpi da chi, cercando di escludere ogni metafisica dalla storia, si poneva in una posizione critica tanto verso il positivismo quanto verso ogni filosofia della storia. Ciò comportava la momentanea messa tra parentesi di quegli ideali a sfondo comunitario che anche la sociologia nella fase della sua scientificizzazione andava smitizzando attraverso la formalizzazione e la storicizzazione. I miti d'ordine come la comunità, l'organicismo, il *Volksgeist* venivano sottoposti a una critica spesso implicita che si proponeva di porre l'immediatezza del dato storico come base irrinunciabile di ogni costruzione formale.

«Il pensiero storico chiede di essere fondato sul piano della teoria della conoscenza e illustrato concettualmente, non trasformato in pensiero trascendentale e metafisico mediante qualche relazione a un elemento incondizionato e assoluto» [127]. Ora è la connessione dinamica degli ele-

*Sozialwissenschaften. Erwin von Beckerath zum 75. Geburtstag*, Tübingen 1964, pp. 191-206. Cfr. anche A. ROVERSI, *Il magistero della scienza: storia del Verein für Sozialpolitik dal 1872 al 1888*, Milano 1984.

[124] Cfr. R. VOM BRUCH, *Die staatswissenschaftliche Gesellschaft. Bestimmungsfaktoren, Voraussetzungen und Grundlage ihrer Entwicklung 1883-1919*, in *Hundert Jahre Staatswissenschaftliche Gesellschaft zu Berlin, 1883-1983*, hrsg. vom Vorstand der Staatswissenschaftlichen Gesellschaft, Berlin 1983, pp. 9-69.

[125] Cfr. O. WESTPHAL, *Welt- und Staatsauffassung des deutschen Liberalismus. Eine Untersuchung über die Preußischen Jahrbücher und den kostitutionellen Liberalismus in Deutschland von 1858 - 1863*, München - Berlin 1919.

[126] W. DILTHEY, *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, Frankfurt a. M 1981, p. 352. Cfr. anche F. TESSITORE, *Il senso della storia universale*, Milano 1987, soprattutto pp. 199-213 e 257 ss.

[127] W. DILTHEY, *Critica della ragione storica*, Torino 1982[3], p. 180. Sul rapporto tra Dilthey e la scuola storica si sofferma soprattutto G. CALABRÒ, *Dilthey e il diritto naturale*, Napoli 1968.

menti reali che improntano lo scorrere della vita dell'individuo che deve condurre alla ricostruzione della totalità. La storia continua a racchiudere un «sistema coerente» nel quale sono isolabili e analizzabili dei sistemi di cultura, particolarità omogenee che realizzano una funzione determinata. I sistemi di cultura come il diritto, che «realizza le condizioni coercitive per la perfezione dei rapporti della vita» [128], presuppongono e rivelano un ordine di valori e di scopi nel quale si opera di continuo il ricongiungimento di individuo e totalità. Accanto a essi operano quelle che Dilthey chiama le organizzazioni esterne della società, tra le quali egli considera soprattutto le nazioni politicamente organizzate.

Popolo e nazione, nei confronti dei quali l'individuo si trova nella posizione dello spettatore, sono per Dilthey concetti definibili solo a partire dalla loro condizionatezza storica. Essendo «l'unità del soggetto popolo totalmente variabile a seconda dei momenti che la costituiscono», si origina una indeterminatezza nella possibilità di definizione del suo costituirsi; è con nazione che si intende «una stabile unione politica, economica e sociale delle parti» [129]. In essa i diversi campi della vita rivelerebbero un'affinità derivante «da una profondità comune che nessuna descrizione può esaurire» [130]. L'unità del soggetto si dà nella relazione tra i momenti reali sui quali quell'unità posa e la coscienza della comune appartenenza. La comunità nazionale è per Dilthey il luogo di ricomposizione di tutti gli *Erlebnisse* e scopi individuali nella formulazione di un fine complessivo che viene sentito come comune appartenenza. Questa coscienza o sentimento nazionale porta ad agire come un soggetto unico e si realizza, non lontano da Treitschke, «o sotto l'influsso di una *Gesamtstimmung* o sotto la guida di un grand'uomo, come nel tempo di Lutero o di Bismarck» [131].

Se comunque l'avvento di una *deutsche Politik* poteva essere auspicato da posizioni politiche differenti, è soprattutto la crisi della *deutsche Kultur* che rende comprensibile la nuova trasformazione del concetto di popolo. Il passaggio dal cesarismo carismatico bismarckiano al

[128] W. DILTHEY, *Critica della ragione storica*, cit., p. 260. Cfr. anche G. CACCIATORE, *Politica, diritto e Stato in Dilthey*, in F. BIANCO (ed), *Dilthey e il pensiero del Novecento*, Milano 1985, pp. 136-154.

[129] W. DILTHEY, *Der Aufbau der geschichtlichen Welt*, cit., p. 353.

[130] W. DILTHEY, *Critica della ragione storica*, cit., p. 266.

[131] W. DILTHEY, *Der Aufbau der geschichtlichen Welt*, cit., p. 353.

*persönliches Regiment* di Guglielmo II porta con sé tutti i problemi, e i connessi dibattiti e polemiche, riguardanti la posizione del parlamento e la selezione dei capi al suo interno [132]. Nel 1908, prima in polemica con Gustav Schmoller in una sessione del «Verein für Sozialpolitik», poi in occasione del dibattito con il quale Georg Jellinek presentava un proprio libro sulla responsabilità del cancelliere nella *Reichsverfassung*, Max Weber sostenne per la prima volta i vantaggi del parlamentarismo contro il governo personale del monarca [133]. Ferdinand Tönnies fino a quello stesso anno non riuscì a ottenere la cattedra per le sue simpatie verso il movimento operaio e visse personalmente il contrasto con l'apparato culturale guglielmino impersonato dal *Ministerialdirektor* Friedrich Althoff [134]. La convinzione di una necessaria, diversa dislocazione dell'*Obrigkeit*, il ripensamento sulle ragioni del *Kulturstaat* tedesco [135], in riferimento al quale si colloca, al di là dell'indubbia importanza metodologica, anche la disputa sui giudizi di valore, e la necessità di garantire a esso una guida capace di attuare la tanto desiderata svolta politica in termini di partecipazione o di potenza, sono le coordinate che improntano la riflessione e la posizione politica di molti sociologi, più o meno democratici, più o meno nazionalisti. Divenne per loro

[132] Cfr. H.-U. WEHLER, *L'impero guglielmino 1871-1918*, tr. it. Bari 1981. Sul governo di Guglielmo II cfr. E.R. HUBER, *Das persönliche Regiment Wilhelms II.*, ora in E.R. HUBER, *Nationalstaat und Verfassungsstaat*, Stuttgart 1965, pp. 224-248. Sul cesarismo come portato della costituzione bismarckiana cfr. H. HOFMANN, *Das Problem der cäsaristischen Legimität im Bismarckreich*, ora in H. HOFMANN, *Recht - Politik - Verfassung*, cit., pp. 181-205.

[133] Cfr. W. MOMMSEN, *Max Weber und die deutsche Politik*, Tübingen, 1974$^2$, pp. 151 ss. Non si deve peraltro dimenticare che Jellinek con la sua *Allgemeine Staatslehre*, pubblicata nel 1900, aveva riportato in primo piano, dopo la stagione del positivismo giuridico labandiano, la nozione di *Volk* come parte ingrante dello Stato. Su Jellinek cfr. comunque M. FIORAVANTI, *Giuristi e costituzione politica*, cit., pp. 408-423. Sull'importanza per Weber del rapporto con Jellinek insiste G. HÜBINGER, *«Democratizzazione» nello stato, nella società e nella cultura: Max Weber tra politica e scienza politica*, in M. LOSITO - P. SCHIERA, *Max Weber e le scienze sociali del suo tempo*, Bologna 1988, pp. 455-479.

[134] Il lavoro più informato su Tönnies rimane E.G. JACOBY, *Die moderne Gesellschaft im sozialwissenschtlichen Denken von Ferdinand Tönnies. Eine biographische Einführung*, Stuttgart 1971; sulle sue vicissitudini accademiche cfr. in particolare pp. 99 ss.

[135] Sul *Kulturstaat* cfr. i saggi di E.R. HUBER, *Zur Problematik des Kulturstaats* e *Kulturverfassung, Kulturkrise, Kulturkonflikt*, ora in E.R. HUBER, *Bewahrung und Wandlung. Studien zur deutschen Staatstheorie und Verfassungsgeschichte*, Berlin 1975, pp. 295-318 e pp. 343-374, e dello stesso autore, *Deutsche Verfassungsgeschichte seit 1789*, IV, Stuttgart, 1969, pp. 637 ss.

assodato, in contrapposizione alla sociologia organicista che li aveva preceduti, che all'origine dello Stato moderno «l'idea dell'autorità (*Obrigkeit*) pone lo Stato come qualcosa di diverso dal popolo», che «liberato dai vincoli organici della *Volksgemeinschaft*, lo Stato si sviluppa, secondo fondamentali principi meccanici, come Stato assoluto» [136].

7. Ferdinand Tönnies, che fin dalle prime pagine della sua opera più nota annunciava, riprendendo Bluntschli, che la società non poteva essere considerata un concetto di popolo [137], indicava in quest'ultimo il soggetto proprio di una fase della comunità, quella della vita familiare, dominata dalla concordia, in cui «l'uomo è presente con tutto il suo modo di sentire» [138]. Nell'era della società, dello Stato, della scienza dominata dalla convenzione, dalla politica e dall'opinione pubblica, non vi era più posto per il popolo [139]. Esso era in primo luogo la massa, l'insieme di tutte quelle persone che possono essere depositarie di una coscienza in ordine al costume e a tradizioni, ma che non ha comunque la consapevolezza della volontà che consente nella sua arbitrarietà l'innovazione [140]. Il popolo è estraneo alla *Kultur* della società e questa convinzione rimarrà invariata anche nel periodo successivo alla prima guerra mondiale. In secondo luogo il popolo ha vissuto un momento storico di presenza politica decisiva nelle libere città dove la coniugazione di libertà e di capacità di autodifesa collettiva l'aveva condotto alla possibilità di compartecipare alle decisioni politiche con il principe e l'aristocrazia. Qui il popolo era ancora una parte essenziale del corpo politico, necessaria affinché si desse la «piena maestà della collettività» [141].

[136] W. SOMBART, *Der moderne Kapitalismus* (1916$^2$), Bd. I, Halbbd. I, rist. München 1987, p. 335. Dello stesso Sombart cfr. anche il capitolo «Das Volk» in *Die deutsche Volkswirtschaft im neunzehnten Jahrhundert*, (1927$^7$) Darmstadt 1954, pp. 100-121.

[137] F. TÖNNIES, *Comunità e società*, (1935$^6$) tr. it., Milano, 1979$^2$, p. 46.

[138] *Ibidem*, p. 294.

[139] Mi sia consentito il rinvio a M. RICCIARDI, *L'opinione pubblica liberale e la Kritik tönniesiana*, in «Scienza & Politica, per una storia delle dottrine», I, 1989, pp. 53-73.

[140] F. TÖNNIES, *Comunità e società*, cit., pp. 197-198. Cfr. anche quanto Tönnies scrive a p. 290 sulla tipica convivenza societaria nella nazione, nella metropoli che diviene modello dell'intero mondo, dove «soltanto gli strati superiori, i ricchi, i colti sono veramente attivi e vitali; essi forniscono la misura alla quale gli strati inferiori devono conformarsi con la volontà sia di soppiantare i primi, sia di diventare simili a loro, per acquistare essi stessi una potenza sociale e arbitraria».

[141] *Ibidem*, p. 270.

Allo stesso modo Max Weber approfondirà l'analisi di questa posizione specifica del popolo in particolare all'interno della città plebea italiana del Medioevo. Qui il popolo, composto soprattutto da imprenditori e artigiani, rappresenta un concetto sia economico che politico e si pone come l'istanza che consapevolmente distrugge la tradizionale struttura di potere all'interno della città. Esso è «il primo gruppo politico consapevolmente illegittimo e rivoluzionario» [142].

Anche per Weber il fatto decisivo che ha positivamente determinato il costituirsi del popolo come gruppo politico *(politischer Verband)* è stato il suo essere formato da strati di cittadini atti all'uso delle armi. Ma, a differenza di Tönnies che fa riferimento alla posizione dei molti nei governi misti delle repubbliche comunali italiane, Weber ricostruisce una frattura epocale, e perciò rivoluzionaria, in cui «il nobile, l'uomo di tipo cavalleresco e di potere feudale viene controllato, derubato del diritto di voto e privato dei diritti così come la borghesia russa da Lenin» [143].

La città è il luogo di sviluppo e di risoluzione del conflitto tra le schiatte e i nuovi strati borghesi, così come è il luogo in cui la condotta di vita borghese e le relazioni sociali che essa informa si manifesta in forma originaria. Con schiatte Weber intende quell'insieme di notabili che, monopolizzando l'amministrazione cittadina, era il soggetto proprio del potere aristocratico. Ciò che le distingueva era il possesso fondiario e un reddito non derivante da una propria impresa industriale; ma ancora di più sembra averle qualificate la condotta di vita cavalleresca. Il popolo che a esse si opponeva poggiava «sull'affratellamento di gruppi professionali» [144] e formò una comunità distinta che assunse nomi diversi a seconda del luogo, tra i quali *societas* o semplicemente popolo. Con la sua vittoria il popolo costituì un apparato burocratico dal quale

[142] M. WEBER, *Wirtschaft und Gesellschaft*, Tübingen 1976[5], Halbbd. II, p. 776 (tr. it. Milano 1984, vol. IV, p. 406). Come è noto il saggio sulla città era apparso autonomamente nel 1920-21; su di esso cfr. M. SPENCER, *History and Sociology. An Analysis of Max Weber's 'The City'*, in «Sociology», 11, 1977, pp. 507-525 e SONG - U CHONG, *Max Webers Stadtkonzeption. Eine Studie zur Entwicklung des okzidentalen Bürgertums*, Göttingen 1985.

[143] M. WEBER, *Wirtschaftsgeschichte. Abriß der universalen Sozial- und Wirtschaftsgeschichte, aus den nachgelassenen Vorlesungen*, hrsg. von S. HELLMANN - M. PALYI, durchgesehene und ergänzte Auflage besorgt von J.F. WINCKELMANN, Berlin 1981[4], p. 278.

[144] M. WEBER, *Wirtschaft und Gesellschaft*, cit., p. 776 (tr. it. cit., p. 406).

vennero esclusi tutti gli appartenenti alla vecchia compagine di potere e mise a disposizione di un capitano del popolo «una milizia reclutata di solito per quartieri cittadini o per corporazioni» [145]. Questa costituzione cittadina era però destinata a trasformarsi rapidamente, tanto da figurare quasi esclusivamente come un momento di passaggio verso lo Stato moderno basato su di un'economia capitalistica dispiegata, ed è probabilmente la stessa condotta di vita della borghesia che rende inevitabile il nuovo cambiamento. Per Weber infatti la differenza fondamentale tra il popolo della città antica e quello della città moderna consiste nel fatto che, mentre il cittadino della prima era un *homo politicus*, quello della seconda era essenzialmente un *homo oeconomicus* al quale interessava il «guadagno pacifico per mezzo del commercio e dell'industria» [146]. Questa attività, portatrice di una propria condotta di vita basata sulla razionalità e sul calcolo e bisognosa di un mondo pacificato, non poteva che facilitare il disarmo sistematico delle milizie cittadine da parte di un imprenditore militare, il condottiero, che si presenta quale prima figura di quel *dominium* di un principe al quale la città finirà per consegnarsi per aver garantite la pace interna e la sicurezza esterna.

In quelle stesse città italiane che videro la presenza del popolo quale gruppo politico autonomo si verificò però un'altra importante trasformazione che Weber aveva studiato agli inizi della sua attività scientifica. Si tratta del passaggio che dalla comunità familiare, come cellula primaria dell'economia cittadina, conduce alla società commerciale in nome collettivo. Il nucleo centrale della ricerca weberiana verteva sulle modificazioni e limitazioni che la responsabilità in solido aveva subito con il pieno dispiegarsi dell'economia capitalistica. E, ancor più che un episodio nella storia della genesi dell'impresa capitalistica, quello studio sembra indagare il modello generale delle relazioni che si stabiliscono una volta che viene rotto lo schema comunitario di produzione. Si potrebbe anzi dire che i diversi tipi di impresa divengono il modello su cui Weber finirà per costruire le sue ipotesi sulla struttura stessa della comunità e della società. La famiglia della città italiana medievale è ancora la «comunità di produzione» naturalmente data, ma è caratterizzata per Weber, fin dal suo inizio, dal non essere una comunità familiare; in essa non sono cioè i rapporti di parentela a costituire il momen-

[145] *Ibidem*, p. 776 (tr. it. cit., p. 407).

[146] *Ibidem*, p. 805 (tr. it. cit., p. 453).

to essenziale [147]. «Il lavoro professionale è la fonte collettiva della struttura dei rapporti di comunità all'interno e all'esterno della famiglia» [148]. La comunità familiare aveva già subito quel mutamento fondamentale che la portò verso una sempre maggiore limitazione della responsabilità dei suoi membri e ciò avviene nel momento in cui la direzione diviene quella dello sviluppo giuridico statutario [149]. La responsabilità solidale appare alla fine di questo processo come «un'insopportabile conseguenza della comunità degli eredi» [150] e la comunità è pronta a trasformarsi in società familiare. Gli assetti societari garantiscono infatti che si è responsabili solo per gli affari che un altro socio ha concluso in nome della società, garantiscono inoltre la chiara separazione tra il patrimonio societario e quello privato, fino al punto in cui la società diviene una persona diversa da quelle dei soci che la compongono. «La rappresentazione della società (*Sozietät*) come una persona composta da diversi *nomina* mostra che la personificazione della ditta fu il mezzo per la costruzione dell'esistenza autonoma della società (*Gesellschaft*)» [151].

Questa era dunque la contraddittoria situazione del popolo cittadino che era contemporaneamente un gruppo politico autonomo e una società composta da individui diversi che limitavano la loro responsabilità in proporzione alla loro diretta partecipazione [152]. Individuare in questo popolo uno spirito unitario significava rivolgersi a una sua metafisica che poteva difficilmente trovare un riscontro nella realtà. Questa sarà, non a caso, la critica di Weber a Wilhelm Roscher e alla sua riproposizione, sulla scia della scuola storica, della fede nel *Volksgeist* come «un'entità reale e unitaria di carattere metafisico», non come «risultante di innumerevoli variabili culturali, ma come il fondamento rea-

[147] M. WEBER, *Zur Geschichte der Handelsgesellschaften im Mittelalter* (1889), poi in M. WEBER, *Gesammelte Aufsätze zur Sozial- und Wirtschaftsgeschichte*, Tübingen 1988², pp. 312-443, qui pp. 347-48.

[148] M. WEBER, *Zur Geschichte der Handelsgesellschaften*, cit., p. 354.

[149] *Ibidem*, p. 361.

[150] *Ibidem*, p. 366.

[151] *Ibidem*, p. 430.

[152] Sul carattere rappresentativo della molteplicità dei cittadini – della molteplicità delle corporazioni in cui i cittadini sono raccolti – che il *politischer Verband* esprime e sulle novità di questo tipo di rappresentazione rispetto alla tradizione medievale cfr. H. HOFMANN, *Repräsentation. Studien zur Wort- Begriffsgeschichte von der Antike bis ins 19. Jahrhundert*, Berlin 1990², pp. 202-236.

le di tutti i particolari fenomeni culturali di un popolo, come la sorgente da cui essi tutti promanano» [153]. La critica weberiana a Roscher funziona anche come critica a tutta la sociologia organicista che privilegiava gli avvenimenti storicamente ricorrenti per costruire concetti di genere, invece di isolare «gli aspetti significativi per le connessioni concrete di cui di volta in volta si discute» [154]. L'impossibilità di una precisa imputazione causale per tutti gli elementi che si vogliono far concorrere alla costruzione del concetto di popolo rende quest'ultimo inutilizzabile all'interno di un discorso scientifico. Inoltre sia che il popolo venga pensato come «entità biologica», sia che esso appaia come una «costante sempre identica a se stessa e dalla quale promanano tutte le 'proprietà di carattere' del popolo concreto» ciò che risalta è una filosofia della storia che pretende la centralità del passato e crede che il presente sia destinato a uniformarsi alle epoche che lo hanno preceduto [155].

Il popolo rimane dunque per Weber l'espressione specifica di un momento storico determinato, così come la comunità, e con essa l'agire che la caratterizza, assumono, una volta che Weber passa dalla definizione generale all'analisi dei tipi di comunità e dei loro rapporti con l'economia, una dimensione fortemente storicizzata nella quale non è difficile cogliere gli esiti dello studio giovanile sulle società commerciali [156]. Il popolo compare solo come comunità etnica che ha bisogno di trasformarsi in nazione e quindi in «gruppo politico separato» (*gesonderter politischer Verband*) perché il suo agire di comunità acquisti

[153] M. WEBER, *Roscher und Knies und die logische Probleme der historischen Nationalökonomie*, in *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Tübingen 1988[7], p. 10 (tr. it. in M. WEBER, *Saggi sulla dottrina della scienza*, Bari 1980, p. 11).

[154] M. WEBER, *Roscher und Knies*, cit., p. 11 (tr. it. cit., p. 12).

[155] *Ibidem*, pp. 24-25 (tr. it. cit., p. 24-25). Appaiono rilevanti a questo proposito anche le successive argomentazioni weberiane sull'impossibilità logica della morte del popolo all'interno di questo schema e sulla trattazione delle forme di organizzazione politica in Roscher, che Weber peraltro sviluppa sulla scorta del saggio di Hintze precedentemente citato.

[156] Cfr. M. WEBER, *Wirtschaft und Gesellschaft*, cit., Halbbd. I, pp. 212-233 (tr. it. cit., vol. II, pp. 53-86). Secondo Weber l'unico tipo di comunità economica che si sottrae allo schema di sviluppo, che dallo smembramento della comunità domestica porta all'impresa capitalistica, è la grande impresa agricola che si sviluppò entro l'*oikos*. Su questa forma particolare, che sarà di grande importanza per la tradizione tedesca che farà del riferimento alla comunità un suo tratto caratteristico, cfr. soprattutto O. BRUNNER, *La 'casa come complesso' e l'antica 'economica' europea*, tr. it. in O. BRUNNER, *Per una nuova storia costituzionale e sociale*, Milano 1968, pp. 133-164.

un senso politico preciso, come dimostra la storia del moderno Stato nazionale [157].

8. Prima di indagare il rapporto tra nazione e Stato in Weber è però necessario rivolgersi a un altro luogo della sua opera dove il concetto di popolo svolge un ruolo assai rilevante. Aprendo il suo studio sull'antico ebraismo, Weber definisce infatti gli Ebrei un popolo-paria, e subito chiarisce: «Ciò vuol dire – come già sappiamo per l'India – che essi erano un popolo-ospite separato sotto il profilo rituale e formale o di fatto, dall'ambiente circostante» [158].

Parlando degli Ebrei come comunità religiosa, la definizione di popolo-paria aveva però una diversa declinazione; veniva infatti specificato che esso è «un gruppo privo di autonomo legame politico, costituito a particolare comunità ereditaria da un lato per mezzo dei fattori (originariamente) magici, tabuistici e rituali della comunità di mensa e di connubio, e dall'altro un privilegiamento politico socialmente negativo, connesso a un particolare comportamento economico di grande importanza» [159]. Ciò che non appariva era il riferimento agli Ebrei come popolo-ospite; ciò di cui si nota subito la presenza è la comparsa del riferimento al legame politico autonomo (*autonomer politischer Verband*) che evidentemente qualifica in positivo un popolo non paria [160], ovvero, come si vedrà, un *Herrenvolk*. Si tratta perciò di capire cosa ha impedito agli Ebrei di sviluppare un legame politico autonomo, di divenire un gruppo politico come il popolo delle città medievali italiane, di giungere alla costituzione di un gruppo politico separato come è accaduto nello Stato-nazione, tenendo presente che questi tre momenti sono già messi

[157] M. WEBER, *Wirtschaft und Gesellschaft*, cit., Halbbd. I, p. 242 (tr. it. cit., vol. II, p. 99).

[158] M. WEBER, *Das antike Judentum*, in M. WEBER, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, III, Tübingen 1988[8], p. 3 (tr. it. Milano, 1982, vol. II, p. 369); cfr. anche F. RAPHAËL, *Die Juden als Gastvolk im Werk Max Webers*, in W. SCHLUCHTER (ed), *Max Webers Studie über das antike Judentum. Interpretation und Kritik*, Frankfurt a. M. 1981, pp. 224-262 e F. PARENTE, *Max Weber e la storia dell'antico Israele*, in «Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa», III, 1978, pp. 1365-1396.

[159] M. WEBER, *Wirtschaft und Gesellschaft*, cit., Halbbd. I, p. 300 (tr. it. cit., vol. II, pp. 187-188). Sulle differenze tra i due testi cfr. soprattutto A. MOMIGLIANO, *Considerazioni sulla definizione weberiana di giudaismo come religione paria*, in A. MOMIGLIANO, *Pagine ebraiche*, Torino 1987, pp. 181-187.

[160] Sul concetto di paria cfr. W.J. CAHMANN, *Der Paria und der Fremde: Eine begriffliche Klärung*, in «Archives Européennes de Sociologie», 15, 1974, pp. 166-177.

in relazione, come si è fatto notare, dal fatto che Weber usa il termine *Verband* per indicare ciò che nei diversi contesti è stato reso con gruppo e con legame [161].

In primo luogo, trattando dell'origine degli Ebrei quale popolo-paria, Weber considera la collocazione dei profeti all'interno della storia di Israele. I profeti sono, chiaramente, portatori di carisma [162], ma la loro azione carismatica non sembra mai raggiungere, per Weber, la pienezza. Nel periodo precedente all'esilio essi sono «demagoghi politici e, occasionalmente, libellisti»; sono portatori del carisma della parola, parlano nelle strade al popolo e si occupano «del destino dello Stato e del popolo»; la loro azione è resa possibile dalla «politica internazionale delle grandi potenze che minacciavano la loro patria» [163]. La loro comparsa non sarebbe stata possibile nei grandi Stati burocratici che circondavano Israele, dove la profezia politica era sconosciuta e quella pubblica, proibita. La politica sociale e quella interna non motivavano invece le loro prese di posizione, nemmeno in tema di politica estera; nonostante la loro eterogenea origine di ceto, essi non erano legati politicamente a strati proletari o privi di cultura, per i quali essi pure parlavano ma che non puntavano a promuovere. «Ai loro occhi il popolo aveva bisogno di una guida, e tutto dipende dalla qualità dei capi» [164]. Non furono portatori di ideali democratici, né annunciatori di un diritto naturale religioso, né di un «diritto alla rivoluzione o all'autodifesa delle masse angariate dai grandi». Essi non possono essere pensati come privi di *Kultur*, ma piuttosto come portatori di una *Kulturfeindschaft*. Tratto specifico della loro predicazione è l'annuncio della «sventura nell'aldiquà» e non della «salvezza dell'aldilà», in virtù della dovuta e mancata osservanza della berit giurata che faceva di Israele il popolo eletto sulla terra. Essi pretendevano «l'agire eticamente corretto, e cioè un agire misurato sull'eticità della vita quotidiana» [165].

[161] «Una relazione sociale limitata o chiusa verso l'esterno mediante regole deve essere chiamata gruppo sociale (*Verband*) quando l'osservanza del suo ordinamento è garantita dall'attegiamento di determinati uomini, propriamente disposti a realizzarlo – cioè di un capo e, eventualmente, di un apparato amministrativo, che in dati casi ha normalmente anche potere di rappresentanza». M. WEBER, *Wirtschaft und Gesellschaft*, cit., Halbbd. I, p. 26 (tr. it. cit., vol. I, p. 46).

[162] Cfr. *ibidem*, pp. 268 ss. (tr. it. cit., vol. II, p. 140 ss.).

[163] M. WEBER, *Das antike Judentum*, cit., p. 282 (tr. it. cit., p. 630).

[164] *Ibidem*, p. 292 (tr. it. cit., p. 639).

[165] *Ibidem*, p. 310-11 (tr. it. cit., pp. 656-657).

Questo è per Weber, come si vedrà, il precedente della «posteriore etica ufficiale dell'Occidente cristiano». La peculiarità fondamentale del profeta ebraico rimane tuttavia quella di non stravolgere e rinnovare la legge, ma di confermarla in quanto discendente dal patto con Dio. Essi denunciavano la sua mancata osservanza, non avanzavano «la pretesa di annunciare nuovi comandamenti, come ha talvolta fatto con energia Gesù: «sta scritto, però io vi dico» [166]. E ancora essi, a causa del senso religioso che determinava le loro profezie erano sì demagoghi politici, «ma tutt'altro che politici realisti o uomini di partito in generale»; la loro presa di posizione politica «aveva un carattere del tutto utopistico» [167], così come la loro aspettativa di un futuro regno di pace.

Il potere carismatico dei profeti condivide con il tipo ideale di quel potere la contrapposizione alla burocrazia, la gratuità dell'oracolo, indietreggia quando aumenta il disciplinamento della vita individuale; manca tuttavia di quella carica rivoluzionaria che sembra essere per Weber il tratto più caratteristico del potere carismatico. Egli aveva infatti descritto il carisma a partire da quelle parole di Gesù che i profeti, come Weber stesso sottolinea, non hanno mai pronunciato. «... la razionalizzazione e l'«ordinamento» razionale agiscono in senso rivoluzionario dall'esterno, mentre il carisma, quando esercita i suoi effetti specifici, manifesta al contrario il suo potere rivoluzionario dall'interno»; esso, distruggendo «sia la regola che la tradizione», è «la potenza rivoluzionaria specificamente «creatrice» della storia» [168].

Sembra qui ricomparire quella simmetria che lega rivoluzione e costituzione nel pensiero politico tedesco dell'Ottocento. A partire da Rochau e fino a Treitschke – ma si può poi giungere fino a Freyer e Scheuner e alla pretesa forma rivoluzionaria dell'avvento del nazismo – la rivoluzione viene rilegittimata, prima negandola come assoluto principio di disordine, poi rileggendo la guerra del 1866 come rivoluzione tedesca e la stessa figura di Bismarck come quella di un rivoluzionario. Weber, che dopo tutto aveva seguito le lezioni di Treitschke sulla *Politik*, ricevendone un'impressione contraddittoria che non sarà tuttavia senza conseguenza sul suo pensiero politico [169], sembra assegnare al carisma

[166] *Ibidem*, p. 318 (tr. it. cit., p. 663).

[167] *Ibidem*; p. 334 (tr. it. cit., p. 677).

[168] Cfr. M. WEBER, *Wirtschaft und Gesellschaft*, cit., Halbbd. II, p. 658 (tr. it. cit., vol. IV, pp. 224-225).

[169] Cfr. MOMMSEN, *Max Weber und die deutsche Politik*, cit., pp. 7 ss.

il compito necessario di rivoluzionare gli assetti che si stabiliscono all'interno della struttura della *Herrschaft* e ne sottolinea conseguentemente la mancanza, gravida di conseguenze, all'origine stessa della storia del popolo ebraico [170].

Il carattere fondamentale della profezia era dunque l'attualità delle minacce che colpivano ognuno nel suo presente tanto da creare «l'utopistica indifferenza per il mondo» che dai profeti si espandeva alla condotta di vita dei credenti. È da questa indifferenza che trae origine il dualismo di morale interna e morale esterna che differenzia per Weber in maniera determinante la morale economica degli Ebrei da quella dei Puritani. «L'economia acquisitiva razionale, fondata sulla legalità formale, non avrebbe mai potuto essere *valutata* positivamente dal punto di vista religioso nel senso in cui lo è stata nel Puritanesimo; e di fatto ciò non è mai accaduto». Il dualismo che pervade tutta l'etica ebraica «significava il venir meno di quello specifico principio della 'conferma' religiosa attraverso un'"ascesi intra-mondana' di carattere razionale, che è propria del Puritanesimo ascetico» [171]. Il rapporto che questi Puritani avevano verso i senza-dio era del tutto simile a quello degli Ebrei, basandosi peraltro sugli stessi testi sacri, ma diviene per loro motivo di orgoglio «che la loro etica economica superiore, condizionata religiosamente, procura a essi il vantaggio rispetto alla concorrenza dei senza-dio, secondo il principio *honesty is the best policy*» [172]. Al contrario, secondo Weber, l'etica giudaica, nella sua considerazione assolutamente diversa di consociati e non-consociati, mancava di qualsiasi premio religioso per la razionalizzazione etica delle relazioni esterne. Qualsiasi tipo di attività economica con elementi estranei al proprio popolo diveniva in questo modo lecita e permise agli Ebrei di vivere di un «capitalismo-paria» che si è storicamente accompagnato al capitalismo di Stato e predatorio.

[170] Lo stesso M. WEBER, *Wirtschaft und Gesellschaft*, cit., Halbbd. II, pp. 669-70 (tr. it. cit., vol. IV, pp. 242) scrive: «... il potere carismatico non esiste semplicemente in stadi primitivi di sviluppo; e pertanto i tre tipi fondamentali di struttura del potere non possono essere posti uno accanto all'altro in una linea di sviluppo, ma si presentano combinati tra di loro nel modo più svariato». Cfr. anche G. DUSO, *Tipi del potere e forma politica moderna in Max Weber*, in G. DUSO, *La rappresentanza: un problema di filosofia politica*, Milano 1988, pp. 55-82.

[171] M. WEBER, *Das antike Judentum*, cit., p. 358 (tr. it. cit. p. 698).

[172] *Ibidem*, p. 359 (tr. it. cit., p. 699).

Dal momento che l'Ebreo non doveva risultare gradito a Dio all'interno della sua attività economica, ma al di fuori di essa, il momento stesso della conferma diveniva estraneo all'attività acquisitiva. Non essendo santificato in sé, il profitto non poteva divenire un momento di conferma religiosa. L'intenzione religiosa che informava l'etica ebraica non era l'amore, ma la fede. E questa fede non è «quell'atteggiamento interiore che avevano inteso Lutero e i riformatori; essa significa realmente solo l'incondizionata fiducia che Jahvè può semplicemente tutto, che le sue parole sono dette sul serio e giungeranno a realizzarsi nonostante ogni improbabilità esterna» [173]. È sulla base di queste considerazioni che Weber nega una particolare rilevanza al ruolo degli Ebrei nella crescita del capitalismo moderno e nello sviluppo della razionalizzazione. «La loro effettiva partecipazione allo sviluppo dell'Occidente poggiò essenzialmente sul loro carattere di popolo-ospite, impresso loro da una voluta segregazione» [174].

È comunque con l'esilio a Babilonia che si delinea definitivamente per Weber il carattere di paria del popolo ebraico. Più ancora della chiusura sempre maggiore e del ritualismo sempre più accentuato, che portano gli Ebrei a divenire un popolo-paria sempre più «borghese» e cittadino, è nel *Deuteroisaia* che Weber vede il compimento finale della trasformazione degli Ebrei. Qui si avrebbe infatti «la teodicea più radicale e – si può dire – l'unica realmente seria che abbia prodotto in generale il Giudaismo antico» [175]. In esso si produce quella profonda trasformazione che porta all'apoteosi della sofferenza, che viene ora concepita come innocente e non più quale punizione, come ancora avveniva nella profezia precedente all'esilio. Ora la sofferenza accomuna il servo di Dio al peccatore, anche se egli non è uno di loro, ed è proprio il risalto sempre maggiore che la figura del servo di Dio acquista che fa risaltare la sofferenza come immeritata. «Per lui il problema non è rappresentato dalle promesse o dalla *berit*, ma è la questione della teodicea della sof-

[173] *Ibidem*, p. 333 (tr. it. cit., p. 676).

[174] *Ibidem*, p. 360 (tr. it. cit., p. 700); cfr. anche W. SCHLUCHTER, *Altisraelitische religiöse Ethik und okzidentaler Rationalismus*, in *Max Webers Studie über das antike Judentum*, cit., pp. 11-77. È su questo punto che Weber dissente nella maniera più radicale dalle tesi espresse da Sombart nel suo *Die Juden und das Wirtschaftsleben*, dove i veri artefici della nascita del capitalismo venivano individuati negli Ebrei e non nei Puritani, cfr. comunque F. RAPHAËL, *Judaisme et capitalisme. Essai sur la controverse entre Max Weber et Werner Sombart*, Paris 1982.

[175] M. WEBER, *Das antike Judentum*, cit., p. 384 (tr. it. cit., p. 722).

ferenza d'Israele dal punto di vista universale di un sapiente governo divino del mondo». Israele diviene la personificazione della persona escatologica e perciò portatore, oggetto della redenzione. «Il senso di tutto ciò è appunto la trasfigurazione della situazione di popolo-paria e del paziente permanere in essa». Ma ciò che importa è che Weber vede qui i germi della «specifica etica miserabilistica della non-resistenza» [176] che rivivrà nel Sermone della Montagna e che ancora nella conferenza su *Politik als Beruf* egli definirà «un'ottusa accettazione del mondo» [177].

Non è possibile qui approfondire il problema sul come lo studio weberiano sull'ebraismo si collochi in relazione a quel «prodotto della società borghese del XIX secolo» che è il moderno antisemitismo [178]; se è tuttavia vero che lo studio sull'etica protestante «era anche un tentativo di contribuire a far rivivere quella coscienza di classe borghese-puritana» [179] a cui Weber si richiamava, è anche vero che, definendo popolo-paria quei borghesi mancati che sembrano essere per lui gli Ebrei, egli ha finito per indicare tutti i difetti in termini di rapporto con l'autorità carismatica, di responsabilità individuale e, soprattutto, di responsabilità collettiva verso il mondo, ovvero di primato della politica sull'etica, che impediscono a un popolo di divenire un *Herrenvolk*. «Solo un popolo politicamente maturo è un 'popolo di signori'». Per Weber la maturità politica significava il controllo sulla burocrazia e sulla selezione dei suoi capi, controllo che la Germania doveva riconquistare, avendolo perso «con il modo in cui reagì alla grandezza da dominatore di Bismarck» [180]. In questo senso il nazionalismo di Weber si mostra fortemente improntato dall'ipotesi culturale sulla quale egli voleva ricostruire la coscienza di classe della borghesia di cui si sentiva membro [181].

[176] *Ibidem*, p. 392 (tr. it. cit., p. 729).

[177] M. WEBER, *Politik als Beruf* (1919), poi in *Gesammelte Politische Schriften*, Tübingen 1988[5], pp. 505-560, qui p. 560, (tr. it. Torino, 1980[7], p. 120).

[178] Cfr. R. RÜRUP, *Emanzipation und Antisemitismus. Studien zur «Judenfrage» der bürgerlichen Gesellschaft*, Frankfurt a. M. 1987[2], qui p. 93.

[179] W. MOMMSEN, *Max Weber und die deutsche Politik*, cit., p. 417.

[180] M. WEBER, *Parlament und Regierung im neugeordeten Deutschland* (1918), poi in *Gesammelte Politische Schriften*, cit., pp. 306-443, qui p. 441 (tr. it. Bari 1982, p. 158).

[181] Cfr. W. MOMMSEN, *Max Weber und die deutsche Politik*, cit., pp. 7 ss., pp. 37-72 e D. BEETHAM, *La teoria politica di Max Weber*, tr. it. Bologna 1989, pp. 165-208, che ancor più di Mommsen sottolinea l'importanza del concetto di *Kultur* per la comprensione del concetto weberiano di nazione.

Esemplare è in questo senso l'affermazione fatta in una conferenza il 16 gennaio 1918: «Noi tedeschi siamo un popolo borghese» [182]. Il legame politico che così viene dato, include sempre la necessità di un momento di comando che rappresenti e guidi la nazione e che non potrà mai essere ridotto a mera amministrazione dell'associazione politica. Giustamente Otto Hintze ha notato che l'alternativa tra *Obrigkeitsstaat* e *Volksstaat*, che Hugo Preuß in quegli stessi anni introduceva, non si adattava alla concezione di Weber, dato che «il momento dell'*Obrigkeit* è fondamentale per il suo concetto di Stato, sia che essa posi sull'autorità o sulla maggioranza» [183].

9. Questa collocazione della problematica weberiana all'interno dell'opposizione tra *genossenschaftlicher* e *herrschaftlicher Geist*, che Hintze stesso aveva indicato come tratto determinante dell'intera storia europea, individuando come peculiarità il dominio del secondo all'interno della storia costituzionale tedesca [184], non ha solo valore di un'interpretazione dell'autore Weber, ma si pone come esplicitazione della modificazione in corso nel rapporto tra il pensiero politico tedesco e la tradizione europea, democratica e liberale. Legata sul piano istituzionale al nome di Hugo Preuß e al tentativo di dar vita a una costituzione che mediasse le due tradizioni [185], che consentisse di risolvere il pro-

[182] Testo riprodotto come appendice IV in W. MOMMSEN, *Max Weber und die deutsche Politik*, cit., p. 524.

[183] O. HINTZE, *Max Webers Soziologie*, ora in O. HINTZE, *Soziologie und Geschichte*, cit., pp. 135-147, qui p. 142. Cfr. anche O. BRUNNER, *Osservazioni sui concetti di «dominio» e «legittimità»*, tr. it. in «Filosofia politica», I, 1987, pp. 101-120; W. MOMMSEN, *Max Weber und die deutsche Politik*, cit., pp. 416-441; W. MOMMSEN, *Zum Begriff der «plebizitären Führerdemokratie»*, in W. MOMMSEN, *Max Weber. Gesellschaft, Politik und Geschichte*, Frankfurt a. M. 1974, pp. 44-71; W. MOMMSEN, *Die antinomische Struktur des politischen Denkens Max Webers*, in «Historische Zeitschrift», 233, 1981, pp. 35-64.

[184] O. HINTZE, *Machtpolitik und Regierungsverfassung* (1913), poi in O. HINTZE, *Staat und Verfassung. Gesammelte Abhandlungen zur allgemeinen Verfassungsgeschichte*, hrsg. von G. OESTREICH, Göttingen 1962², pp. 424-456. Con lucida disillusione sulle possibilità e le reali volontà di cambiamento in Germania, Hintze imputava allo *herrschaftliches Organisationsprinzip* il mancato sviluppo di una corretta dialettica di governo a cui potessero partecipare tutti i partiti, il confinamento della socialdemocrazia in una posizione estranea alla costituzione, l'incapacità del ceto politico tedesco di produrre capi politici all'altezza. Sul rapporto tra storiografia e politica in Hintze cfr. P. SCHIERA, *Otto Hintze*, Napoli 1974, soprattutto pp. 177 ss.

[185] Cfr. C. TOMMASI, *Dal «Kaiserreich» a Weimar: la forma di governo in Germania e*

blema della selezione dei capi [186], che approdasse al *Volksstaat* come forma di mediazione tra molte e diverse opposizioni [187], questa modificazione è segnata da termini di dibattito già presenti prima della guerra ed è contemporaneamente improntata da una discontinuità, anche forte, con i percorsi precedenti.

Il riconoscimento da parte di Preuß dell'efficacia storica della contrapposizione hintziana tra consociazione e autorità, implica una differenza con il pensiero del suo maestro Gierke, per il quale l'*Obrigkeit* era un tratto irrinunciabile della stessa *Genossenschaft*. Volendo giungere all'identità di Stato e popolo, Preuß oppone decisamente la prima, come principio di organizzazione di strutture collettive e quindi anche dello Stato, a un *Volksstaat*, che, a causa della posizione incerta che in esso lo stesso popolo mantiene, finirà per essere «semplicemente la positiva espressione riassuntiva per tutte le strutture politiche determinate in senso non autoritario» [188].

La critica della soluzione piccolo-tedesca e della sua celebrazione nella storiografia di matrice treitschkiana [189] è contemporaneamente critica di quel forte centro di autorità che aveva impresso al popolo tedesco quella «straordinaria organizzabilità» che veniva riconosciuta come sua maggiore qualità, ma che aveva anche prodotto come effetto perverso il parallelo manifestarsi di una cronica «mancanza di capacità per un'energica autorganizzazione politica» [190]. Questa situazione di minorità

*Hugo Preuss*, in G. GOZZI - P. SCHIERA (edd), *Crisi istituzionale e teoria dello Stato in Germania dopo la prima guerra mondiale* (Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento, Quaderno 24), Bologna 1986, pp. 207-281.

[186] «C'è nella nostra vita pubblica forse un solo punto sul quale domina una piena unanimità; e questo è la sbalorditiva mancanza di capi politici di grande stile in Germania» scriveva nel 1909 Preuß, pensando probabilmente non solo alla difficile eredità bismarckiana, ma anche, e forse soprattutto, ai primi ministri di quell'Inghilterra, il cui sistema costituzionale era da sempre la pietra di paragone dei liberali tedeschi. Cfr. H. PREUSS, *Zum sechzigsten Geburtstag Theodor Barths*, poi in H. PREUSS, *Staat, Recht und Freiheit. Aus 40 Jahren deutscher Politik und Geschichte*, Tübingen 1926, pp. 550-554, qui p. 551.

[187] Non ultima quella al bolscevismo, cfr. H. PREUSS, *Volksstaat oder verkeherter Obrigkeitsstaat?* (1918), poi in *Staat, Recht und Freiheit*, cit., pp. 365-368.

[188] H. PREUSS, *Weltkrieg, Demokratie und Deutschlands Erneuerung*, in «Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik», 48, 1917-18, pp. 242-264, qui p. 252.

[189] H. PREUSS, *Großdeutsch, Kleindeutsch und die Idee des nationalen Staates*, in *Obrigkeitsstaat und großdeutscher Gedanke. Zwei Vorträge*, Jena 1916, pp. 27-57.

[190] H. PREUSS, *Das deutsche Volk und die Politik*, Jena 1915, pp. 166-167.

della volontà collettiva (*Gemeinwillen*), che comportava l'attitudine a sottomettersi all'*Obrigkeit* e all'*Amt*, può essere superata secondo Preuß attraverso il raggiungimento di una vera coscienza nazionale, che significa sia confluire nel movimento europeo occidentale degli Stati nazionali, sia raggiungere un'unità di Stato e popolo in cui

«tutti i gruppi e le classi, tutte le direzioni e le correnti del popolo si sentono come parti organiche dello Stato aventi gli stessi diritti e gli stessi doveri, in quanto esse non sentono il loro rapporto con lo Stato come un riflesso del loro rapporto con l'*Obrigkeit*» [191].

L'organicismo preußiano, che riemerge qui in tutta la sua portata, appare tuttavia temperato dalla netta differenziazione dell'ambito *sozialpolitisch* da quello *staatspolitisch*; la riconosciuta priorità del secondo sul primo si affaccia già sulla soglia critica del rapporto tra omogeneità sociale e democrazia [192]. Le coalizioni di interessi che si formano nella società si fondano per Preuß sul principio di solidarietà, ma è solo nella «staatspolitische Selbsttätigkeit» che si esprime quella generale coscienza civile (*allgemeines Staatbürgerbewußtsein*) che rende dominabili i contrasti sociali. I limiti di quest'ultima impediscono al popolo tedesco di essere davvero uno *Staatsvolk*, rendendo ancora necessario «un processo interiore di completa politicizzazione del popolo» [193]. La politicità non è più data a priori e non si esplica semplicemente nel riconoscimento di un'autorità, tanto meno è possibile ripetere il tentativo del Freiherr vom Stein di porre l'*Obrigkeit* come educatrice per lo *Staatsvolk* politico «... Al presente grado di sviluppo, – afferma Preuß – un grande popolo, nella sterminata multiformità dei suoi interessi, strati e articolazioni, può completare l'opera della sua educazione politica solo spontaneamente; esso deve essere politicamente autodidatta» [194].

[191] *Ibidem*, p. 178.

[192] C. SCHMITT, *Hugo Preuß. Sein Staatsbegriff und seine Stellung in der deutschen Staatslehre*, Tübingen 1930, mette soprattutto in evidenza i tratti di continuità, innegabile in particolare nei primi lavori, tra Preuß e il suo maestro Gierke. Durante e dopo la guerra sembra tuttavia evidenziarsi una differenziazione anche netta delle posizioni dei due giuristi. Cfr. a questo proposito i due scritti di O. VON GIERKE, *Krieg und Kultur*, Berlin 1914 e *Der germanische Staatsgedanke*, Berlin 1919. Sulla sifferenza fra Preuß e Gierke cfr. anche F. RUGGE, *Il governo delle città prussiane tra '800 e '900*, Milano 1989, pp. 34 ss.

[193] H. PREUSS, *Das deutsche Volk und die Politik*, cit., p. 187.

[194] *Ibidem*, p. 193.

Questo progetto di politicizzazione cercava di rovesciare nei contenuti una parola d'ordine già ampiamente diffusa negli anni precedenti alla guerra, in un'epoca che tentava, quasi disperatamente, di tener lontane le contraddizioni che ora si mostravano in tutta la loro dirompenza [195].

Già nel 1906 infatti Karl Lamprecht aveva proposto come soluzione per un tempo «politicamente serio» [196], non tanto una riforma dello Stato quanto una «politicizzazione della società». Per Lamprecht la serietà del momento derivava proprio dal fatto che tradizioni estranee al naturale sviluppo della nazione tedesca si erano affermate e si dimostravano ora come sorpassate. Il tempo presente aveva superato la contrapposizione tra conservatorismo e liberalismo e il problema sarebbe ora stato la determinazione di una cultura il cui compito principale doveva essere lo «sviluppo della vita corporativamente politica» [197], dove il richiamo al corporativismo della tradizione politica tedesca è da intendere nel senso della *genossenschaftliche Tradition* che non poca influenza ebbe sulla storiografia di Lamprecht [198]. La politicizzazione si fondava sulla «cura di tutti i doveri», fino alla determinazione di un «codice di doveri più alto di quello che deriva dalla semplice preoccupazione per il prossimo, gli amici e le famiglie». Grazie alla riscoperta del valore civico del dovere poteva essere risvegliato «uno spirito di misurata, attiva partecipazione alla vita pubblica (*maßvolle Betätigung in der Öffentlichkeit*), che rende maturi allo spirito di sacrificio e alla pretesa *(Rechtsanspuch)* di fronte alla totalità» [199].

La pensabilità di un 'simile' progetto tuttavia era ancora possibile grazie al riferimento al popolo quale forza più potente ed elementare agente nella storia; sebbene non fondato su di una reale, comune discendenza,

[195] Sull'importanza del progetto di politicizzazione della società all'interno delle vicende che portarono tra il dicembre 1906 e il gennaio 1907 all'alleanza antisocialista tra conservatori e liberali a sostegno del blocco Bülow cfr. R. VOM BRUCH, *Weltpolitik als Kulturmission. Auswärtige Kulturpolitik und Bildungsbürgertum in Deutschland am Vorabend des Ersten Weltkrieges*, Paderborn - München - Wien - Zürich 1982, pp. 41 ss.

[196] K. LAMPRECHT, *Freiheit und Volkstum. Wort zur heutigen politischen Lage* (1906), ora in K. LAMPRECHT, *Ausgewählte Schriften zur Wirtschafts- und Kulturgeschichte und zur Theorie der Geschichtswissenschaft*, Aalen 1974, pp. 605-615, qui p. 605.

[197] *Ibidem*, p. 613.

[198] Sul rapporto tra Gierke e Lamprecht (1856-1915) cfr. L. SCHORN-SCHÜTTE, *Karl Lamprecht. Kulturgeschichtsschreibung zwischen Wissenschaft und Politik*, Göttingen 1984, pp. 59-61 e pp. 155 ss.

[199] K. LAMPRECHT, *Freiheit und Volkstum*, cit., p. 613.

esso funzionava come «finzione storica», produttiva grazie alla lingua comune, alla comune memoria e alla previsione di un comune destino. Esso era ancora «il migliore e più chiaro fondamento di tutte le organizzazioni, terra natale in certo qual modo di tutte le unioni umane» e veniva comunque supposto il suo riemergere contro le associazioni artificiali che ne avessero disconosciuto o soffocato la naturale esistenza [200]. Non a caso Lamprecht, facendo coincidere la storicità con il progredire graduale dello sviluppo nazionale, poteva opporsi a una istituzione quale il parlamento [201], destinato comunque a rappresentare e a dirigere l'unità di una pluralità di figure sociali. Lo stesso uso indifferenziato da parte di Lamprecht di categorie come *Gemeinschaft* e *Gesellschaft* [202] sembra significare un'identità tra assetto sociale e rappresentazione che in Preuß non esiste più. La dottrina giuridica dello Stato produce così una costituzione in cui il popolo, quale potere costituzionale, è posto in contrasto con le supreme istanze del *Reich*, ma si vede di fatto precluso l'esercizio di un vero potere [203]. Essa si espone così alle critiche di chi, come Gustav Schmoller, nega «che in qualche luogo possa essere presente un'identità di popolo e Stato, che in qualche luogo 'ogni' cittadino possa avere un''attiva' e responsabile partecipazione allo Stato» [204], e sottolinea il carattere comunque autoritativo della rappresentanza politica.

10. È piuttosto la sociologia che porta fino alle estreme conseguenze la frattura tra la concezione del popolo come totalità e quella del popolo come unità. L'accusa di Max Weber, a coloro che si pretendevano con-

[200] Cfr. K. LAMPRECHT, *Deutsche Geschichte*, II/2: *Zur jüngsten deutschen Vergangenheit*, Berlin 1913[3], p. 205.

[201] Cfr. R. VOM BRUCH, *Wissenschaft, Politik und öffentliche Meinung. Gesellschaftspolitik im Wilhelminischen Deutschland (1890-1914)*, Husum 1980, pp. 372-376, dove si fa soprattutto riferimento a un articolo di Lamprecht apparso il 15.1.1907 sul «Berliner Tageblatt» con il titolo *Die künftige Politisierung der Gesellschaft*. Lamprecht specifica qui che «il fine generale di una politicizzazione della società ... non ha bisogno di essere in alcun modo identico alla parlamentarizzazione del governo».

[202] Cfr. L. SCHORN-SCHÜTTE, *Karl Lamprecht*, cit., p. 153.

[203] Cfr. O. KIRCHHEIMER, *Weimar - und was dann? Analyse einer Verfassung* (1930), ora in O. KIRCHHEIMER, *Politik und Verfassung*, Frankfurt a. M. 1982[2], pp. 9-56, qui pp. 26-27 (tr. it. in O. KIRCHHEIMER, *Costituzione senza sovrano. Saggi di teoria politica e costituzionale*, Bari 1982, pp. 45-83, qui pp. 59-60).

[204] G. SCHMOLLER, *Hugo Preuß. Obrigkeitsstaat und Volksstaat ein mißverständlicher*

tinuatori della tradizione statuale tedesca, di essere portatori di una politica che «avrebbe condotto di nuovo a una spoliticizzazione del popolo» [205], riprende i termini dello scontro avvenuto al secondo congresso dei sociologi tedeschi, dove Weber e Tönnies si erano opposti all'impostazione di chi considerava la nazione come fattore politico [206] e non più, come era fino ad allora prevalentemente accaduto, come mera unità culturale; il rifiuto di attribuire a essa un'identità politica autonoma [207], tendeva a riaffermare, come soprattutto Weber fece, la centralità di quel *politischer Verband*, al quale, per il suo essere rappresentativo, di fatto spettava la decisione politica [208]. La nazione non poteva rappresentare nulla di primario, poteva essere solo qualcosa di indotto, così come la società è possibile solo nel momento in cui lo Stato si configura come Stato della società [209]. Nella propria differente prospettiva politica, Tönnies indicherà, subito dopo la guerra, negli operai quel gruppo ordinato, qualitativamente diverso dalla semplice presenza di una massa che si identifica con le proprie passioni; sull'esistenza di queste *gebotene Versammlungen* egli stabilirà la possibilità stessa di una democrazia non liberale [210].

L'armamentario teorico sociologico aveva raggiunto nei suoi concetti fondamentali una chiarezza dottrinaria tale da rendere la nuova disci-

*Gegensatz* (1916), poi in G. SCHMOLLER, *W. Rathenau und H. Preuß - Die Staatsmänner des neuen Deutschlands*, Berlin - Leipzig 1922, pp. 20-43, qui p. 37.

[205] M. WEBER, *«Für den Verständigungsfrieden gegen die alldeutsche Gefahr». Rede auf einer Massenkundgebung in München am 5. November 1917*, riprodotto come appendice IV in W. MOMMSEN, *Max Weber und die deutsche Politik*, cit., pp. 521-523, qui p. 523.

[206] Cfr. L.M. HARTMANN, *Die Nation als politisches Faktor*, in *Verhandlungen des Zweiten Deutschen Soziologentages vom 20.-22. Oktober 1912 in Berlin*, Frankfurt a. M. 1969, pp. 80-97.

[207] Questa era la tesi centrale della relazione di P. BARTH, *Die Nationalität in ihrer soziologischen Bedeutung*, in *Verhandlungen*, cit., pp. 21-48.

[208] Per le repliche di Tönnies e Weber cfr. *Verhandlungen*, cit., pp. 49 ss.

[209] «È quindi evidente che, come in una comunità politica l'idea di Stato è provocata da coloro che detengono la potenza, così in una 'comunità culturale' ... i soggetti specificamente predestinati a propagare l'idea 'nazionale' siano quelli che usurpano la funzione direttiva, cioè gli 'intellettuali' ...». Si tratta della conclusione del frammento sul concetto di nazione poi inserito in *Wirtschaft und Gesellschaft*, cit., II, pp. 527-530, qui p. 530, (tr. it. cit., vol. IV, p. 27).

[210] Cfr. F. TÖNNIES, *Die große Menge und das Volk* (1919), poi in F. TÖNNIES, *Soziologische Studien und Kritiken*, II, Jena 1926, pp. 277-303.

plina un credibile momento di mediazione scientifica tra la realtà e la prassi politica, al punto da far affermare al marxista Karl August Wittfogel: «Noi non possiamo sopprimere la scienza borghese della società senza 'realizzarla'» [211]. Tutto questo non impediva che quegli stessi concetti facessero comunque parte del campo di tensione linguistico che permetterà la loro riarticolazione e l'attribuzione a essi di un senso diverso da quello apparentemente consolidato. Che tutti i concetti sociologici avessero già alle spalle un percorso travagliato è dimostrato esemplarmente dalla vicenda dei concetti di *Gemeinschaft* e *Gesellschaft*: il primo era stato introdotto in Germania per rendere l'inglese *partnership* in occasione della traduzione del saggio di Burke sulla rivoluzione francese; alla fine del secolo tuttavia un profondo conoscitore del mondo culturale tedesco quale Maitland scriveva traducendo Gierke in inglese che *Gesellschaft* doveva essere reso «con l'inglese *partnership* e con nessun altro termine» [212].

Proprio a causa della straordinaria pregnanza politica della sociologia, nella crisi sociale e politica che farà seguito alla guerra, la riaffermazione di un'intrinseca politicità del popolo, e quindi la riformulazione di un concetto di popolo politico, dovrà giungere alla critica del consolidato ordine dei concetti sociologici fondamentali, che culminerà con l'affermazione di Hans Freyer che il presupposto di ogni sociologia concreta è il liberarsi del concetto liberale di società che implica che «si può solo 'appartenere alla società', perchè esistono altri strati parziali della società, che 'non appartengono alla società'». La struttura in cui queste divisioni non avrebbero invece carattere costitutivo, proprio per l'assenza in essa di rapporti di dominio, è la comunità. «L'esempio più importante per l'Europa contemporanea di un tale fondamento comunitario» è proprio il popolo, che tuttavia viene presentato da Freyer come attraversato ancora da «tratti specificamente societari e specificamente statuali» [213].

11. La critica freyeriana della tradizione sociologica, motivata dal fatto che la sociologia «si costituisce come scienza della s o c i e t à d i

[211] K.A. WITTFOGEL, *Geschichte der bürgerlichen Gesellschaft*, Wien 1924, p. 16.

[212] W.F. MAITLAND, *Introduzione* a O. GIERKE, tr. it. cit., p. 77; Maitland si riferisce ad un «contesto strettamente giuridico», ma subito fa notare come «prima della fine del Medio Evo, il termine romano per società stesse assumendo un significato molto più ampio e ... stesse penetrando nel campo della politica».

[213] Cfr. H. FREYER, *Soziologie als Wirklichkeitswissenschaft. Logische Grundlegung des*

classe del capitalismo sviluppato», essendo «il correlato spirituale della rivoluzione borghese» [214], chiude un'epoca segnata indelebilmente, al suo stesso nascere, dalla rivoluzione [215]. In qualsiasi modo si interpretino gli avvenimenti di quel periodo è certo che la presenza politica operaia coincide con una crisi sociale della borghesia [216]. Il fatto che nella crisi indotta dalla guerra il popolo torni a essere un' «idea politica» [217], che di conseguenza i nomi dei partiti acquistino la

*Systems der Soziologie*, Leipzig 1930, pp. 212-213 e pp. 256-257. Sugli esiti teoretici della sociologia freyeriana cfr. H. MARCUSE, *Zur Auseinandersetzung mit Hans Freyers «Soziologie als Wirklichkeitswissenschaft»* (1931), ora in H. MARCUSE, *Schriften 1.: Der deutsche Künstlerroman. Frühe Schriften*, Frankfurt a. M. 1982$^2$, pp. 488-508. Per ciò che si dirà su Freyer (1887-1969), grande importanza ha avuto la tesi di laurea di S. MEZZADRA, *Tecnica e politica nel pensiero di Hans Freyer*, Facoltà di Scienze Politiche dell'Università di Bologna, A.A. 1988/89.

[214] H. FREYER, *Soziologie als Wirklichkeitswissenschaft*, cit. p. 8.

[215] «'La conformità al diritto della fondazione non (è) una caratteristica essenziale del potere dello Stato'. Con questa frase il *Reichsgericht* riconosceva espressamente all'epoca il diritto della rivoluzione riuscita del novembre 1918», così H. HOFMANN, *Legimität gegen Legalität. Der Weg der politischen Philosophie Carl Schmitts*, Neuwied - Berlin 1964, pp. 23-24. Cfr. anche A. ROSENBERG, *Storia della repubblica di Weimar*, tr. it., Firenze 1972; per un esame della storiografia più recente cfr. H.A. WINKLER, *Die Revolution von 1918/19 und das Problem der Kontinuität in der deutschen Geschichte*, in «Historische Zeitschrift», 250, 1990, pp. 303-319; sempre di grande utilità è l'antologia di documenti G.A. RITTER - S. MILLER (edd), *La rivoluzione tedesca 1818-1819*, tr. it., Milano 1969. Sulla «leggenda del colpo di pugnale», con cui i nazionalsocialisti tentarono di esorcizzare la rivoluzione di novembre e puntarono alla distruzione del movimento operaio e alla costruzione della *Volksgemeinschaft*, cfr. T.W. MASON, *La politica sociale del Terzo Reich*, tr. it., Bari 1980, pp. 17-39.

[216] «Borghese e borghesia, che erano ancora concetti sacri per la rivoluzione francese, sono entrati dopo le rivoluzioni della fine della guerra in una moda negativa», scriverà Karl Brinkmann, indicando le cause di questa situazione non tanto nel «trionfo del 'compagno' sul 'borghese'», quanto nella rinascita della filosofia cattolica che stava minando le basi di quello spirito protestante di cui la borghesia tedesca si era nutrita, concorrendo assieme alla filosofia e alla sociologia improntate dal socialismo a «smascherare l'idealismo della filosofia borghese come 'ideologia'». Cfr. *Der «Überbau» und die Wissenschaften von Staat und Gesellschaft*, in «Schmollers Jahrbuch», 54, 1930, pp. 437-456. Cfr. anche K. SONTHEIMER, *Antidemokratisches Denken in der Weimarer Republik. Die politischen Ideen des deutschen Nationalismus zwischen 1918 und 1933*, München 1968$^2$, pp. 244-252, che mette in relazione l'affermarsi del mito del *Volk* e il ritorno dell'ideologia della *Gemeinschaft* con il fatto che «dopo il 1919 la borghesia da ceto nazionale e principale supporto dello Stato (*staatstragend*) era divenuta una classe tra le altre».

[217] H. PLESSNER, *Die verspätete Nation. Über die politische Verführbarkeit des bürgerlichen Geistes*, Frankfurt a. M. 1988$^3$, p. 41.

specificazione *Volk*, un tempo rifiutata [218], che contro la rivoluzione operaia si consolidi una «rivoluzione conservatrice» [219], sono tutti segni di una crisi che è anche crisi dei modelli di sussunzione della realtà entro schemi scientifici.

La presa d'atto dell'impossibilità di continuare a pensare l'esistenza di un soggetto concretamente esistente e capace di ridurre a unità la realtà sociale, si rivolge o a una sostanza del rapporto normativo, il cui fondamento etico o esistenziale dovrebbe garantire la costanza della forma, oppure sceglie la strada, radicalmente nuova, di rendere produttiva la forma stessa. dal momento in cui diviene praticamente chiaro il «carattere antagonistico di questa moderna società» [220], la scienza della società deve constatare che il concetto di popolo è da un lato percorso dal riferimento a una totalità che nega l'esistenza delle classi, dall'altro è completamente travolto dalla presenza concreta delle divisioni sociali [221]. La contraddittorietà di questi contenuti parziali inerenti al concetto, che porta di fatto a una svalutazione della possibilità stessa di rivolgersi a esso, implica come detto un'opera di restaurazione del quadro sociologico generale, dal momento che tra «le moderne formazioni di classe, in particolare il proletariato, svincolato dal fondo e dal terreno, trasformato in sabbia trasportata dal vento, in nessun luogo di casa nel corpo del popolo e perciò anche spiritualmente senza patria, ha completamento messo in questione ancora una volta il popolo quale compagine sociale» [222].

[218] Il fenomeno si limita ovviamente ai partiti borghesi: i conservatori divengono *Deutsch-Nationale Volkspartei*, i nazional-liberali formano la *Deutsche Volkspartei*, il *Zentrum* diviene *Christliche Volkspartei*. L'unica eccezione è, peraltro assai significativamente, la *Deutsche Demokratische Partei*. Sui partiti politici dell'epoca weimeriana cfr. le osservazioni di E. VERMEIL, *La constitution de Weimar et le principe de la démocratie allemande. Essai d'histoire et de psychologie politiques*, Strasbourg 1923, pp. 226-272.

[219] Cfr. A. MOHLER, *Die konservative Revolution in Deutschland 1918-1932. Ein Handbuch*, Darmstadt 1989$^3$ e H. GERSTENBERGER, *Der revolutionäre Konservatismus. Ein Beitrag zur Analyse des Liberalismus*, Berlin 1969.

[220] F. TÖNNIES, *Thomas Hobbes. Leben und Lehre* (1925$^3$), Stuttgart-Bad Cannstatt 1971, p. 206.

[221] K. BRINKMANN, *Versuch einer Gesellschaftswissenschaft*, München - Leipzig 1919, pp. 110 ss.

[222] H. FREYER, *Gemeinschaft und Volk*, in F. KRUEGER (ed), *Philosophie der Gemeinschaft. 7 Vorträge, gehalten auf der Tagung der deutschen Philosophischen Gesellschaft vom 1.-4. Oktober 1928 in Leipzig*, Berlin 1929, pp. 7-22, qui p. 22.

La rivalutazione dell'ideale comunitario deve rivendicare l'attualità e la presenza della comunità contro la posizione della sociologia classica che l'aveva posta come forma storica soppiantata dalla società capitalistica. Nonostante la critica di Helmuth Pleßner all'«idolo dell'epoca» [223], che aveva già messo in crisi l'idea che «ovunque, dove la distanza viene rotta» si dia comunità [224], vi è comunque una continuità nelle posizioni di coloro che rivendicano un ritorno alla sostanzialità del rapporto sociale tanto contro il radicalismo sociale quanto contro il formalismo a cui era approdata la precedente sociologia. Ciò che sta alla base dell'affermazione della società operata da Pleßner, così come della sua negazione in favore della comunità da parte di Freyer è quel procedimento, che «attraverso il radicamento di tutte le forme a necessità esistenziali», realizza «il programma di una riduzione antropologica comprendente l'intero mondo umano, come Organon di tutte le riduzioni particolari a comportamenti e situazioni particolari sotto l'idea guida del dogma della significatività» [225]. La riconduzione di stili di vita e comportamenti a esperienze e bisogni originari dell'esistenza umana, che si rivolge ideologicamente e polemicamente contro

[223] H. PLESSNER, *Grenzen der Gemeinschaft. Eine Kritik des sozialen Radikalismus*, Bonn 1924, p. 26.

[224] H. FREYER, *Gemeinschaft und Volk*, cit., p. 9. Proprio tenendo conto delle argomentazioni di Pleßner, Freyer delinea la comunità «non come vivere assieme in generale, segretamente sgorgante, intensivo, che rende felici, ma come una legge strutturale totalmente determinata del mondo sociale, che ha i suoi incrollabili presupposti».

[225] Così E. ROTHACKER, *Geschichtsphilosophie*, München 1934, p. 130, ma cfr. tutto il par. 35 di questo testo a mio avviso fondamentale, per comprendere le trasformazioni degli assetti concettuali negli anni Venti e i loro esiti successivi. Questo spiegherebbe peraltro il fatto che Pleßner nell'introduzione al suo libro si richiamasse espressamente a Freyer e che quest'ultimo, senza toni polemici, prenda le mosse del suo discorso, sia qui che nella *Soziologie*, dalla critica di Pleßner alla comunità. Pleßner, che condivide la considerazione che «nel mondo intero si osserva un arretramento spirituale e politico della borghesia», rivolge la sua critica a coloro che definisce «gli impazienti, sociologicamente: le classi inferiori, biologicamente: la gioventù», affermando la società come luogo della distanza e del distanziamento. La sua opposizione è palese non solo verso l'ambiente della *Jugendbewegung*, all'interno del quale Freyer aveva prodotto le sue opere nei primi anni Venti, ma anche nei confronti dell'eredità di Lamprecht, di cui Freyer era stato allievo, e di quella scuola di Lipsia di cui Freyer è il maggiore continuatore. Cfr. E. ÜNER, *Jugenbewegung und Soziologie. Wissenschaftssoziologische Skizzen zu Hans Freyers Werk und Wissenschaftsgemeinschaft bis 1933* e H. LINDE, *Soziologie in Leipzig, 1925-1945*, entrambi in M.R. LEPSIUS (ed), *Soziologie in Deutschland und Österreich 1918-1945* («Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie» Sonderheft 23), Opladen 1981, ripspettivamente pp. 131-159 e 102-130. Su Pleßner e la

le divisioni e le opposizioni che dominano la vita pubblica presente, funge da soglia di ricomposizione essenzialmente diversa rispetto alla riduzione allo spirito (storico), che era stata presente dal *Volksgeist* dei romantici fino al *Geist des Kapitalismus* di Weber; essa rende possibile quell'ulteriore passaggio alla riduzione esistenziale che ancorerà la comunità e il popolo alla pretesa, superiore concretezza della razza [226].

La scienza della realtà di Freyer deve in primo luogo fondarsi su di un restaurato assetto categoriale che renda possibile la riproposizione del mondo comunitario. Il n o i è ciò su cui si definisce l'unità di tutte le altre categorie, dal momento che essere membri (*Glieder*) di una comunità significa per Freyer partecipare al suo contenuto ideale; con il n o i si delinea di conseguenza anche l'esclusione, l'estraneità, di chi non è partecipe di quel contenuto. Il n o i, che non dissolve la particolarità dell' i o e del t u e nemmeno opera la neutralizzazione del *man*, «una tipica forma di pensiero societaria» [227], esso designa il *Gesamt-*

sua critica «ai rinnegati della borghesia» cfr. R. KRAMME, *Helmuth Pleßner und Carl Schmitt. Eine historische Fallstudie zum Verhältnis von Anthropologie und Politik in der deutschen Philosophie der zwanziger Jahre*, Berlin 1989, pp. 37-104. Sebbene estraneo alla registrazione della centralità della riduzione antropologica in Pleßner cfr. anche B. ACCARINO, *Mercanti ed eroi. La crisi del contrattualismo da Weber a Luhmann*, Napoli 1986, pp. 89-118.

[226] Nei primi anni Venti il richiamarsi alla *Volksgemeinschaft* non era ancora necessariamente indizio di una scelta politica decisamente orientata verso la destra conservatrice; nel dicembre 1924 fu infatti Gustav Stresemann a proporre una *Volksgemeinschaft* contro i pericoli di una polarizzazione del quadro politico. Cfr. C. S. MAIER, *La rifondazione dell'Europa borghese. Francia Germania e Italia nel decennio successivo alla prima guerra mondiale*, tr. it., Bari 1979, p. 464. Gli esiti del discorso freyeriano sul superamento della *bürgerliche Gesellschaft* – e quindi della sociologia in quanto sua propria scienza – per approdare alla comunità del popolo assumeranno invece i chiari toni prima della sintonia, poi dell'adesione al nazismo: cfr. H. FREYER, *Der politische Begriff des Volkes*, Neumünster 1933 e H. FREYER, *Volkswerdung. Gedanken über die Aufgaben der Soziologie*, in «Volksspiegel. Zeitschrift für deutsche Soziologie und Volkswissenschaft», 1,1934, pp. 3-9. Sul rapporto di Freyer con movimento nazionalsocialista cfr. le osservazioni di W. LEPENIES, *Le tre culture. Sociologia tra cultura e scienza*, tr. it., Bologna 1987, p. 414. Più in generale sulla situazione della sociolgia prima e durante il nazismo cfr. i contributi raccolti nel volume S. PAPCKE (ed), *Ordnung und Theorie. Beiträge zur Geschichte der Soziologie in Deutschland*, Darmstadt 1986. Lo stesso Rothacker d'altronde concludeva il suo libro, scrivendo: «Dire 'società', come si fa press'a poco in Occidente, suona a noi in parecchi casi estraneo». Per gli anni trenta cfr. comunque, soprattutto per l'ambito giuridico, M. STOLLEIS, *Gemeinschaft und Volksgemeinschaft. Zur juristischen Terminologie im Nationalsozialismus*, in «Vierteljahrshefte für Zeitgeschichte», XX, 1972, pp. 16-38.

[227] H. FREYER, *Gemeinschaft und Volk*, cit., p. 13.

*subjekt* che vive in uno spazio, che nella sua unitarietà è l'elemento di mediazione della distanza, e in un tempo che viene concepito come durata e non come storia [228].

Il popolo, per il suo essere allo stesso tempo compagine comunitaria e soggetto in divenire della storia tedesca, è identificabile in una posizione che partecipa contemporaneamente alla dimensione della durata e della storicità. L'affermazione della politicità del popolo, che non è quindi totale negazione della sua naturalità, rende necessaria la ripresa e l'anticipazione del ricorso alle qualità carismatiche di un *Führer* che deve creare le forme oggettive per il popolo nel suo divenire, sanando, con il suo essere figura rappresentativa, la frattura tra il popolo come sostanza e la forma politica [229]. Grazie alla sua presenza si manifesta, per il popolo in quanto compagine comunitaria, la costitutiva inessenzialità dell'espressione ripetuta di una volontà di unità. Questa condizione, che lo fa sfuggire alla dimensione *staatsrechtlich-politisch* e lo differenzia così dalla nazione, fa vivere il popolo di una propria sostanza metafisica, così come essa sarebbe stata identificata dall'idealismo tedesco. Gli idealisti tedeschi – Hegel, ma soprattutto il Fichte dei *Discorsi alla nazione tedesca* [230] – secondo Freyer avrebbero percorso la via di una metafisica dell'individualità storica che fonda l'unità e la singolarità di valore del popolo [231].

[228] *Ibidem*, p. 11. «Un tratto naturalistico si trova di conseguenza in tutte le formazioni comunitarie: esse sono extrastoriche, come la natura è extrastorica.»

[229] Sul ruolo del *Führer* come creatore della forma del popolo cfr. già H. FREYER, *Der Staat*, Leipzig 1925, pp. 108-120. Quanto Freyer fosse già lontano con questo testo dalla tradizione sociologica è dimostrato dalla recensione di F. Tönnies pubblicata nella «Monatsschrift für Kriminalpsychologie und Strafrechtsreform», 18, 1927, pp. 218-219, che si concludeva dicendo: «Devo respingere nella maniera più netta il modo di porre in contrasto società e comunità. Se la *Kulturphilosophie* è questo, allora si spalanca tra *Kulturphilosophie* e sociologia un incolmabile abisso».

[230] L'attenzione per Fichte, in particolare alla *Sittenlehre*, risale ai primi lavori di Freyer. Essa va inserita in quella Fichte-*renaissance* – sulla quale cfr. H. LÜBBE, *Politische Philosophie in Deutschland. Studium zu ihrer Geschichte*, München 1974$^2$, pp. 204-210 – che ebbe non poca importanza per la ripresa del movimento *völkisch* a partire dalle «idee del 1914», come è già chiaro in J. PLENGE, *1789 und 1914. Die symbolischen Jahre der Geschichte des politischen Geistes*, Berlin 1916. Sull'intero movimento cfr. il già citato K. VON SEE, *Die Ideen von 1789 und die Ideen von 1914*.

[231] Più che il ritorno di temi propri dell'idealismo tedesco sembra comunque risuonare qui l'importante eco della lezione di Lamprecht e attraverso la sua mediazione il concetto romantico di individualità incomparabile. Cfr. H.-J. STEINBERG, *Karl Lamprecht*,

«... Il popolo non è per loro soprattutto e profondamente una forma politico-sociale, ma una forma psicologico-spirituale; esso non è per loro ordine societario o Stato, bensì *Volksgeist, Volkstum*» [232].

Contrapponendosi soprattutto alla distinzione di Meinecke tra *Kulturnation* e *Staatsnation* [233], Freyer rivendica il primato dell'elemento etico-ideale anche a prescindere dalla sua realizzazione storica e, a partire dalla carica di legittimazione riconosciuta alla storia anche indipendentemente dal suo attuale, concreto apparire, critica la *Staatsrechtslehre* per aver «considerato la costituzione meramente come un sistema di leggi» [234]. La scissione, che una concezione formalistica della costituzione sembra irrimediabilmente registrare, si ripresenta così nel pensiero giuridico e politico come crisi della dottrina dello Stato [235].

12. Posta di fronte alla frattura tra la materialità dell'essere sociale nella sua molteplicità e la sussunzione giuridico-normativa che a esso deve ora dare forma, tra la volontà e la norma, la dottrina dello Stato reagisce alla sua crisi coniugandosi con quegli indirizzi filosofici e sociologici, di cui anche Freyer era un esponente [236], riconoscendo con essi «una sfera del 'senso', del significato, idonea a superare interamente quel dualismo radicale» [237]. Il soggetto collettivo che come *Gesamtperson* doveva es-

in H.U. WEHLER, *Deutsche Historiker I*, Göttingen 1971, pp. 58-69 e E. ROTHACKER, *Geschichtsphilosophie*, cit., par. 7.

[232] H. FREYER, *Gemeinschaft und Volk*, cit., pp. 17-18. Sull'aporeticità del concetto freyeriano di popolo cfr. anche J.Z. MULLER, *The Other God That Failed. Hans Freyer and the Deradicalization of German Conservatorism*, Princeton 1987, in particolare pp. 94-100 e 198-208.

[233] La posizione di Meinecke, come appare all'epoca della sua adesione al *Volksstaat* weimariano, non è comunque riducibile alla dicotomia richiamata da Freyer. Cfr. *Volksgemeinschaft* (1921) ora in *Politische Schriften und Reden - F. Meinecke Werke*, II, Darmstadt 1958, pp. 320-324, e sulla posizione di Meinecke A. NEGRI, *Saggi sullo storicismo tedesco. Dilthey e Meinecke*, Milano 1959, pp. 221-236.

[234] H. FREYER, *Gemeinschaft und Volk*, cit., p. 21.

[235] Cfr. H. HELLER, *Die Krise der Staatslehre*, in «Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik», 55, 1926, pp. 289-316, tr. it. in H. HELLER, *La sovranità ed altri scritti sulla dottrina del diritto e dello Stato*, Milano 1987, pp. 29-66; ma cfr. soprattutto A. WEBER, *Die Krise des modernen Staatsgedankens in Europa*, Berlin - Leipzig 1925.

[236] Cfr. N. BOBBIO, *La persona nella sociologia contemporanea*, in «Annali della Facoltà giuridica», Università degli studi di Camerino, XII, 1938, pp. 221-255.

[237] H. HELLER, *La sovranità. Contributo alla teoria del diritto dello Stato e del diritto*

sere portatore dell'idea di diritto si rivela come inevitabilmente scisso, ciò che si vuole restaurare è l'esistenza di una *volonté générale*, concepita «come unificata e voluta concretamente da un'istanza rappresentativa, ma anche come realmente presente» [238]. Le critiche all'irrazionalismo e alle ingenuità insite nell'analisi di Gierke sull'essenza delle associazioni umane non impediscono che venga di fatto assunta la contraddizione propria della democrazia, che egli aveva cercato di risolvere trovandola già denunciata in Hobbes [239]. La rappresentanza, che è risolta su un piano di assoluta immanenza, essendo la *volonté générale* fondata ora sull'identificazione degli ideali nazionali e di quelli della classe operaia, ora su di una problematica omogeneità sociale [240], dovrebbe essere con il principio di maggioranza uno degli «strumenti tecnici che permettono al popolo in quanto unità di governare il popolo in quanto molteplicità e di diventare soggetto della sovranità» [241].

Il problema della presenza dell'unità del popolo e della sua rappresentazione come totalità è in definitiva il problema attorno al quale si affanna la dottrina giuridica dello Stato di Weimar. E, data la situazione storica,

*internazionale* (1927), tr. it. in H. HELLER, *La sovranità ed altri scritti,* cit., p. 144. Sull'importanza del rapporto Freyer - Heller cfr. E. ÜNER, *Über Hans Freyers Staatslehre und politische Ethik, Nachwort* a H. FREYER, *Preußentum und Aufklärung und andere Studien zu Ethik und Politik*, hrsg. und kommertiert von E. ÜNER, Weinheim 1986, pp. 183-212. Su Heller cfr. ora soprattutto U. POMARICI, *Oltre il positivismo giuridico. Hermann Heller e il dibattito sulla costituzione weimariana*, Napoli 1989.

[238] H. HELLER, *La sovranità,* cit., p. 142.

[239] Cfr. il lungo rimando a Gierke in H. HELLER, *La sovranità ed altri scritti*, cit., pp. 149-50, con l'affermazione finale: «Che l'idea della realtà della volontà collettiva sia indispensabile, è un punto sul quale concordiamo interamente con la teoria della corporazione (*Genossenschaft*).»

[240] Cfr. H. HELLER, *Sozialismus und Nation* (1925), e *Politische Demokratie und soziale Homogenität* (1928), ora in H. HELLER, *Gesammelte Schriften*, hrsg. von M. DRATH - O. STAMMER - G. NIEMAYER - F. BORINSKI, Tübingen - Leiden 1971, rispettivamente Bd. I, pp. 437-526 e Bd. II, pp. 421-433. Sulle aporie del pensiero helleriano si soffermano alcuni dei saggi contenuti nel volume C. MÜLLER - I. STAFF (edd), *Der soziale Rechtsstaat. Gedächtnisschrift für Hermann Heller*, Baden-Baden 1984, cfr. W. ABENDROTH, *Die Funktion des Politikwissenschaftlers und Staatsrechtslehrers Hermann Heller in der Weimarer Republik und in der Bundesrepublik Deutschland*, pp. 213-233, E. HENNING, *Nationalismus, Sozialismus und die «Form aus Leben»: Hermann Hellers politische Hoffnung auf soziale Integration und staatliche Einheit*, pp. 273-286, R. WASER, *Nationaler Kultursozialismus oder Aufhebung der bürgerlichen Gesellschaft?*, pp. 521-552.

[241] H. HELLER, *La sovranità ed altri scritti*, cit., p. 140.

era d'altronde inevitabile che ciò avvenisse dopo la perdita traumatica dell'omogeneità sostanziale e simbolica che al popolo veniva in precedenza attribuita [242]. Se la risposta di Heller è in qualche modo costretta, per ricostituire l'unità del popolo, a identificare nei *sittliche Rechtsgrundsätze* «una sorta di 'surrogato' della totalità etica infranta e di garanzia di tenuta dell'omogenietà sociale» [243], quella di Carl Schmitt sembra rivolgere l'attenzione alla possibilità stessa della forma-Stato. A partire dalla ridefinizione dell'assetto del concetto di rappresentanza politica [244] e dalla centralità che ad esso viene così riconosciuta, in quanto momento fondante la possibilità stessa della forma politica, indipendentemente dalle concrete forme di governo in cui essa ha trovato espressione nell'epoca moderna, Schmitt ripensa l'insieme dei concetti politici moderni. L'identità, ovvero la presenza immediata del popolo, e la rappresentanza, vengono riconosciute come principi strutturali dello Stato moderno, ma è grazie alla seconda che avviene quella produzione della forma che il popolo nella sua identità non sarebbe in grado di realizzare. L'unità politica non è dunque qualcosa di empiricamente esistente che deve essere solo registrato in forme tecnicamente adeguate – l'omogeneità politica è per Schmitt una finzione – essa è il prodotto di una decisione non legata a una norma, ma che realizza un'istanza che trascende la realtà dello Stato e che esso deve continuamente tendere a rendere visibile.

Anche dove, a causa dell'intersecarsi di un ambito teoretico con uno dottrinario, il concetto schmittiano di popolo mostra il suo carattere bifronte [245], sembra in realtà delinearsi un'immagine della soggettività

[242] Cfr. P. PASQUINO, *Politische Einheit, Demokratie und Pluralismus. Bemerkungen zu Carl Schmitt, Hermann Heller und Ernst Fraenkel*, in *Der soziale Rechtsstaat*, cit., pp. 367-380.

[243] Così le conclusioni di S. MEZZADRA, *Crisi dell'eticità ed omogeneità sociale. Note su Hermann Heller* in «Filosofia politica», V, 1991, pp. 161-175.

[244] Cfr. a questo proposito, come pure sul rapporto tra il concetto di popolo e quello di rappresentanza politica, gli importanti contributi di G. DUSO ora raccolti nel volume *La rappresentanza: un problema di filosofia politica*, Milano 1988; cfr. inoltre M. NICOLETTI, *Trascendenza e potere. La teologia politica di Carl Schmitt*, Brescia 1990; H. HOFMANN, *Repräsentation*, cit., pp. 15-37; H. HOFMANN, *Legitimität gegen Legalität*, cit., pp. 150-161.

[245] Cfr. H. HOFMANN, *Legitimität gegen Legalität*, cit., pp. 118-119, secondo il quale il concetto schmittiano di popolo appare da un lato nella sua concreta situazione storica, percorsa dal contrasto di molte e profonde scissioni, e dall'altro viene considerato come capace di una «decisione politica, unitaria e conseguente», o almeno «della legittimazione

costruita sull'intreccio popolo, rappresentante, decisione [246] congrua al quadro concettuale, qui molto sommariamente richiamato. Il fatto che Schmitt stabilisca come specifico anche del concetto democratico di popolo, che esso «non è una grandezza strutturata e non è mai totalmente strutturabile», riconoscendo l'inevitabilità di stabilire il concetto di popolo per negazione, tanto sul piano logico quanto su quello storico [247], rimanda a quella primarietà dell'esecutivo che esiste non solo di fronte a coloro «che non governano, che non rappresentano, che non esercitano funzioni organizzate in modo autoritativo», ma anche nei confronti degli altri corpi statali.

«... Si può dire con Lorenz von Stein che non può esserci nessun governo senza iniziativa, anche quando esso divide questa con il corpo legislativo» [248].

Così come la figura limite del dittatore [249], il governo è portatore di quell'elemento della personalità, fondamentale perché si dia la rappresentazione. Citando ancora la *Verwaltungslehre* di Lorenz von Stein, Schmitt sostiene infatti che il governo «fissa i 'principi'», che esso «a-

plebiscitaria, unitaria del presidente del *Reich* per raggiungere attraverso la sua dittatura l'eliminazione di quel contrasto».

[246] Cfr. a questo proposito P. SCHIERA, *Dalla costituzione alla politica: la decisione in Carl Schmitt* e G. DUSO, *Tra costituzione e decisione: la soggettività in Carl Schmitt*, entrambi, in G. DUSO, *La politica oltre lo Stato: Carl Schmitt*, Venezia 1981, rispettivamente pp. 7-24 e pp. 49-68.

[247] Infatti, scrive Schmitt, finché la borghesia era il principio di negazione dello Stato assolutistico essa potè identificarsi con la nazione; ora, che essa appare come «una classe dominante lo Stato», «il proletariato è il popolo, poichè diventa il portatore di questa negatività». «... E un'assemblea di proletari è oggi un'assemblea popolare più che un'assemblea di industriali o di intellettuali.» Cfr. C. SCHMITT, *Dottrina della costituzione*, cit., pp. 318-319.

[248] *Ibidem*, p. 317.

[249] Schmitt aveva già stabilito la relazione esistente nell'organizzazione della politica moderna tra esecutivo e dittatura. Prendendo infatti le mosse dalla contrapposizione tipica del pensiero umanistico tra una ragione guida e il popolo, inteso come irrazionale adialettico, che deve quindi solo obbedire, egli aveva rinvenuto in quella razionalità, legata e coordinata a quell'«interesse squisitamente tecnico» che siano reperiti e impiegati i mezzi più adeguati per raggiungere lo scopo del governare, assieme a quella «primarietà dell'esecutivo» che fonda le condizioni di subordinazione necessarie alla riuscita dell'intero processo, gli elementi che caratterizzano quell'«orientamento verso la dittatura» che sta «all'origine dello Stato moderno». Cfr. C. SCHMITT, *La dittatura. Dalle origini dell'idea moderna di sovranità alla lotta di classe proletaria* (1921), tr. it., Bari 1975, pp. 22-24. Cfr. anche M. NICOLETTI, *Trascendenza e potere*, cit., pp. 117-146.

gisce 'in nome delle idee dello Stato'» [250]. Qui si apre tuttavia una soglia critica, dal momento che Schmitt rinviene in Stein, oltre a questa centralità dell'esecutivo, anche i presupposti sistematici, divenuti attraverso la mediazione di Gneist criteri organizzatori dello Stato borghese di diritto, per mezzo dei quali viene stabilita una continuità tra assetto sociale e *Verwaltung*. La critica di Schmitt, che è contemporaneamente rivolta alla costituzione di Weimar e al pensiero politico che l'aveva in definitiva prodotta [251], pone dunque la burocrazia, e lo stesso farà più tardi con il presidente del *Reich*, come limite e risposta all'identificazione di società e popolo. Nel momento in cui lo Stato è compenetrato dalla pluralità delle forze emergenti dalla società, forze che trovano la legittimazione della loro posizione nel loro rapporto con l'economia [252], la domanda che Schmitt pone, e che sta alla base dell'indicazione del presidente del *Reich* quale custode della costituzione, è dunque: «Cosa è in una simile situazione lo 'Stato' e la 'totalità' dell'unità politica di un popolo?» [253]. Lo Stato totale schmittiano [254] si rivolge chiaramente contro l'identificazione di società e popolo, nel momento in cui essa significa la contrapposizione a un centro di autorità statale svuotato oramai di ogni potere di decisione, per il fatto di essere solo il garante di un patto costituzionale che non avviene più tra la società civile e l'apparato statale, monarchico o burocratico, ma direttamente tra le forze sociali.

Pur mantenendo spesso il linguaggio e i riferimenti della tradizione giuridica [255] cui apparteneva, Schmitt non solo sottrae il popolo a ogni

[250] C. SCHMITT, *Dottrina della costituzione*, cit., p. 280.

[251] «La costituzione di Weimar, allo stesso modo di Max Weber che da questo punto di vista non ha assolutamente riconosciuto l'essenza di una Costituzione, ha ritenuto giusto spianare la strada solo a tutti i compiti pensabili rivolti all'amministrazione.» Così pochi anni dopo O. KIRCHHEIMER, *Weimar - und was dann?*, cit., p. 54 (tr. it. cit., p. 82).

[252] Cfr. C. SCHMITT, *Demokratie und Finanz* (1927), poi in *Positionen und Begriffe im Kampf mit Weimar - Genf - Versailles 1923-1939*, Hamburg 1940, pp. 85-87.

[253] C. SCHMITT, *Il custode della costituzione* (1931), tr. it., Milano 1981, p. 217. Sui problemi che questo testo solleva, come pure sul confronto che ebbe luogo intorno a esso tra Schmitt e Kelsen, cfr. R. RACINARO, Introduzione a H. KELSEN, *Socialismo e Stato. Una ricerca sulla teoria politica del marxismo*, Bari 1978, pp. C-CXXV.

[254] Cfr. C. SCHMITT, *Die Wendung zum totalen Staat* (1931) poi in C. SCHMITT, *Positionen und Begriffe*, cit., pp. 146-157; cfr. comunque M. SURDI, *Pluralismo come dilemma: Carl Schmitt, una soluzione totalitaria per gli anni '30*, in «Problemi del socialismo», XVIII, 1977, pp. 239-260.

[255] Sottolinea con forza questa continuità M. FIORAVANTI, *Kelsen, Schmitt e la tradizione*

possibile fondamento naturalistico, ma giunge a riconoscere che oramai è il politico a costituire il sociale [256]. La stessa critica alla tradizione giuridica aveva d'altronde già negato che si potesse pensare il popolo organizzato statualmente come comunità naturale, come pure che fosse possibile considerarlo una «comunità spirituale intensiva, che conduce ad una concordanza della direzione di volontà in tutti gli individui, cioè a quella realtà psico-sociale della volontà collettiva» [257]. Di fronte alla crisi del soggetto borghese si aprono così le due ipotesi che sembrano uscire con maggior forza dagli anni Venti: la sussunzione politica e quella giuridica del sociale.

Rivolgendosi ai fondamenti stessi della dottrina dello Stato della repubblica democratica, che pure difendeva, Kelsen si trova, a sua volta, a dover criticare la costruzione sociologica del concetto di Stato, secondo la quale quest'ultimo «in quanto associazione di uomini, cade sotto la categoria della società» [258]. L'unità che in essa è postulata viene dichiarata pura finzione in quanto le interazioni che la formano «non si presentano sociologicamente come legame, ma come 'divisione', come odio, concorrenza, lotta» [259]. Questa critica, sviluppata soprattutto nei confronti della *Soziologie* di Georg Simmel, non misconosce tuttavia il

*giuridica dell'Ottocento*, in G. GOZZI - P. SCHIERA (edd), *Crisi istituzionale e teoria dello Stato*, cit., pp. 51-130. Sul concetto di rappresentazione in Germania e sul suo confronto con il principio monarchico cfr. tuttavia H. HOFMANN, *Repräsentation*, cit., pp. 416-440. Vale la pena segnalare, almeno di sfuggita, l'indicazione di E. ROTHACKER, *Geschichtsphilosophie*, cit., pp. 122-123, secondo la quale anche l'affermazione schmittiana sul nesso analogico tra concetti politici moderni e concetti teologici, rientrerebbe in quella tendenza alla riduzione attraverso analogie e parallelismi, per giungere a quelle che, in quegli stessi anni, André Jolles, riconducendo le forme letterarie fondamentali a una *Geistesbeschäftigung* specifica, ha chiamato «forme semplici».

[256] Cfr. C. SCHMITT, *Weiterentwicklung des totalen Staats in Deutschland* (1933), poi in C. SCHMITT, *Positionen und Begriffe*, cit., pp. 185-190, dove Schmitt sostiene che la Germania ha sperimentato «una politicizzazione di tutti gli ambiti economici, culturali, religiosi e di ogni altro campo dell'esistenza umana»; come prima si era cercato di «economizzazione» dello Stato, «ora, al contrario, l'economia sembra essere totalmente politicizzata». Secondo H. HOFMANN, *Legitimität gegen Legalität*, cit., p. 123: «Ciò significa dal punto di vista dell'economia: nessuna statalizzazione dei mezzi di produzione, tuttavia, allo stesso tempo, totale controllo dell'economia attraverso lo Stato».

[257] H. KELSEN, *Tra metodo giuridico e sociologico*, tr. it. di H. KELSEN, *Über Grenzen zwischer soziologischer und juristischer Methode* (1911), Napoli 1974, pp. 53-54.

[258] H. KELSEN, *Allgemeine Staatslehre*, Berlin 1925, p. 6.

[259] *Ibidem*, p. 8.

«carattere normativo» che la sociologia come scienza manifestava [260]. Tale carattere era evidente, per limitarsi qui agli autori tedeschi, nel rimando continuo di Tönnies al diritto naturale, nei sistemi di oggettivazione di Otmar Spann [261], ma soprattutto nella sociologia comprendente di Weber. Importa qui sottolineare come il discorso kelseniano incroci la concettualizzazione weberiana di *Verband* e in particolare quella di *politischer Verband* [262]. Kelsen, per il quale Weber più di ogni altro sociologo è giunto sulla soglia dell'identificazione di Stato e ordinamento giuridico [263], è costretto a mettere tra parentesi l'indicazione weberiana di una necessaria legittimità, intesa come *chance* di trovare il riconoscimento dell'autorità attuale in un ordine di valori e di fini esterni alla norma, per l'esistenza del *politischer Verband*. La convinzione che «secondo il suo contenuto di senso ogni ordinamento deve voler valere come 'legittimo'» [264], implica infatti la messa tra parentesi, in realtà non definitiva [265], della chiara affermazione weberiana che il «fenomeno del potere (*Herrschaft*) è connesso soltanto alla presenza

[260] Alla definizione di cosa egli intendesse per scienza normativa Kelsen era già giunto negli *Hauptprobleme der Staatsrechtslehre entwickelt aus der Lehre vom Rechtssatze* del 1911, cfr. la seconda edizione del 1923, Aalen 1960, pp. 6 ss.

[261] Contro chi ha sostenuto un'identità tra la sociologia di Spann e la teoria pura del diritto giustamente R. RACINARO, Introduzione a H. KELSEN, *Sosialismo e Stato*, cit., pp. 23-29. Per limitarsi all'argomento centrale di questo lavoro, le differenze tra Kelsen e Spann emergono completamente se si considerano due scritti di Spann, noti e diffusissimi all'epoca: O. SPANN, *Über den Begriff der Nation* (1914), ora in *Otmar Spann Gesamtausgabe*, I: *Frühe Schriften in Auswahl*, Graz 1974, pp. 411-435 e O. SPANN, *Vom Wesen des Volkstums. Was ist deutsch?* (1929$^3$), ora in *Otmar Spann Gesamtausgabe*, VIII: *Kleine Schriften*, Graz 1975, pp. 3-46.

[262] «Nel concetto di *politischer Verband* in generale e in quello di Stato in particolare culmina la piramide concettuale della sociologia comprendente». H. KELSEN, *Der soziologische und der juristische Staatsbegriff*, cit., p. 167.

[263] Kelsen afferma che quanto la sociologia weberiana esprime sull'essenza dello Stato «non è nemmeno una parolina in più di ciò che insegna la teoria normativa del diritto», in Der soziologische und der juristische Staatsbegriff, cit., p. 170. Cfr. anche N. BOBBIO, *Max Weber e Hans Kelsen*, in «Sociologia del diritto», VIII, 1981, pp. 135-154.

[264] H. KELSEN, *Der soziologische und der juristische Staatsbegriff*, cit., p. 168.

[265] Nella postuma *Teoria generale delle norme*, tr. it., Torino 1985, p. 6 Kelsen infatti riconosce: «La norma per esistere – cioè per essere valida – deve essere statuita da un atto di volontà. Non c'è norma senza un atto di volontà che la statuisca ovvero – come viene formulato per lo più questo principio – nessun imperativo senza *imperator*, nessun comando senza comandante». Cfr. anche le considerazioni di B. SORDI, *Sovranità e integrazione: rileggendo due teorie dello Stato*, in «Quaderni fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno», XVIII, 1989, pp. 643-667, il quale rileggendo Heller e

attuale di una persona che dia con successo ordini ad altri, e non sempre all'esistenza di un apparato amministrativo e neppure di un gruppo sociale» [266], ovvero del richiamo alla fatticità che la relazione giuridica sussume. Questa fatticità, di volta in volta dichiarata come aporia metodologica o come ininfluente per l'identificazione successiva dello Stato e dell'ordinamento giuridico con il *politischer Verband* weberiano, si presenta in realtà, proprio per il carattere gnoseologico-trascendentale della norma kelseniana, come il prodotto dell'ordinamento giuridico calato sulla realtà [267].

La consapevolezza che la società consiste essenzialmente, come si è visto, nelle sue divisioni, la negazione dell'esistenza di una volontà collettiva che non implichi già la sua parzialità [268], comportano non solo il rifiuto del concetto di popolo proprio della tradizione giuridica, ma anche la critica di quello della realtà costituzionale presente. Il riconosciuto carattere fittizio della rappresentazione del popolo nel parlamento, cioè di una «unità naturalmente reale» del popolo anteriore all'ordinamento giuridico, non comporta tuttavia l'abbandono delle forme e degli istituti che su di esse si fondano ma il loro recupero nella dislocazione diversa che il discorso normativo intraprende. Il problema dello

Smend, fa emergere in controluce il problema del normativismo kelseniano. A. NEGRI, *Fabbriche del soggetto*, Livorno 1987, pp. 86-91 giunge a parlare di una torsione «decisionistica» nell'impostazione dell'ultimo Kelsen.

[266] M. WEBER, *Wirtschaft und Gesellschaft*, Halbbd. I, cit., p. 29 (tr. it. cit., vol. I, p. 52). Secondo A. CARRINO, *Weber e la sociologia del diritto nella critica di Kelsen*, in «Sociologia del diritto», XIV, 1987, pp. 17-32, ciò che qualifica la critica kelseniana alla sociologia anche weberiana «è il rifiuto di quella distinzione-separazione tra Stato giuridico e Stato amministrativo», che era ampiamente diffusa e accettata; cfr. pp. 26 ss.

[267] Cfr. per il periodo che si sta trattando soprattutto H. KELSEN, *Allegemeine Rechtslehre im Liche materialistischer Geschichtsauffassung*, in «Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik», 66, 1931, pp. 449-521, (tr. it. *La teoria generale del diritto e il materialismo storico*, Roma 1979). Su questi problemi del normativismo kelseniano cfr. R. DE GIORGI, *Wer rettet Marx vor Kelsen? Zur Kritik der Reinen Rechtslehre an der marxistischen Rechtstheorie*, e C.-E. BÄRSCH, *Lex vinculum societatis. Das Verhältnis von Recht, Macht und Gesellschaft in Kelsens allgemeiner Lehre vom Staat*, entrambi in W. KRAWIETZ - H. SCHELSKY (edd), *Rechtssystem und gesellschaftliche Basis bei Hans Kelsen*, Berlin 1984, pp. 463-483 e pp. 453-462. Cfr. ancora R. DE GIORGI, *Scienza del diritto e legittimazione*, cit., pp. 70-82.

[268] H. KELSEN, *Allgemeine Staatslehre*, cit., p. 9. «... Ciò che viene chiamato 'volontà generale' è solo l'espressione abbreviata per il consenso nel contenuto di una maggioranza di volontà individuali e non è assolutamente una volontà diversa da queste volontà individuali».

*Staatsvolk* diviene quindi: «in che modo può il comportamento umano essere contenuto dell'ordinamento giuridico?» [269]

Dei tre modi, indicati da Kelsen, in cui si può essere in relazione con l'ordinamento giuridico interessa qui soprattutto quello che definisce la passività nei suoi confronti, ovvero l'esservi assoggettati in quanto il proprio «comportamento forma il contenuto di un dovere giuridico» [270]. Poiché nell'ordinamento giuridico dello Stato democratico anche coloro che formulano le norme vi sono sottomessi e

«dal momento che l'ordinamento giuridico è essenzialmente ordinamento di coazione del comportamento umano, è essenziale all'ordinamento statale che gli uomini siano a esso assoggettati nel senso di un essere vincolati conforme al dovere. E attraverso questo momento di assoggettamento conforme al dovere viene anche essenzialmente determinato il concetto di *Staatsvolk*» [271].

Per impostare il problema del popolo come problema dell'essere obbligatoriamente sottomessi a una norma, Kelsen riconosce la sua insolubilità all'interno dell'orizzonte borghese dell'autonomia dei privati che si cristallizza nella distinzione tra Stato e società. La relazione passiva di assoggettamento alla norma viene contrapposta a quella attiva, tradizionale fondamento di legittimazione dell'esistenza di diritti soggettivi visti non come spazi di libertà sottratti alle pretese di altri privati, grazie all'autorità e alla forza dello Stato, ma come espressione di una soggettività giuridica, anteriore, o comunque esteriore, alla statuizione giuridica, basata su postulati etico-politici.

La critica kelseniana si rivolge esplicitamente contro la definizione dello Stato come *Körperschaft* [272], in quanto «ideologia che sottolinea nel suo concetto di popolo il momento del 'diritto' e non quello del 'dovere'» e deve tuttavia concedere che

«la più interiore essenza dello Stato che forma il potere dello Stato, il dominio dello Stato, esiste solo nell'obbedienza, solo nella sottomissione degli uomini, cioè essa è la

[269] *Ibidem*, p. 150.

[270] *Ibidem*, p. 150. Gli altri due modi indicati da Kelsen sono l'attività, che vale per colui che crea la norma, e la negatività, situazione di colui che non è in alcun modo toccato dalla norma. Kelsen afferma peraltro con forza che anche partendo dal punto di vista del soggetto «il dovere giuridico non è solo come la funzione primaria, ma anche quella essenziale dell'ordinamento giuridico», cfr. pp. 60-63.

[271] *Ibidem*, p. 151.

[272] In quanto essa è l'associazione «nella quale i membri partecipano alla formazione della volontà dell'associazione e sono in questo senso dotati soggettivamente di diritti», cfr. *ibidem*, p. 160. Per la critica kelseniana del diritto soggettivo cfr. pp. 55-60.

validità obbligante di un ordinamento giuridico e consiste nella relazione passiva dell'uomo con l'ordinamento giuridico, nell'obbligazione» [273].

Una volta stabilito l'assoluto vincolo che l'ordinamento giuridico forma per gli uomini che a esso sono sottomessi, Kelsen, dopo aver disvelato come ideologie gran parte dei dogmi della scienza giuridica, può riconoscere come interessi di classe o di gruppi gli interessi parziali che l'ordinamento giuridico statuale continua a difendere [274]. La politica come scienza, fino a che si occupa delle condizioni di possibilità dello Stato o anche solo di quali sono le sue migliori forme di realizzazioni, è per Kelsen altra cosa dalla *Allgemeine Staatslehre*. Essa si presenta infatti come parte dell'etica che pone «al comportamento umano fini oggettivi, ovvero contenuti qualsiasi come dovuti (*gesollt*)». Nel momento in cui si pone come compito di realizzare scopi determinati, accettando quei contenuti come dati, essa si emancipa dall'etica e diviene tecnica, «tecnica sociale e come tale rivolta alla legalità causale della connessione di mezzo e scopo» [275]. La politica che rinuncia a porsi il problema normativo e si limita a quello teleologico, a partire dalla propria condizione di mezzo, guadagna una straordinaria analogia strutturale con il diritto così come esso è inteso dalla teoria pura del diritto. Positivisticamente considerato, dirà Kelsen pochi anni dopo, il diritto non è altro che «una specifica tecnica sociale», in quanto è solo un mezzo specifico per ottenere fini che lo trascendono [276].

Il privilegiamento dell'aspetto volutamente tecnico anche della politica [277] serve evidentemente a riqualificarla, nel momento in cui essa non sembra più corrispondere all'esigenza di mediare tra riferimenti ideali differenti. Abbandonata la pretesa di rifarsi a soggetti collettivi onnicomprensivi, si guarda alla tecnica non tanto come momento di mera neutralizzazione, ma nella consapevolezza che essa comunque contie-

[273] *Ibidem*, p. 162.

[274] «Si mostra quindi che ciò che si afferma, se non proprio come «diritto innato dell'uomo», almeno come contenuto essenziale dell'ordinamento statale, è solo interesse di classi o di gruppi, che si cerca di trincerare dietro una tale teoria. Così in particolare l'inviolabilità della proprietà privata». *Ibidem*, p. 162.

[275] «Etica e tecnica rompono totalmente dal punto di vista del metodo, semmai esse possono dipendere altrimenti l'una dall'altra». *Ibidem*, pp. 27-28.

[276] H. KELSEN, *Allegemeine Rechtslehre im Lichte materialistischer Geschichtsauffassung*, cit., pp. 462-463, (tr. it. cit., p. 80).

[277] Pochi anni dopo, in un saggio già «americano», Kelsen riprenderà, precisandola con insistenza ancora maggiore, la definizione del diritto come tecnica sociale cfr. *Il diritto*

ne il segno di un'autorità determinata. In un percorso che, come si è cercato di mostrare, è intessuto di sostanziali disomogeneità, la scelta di Lorenz von Stein di rivolgersi kantianamente alla repubblica come *fenomeno* oggettivo, alienando da questa ogni riferimento all'idea di quella pura repubblica, che implicherebbe la compresenza di una pura democrazia, inaugura già un'impostazione che rende pensabile l'esito indicato. Il rovesciamento del nesso tra assetto collettivo e produzione delle norme, che pone ora la seconda come condizione del primo, attraversando la *Entzauberung* weberiana del mondo, che si concretizza in questo contesto nella critica di ogni *unstaatliches Element*, lascia ancora aperto lo spazio antinomico di una legittimità che ritrova comunque come irriducibile la forma che quell'assetto ha storicamente assunto.

*come specifica tecnica sociale* (1941), tr. it. in H. KELSEN, *La teoria politica del bolscevismo e altri saggi*, Milano 1981, pp. 94-121. Sui problemi che questa identificazione pone cfr. A. CARRINO, *L'ordine delle norme. Politica e diritto in Hans Kelsen*, Napoli, 1990$^2$, soprattutto pp. 23-50.