

Anno I, n. 2 – 2009

Storia e Politica

Rivista quadrimestrale



Università degli Studi di Palermo
Dipartimento di Studi Europei (D.E.M.S.)

Banca Nuova nasce nell'ottobre del 2000 dall'intuizione della Banca Popolare di Vicenza di esportare il modello bancario vincente del nord-est associandolo alla forte tradizione creditizia delle aree del centro/sud Italia.

La Mission aziendale di Banca Nuova, nell'ambito della più ampia strategia di Gruppo, ha avuto fin dall'inizio la duplice finalità di integrare progressivamente i territori e le imprese più dinamiche del Mezzogiorno con le economie del Nord-Est, valorizzando, allo stesso tempo, le risorse finanziarie, umane, imprenditoriali e culturali presenti nei territori.

Dare un contributo effettivo alla costruzione di "un ponte" fra due grandi realtà socio-economiche del Paese è pertanto la ragion d'essere della Banca.

In quest'ottica si inserisce il percorso di crescita di Banca Nuova:

- nel gennaio 2001, infatti, alle 10 filiali aperte "ex novo", si sono aggiunte 20 filiali ex Carime che hanno ampliato il raggio d'azione dell'azienda nel territorio calabrese, contribuendo a porre le basi per uno sviluppo capillare nel centro sud;
- nell'agosto del 2002, la fusione per incorporazione con la storica Banca del Popolo (fondata nel 1883), ha permesso un ulteriore radicamento nel territorio siciliano e in particolar modo nelle aree di Palermo e Trapani. Sempre nel 2002 Banca Nuova ha aperto nuovi sportelli nel Lazio e nella Sicilia Orientale.
- Ancora nel gennaio del 2005 si è ulteriormente consolidato il processo di radicamento con l'acquisizione di 30 sportelli dalla Banca Antonveneta, prevalentemente ubicati sul versante della Sicilia Orientale.
- Ogni anno Banca Nuova raggiunge significativi traguardi ed aggiunge importanti tasselli nel suo cammino di sviluppo.

Sin dall'inizio l'attività degli sportelli di Banca Nuova è stata supportata e rafforzata da un gruppo di promotori finanziari che è cresciuto costantemente nel tempo diventando una vera e propria "squadra" fortemente integrata sul territorio.

Ad oggi Banca Nuova può vantare 107 sportelli di cui 80 in Sicilia, 15 in Calabria e 12 nel Lazio, con un organico di 845 dipendenti e una rete di 149 promotori finanziari.

Storia e Politica

Nuova serie

REDAZIONE/EDITORIAL BOARD

DIRETTORE /EDITOR: Eugenio Guccione

COMITATO SCIENTIFICO/ADVISORY BOARD: Mario d'Addio (Università di Roma La Sapienza); Ettore A. Albertoni (Università dell'Insubria); Jesus Astigarraga Goenaga (Universidad de Zaragoza); Giuseppe Astuto (Università di Catania); Massimo M. Augello (Università di Pisa); Paolo Bagnoli (Università di Siena); Giuseppe Barbaccia (Università di Palermo); Piero Barucci (Università di Firenze); Franca Biondi Nalis (Università di Catania); Giuseppe Buttà (Università di Messina); William J. Connell (Seton Hall University); Bernard A. Cook (Loyola University New Orleans); Maria Sofia Corciulo (Università di Roma La Sapienza); Alessandro Ferrara (Università di Roma Tor Vergata); Eugenio Guccione (Università di Palermo); Marco E.L. Guidi (Università di Pisa); Anna Li Donni (Università di Palermo); John P. McCormick (University of Chicago); Francesco Mercadante (Università di Roma "La Sapienza"); Paolo Pastori (Università di Camerino); Fabrizio Sciacca (Università di Catania); Quentin Skinner (University of London); Claudio Vasale (Università Lumsa); Juan Zabalza Arbizu (Universidad de Alleante).

REDATTORE CAPO /EXECUTIVE EDITOR: Claudia Giurintano

RECENSIONI/BOOK REVIEW EDITORS: Giorgio Scichilone

QUARTA DI COPERTINA /BACK COVER EDITOR: Rosanna Marsala

REVISORE LINGUISTICO /LANGUAGE EDITOR: Cristina Guccione

EDIZIONE ONLINE/ONLINE EDITOR: Mauro Buscemi

SEGRETARIO REDAZIONE/EDITORIAL SECRETARY: Fabrizio Simon

RESPONSABILE ORGANIZZATIVO/MANAGING EDITOR: Elio Costanza

<http://storiaepolitica.unipa.it>

Sede: Università degli Studi di Palermo, Facoltà di Scienze Politiche,
Dipartimento di Studi Europei D.E.M.S, Collegio San Rocco, via Ma-
queda 324 - 90134 Palermo.

DIRETTORE DEL DIPARTIMENTO: Giovanni Fiandaca

Amministrazione: Mario Gagliano, Maria Rita Di Stefano,

Gabriella Maniscalco, Licia Trapani

Tel/Fax +39-09123860806 storiaepolitica@unipa.it

Autorizzazione del Tribunale di Palermo n.8 del 19/20-03-09

Quadrimestrale- Direttore responsabile: Eugenio Guccione

Editore: Università degli Studi di Palermo

Stampa: Punto grafica mediterranea s.r.l. - Palermo -

www.puntografica.org

Anno I n. 2 Maggio-Agosto 2009

Ricerche/Articles

- Jonathan Scott
Britain's Island Idea 208
- Alessandra Petrina
*Translation and Ideology in the Scotland of James VI:
The Case of William Fowler* 228
- Alberto Clerici
*Matteo Zampini da Recanati e gli Stati di Francia
Storia e Politica alla corte di Enrico III* 251
- Luigino Bruni
*La nascita dell'economia nell'Europa illuminista:
Napoli e Scozia a confronto* 281
- Fabrizio Simon
The role of punishment in the works of Adam Smith 303
- Alessandra Petrone
Sieyès alla Costituente: La riforma amministrativa 331

Studi e Interpretazioni/Studies and Interpretations

- Salvatore Muscolino
L'eredità "Politica" di Socrate. Platone o Antistene? 347
- Rosanna Marsala
*La constante universaliste
dans la pensée politique occidentale* 367

Interventi/Remarks

- Giuseppe Barbaccia
Considerazioni sulla universalità della forma partito 390

Recensioni/Reviews

- Barbutto, *Il pensiero politico del Rinascimento. Realismo e utopia*, (L. Mitarotondo);
G. Borrelli, *Il lato oscuro del Leviathan. Hobbes contro Machiavelli* (A. Arienzo);
A. Trampus, *Il costituzionalismo italiano nell'età dei Lumi* (S.B. Galli); A.
Zouache (ed), *The Political Economy of Saint-Simonism* (F. Simon); M. Krienke
(Her), *Rosmini und die deutsche Philosophie* (F. Conigliaro); E. Signori (a cura
di), *Fra le righe. Carteggio fra Carlo Rosselli e Gaetano Salvemini* (C. Giurintano);
R. Dahrendorf, *Erasmiani. Gli intellettuali alla prova del totalitarismo* (P.
Venturelli); S. Ciurlia, *Ermeneutica e politica.*
L'interpretazione come modello di razionalità (S. Calabrò) 404

- Quarta di copertina/Back cover** 420

Ricerche/Articles

JONATHAN SCOTT

BRITAIN'S ISLAND IDEA

1. Historians of England have not subjected too much questioning an idea of an island nation which could be mistaken for a geographical fact.¹ The idea was distilled in England, though the country is not an island, nor Europe a continent. In the *Faerie Queene*, a literary fiction constructed for religious and political purposes, Edmund Spenser's «first step...was to articulate the geographic nonsense that England was an island and Queen Elizabeth the “Great lady of the greatest isle”» (Canny 2001:24). In fact the island Ptolemy called Albion had to be shared with Wales, formally incorporated by the English crown in 1536, and Scotland, «a country», opined Marchamont Nedham in 1650, «which sticks like a scab upon the fair body of this unfortunate island».² Not before the eighteenth century was Wales substantially incorporated, and the cultural bifurcation of Scotland decisively reduced by the highland clearances. Meanwhile the political geography of England had been various and complicated. In ancient times those territories had become part of a Mediterranean empire. In modern times the country governed a global one.

More broadly, as pointed out by Peter Heylyn in 1621, the British isles exemplified a European geography of plains, peninsulas, archipelagos and inland seas. Thus when Victorian writers came to argue that «[B]ecause Britain's natural situation divided it physically from the rest of Europe, its history could be seen as...exceptional' this was never a statement about geography. It was the deployment of a geographical image to express a new military reality» (Heylyn 1621).³ In lectures I make these points by showing a satellite image of the English channel, followed by a world map centred on New Zealand. «That is not an island nation», I explain; «this is an island nation». I tell this story against myself: nations are products, not of nature but culture. Despite twenty five years as an expatriate I partake of the New Zealand preoccupation with islands. Interestingly, this does not seem to be part of English culture. Far from poring self-consciously over maps of the Aegean or the Pacific, English people are simply securely possessed of their sense of otherness in relation to the rest of Europe.

¹ These are the themes of my book in progress: *When the waves ruled Britannia: geography, empire and the discipline of the sea*.

² Quoted in Burrow (2008).

³ Quoted in Armitage (2000:101).

That this has been packaged geographically is secondary, though it is to the history of that packaging that I now turn.

If nations are culture, then the inhabitants of an archipelago, particularly one with a significant land area in sight of a continent, might still constitute a nation of landlubbers by whom the sea has barely been noticed. This would help explain the embarrassment recorded by Richard Hakluyt in 1589 at reading, while in France, a «commendation of the Rhodians, who being (as we are) Islanders, were excellent in navigation...woondereth much that the English should not surpass in that qualitie» (Hakluyt 1589, *Epistle Dedicatorie*:3). How maritime was a sixteenth century England with an agricultural economy; an aristocratic and rural society; a crown which still claimed to be the legitimate governor of France; outnavigated by the Portuguese and Spaniards; outfished and traded by the Dutch? Here, in the mid 17th century, is Andrew Marvell (1672:1) talking about the latter:

Holland, that scarce deserves the name of Land,
As but th'off-scowring of the *British* sand;
And so much Earth as was contributed
By *English* Pilots; when they heav'd the Lead;
Or what by th'Oceans slow alluvion fell,
Of Shipwrackt-Cockle and the Muscle-Shell;
This indigested Vomit of the Sea,
Fell to the *Dutch* by just propriety.

Of course they were not all landlubbers. Even in the sixteenth century there was the Newcastle colliery, largest source of coastal trade and so of maritime expertise. There was the export of woollen textiles to Flanders, the Baltic and elsewhere, though most ships were operated by foreigners, Hanse, Flemish and Dutch. By the Elizabethan period fishermen from the West Country worked the Newfoundland Banks alongside French, Spanish and Portuguese. There were semi-regular if hazardous expeditions to the Mediterranean, Baltic, Barents Sea, the Caribbean and North America. A flurry of privateering preceeding and accompanying war with Spain (1585-1604) accidentally produced the first English circumnavigation (1577-80). However by European standards the English merchant and fishing fleets were small and the royal navy (founded by Henry VIII) smaller. Elizabethan and early Stuart sailors failed to find a North West passage to Cathay; failed to establish a prosperous Muscovy trade; failed to prevent Dutch domination of the East Indies and Spanish of the West; became increasingly a defenceless prey of "pirates"; and failed to establish a large scale fishery even in Scotland (Tanner 1926:343; Andrews 1984:1,23,343).

In the same period England was far less urbanized than the neighboring Netherlands, in particular, but also France, the Holy

Roman Empire, Spain and Italy. We must not be blinded to the deeply rural nature of early modern English society by the phenomenal growth of London (from 50,000 inhabitants in 1500, to 120,000 in 1620, to 550,000 in 1700). Rather than being, like Paris, the creation of a court and state, early modern London was the product of a North Atlantic economy and culture which eventually wrought its own political and other institutions. The result was an increasingly cosmopolitan and eventually imperial, rather than simply national, city. Meanwhile the rest of country was to be glimpsed in its nucleated villages and woodlands; its vernacular and Latin literature; its most controversial economic issue (enclosure of arable land for pasture) and its most pressing social problem: a growth of population which stimulated the poor laws of 1572 and a widespread perception of growing poverty, crime and vagrancy.⁴

We can see many of these themes in Thomas More's *Utopia*, in which, founding a society where agricultural work was equally shared, the lawgiver Utopus also «changed its geography...cut[ting] a channel fifteen miles wide where their land joined the continent, and thus caused the sea to flow around the country». This image of England was a mirror image, located in the temperate Southern Hemisphere. It was discovered by a Portuguese national accompanying a Florentine explorer whose maritime wandering was described as Greek: «his sailing has...been like...that of Ulysses, or...[of] Plato». More's text, published in Latin, was set in Antwerp. The ways of Utopia's people were «outlandish» for «that new world...[is] distanced from ours not so much by geography as by customs and manners» (2000:10,43).

Half a century later William Camden's *Britannia* was another Latin product of Dutch inspiration (that of Abraham Ortelius). Camden discussed the belief of Virgil and Claudian that «*Britaine...was in times past joined to the maine*». After becoming an island, and known to the seafaring Greeks, Albion served, like Europe's other islands, as a migrational stepping stone.

The consideration whereof is most delectable, in that the highest Creator, hath joined regions, and withal dispersed the Ilands so, as there is no such great distance betweene any of them, but that even those which lie farthest off, may from some one neere adjoining, be seene & plainly as it were discerned by the eie.

Thus the inhabitants of Cyprus had come from Asia Minor, of Sicily from Italy, the Britons from Gaul, and that «we Englishmen are sprung from the Low Countries», was shown by the close relationship between English and Dutch place names (Camden 1610: 4,27,28).

⁴ Not until the nineteenth century did British urbanization become national. (Pounds 1979:222,325).

In pre-modern Europe, where transport was efficient only upon water, seas did not separate; they connected. This made islands militarily vulnerable, in a geography where only mountains offered some refuge. Thus Camden noted, amid invasions by Romans, Germans, Danes and then Normans, the survival only of that battered remnant of Britons who made it to Wales. That this problem became a huge issue within English writing over the next hundred and fifty years is hardly surprising. The defeat of the Spanish armada, two years after publication of Camden's work, was extremely lucky, and owed nothing to military preparedness. This luck was put into perspective by subsequent successful invasions by Scotland in 1640, and the United Provinces in 1688. As one commentator wrote after the latter: «the Danes conquer'd this Island by their Navys Ravageing Lincoln, and Yorkshire up the Humber; and Kent and Essex up the Thames...As Julius Cesar at Deale, and Wm the Conqueror at Pevensey, and his present Maty at Torbay».⁵

Part of the solution lay, it was agreed, in the creation of English naval power. However, dauntingly, what this required was mastery of a new element. For although it is glibly correct to describe water as the only efficient early modern transport surface, this does not begin to engage with its many, peculiar and complex physical properties. In the words of John Dee: «his *Art of Navigation*, requireth a great skill and industry» calling for «many Thousands of Soldyers...not only hardned, well to broke all rage and disturbance of Sea, and endure healthfully all hardnes of lodging and dyet there, but also...trained up...to great perfection of understanding all maner of fight...at Sea» (1577:4-5). One sixteenth century way of grappling with such a challenge was textually. A key resource, for instance in the work of Richard Hakluyt, was the bible. Alternatively, Dee's *Perfect Art of Navigation* borrowed heavily from Thucydides' *History of the Peloponnesian War*.

It was «the Incomparable...Greke Capitain *Pericles*, [who] in his Oration...to the Parlement Senators of *Athens*...Compar[ed] their State, to the State of the» Spartans, who were «farmers, not sailors». Pericles had advised: «Suppose we were an island, would we not be absolutely secure from attack? As it is we must try to think of ourselves as islanders; we must abandon our land and our houses, and safeguard the sea and the city». The source of this security, in addition to the city walls, was the sea-power Athens had been accumulating since the end of the Persian wars. The resulting empire was Dee's Aegean model for a contemporary «islandish monarchy» which should include England, Ireland, the Netherlands and the Orkneys. Because of its sea power Athens, though not an island, could behave as if it was one. The case of Elizabethan England, where «to our great

⁵ National Maritime Museum, Greenwich REC/6 Item 17: ff. 275-6.

Shame, and Reproche...many hundreds of forrein Fisherboats...doo come...to our doores: and...deprive us, yerely, of many hundred thousand pownds», was precisely the reverse. It was the mission of Dee, and of Hakluyt, to get the English, although they were, like the Spartans, farmers not sailors, to begin to «*think* of ourselves as islanders» (Thucydides 1972:121-2; Dee 1577:6-7).

Hardly less important than what lay over the water was under it. Dee's interest in the Fishery related especially to its potential as a training ground for sailors. However, like many contemporaries, he was also interested in marine resources of food. In the words of William Monson:

What better light can we have for this work, then from our nearest...ffreinds the Hollanders, who by their long travels, their excessive paines their ingenious inventions...having found...out, and practiced...since ye year 1307 to their un measurable wealth & our shame... the secret of Pickleing of Herrings.⁶

Monson recounted the annual pursuit by «well nigh 20000 [Dutch] ffishing vessels» of «ye scull of the Herrings like a Hound that pursues the Head of a Dear in hunting», followed by their sale «esteemed as a precious food, in all parts of Europe». All, that is, except one, for the English disinclination to eat fish was only one of several local impediments to imitation of the Dutch achievement. In addition, fishing was «out of the Element and breeding of Gentl[men]...that applies themselves to ye profit of the lands & not the sea». For fishing to succeed «all men in this worke must become M[e]rchants not only for themselves but for their prince and Country». In this case some were «afraid» that merchants and mariners might «overgrow other states of men, and be dangerous». Finally, compared to agriculture fishing was cold, wet and dangerous. Whereas this was cheerfully borne by «all manner of people of wt degree soever in Holland», in England it faced «the sluggishness & evill disposition of our people».⁷

2. What ultimately gave such comparisons a sharp cutting edge was the contrast between English and Dutch military performance during the Thirty Years War. In particular it was the English naval disaster at Cadiz in 1626 which introduced into this maritime discourse its most potent theme: the social command of ships. According to what may be the first English discussion of this topic, the importance of private «shippes of ye subjects...built and maintained without...charge of ye state» lay in the training they furnished to seamen. In 1588 the «armado of Spaine» had been defeated «through the power of God» and «the experience and courage of ye seamen» ra-

⁶ National Maritime Museum REC/4 Item 13: f.4.

⁷ Ibid ff. 3, 14-15.

ther than by «ye strenght of...shipping itself».⁸ One context for the subsequent catastrophe at Cadiz was the steep subsequent decline of English trade, and therefore merchant shipping.

How were sailors trained? Most mariners were «borne of poore or meane parentage... [N]one but hard Bodies & bould spirits will endure it...being enured to eminent daungers, & escaping many tymes the peril of ye sea (beyond hope)». Anyone «after they betake themselves to ye sea Is hardy daungerous and painefull, They must undergoe hunger, thirste, heate, cold, wett, watching, and...paines». «It is the stormes & Tempest that doth discover ye able seaman from ye Idler and ignorant». In relation to this, land-based social rank was irrelevant. «[I]t is absurd to think that a gentleman That hath been a voyage or two at sea (who in foule weather is sicke, or if not sicke, cannot stand...) should be an Able Seaman or comander».⁹

Moreover, sailors had their own language. «For the sea gibberish...is proper only to them-selves, & none others...The seamans desire is to be Comanded by...such...as...can speake to them in their own language». This was not a matter of learning «words as a parrot (wich can speake...but understands...not) But by laborious & hazardous experience». Seamen were «ready to runn unto any desperate or evill action...if they love and feare» their captain, and would be correspondingly «stubborn and perverse, where they perceive that their commander is ignorant of the discipline of the sea».¹⁰

This discipline was inseparable from moral discipline more generally. Vigilant commanders took as much care to «encourage and chrishe the best deserving as to reprove & punish...sloth and...cowardice». In contemporary parlance a ship was a commonwealth because it was a social community grounded in language and experience. It was a commonwealth, or republic, because it was a school of virtue. Finally, during a voyage a ship's crew were both interdependent and self-governing.

[T]his little common wealth consisting of 100/200/or 500 such men hardy and desperate...being innured within ye wooden walls or little floating Island of a shippes...hull, where weale or no is to be endured & cannot always be avoided or fled from having no supream to appeale to (whilst they are at sea) but their own captaine.¹¹

In Charles I's England «because he is a seaman...[a captain] is refused, And another man who is no seaman [but a gentleman] is placed captaine over him, and yet in his own ship». This was to be compared with «ye united provinces whose safetie depends chiefly upon their sea affaires and...[who] doe cheifely pose their brede &

⁸ National Maritime Museum REC/1 Naval Miscellanies Item 56: ff. 6-7.

⁹ Ibid.: 11.

¹⁰ Ibid.: ff.: 10, 13.

¹¹ Ibid: f. 11.

expert seamen to goe commanders». In England «commands were sold...without...regard of their honesty or sufficiency to perform the services wch they undertake». Similarly the reason for «corrupt & unwholesome victuals» was that in England «ye office of ye victualler, & [of] the Surveyor of those Victualls for their goodnesse, weight & measure is in one man's hands». ¹²

Under Charles I the promotion of an aristocratic officer corps at sea was a political project designed to support the monarchy, just as reform of the church was political, with the same objective. But what if, in time of war, and failure in war, a country's geography had political implications? What if – whatever he meant by this – Sir Francis Bacon (1889 I:110) had been correct that «To be master of the sea is an abridgement of a monarchy»? This is one perspective from which to revisit the famous line in Shakespeare's *The Tempest* (1610): «What cares these roarers for the name of king?» The roarers in question are waves agitated by a storm. The audience for the Boatswain's outburst (which continues: «To cabin. Silence!») are a group of useless aristocrats impeding management of a ship. When he is warned «be patient» the Boatswain replies: «When the sea is...!» (Shakespeare 2002[1610]:92-3). If mastery of the sea required seamen, and if the making of seamen lay in the hands of the sea itself, what was to prevent a previously aristocratic government being shaped by its winds, currents and waves?

On the eve of civil war, in January 1642, the entire English navy minus one vessel offered its services and protection to parliament. In early 1649, after a series of further military failures, Charles I was executed and the monarchy abolished. What followed was not only an English republic, but empire. Within three years Ireland and Scotland had been conquered and English America secured. Accompanying these startling developments was a transformation of naval as well as land-based military power. «Owing to the care of parliament» exclaimed one foreign observer in 1651,

they have 80 men of war, which are certainly the finest now afloat, whether for construction, armament, or crews. They can increase these numbers with incredible facility to 150, 200 or more sail...trade...has made great strides for some time past, and is now improved by the protection it receives from parliament, the government of the commonwealth and...of its trade being exercised by the same individuals. ¹³

One participant in this process was Richard Gibson, native of Great Yarmouth, and son of a «Master of a Shipp of that Towne using the French trade». Having joined the navy at thirteen, Gibson was appointed purser on the *Frigat Assurance* six weeks before Admiral

¹² Ibid: ff. 15, 31.

¹³ *Calendar of State Papers and Manuscripts relating to English Affairs...in the archives...of Venice*, 1927: XXVIII:187-8.

Blake's crucial victory over the Dutch off Portland in January 1652, during which the vessel lost 17 men killed and 72 wounded. According to Gibson, under the republic «the Bread and Beere for ye Fishery...And...for Victualling the Navy» was superior. It was commanders from «the Newcastle Colliery... that knew best [how] to Ride the Great Wooden Horses of the Navy...For...true Courage is presence of minde in Danger; strengthened by Experience as every Collier Master of a Ship in Winter» has. Gibson recalled having been present when «Hugh Peters in Harwich Church in November 1653 told his Auditors that he had known severall English Seamen Athiest but not one of them a Papist in all his life». ¹⁴

Most importantly, Gibson recorded, under the republic the Admiralty was «managed by Comision, made up of meane industrious and Experienced Men. And not by a Ld High Admll whose greatness or Birth covers his inexperience partiality or sloth». The Navy Committee was «made up of such as are more fitt for Accon then Council in a mixture of Seamen & Accomptants». The «floating Comonweales» themselves were manned «By Seamen well chosen not only to Comand but to mennage every place of charge in a ship, and not Courtiers, Gentle[me]n, Decayed Cittizens or Pages». England won the Anglo-Dutch war of 1652-4 by «Courage and Conduct»; by putting merit in place of «Bribery» and birth. «[T]he then Long Parliamt by putting the Navy into ye Hands of ye Seamen...Secured London that depended soly on Trade; Recovered ye Revolted Shippes – And in a few yeares gave lawes to all Nations by sea». This was what the Dutch republic itself had long done. «It was by Seamen under Count Van der Marke that ye Briell was taken from ye Spaniard. And afterwards the siege of Leiden raised...And by securing their Navigation the states of Holland got out of ye Spanish Tyranny and arrived at what they are». ¹⁵

Yet even if Gibson was right that there was «a naturall...Antipathy between ye Genius of Seamen and their Gentlemen Commanders», how had the needs of the republic's navy been supplied without gentlemen in what remained an aristocratic society? It was his answer to this question which transcended the discipline of the sea to claim the more general creation of a military meritocracy.

The...Long Parliam[en]t in King Charles ye 1st days, were brought so low as to bee forced to take the Covenant before the Scotts would assist them; And after that were not safe from the Treachery, Negligence Ignorance Cowardize & Covetousness of their Officers by Sea and Land until they came to ye Selfe denying Ordnance that no one Member of their Houses should hold any office in the Army, Navy, etc. ¹⁶

¹⁴ British Library, London, Add MS 11684; Add MS 11602: f.77.

¹⁵ Add MS 11602: 57-61, 73, 85-6.

¹⁶ Ibid: f. 68.

It was the measure which created the New Model Army which laid the basis of a New Model Navy. The Self Denying Ordinance of 1645 led to the resignation of Lord Warwick as Lord Admiral as well as of Lord Essex as Lord General. Administrative and fiscal modernization along Dutch lines was crucial to the military achievements of the English republic. But for Gibson the real transformation was moral: the replacement of treachery, ignorance and covetousness by industry, experience and valour.

3. History allows us, to some extent, to put Gibson's thesis to the test. With restoration of monarchy in 1660 came that of gentleman naval officers. Five years later began Charles II's first war, against the Dutch. This was supported with extraordinary generosity by parliament. It was a breathtakingly cynical act of state piracy motivated in part by hope of repeating the English republic's naval success. Yet this war ended very differently. The first year was closely fought, despite the worst outbreak of plague in London's history. This, however, was followed by the Great Fire. Accompanied by military setbacks, and the strange disappearance of all that public money, these developments had already affected public confidence before the hammer blow of 1667. Piloted by English republican exiles, the Dutch sailed into the mouth of the Thames and then the Medway to burn the royal fleet at anchor and tow the flagship *Royal Charles* back to Holland. «The dismay that is upon us all» wrote Samuel Pepys, «in the business of the kingdom and Navy at this day, is not to be expressed...nobody knowing which way to turn themselves, while...people make nothing of talking treason in the streets openly» (Pepys 1974[1667]:268-9). With the loss of fourteen great ships, including some of the best in the fleet, the raid was a military as well as political catastrophe. Many of the ships not burnt by the Dutch were sunk by English defenders to prevent the Dutch from burning them. As under the previous monarch, corruption, negligence and incompetence were on spectacular display. «Who carried away ye Henrietta & Jemmy pleasure Boates wth a few gazeing Principll Officers & other Idle Spectators at ye very moment when those Boates might...have saved ye life of many a brave Man who for want thereof was either drowned like the Old World or burned like Gomorra?»¹⁷ What the prospects were for an administration which could not send its fleet to sea in wartime, or defend it on the edge of its own capital city, was far from clear. In the words of Marvell's *Last Instructions to a Painter* (1927:I:154):

...our sick Ships unrigg'd in Summer lay,
Like molting Fowl, a weak and easie Prey...
Once a deep River, now with Timber floor'd,

¹⁷ British Library Add MS 11684: ff. 32b-33a.

And shrunk, lest Navigable, to a Ford.

Eighteen years later the old King recalled this disaster to a subject, Sir Henry Sheres:

with Soe feeling a Sense of ye Misfortune, Such Admirable Observations upon the Motives the Enemy had to the Attempt...together with what was done and Attempted on Our Part, What false Steps and Judgements were made and by whom, Descending to every Remarkable Particular...That a Stranger to the Story would...have Guess'd It to have just then hapned; soe lively and lasting an Impression had that fatall Success made in his Mats Mind...[A]s [he]...observed to me...the People...were frighted almost out of their Obedience, and the Successe of that action threatened even a Convulsion of the State.¹⁸

It was lucky for all concerned that the De Witt administration saw fit to exploit its triumph at Chatham only by making peace. It was Dutch doctrine that the lifeblood of the republic was trade, for which the prerequisite was peace. Nevertheless Chatham demonstrated something which remained lodged in minds on both sides of the channel. Without «mastery of the seas» the most important fact about English geography was not that it was part of an island. It was the location of the Thames estuary opposite those of the Scheldt, the Maas and the Rhine, creating a single maritime zone of economic, cultural and military interaction. When Dutch political circumstances changed, adding alongside the republican regents a reinstated and militarily ambitious Stadtholder, so might the outcome in England.

Sheres account of Charles II' memory of Chatham was composed in 1688 in an urgent letter to James II as both men watched the assembly of a massive Dutch naval force. Five years earlier Pepys had reported of the «Royal Navy of England»:

I find not one Article of...Discipline left unshaken...Discords betweene Commanders at Sea; Hardships Exercised upon Inferiours, and contempt towards those above them...strangers unquallified, introduced (for by-Considerations) into office; while others longest bred and best deserving in your service have been over looked...a Generall Debauchery of Manners, Violation of Discipline, and Universall...Indigence.¹⁹

Now Sheres advised that against such a «skillfull Dareing and Powerfull Enemy that shall be Master of the Sea», no faith could be placed in ground-mounted cannon and artillery. The same went for «such other Projects as are usually...put in Execution in Emergencys of this Kind» such as chains, booms, ships sunk in the harbour mouth, fireships and guardships. None of these could

¹⁸ National Maritime Museum REC/6 Item 24: 343-4, 353.

¹⁹ Ibid, REC/6 Item 14: ff. 232-3.

deter a formidable Enemy from attempting soe Glorious an Action, as the Insulting yor Maties Ports, and burning and Destroying a Navy Royall of England (a Calamity that I am sure needs noe Exaggeration to yor Matie).²⁰

Still thinking of Chatham, Sheres had no inkling of how much more «Dareing» the Dutch plan now was. Several months later London was under Dutch military occupation, a new monarchy had been installed, and the country was locked into a long-term military struggle against France. The Dutch invasion and local collaboration it secured did not settle the question of England's internal government. Was the resulting early eighteenth century state a parliamentary monarchy or a crowned republic? Looking at the constitution, who had won the civil war? If this was, in party terms, infinitely arguable that was the point. This point could be made by calling the state a mixed constitution. Alternatively, if it was either a monarchy or a republic it was very different from its seventeenth century predecessors. Formally, while the United Provinces was a republic, England remained a monarchy. Yet this monarchy was no longer a government of men but laws. Institutional structures regulated the economy, the state, and their relationship. This became the only monarchy in Europe with a legislatively governed national bank. Dynastic continuity was subordinated to confessional and military security.

Whatever their impact on its internal constitution, the wars unleashed by the “glorious revolution” transformed the scope and power of the English military-fiscal state. From these circumstances, in 1707, there emerged the United Kingdom of Great Britain, and it was during successive military struggles, particularly against France, that inhabitants of this island began to think of themselves as British (See Colley 1992). It was this military power, and the Anglo-Dutch revolution by which it had been created, which made possible the creation of a supra-national island state. It is not surprising if under these circumstances several questions of definition came in for renewed and sharper scrutiny. One concerned the relationship within the navy of tarpaulin and gentleman officers. A second was the desirable national balance between land and sea warfare. A third attempted a strategic military inventory of the country's natural resources. Finally there returned, for more sustained development, a distinction between the qualities of an island power, and those of a continental one. As we have seen, this was as old as Greece, for which the real continental power had been, not Sparta but Persia. It was this Athenian perspective which laid the basis of European orientalism. Luxurious and despotical, for Britain Persia was now France.

²⁰ Ibid., Item 24: ff. 347, 350, 352.

Thus the heyday of Britain's imagination of itself as an island began following its invasion by a "continental" power. In fact English writers like Gibson were well aware of the archipelagic geography of the United Provinces, opining that the «Little Island of Walcharen (alias Zeland)...[was] much more than an equall match at sea to» Spain.²¹ In prison as a Jacobite sympathizer, Sheres credited himself with invention of a new genre: «Naval Essays». Under a new Anglo-Dutch government these returned to the theme of the fatal impact of gentleman naval officers.

And tis no wonder so many young Gentlemen come to nothing at Sea...who are sent so late abroad, and go Rakehells out of Town brimful of Lewdness and debauchery, who, instead of learning...teach others what they have acquir'd in Taverns, Ordinaryes, And Bawdy houses. ²²

«Twas not among...[the Romans] a Point of debate between Patri-
cian and Plebeian in actions of Glory...virtue was considered for her
own single sake». Such morality had been lost in England by the ef-
fect of «a gentle Prince, a lazy Court, and a generall vicious admini-
stracon of Government».²³ In his own manuscript essay Gibson ex-
amined «the Advantages» and «Disadvantages (with respect to Defen-
siveness only) ariseing to an Island from the Single Consideration of
Its being such». As usual all such disadvantages followed from ab-
sence of mastery of the sea. To address Britain's recently underlined
extreme vulnerability in this area Gibson now counseled a complete
Dutch-style makeover of national culture, government and demogra-
phy. This would involve fortifying every navigable river mouth and
harbour (he listed 28); appropriating

soe many of the Inland Parishes adjacent, as to bring their Impotent and
Idle people thither to be set on worke upon...Fishing...spinning carding
weaving, Dressing hemp...for shipping; [they] will in halfe a century...be
brought to see the sweetness of Trade and Sea Voyages; That and their Fish
Dyet &c will multiply them to double the number...Inland Townes can arrive
to, and as Holland, Increase to 26 cittys in a County.²⁴

However «where they are an overbalance to ye naval strength of
their neighbours...the advantages touching Islands...are many». Most
had more ports «than other Countrys, where but part of It lye toward
the sea». By comparison to France, England's bolder coast and firmer
sand was superior for shipping. This shipping might supply «all our
Plantations, with thinges of our owne Growth; In returne for Furr,
Masts, Tobacco, Sugars, Cotton, Indigo, Ginger &c From Hudsons

²¹ National Maritime Museum, Greenwich REC/6 Item 17: ff. 271, 277.

²² Bodleian Library Rawlinson MS D. 147: 3.

²³ *Ibid.*: 26-9.

²⁴ National Maritime Museum, Greenwich REC/6 Item 17: f. 276.

bay, New found Land...New York...Virginia, Carolina...Barbados...Jamaica».²⁵ Thus reappeared the image of an imperial archipelago, now on an Atlantic rather than Aegean scale.

Recently John Pocock (2005) has presented the history of the British empire «as that of an archipelago, situated in oceans and expanding across them to the Antipodes». As partly directed to New Zealanders, this argument is a useful attempt to remind them that their history, Polynesian and European, has been part of something much larger and more complex than the modern nation state. However, from a British perspective, this image of the empire appears to describe the outcome of a process of geographical redescription, rather than the process itself. Like the island nation, the archipelagic empire underwent an extended period of gestation.

At the beginning we must remember the continental focus of European imperial ambition. This describes its centre of gravity in Western Eurasia, Africa, South and North America, and Southern Asia. When Montesquieu said of «island peoples...the sea separates them from great empires, and tyranny cannot reach them» he disclosed a territorial rather than maritime imagination of empire (1989[1748]:288). This continent-mindedness even applied, and perhaps especially applied, to the Southern Pacific. When, in 1669, Charles II commissioned a secret voyage to sail through the Straights of Magellan and up the Pacific coast of Chile, John Narborough took with him observations made during the 1577-80 circumnavigation of Sir Francis Drake. Aside from the suspiciously English-sounding claim that penguins would queue in order to be clubbed to death, Narborough reported little of interest save finding a plaque of 'Sheet-Lead' left by the 1615 Dutch voyage of Jacques Le Maire. These voyages were tough on penguins, and tough on the causes of penguins.²⁶

Seeking a route alternative to that of the Dutch East India Company, Le Maire had been the first to enter the Pacific rounding Cape Horn. He then became the first European to encounter Tonga and Futuna, arriving in Batavia in October 1615. Leaving Batavia twenty seven years later the Dutch commander Abel Tasman entered the Pacific via a new route south of Australia. At 42 degrees southern latitude Tasman chanced upon «a very beautiful land» which he called *Staten Landt*. To a Maori challenge issued «in a rough loud voice» Tasman's crew responded by deploying the language of Futuna as transcribed and supplied by Le Maire. When the natives «blew many times on an instrument which...sound[ed] like a Moorish trumpet» Tasman «made one of our sailors (who could play the trum-

²⁵ Ibid.: f. 272.

²⁶ *A Journal kept by Captain John Narborough, in Voyages and Discoveries to the South and North* (1694:10-11,30,36), the manuscript is in the British Library, Sloane MS 3833; Beaglehole 1961:68-9.

pet a little) play them some tunes in reply». When the following day Tasman launched a cockboat to travel between his two ships it was attacked with astonishing speed leaving four dead. After this «monstrous happening and detestable affair» the country subsequently named New Zealand remained untroubled by Europeans for more than a century (Beaglehole 1942:45,49-52).

In 1694 versions of both Narborough's and Tasman's journals were published in London within a compilation of *Several Late Voyages to the South and North* dedicated to Samuel Pepys. The Booksellers Preface noted that following Narborough's failure to sail further West than Chile, and Tasman's to sail further East than New Zealand, there remained no evidence to contradict the generally held European belief that there must exist in the Great South Sea a continent to balance Eurasia. Like all others entering from the East Le Maire had been prevented by Westerly winds and Northerly currents from crossing the Pacific at a high South latitude. Tasman had been further South and wrote accordingly of the South Island: «we trust that this is the mainland coast of the unknown south land».

Elements of Narborough's instructions were still visible in those given to Samuel Wallis in 1766. What was being transformed, in the context of close Anglo-French rivalry, was the ability to fix longitude. This would make it possible not only to make new discoveries, but to return to them. «Wheras there is reason to believe that Land or Islands of Great extent, hitherto unvisited by any European Power may be found», Wallis was ordered to cross the Pacific to the longitude of New Zealand «losing as little Southing as possible» (Carrington 1948: *Introduction* XX,XXII-XXVI). Although this proved impossible, when in June 1767 he became the first European to encounter Tahiti, Wallis was able to record its location. Wallis' discovery then provided a destination for the projected British expedition the following year to observe the transit of Venus from the South Pacific.

In fact the Admiralty's choice of Tahiti was primarily informed by Wallis' report of a high land visible to the South. James Cook was instructed that

Wheras there is reason to imagine that a Continent...may be found to the Southward...You are to proceed in order to make discovery...until you arrive in the Latitude of 40 degrees...[and then] proceed in search of it to the Westward...until you discover it, or fall in with the Eastern side of the Land discover'd by Tasman...now called New Zealand (Beaglehole 1955:CCLXXXII).

Hence the dramatic jag south from Tahiti which so alarmed Tupia, Cook's Raiatean passenger, «a very intelligent person» who knew «more of the Geography of the Islands situated in these seas...then any one we had met» and who implored his European colleagues to go

west.²⁷ The version of Tasman's journal on board the *Endeavour* was that translated in *Several Late Voyages*, the British Library copy of which carries the signature of Joseph Banks. Rounding the South Island to the South East, Banks recorded the division of the *Endeavour's* crew into «Continents» and «Islanders...one who wishd that the land in sight might, the other that it might not be a continent; myself have always been most firm for the former tho sorry I am to say...the rest begin to sigh for roast beef». A few days later Banks recorded «the total demolition of our aerial fabrick calld continent» (Beaglehole 1962:I 471-2).

4. Total demolition was, at this stage, an exaggeration. Just before crossing the Tasman Sea to New Holland (Australia) Cook made a careful analysis of the geographical knowledge accumulated by his just completed Pacific crossing added to that of his predecessors Quiros, Roggeveen, and Le Maire. He concluded that there was now such a reduced space of ocean «where the grand Object can lay, I think it would be a great pitty that this thing which at times has been the object of many ages...should not now be wholly clear'd up» by one more voyage. Should that reveal that «after all no Continent was to be found» then its Captain «might turn his thoughts towards the discovery of those multitude of Islands which we are told lay within the Tropical Regions to the South of the line, and this we have from very good Authority» (Tupia) (Beaglehole 1955:290-1). In thus beginning to turn his mind from a shrinking continent to an expanding world of islands Cook's geographical thought was evolving in a Polynesian direction.

The possibility of a Southern Continent lingered until the astonishing Antarctic sailing of his second voyage. Circumnavigating the globe in the opposite direction. Cook's two ships, after calling at Cape Town, proceeded south to the edge of the polar ice pack and then west across the Southern extremities of the Indian Ocean. After defrosting in New Zealand the *Resolution* again sailed to the Antarctic, this time in the Pacific, and crossed the entire ocean at extreme Southern latitudes. This recalled the Elizabethan voyages of Martin Frobisher in encountering islands «of Ice...some of which were near two Miles in circuit and about 200 feet high...the...dangers...are in some measure compencated by the very curious and romantick Views...which are greatly heightned by the foaming and dashing of the waves» (Beaglehole 1961:58,98-9).²⁸

Anders Sparrman recorded: «On the 26th [December 1772]...one of the icebergs...was transformed into the loveliest scene imaginable. The glow of the setting sun fell upon this iceberg, which was as clear as crystal, so that its many thousand crevices and chasms shone like

²⁷ Ibid.: 117, 156-7.

²⁸ See also pp. 304-11, 321-2, 637-646.

gold, in a clear scintillating yellow, while the rest of the mass reflected a rich purple colour»²⁹ Cook repaired to Tahiti, and then discovered many islands to the west, as Tupia had intended. Only once he had rounded the Horn and re-entered the temperate Atlantic could it be said that a Southern Continent did not exist.³⁰

What distinguished the archipelagic geography of the South Pacific from that of Europe was oceanic distance. This had a profound impact upon the pattern of human settlement. Travelling a series of arcs from East Asia as far as the Marquesas and Easter Island, and then turning North, and eventually South West, the Austronesian ancestors of Polynesians accomplished the largest scale maritime migration of pre-modern times (Denoon 1997:56-69). This occurred in multiple voyages over a two thousand year period, entailing constant developments in navigation and vessel design. Most of the voyages were into winds blowing and currents setting from the East, furnishing the possibility of return (Howe 2003:60-120).³¹ The islands of the Eastern and Southern Pacific were the last habitable parts of the globe to receive human settlement.

Because of its isolation in the deep southern ocean New Zealand was the very last of these (McNeill 2001:73; Howe 2003:Ch 8). Voyaging downwind, not into the wind, Maori may have arrived from the Cook Islands as recently as 1300 AD and could not have expected to return. For those who made landfall a temperate climate supported few of their tropical crops (only the sweet potato, an import from Peru). Similarly, as we have seen, New Zealand was well south of the usual (East to West) European routes of Pacific crossing. Consequently, the landing by Tasman notwithstanding, it was not until 1769 that the country became accessible to Europeans (Fairburn 2001; Belich 1996).

Thereafter New Zealand's archipelagic geography did not persuade its British settlers to consider themselves Pacific islanders, or non-Europeans. On the contrary, having burned most of the trees, planted grass, and erected the nearest thing possible in place of cold-climate rain forest to an antipodean Derbyshire or Devon, these «new Britons» devoted themselves to that adherence to the Old Country that James Belich (2001) has called «recolonisation» until the accession of the United Kingdom to the European community in 1972 (Howe 2003:50-1).

Their authors entering the colony by means of a frequently arduous ocean voyage, it is notable that in the earliest settler accounts

²⁹ Quoted in Smith (1989:61).

³⁰ The Tongan archipelago (discovered by Tasman in 1643) elicited praise comparable to Tahiti (Beaglehole 1961: 260-5). As late as January 1775 South Georgia in the South Atlantic was mistaken for «part of a great Continent» (Ibid.: 625).

³¹ Informed by Tupia, Cook reflected usefully upon this process in August 1769 (Beaglehole 1955:154). See also Denning 1989:16.

of New Zealand the dominant theme was not sea or coast but mountains.³² «The Character of the land appeared very rugged and bold».³³ «It is a bold bluff coast, chiefly sand hills covered with herbage».³⁴ «[T]he shores have not a promising appearance...hill rising among hill till they are lost in the clouds».³⁵ «[T]he land is well wooded and watered, but rather mountainous».³⁶ «[T]he land appeared very high covered with a thick bush...two or three high Mountains ...covered with snow».³⁷ There was, it was agreed, far less level land in the colony than in the South and midlands of England, a source both of scenic sublimity and agricultural worry. For one writer the effect was «more similar...to Scotland, than it is to any other European country»; for another «this country has some similarity to the northern parts of Italy, and to Switzerland... Like Switzerland and the Caucasus mountains, it will doubtless give birth to a race of freemen, and its government must necessarily be framed upon a similar plan to that of the Swiss».³⁸

However where archipelagic imagery suddenly reappeared was in comparisons with that scarlet hussy, or Persia of the South Pacific, Australia. Thus a member of the Legislative Council of New South Wales wrote after visiting New Zealand in 1839: «The territorial extent, insular form... numerous harbours, its relative position to the Australian Continent, and to the Pacific and Southern Oceans, its natural fertility... and its evident adaptation to all purposes of maritime and commercial enterprise, have obtained for [New Zealand]... the common appellation of the “Britain of the South”» (Lang 1849: Appendix II:26). In the words of another:

New Zealand differs, then, from Australia in nearly every leading characteristic. The result is already a different type of the Anglo-Saxon race. The imagination of the Australian is nurtured upon mystery and change; it feeds on the immense distances of his continent...The New Zealander dwells in a land of light and beauty...the sea for ever close at hand...Already the islands have been called the ‘Fortunate Isles’; and...the historian Froude wrote of them: ‘...I can well believe that it will be in the unexhausted soil and spiri-

³² Cf., however, Banks’s rave about New Zealand fish (1962:6-8).

³³ Alexander Turnbull Library, Wellington, MS Papers 2812: Letters and Journals of Samuel Stephens, Surveyor of the NZ Co, at Nelson 1841-1854:15.

³⁴ ATL MS Papers 8012: *Diary of William Baines*, 1850:11.

³⁵ ATL MS Papers 2233: *Thomas Parkinson*, 1842:35.

³⁶ Letter from Peter Hoskin June 21st 1841 in Latest Information from the Settlement of New Plymouth ... New Zealand (1842:38).

³⁷ ATL MS Papers 2812: Robert Jenkins. Cook agreed: Beaglehole (1955:176, 180, 251, 256, 269-70, 276); «No country upon earth can appear with a more rugged ... aspect than this doth from the sea» (270).

³⁸ ATL, MS N.24.1: 1-2, 27; Letter from John Wallace, Wellington, to Mr Drake April 6th, 1842 in Letters from Settlers and Labouring Emigrants...From Feb 1842, to June, 1843 (1843):12.

tual capabilities of New Zealand that the great English poets, artists, philosophers, statesman, and soldiers of the future will be born and nurtured.³⁹

If the British came to see their empire as an archipelago it was, first, one of ships. Acts 10 and 11 of the reign of William and Mary referred to Newfoundland as «a great English ship moored near the Banks». ⁴⁰ If this archipelago was ships, then these ships were also an archipelago. When Cook's *Endeavour* appeared off the North Island of New Zealand in October 1769 local Maori recorded:

When the old men and women saw Captain Cook's ship, they called out `It is an island, an island floating from afar. Here it is, coming towards us! When they saw its sails, they cried out `Aha, ha! The sails of this traveling island are like clouds in the sky!⁴¹

This floating archipelago was a development of earlier images of the built ship of state. Britain's island idea, first connecting the component parts of the United Kingdom, became an imperial image of Britain's relationship to Europe. During the renaissance this had drawn upon the literature of the ancient Mediterranean. Thereafter it embraced the Atlantic, Indian and Pacific oceans. Over time, like Cook's ships, it became a vehicle whereby the nation located itself outside Europe, inhabiting the world. It was that claim about the national achievement which the island idea was developed to express, and which it still expresses, even now that the empire is gone.

Bibliography

- ALEXANDER TURNBULL LIBRARY, Wellington, MS Papers 2812: *Letters and Journals of Samuel Stephens, Surveyor of the NZ Co, at Nelson 1841-1854*.
- ALEXANDER TURNBULL LIBRARY MS Papers 8012: *Diary of William Baines, 1850*.
- ALEXANDER TURNBULL LIBRARY MS Papers 2233: *Thomas Parkinson, 1842*.
- ALEXANDER TURNBULL LIBRARY, MS Papers 2812: Robert Jenkins.
- ALEXANDER TURNBULL LIBRARY, MS N. 24. 1: *Narrative of a Residence in New Zealand*.
- ABEL JANSZON TASMAN & THE DISCOVERY OF NEW ZEALAND, 1942, Wellington: Department of Internal Affairs.
- ANDREWS KENNETH, 1984, *Trade, plunder and settlement: Maritime enterprise and the genesis of the British Empire, 1480-1630*, Cambridge: Cambridge University Press.
- ARMITAGE DAVID, 2000, *The Ideological Origins of the British Empire*, Cambridge: Cambridge University Press.
- BACON FRANCIS, 1889, *Of the True Greatness of Kingdoms and Estates*, in *Bacon's Essays* (2 vols.), in Edwin Abbott (ed.), London: Longmans, Green & Co.
- BANKS JOSEPH, 1962, *The Endeavour Journal of Joseph Banks 1768-1771*, 2 vols., in Beaglehole John C. (ed.), Sydney.
- BEAGLEHOLE JOHN C. (ed.), 1942, *Journal or Description by me, of a Voyage Made from the City of Batavia...December Anno 1642*, Wellington: Department of Internal Affairs.

³⁹ *The New Zealand Colony Its Geography and History* (1903:11-12).

⁴⁰ Graham (1967): 10. I am grateful to Christopher Magra for this reference.

⁴¹ Quoted in Salmond (2003:113).

- BEAGLEHOLE JOHN C. (ed.), 1955, *The Journals of Captain James Cook on His Voyages of Discovery: The Voyage of the Endeavour 1768-1771*, Cambridge: Cambridge University Press.
- BEAGLEHOLE JOHN C. (ed.), 1961, *The Voyage of the Resolution and Adventure 1772-1775*, 1961, Cambridge: Cambridge University Press.
- BELICH JAMES, 1996, *Making Peoples: A History of the New Zealanders from Polynesian Settlement to the End of the Nineteenth Century*, Auckland: Allen Lane.
- BELICH JAMES, 2001, *Paradise Reforged: A History of the New Zealanders From the 1880s to the Year 2000*, Auckland: Allen Lane.
- BODLEIAN LIBRARY RAWLINSON MS D. 147: *Navall Essays written by Sr Hen: Shere Knt Whilst a Prisonr in ye Gate-House Anno 1691*.
- BRITISH LIBRARY, London, Add MS 11684, *A few Instances of English Courage and Conduct at Sea within the Memory of Richard Gibson*;
- BRITISH LIBRARY, London, Add MS 11602: *A Reformation in ye Royal Navy most Humbly Proposed*.
- BRITISH LIBRARY, Sloane MS 3833: *A Journal kept by Captain John Narborough, in Voyages and Discoveries to the South and North*, London, 1694.
- BRITISH LIBRARY ADD MS 11684: *The Dutch Action at Chatham Examined*.
- BURROW COLIN, 2008, "New Model Criticism", in *London Review of Books*, 12.
- CALENDAR OF STATE PAPERS AND MANUSCRIPTS RELATING TO ENGLISH AFFAIRS...IN THE ARCHIVES...OF VENICE, 1927, London: Longman, Green, Longman, Roberts and Green.
- CAMDEN WILLIAM, 1610, *Britain, Or A Chorographical Description of the Most flourishing Kingdomes, England, Scotland, and Ireland*, trans by Philemon Holland, London: Impensis Georgii Bishop & Ioannis Norton.
- CANNY NICHOLAS, 2001, *Making Ireland British 1580-1650*, Oxford: Oxford University Press.
- COLLEY LINDA, 1992, *Britons: Forging the Nation 1707-1837*, New Haven: Yale University Press.
- DEE JOHN, 1577, *General and Rare Memorials pertaining to the Perfecte Arte of Navigation*, London.
- DENING GREG, 1989, *Islands and Beaches*, Chicago: Dorsey Press.
- DENOON DONALD ET AL. (eds.), 1997, *Cambridge History of the Pacific Islanders Cambridge*: Cambridge University Press.
- FAIRBURN MILES, 2001, *Culture and Isolation*, J. C. Beaglehole Lecture delivered at the University of Canterbury.
- GRAHAM GERALD S., 1967, *Fisheries and Sea Power*, in George A. Rawlyk (ed.), *Historical Essays on the Atlantic Provinces*, Toronto: McClelland and Stewart Ltd.
- HAKLUYT RICHARD, 1589, *The Principall Navigations, Voiages and Discoveries of the English Nation*, London: Bishop & Newbery.
- HEYLYN PETER, 1621, *Microcosmus, Or, A Little Description of the Great World*, Oxford: John Lichfield, and James Short.
- HOWE KERRY R., 2003, *The Quest for Origins: Who First Discovered and Settled the Pacific Islands?*, Auckland: Penguin Books.
- HOWE KERRY R., 2003, "Two Worlds?", in *New Zealand Journal of History*, 1, pp. 50-51.
- LETTER FROM PETER HOSKIN June 21 1841, 1842, in "Latest information from the settlement of New Plymouth on the coast of Taranake, New Zealand", London.
- LETTER FROM JOHN WALLACE, WELLINGTON, TO MR DRAKE 6 April 1842, 1843, in "Letters from Settlers and Labouring Emigrants...From Feb 1842, to June, 1843", London.
- LANG JOHN D., 1849, *New Zealand: A Lecture, By a Young Missionary*, London.
- MARVELL ANDREW, 1672, *The Character of Holland*, London.
- MARVELL ANDREW, 1927, *The Poems and Letters of Andrew Marvell* (2 vols.), in Herschel M. Margoliouth (ed.), Oxford: Clarendon Press.
- MCNEILL JOHN R., 2001, *Of Rats and Men: Environmental History of the Island Pacific*, in John R. McNeill (ed.), *Environmental History in the Pacific World*, Aldershot: Ashgate.
- MILES FAIRBURN, 2001, *Culture and Isolation*, J. C. Beaglehole Lecture delivered at the University of Canterbury.
- MONTESQUIEU, CHARLES DE SECONDAT, BARON DE, 1989 [1748], *The Spirit of the Laws*, in Anne Cohler et al. (eds.), Cambridge, Cambridge University Press.

- MORE THOMAS, *Utopia*, 2000 [1516], in George Logan and Robert Adams (eds), Cambridge: Cambridge University Press.
- NATIONAL MARITIME MUSEUM, Greenwich REC/6 Item 17 [Richard Gibson]: *Observations Upon Islands in Generall and England in particular relating to safety and strength at sea*.
- NATIONAL MARITIME MUSEUM REC/4 Item 13 [William Monson]: *Relating to ye Fishery*.
- NATIONAL MARITIME MUSEUM REC/1 Naval Miscellanies Item 56: *A Discourse on the Necessity of Maintaining Freedom of the Seas by Keeping Shipping in an efficient state*.
- NATIONAL MARITIME MUSEUM REC/6 Item 24: *Sir H Shere's proposal to King James for preserving the Naval Royal from any Insult*.
- NATIONAL MARITIME MUSEUM REC/6 Item 14: *The State of the Royal Navy of England at the Dissolution of the late Commission of the Admiralty*.
- PEPYS SAMUEL, 1974 [1667], *The Diary of Samuel Pepys*, vol VIII, in Robert Latham and William Matthews (eds.), London: Bell.
- POCOCK JOHN G. A, 2005, *The Discovery of Islands: Essays in British History*, Cambridge: Cambridge University Press.
- POUNDS NORMAN J. G, 1979, *An Historical Geography of Europe 1500-1840*, Cambridge: Cambridge University Press.
- SALMOND ANNE, 2003, *The Trial of the Cannibal Dog. the remarkable story of Captain Cook's encounters in the South Seas*, New Haven: Yale University Press.
- SHAKESPEARE WILLIAM, 2002 [1610], *The Tempest*, in David Lindley (ed.), Cambridge: Cambridge University Press.
- SMITH BERNARD W., 1985 (2nd ed.), *European Vision and the South Pacific, 1768-1850: A Study in the History of Art and Ideas*, New Haven: Yale University Press.
- TANNER JOSEPH R. (ed), 1926, *Samuel Pepys' Naval Minutes*, London: Publications of the Navy Records Society.
- THE NEW ZEALAND COLONY ITS GEOGRAPHY AND HISTORY*, 1903, London.
- THUCYDIDES, 1972, *History of the Peloponnesian War*, trans. by Rex Warner, Harmondsworth: Penguin Books.

Abstract

BRITAIN'S ISLAND IDEA

Keywords: island, sea, ship, republic, empire.
JEL classification codes: N43, N53, N93, R00

This essay examines how a rural and agrarian early modern English society transformed its government in a maritime and mercantile direction under the extreme pressure of war. One question which arises is: what happens to politics when you add water? A related topic is the political use of geographic language, specifically development of the idea of an island nation

JONATHAN SCOTT,
The University of Auckland
Department of History
jonathan.scott@auckland.ac.nz

ALESSANDRA PETRINA

TRANSLATION AND IDEOLOGY
 IN THE SCOTLAND OF JAMES VI:
 THE CASE OF WILLIAM FOWLER

Translation culture

Late sixteenth-century Europe is an extraordinary laboratory for the circulation of ideas and books. The availability of books at significantly reduced prices which became a common phenomenon after the diffusion of the printing press, the increased possibility of travelling, the development of universities, even the increase in theological disputation prompted by the religious reformation movements, all contributed to a radical re-thinking of modes of historical and political writing, and to a reconsideration of literature itself and its role in the construction of the modern State. In retrospective, one tends to remember the great minds who gave impulse to these changes, from Erasmus to Thomas More to Machiavelli; but it might also be useful to consider less innovative or original thinkers, who formed the substantial basis of intellectual life in early modern Europe, and with their activity contributed to the circulation of ideas. One such is William Fowler, here chosen as a case study. An investigation into Fowler's life will show a surprising instance of the interaction between literature and politics, and of the role linguistic ability played in the manoeuvring of international relations. Fowler's biography offers a portrait of a cosmopolitan thinker and writer, a man used to intermingle cultural and political activities and often put one at the service of the other. The survival of a great mass of his occasional papers, now at the National Library of Scotland, offers us precious clues in order to understand his personality and gauge his contribution to the public life of the time.¹

It is important, first of all, to set this intellectual and man of letters in the context in which he spent most of his life, that is, the court of King James VI of Scotland (later James I of England). Fowler represents a concept of culture the King was rather enthusiastically (if perhaps not completely consciously) espousing early on in this reign: the idea of *Übersetzungskultur*. This term was first proposed in 1989 by Armin Paul Frank (Frank 1989: 85-98); while highlighting the centrality of translation to the study of comparative literatures –

¹ The papers have been collected in five volumes (Edinburgh, National Library of Scotland, Hawthornden MSS 2063-67). The collection was first analysed and described by the antiquarian David Laing in the early nineteenth century (Laing 1831). For an updated description of the contents of the manuscripts, see Petrina 2009: 87-112.

an almost obligatory issue to anyone who is interested in the cultural history of early modern Europe – it asks us to focus on an idea of “translation culture” as a branch of culture in the humanistic sense, that is, something which takes into account not only the act of translating and its linguistic and ideological implications, but the productive, the distributive, the consumptive, and the critical modes associated with translation (Frank 1989: 86). As Frank notes:

to realize the difficulty of recognizing or accepting the culture – departmental or inclusive – of some other group is the first step towards understanding inter-cultural differences (*Fremdheit*); and to cultivate the awareness, the knowledge of such differences, in literary, linguistic, cultural, even natural respects, is both a prerequisite for, and a result of, competent translating as well as informed translation study. For a literary translation, whatever else it might be, is first and foremost the record of a transfer between cultures, literary and otherwise (Frank 1989: 87).

Frank’s vision is captivating and politically productive, though perhaps erring slightly on the optimistic side: we may also conceive of translation, especially when undertaken and organised within the context of a dominant centre of power, as an act of cultural appropriation. If the Nazi burning of books in May 1933 represented an obtuse and terrifying act of cultural exclusion, the political enactment of an ideological cancellation of memory, and indeed had the effect of cancelling many writers from the cultural map of Europe (Ritchie 1988), the opposite is not necessarily and wholeheartedly true. It could be seen, rather, as a subtler attempt to subsume different cultural modes under a national common denominator, to re-create a myth of origin synthetically, as it were. Having said that, it should be added that this organization of culture, working as it does by addition and not by exclusion, carries unforeseen consequences, enriching and articulating ideological discourse by the sheer contribution of new texts.

A curious instance of this phenomenon is the origin of the first complete English translation of Ariosto’s *Orlando Furioso*. John Harrington, a courtier at Queen Elizabeth’s court, had translated one of the tales from the poem, which turned out to be quite amusing in spite of some indelicate passages

But the Queen who was not unacquainted with what passed among her own servants, soon got a sight of her god-son’s poetry, and finding it necessary to affect indignation at some indelicate passages, she forbid our Author the Court, till he had translated the whole work. (quoted in Scott-Warren 2001: 25)

As noted by Jason Scott-Warren, the tale might be apocryphal, but it sorts well with the tone of Harrington’s dedication of the translation to Elizabeth (Scott-Warren 2001: 26). It is unclear whether the Queen

knew enough of Ariosto's work to realize the cultural implication of this particular act of translation. What Elizabeth might not have foreseen is that what she intended as a punishment was going to bring significant changes to the modes of English literature. Political intervention into cultural negotiations, as we have seen from these few examples, may be motivated by censorship, propaganda, nationalism, or all three put together; but whenever this intervention goes in the direction of the increase or widening of the scope of culture, it gives new and often unexpected impulse to the circulation of ideas.

In more general terms, Elizabethan translation, the effort made in the second half of the sixteenth century to naturalize both masterpieces of the past and foreign contemporary works by a systematic process of literary adaptation (Matthiessen 1931), is a fascinating model of this less univocal conception of *Übersetzungskultur*, in that it fused national (one might almost say nationalistic) impulses of cultural appropriation, and the attempt to control the circulation of ideas, with an encounter of different cultures that had unimaginable consequences, and that constituted the necessary starting point of the astonishing flourishing of culture in early modern England. In less resonant terms, the phenomenon found a similar articulation in Scotland, though the widely different political circumstances prompted different outcomes.

1. *James VI of Scotland*

King James VI of Scotland ascended the throne in 1567 under far less auspicious circumstances than Elizabeth. His mother's reign had been tempestuous and marked by constant clashes among the noblemen; pressed into signing a deed of abdication, she effectively handed over the crown to her son when the latter was thirteen months old. The first decade of his reign therefore concerned him only indirectly; and even once he started taking a personal interest in the affairs of State, young and inexperienced as he was, he could not make use of personal charisma to complement and support the doubtful legitimacy of his claim to the throne, as Elizabeth had done. But being a man of great political intelligence, he constantly worked at personal relations, alliances and exchanges to build a web of loyalties that ensured not only the stability of the Scottish throne, and a continuative if uneasy peace among the noblemen, but the triumphant achievement of a politically stable Union of the Crowns in later years (he would become King James I of England in 1603).

Culture inevitably formed a part of his political projects from the early years of his reign. Once freed from minority and therefore from tutelage, James had sought authoritativeness in the role of literary patron and mentor: in the early years of his reign he had gathered at his court a number of poets and translators, himself contributing to

a short-lived but significant literary renaissance (Shire 1969; Bawcutt 2001; May 2008). The group included poets such as Alexander Montgomerie, Thomas Hudson, and John Stewart of Baldynneis, the latter the first translator into English of Ludovico Ariosto's *Orlando Furioso* (in this case, a partial translation, and one which did not have the resonance of Harington's), and of course Fowler himself; as for the King, he went beyond the traditional scope of the Renaissance patron by assuming the role of intellectual leader (a role made possible by his political position if perhaps undermined by his very young age), theoretician, poet, and even translator. In 1584, that is to say, at the beginning of his literary activity, and when he was no more than eighteen, James had published *Essayes of a Prentise in the Divine Art of Poesie*, a collection which included the first theoretical work on poetry in the history of Scottish literature, *Ane Schort Treatise Conteyning Some Reulis and Cautelis to be Observit and Eschewit in Scottis Poesie* (Craigie 1955: 1-96; Jack and Rozendaal 1997: 460-73).

In spite of the modesty *topoi* present in the two titles, the King expected his treatise to set the tone for a mode of poetry that would distinguish this new phase of Scottish literature both from its medieval past and from its cumbersome English neighbour. This, in the king's expectations, would evidently make up for its lack of originality: as James himself acknowledges, his essay is indebted to a number of illustrious predecessors, such as Trissino, and owing much to the French poet and theorist Joachim Du Bellay (1522-60), who had written *La Deffence et Illustration de la Langue Françoise*. The essay makes it clear that James had in mind all the time the closeness of literature and politics: the "Preface to the Reader" notes that the main purpose of the work is to give Scottish literary production a new dignity, a national value that might make it compete with French, English or Italian literatures, and particularly to claim a uniqueness to Scottish poetry as opposed to English: "For albeit sindrie hes written of [poesie] in English, quhilk is lykest to our language, yit we differ from thame in sindrie reulis of poesie, as ye will find be experience" (Jack and Rozendaal 1997: 461). At the same time, the writer-King enters into questions of content, for instance warning his followers not to approach delicate topics:

Ye man also be war of wryting anything of materis of commoun weill or uther sic grave sene subjectis (except metaphorically; of manifest treuth opinly knawin; yit nochtwithstanding using it very seindil) because nocht onely ye essay nocht your awin inventioun, as I spak before, bot lykewayis they are to grave materis for a poet to mell in (Jack and Rozendaal 1997: 468).

Matters of *commonwealth*, that is, political themes, are thus to be eschewed – a precept the writer himself would disobey when engaged

in the composition of the *Basilikon Doron*, or of *The True Law of Free Monarchies*.

At the same time, though *Reulis and Cautelis*, as mentioned above, is heavily indebted with foreign treatises, the King used it to make an impassioned plea for the creation and upholding of a “national” literature. We can read in this sense the writer’s condemnation of translation:

Especially, translating any thing out of uther language, quhilk doing, ye not onely assay not your awin ingyne of inventioun, bot be the same meanes ye are bound as to a staik to follow that buikis phrasis, quhilk ye translate (Jack and Rozendaal 1997: 468).

As can be seen, here the writer seems to advance aesthetic rather than political considerations: translations create an artificial form of poetry, and do not allow for the free flow of the poet’s individual creativity. The precept strangely contrasts the practice of James’s literary coterie as well as of the King himself: much of the literary activity at the Scottish court in those years consisted of translations from either the Italian or the French – the King himself contributing to this trend with translations from Guillaume Du Bartas’ *La Seconde Semaine*. The contrast between the King’s theory and his practice suggests an uneasy but necessary negotiation between the claims of national literature and the need to bring Scottish cultural life on a level with Europe, introducing in the country genres and models hitherto unknown. James’s theory and his practice can perhaps be made to agree if we hark back to the previous discussion of *Übersetzungskultur* and think of translation as a mode of cultural appropriation, an attempt to draw the hitherto marginal Scottish literature at the centre of the European cultural debate.

The project undertaken by the king did not go very far beyond initial enthusiasm: there was a spate of poems, dedicatory sonnets, and translations, the latter mostly from the French: James himself translated a number of works from Guillaume de Salluste Sieur Du Bartas, such as *L’Vranie*, while another work by Du Bartas, *La Judith*, was translated by Thomas Hudson. But as the years went on, political issues absorbed the king more and more and, though he did continue to write, and though the poets he had gathered at his court remained with him, the initial impetus was soon lost, nor did this cultural program seriously influence either the image of the King in his own country or the perception of Scotland abroad, and especially in England (Rickard 2007: 44). After the Union of the Crowns, the court moved to London – the King was to come back to Scotland only once in the twenty-two remaining years of his life, “despite his promise in 1603 to return to Scotland every three years” (Wormald 2008) – and though a number of court writers, obviously including Fowler, followed the royal train, there was no longer a notion of a *coterie* of

poets. On the other hand, the ephemerality of the King's project can also be seen in his complete and deliberate oblivion of Scotland's literary past: most importantly, what is never mentioned in his treatise is the contribution of early humanism in the country, a contribution that had also included notable translations such as Gavin Douglas's Scotticization of the *Aeneid*, or John Bellenden's rendition of Hector Boece's *Chronicles*.

2. William Fowler

William Fowler's place in this cultural revolution is as interesting as it is complex. His life is a mixture of the courtier, the adventurer and the scholar;² in all three roles, which he played with varying success, he found himself in an intellectual milieu whose importance and role he could assess with competence, though he could never be a protagonist. Born in Edinburgh, probably in 1560, he belonged to the rapidly rising middle class which would soon make its influence felt even in the turbulent world of the Scottish court; and his bourgeois status, far from barring him access to the most exalted spheres, kept him relatively free from the factions that were dividing the ruling class in Scotland during the turbulent reign of Mary and the minority of James. Nonetheless, his involvement with Scottish politics was a trait he inherited from his parents: his father was treasurer of the French revenues for Queen Mary, while his mother, Janet Fockart, was a well-known money-lender, who even appears in the accounts of the Treasurers of Scotland as a lender to the government.

From an early age he was apparently destined either to the law or to a diplomatic career, as his education included two universities, St Andrews and Paris. The choice of higher education is significant: St Andrews, founded by King James I of Scotland in the fifteenth century, was the foremost Scottish university; Paris was an almost obligatory choice for Scottish students, and there Fowler would have met a number of former associates. Already in these years we have some documents attesting to his twin interests, in the law and in religion: Hawthornden MS 2067 includes almost fifty pages of notes on civil law in Fowler's hand (fols 49-95), bearing on fol. 49r the note "foulerus anno d[omini] 1580 kal. Jan", and on fol. 65r his signature and the date of 20 February 1580. The notes are little more than a student's jottings; what makes them interesting is the fact that, already at this early stage of his career, Fowler was exercising his linguistic prowess, writing in Latin (as was customary at the time) but occasionally inserting Greek words. It might be noted here that the use of

² An excellent, if by now dated biography of Fowler is offered by Henry W. Meikle in his three-volume edition of Fowler's works; for a more recent, but less satisfactory account, see Dunnigan 2004.

polyglossia would be a recurrent trait in Fowler's writings, and translation one of his main areas of activity.

If these notes testify to Fowler's diligence, his involvement in religious quarrels is otherwise attested. Among his earliest works is what is almost certainly his first publication, that is, *An Answer to M. Io. Hammiltoun*, printed in Edinburgh in 1581 (Meikle 1936: 5-68). There he tells the reader how he was compelled to abandon France due to the persecution of "papists", denouncing in particular the Scottish Jesuit John Hamilton. In impassioned and sometimes sparkling prose Fowler gives us memorable scenes of the life of the Scottish Catholic community (chiefly constituted by refugees for religious reasons) in the Parisian University, persecuting and chasing the unfortunate young student. The episode is historically founded – John Hamilton was professor of philosophy at the Collège de Navarre (one of the places where the persecution takes place in Fowler's narration) and would later become Rector of the University. But what is slightly surprising is the fact that Fowler, once returned to Scotland, would take the trouble of writing down his misadventures and have them printed by Robert Lekpreuik, one of the foremost Edinburgh printers, active between 1561 and 1582, already famous for his printing of controversial or politically incendiary material, and who had been appointed King's printer in 1567/8 and had then sided with the 'king's men' during the Marian civil war (Aldis 1970: 116; Bevan 2002: 687-700; Henderson 2004).

It is evident that the publication of this pamphlet, with its polemical title, was not simply a recollection of his university years; it was also meant to introduce the young and relatively unknown Fowler in powerful Protestant circles: a hypothesis supported by the dedication to "the richt honourable Frances Earle Bothvel", that is, Francis Stewart, first Earl of Bothwell (1562-1612), courtier and politician. Fowler has probably met Bothwell at the University of St Andrews; the latter would then matriculate at Angers University in 1580, after spending some time in Paris (Macpherson 2004). As was common in such cases, Fowler probably sought to gain favour with the Earl, and was promptly compensated with the parsonage of Hawick, in the presbitery of Jedburgh, on the Scottish border (Scott 1917: 112-23). Bothwell, however, was not the safest of patrons. In spite of his royal connections – he was the nephew and godchild of Mary, Queen of Scots – and of his upbringing at the court, he made a number of political mistakes, setting himself against the King's favourite, Esmé Stewart, in the early years of James VI's reign and acting indecisively and ambiguously during the Ruthven raid. In spite of his subsequent services to the Crown, James continued to suspect him, and in 1584 Bothwell retired for some time to private life, re-emerging to take part in yet another rebellion against the King. Henceforth his status was always ambiguous.

3. *The dedication of the book as a cultural statement*

Given the politically charged profile of the patron, Fowler's religious pamphlet can be read as a means to further the writer's political ambition. In this sense, his dedication to Bothwell is almost disarmingly frank:

For this hes bene ane daylie practise and an old custome at all tymes be thame obseruit, quha with grit trauel & earnest diligence hes profited in letters: that quhensoeuer at any tyme thay ar mindit to commit their labours vnto licht, they do harbour then vnder the countenance & couer them vnder the aurtority of sum noble personage mouit theirto be dyuers considerations, pairtly to procure sum defence and protection to thair works. Pairtly to purches sum commendatioun to them selfis (Meikle 1936: 9).

The twenty-one-year-old writer thus sets down the basic rules underlying the search for patronage, whose aim is personal protection and advancement, but above all the defence of one's work. Especially in the context of printed circulation, the dedication to a noble or powerful patron, implying as it does the latter's approval, provides the work with an extra layer of authority, and at the same time establishes publicly the writer's allegiance.

In other dedications, even when they refer to less politically charged works, Fowler maintains the same delicate balance between deference to the patron and vindication of the merits of his work. It is the case of his translation of Petrarch's *Trionfi*, dedicated to Jean Fleming, Lady Thirlestane, wife of August Maitland of Lethington, incidentally an enemy to the Earl of Bothwell, the former dedicatee.³ The dedication occurred at a time in which Bothwell's political fortunes were declining, and Fowler might have thought it wise to explore the possibilities at his disposal for new allegiances. Here Fowler first reminds his reader that Petrarch devised and composed the *Trionfi* "in the honour of her whome he loved, thairby to mak him more glorious and him self no less famous": once again the writer underlines how the book thus sheds light on two people, the author and the privileged writer/dedicatee. The concept is underlined once more towards the conclusion of the dedication; apologising for the shortness of his praise, Fowler adds: "although I am not a sufficient praiser of both your vertewis, yet your honouris desartis sal be ane oppin testimonie of my opinioun". It is as if poet and intended reader were authorising each other, casting upon each other the light of approbation, and therefore confirming the importance of this work to any third, external reader.

³ *The Triumphs of the Most Famous Poet Mr. Frances Petrarke*, first printed by Henry Meikle in his edition of Fowler's works (vol. I, pp. 11-134). The dedication is printed on pp. 15-17.

The dedication, that is the giving, of the book forms a special bond, creating a private, privileged space within a larger and by definition public context (Scott-Warren 2001). Loyalty can be negotiated, as it were, under the public eye, and at the same time this curiously private space can lend itself to matters external to the work it introduces. Thus in an unfinished work, *The Pest*, the dedication to “the Christian reidar” gives Fowler the opportunity to chastise English fellow writers, and at the same time to show himself *au fait* with contemporary literary fashions:

I culd in following and in borrowing from others (lyk to the English wrytars who Intitulats þair bookes with glorious inscriptionis of “the Gorgeous gallerye of gallant Inventionis,” or “the Paradice of dayntie dewysis”) haif nicknamed the same also with “the deplorable and more than Tragicall discourse of all the infernal furyes”; bot that wer boythe vanitie and follye Meikle 1914: 303).

The mentioned titles allude to well-known contemporary works by English writers, such as Richard Edwards, the author of *A Paradyse of Daynty Deuises*, first published in 1576, or Thomas Proctor, who published *A Gorgious Gallery, of Gallant Inuentions* in 1578; the dedication thus takes the tones of a vindication of “native” talent set against the dominating cultural model. English poets are a literary class with which Fowler appears to want to argue also in the dedication to the Petrarch translation, criticising previous (English) versions for their mishandling of the original: in this case he is probably alluding to the translation undertaken by Henry Parker, Lord Morley (Carnicelli 1971). What this excursus into Fowler’s dedications shows is his constant effort to turn literature and the act of writing into efficient tools in his own political progress. The interesting point at issue here is his constant awareness of the public nature of writing, and his negotiation of the various levels of readership he is dealing with – from the intimate, privileged relation with the dedicatee to the familiarity with the general reader, about whom even the most “open” dedications such as the one of *The Pest*, quoted above, make a number of assumptions, thus drawing the reader into an intimate circle of initiates. In this, Fowler is not alone: this characteristic in fact represents a typical trait of the early modern writer, a trait that becomes extremely significant in the place and time in which he is operating. In the context of late-sixteenth-century Scotland, under a king who would be always fascinated by the power of the printed word (Rickard 2007), Fowler understood quite early the power of the written (and especially of the published) word, and the links it could create between writer, publisher, dedicatee and reader, while contributing to the spread of what he termed, with a nice sense of wordplay, “my good and Godly meanings” (Meikle 1936: 10).

4. *The depth of the past, the width of the present*

These literary efforts can thus be set against the context of the rising importance of publication, and of King James's attempt to promote a renaissance of Scottish culture. It remains to be seen whether Fowler, who would work many years at the Scottish court, and eventually follow the royal couple to London after the Union of the Crowns in 1603 (in 1593 he had been appointed secretary to Queen Anne of Denmark, James VI's wife), would deem it necessary to conform his literary activity to the King's precepts. From this point of view, his career following the years he spent at the university is illuminating. While the other members of James's literary circle were closely connected to the King either by ties of kinship (as in the case of John Stewart of Baldynneis, who was cousin to the King) or by traditional forms of patronage (as is the case both of Alexander Montgomerie and of Robert and Thomas Hudson), Fowler sought a more humanistic form of approach to the court by putting at the King's disposal his intellectual abilities, his learning, and especially his linguistic prowess. On the other hand, he also sought the favour not only of the king but of other powerful noblemen, as has been seen above; and if the Earl of Bothwell remained influential throughout the early part of Fowler's career, he also set his aims higher and sought the favour of Esmé Stewart, Seigneur of Aubigny and a powerful cousin of the King. Stewart's career is very chequered: he arrived in Scotland in 1579, and for a few years became the young King's most influential advisor and closest friend; he was also soon made Duke of Lennox. He gave his patronage to Alexander Montgomerie, but was also connected to Fowler through the latter's mother, Janet Fockart, whose guest Stewart was both upon his arrival and in 1582, when he was forced to depart from Scotland (Lynch 2003: 236). Fowler's alliance with noblemen other than the King, even if their careers would suffer a downfall (as was the case both of Bothwell and more dramatically of Stewart), allowed him to maintain a certain independence, and to preserve his role as a bourgeois intellectual and employee at the court, avoiding the sometimes too binding relation between patron and protégé.

At the same time Fowler never confined himself to the admittedly narrow Scottish cultural *milieu*, but made use of his knowledge of foreign languages and of his political abilities to travel extensively across Europe. The years following his religious controversies in Paris and his indignant accusations against the Jesuits show him exploring different parts of the Continent while sometimes perilously balancing opposite religious and political stances, and in the process making contact with some of the most interesting minds of the late sixteenth century in Europe. His allegiance to the Scottish king, especially in the 1580s, was not particularly firm: he spent the early

years of the decade in London, working as an informer and a (not very successful) spy for Sir Francis Walsingham and for Michel de Castelnau, French ambassador in London, at whose house he met John Florio (whose name appears among Fowler's papers, which even include a short note signed and possibly sealed by the Italian writer; Hawthornden MS 2063, fol. 180), Giordano Bruno and the jurist Alberico Gentili, who was teaching in Oxford at the time, and who would write of his meeting Bruno at the French Embassy (a circumstance that has prompted some rather wild speculation on Bruno's role as a spy for Walsingham),⁴ as well as the already disgraced Esmé Stewart. Some of the episodes of this period of Fowler's life highlight how the two roles of cultural mediator and political informer can sometimes overlap: thus a letter surviving in the *Calendar of State Papers* shows him informing on none other but the Earl of Bothwell, his erstwhile patron (Boyd 1910: 688-89, 665-66), while in another he asks Sir Francis Walsingham, his English employer and the head of perhaps the most sophisticated network of spies in sixteenth-century Europe, not to betray him, "otherwise I should be suspected and incur the King's hatred, and the Master of Glamis' displeasure, who is addebted to my mother more than 4000l. Scots for the Chancellor, his brother" – a nice instance of political allegiance clashing with financial interest (Boyd 1910: 478).

Only later, as noted above, would he move to the court of James VI: his service with Walsingham was drawing to a close, and the powerful Elizabethan politician was apparently no longer trustful, as we can see from a letter written to the diplomat William Davison on 13 August 1584, in which he mentions Fowler and notes, "I suspect he is but for an underminer" (Boyd 1913: 258). Once at the Scottish court, he lost no time in following the modes of address of the King's literary coterie, as witness the poems of reciprocal dedications and compliments exchanged not only with the king, but with a number of other poets. He wrote a commendatory sonnet for King James's *Essayes* – a sonnet that was actually printed in the first, 1584 edition of the text (Meikle 1914: 3). Fowler was, in fact, among the first to strike the note of praise of the King as a miraculous combination of prince of kings and prince of poets – a theme that shall be much insisted upon by English poets such as Ben Jonson after the Union of the Crowns. The fact that we find a commendatory poem written by James in the opening pages of *The Triumphs of Petrarke* (Meikle 1914: 18) shows that this practice found the approval of the King. In

⁴ The hypothesis is made by John Bossy in his *Giordano Bruno and the Embassy Affair*, in which Bossy also discusses the possible friendship between Bruno and Fowler (Bossy 1991: 15-16). His account is, however, not altogether reliable, and is presented in a much less fanciful way in Bossy's following book, *Under the Molehill. An Elizabethan Spy Story*. See also Jill Kraye's review (Kraye 1992). The classic and still most important study of Florio is Frances A. Yates's *John Florio* (Yates 1934).

this kind of poems, a genre much practiced at the Scottish court in those years, the tone is quite generic as regards the qualities of the poet who is being commended, but interesting allusions can sometimes be found. Thus for instance James's sonnet establishes a line of descent, a tradition of illustrious poets starting from Homer to Virgil to Petrarch, writers whose most important characteristic is the fact that they "Fulfil'd thair countreis with thair works dewyne" (l. 4). Implicitly, Fowler is asked to do the same: the sonnet's closing line even addresses Fowler in these words: "but thow triumph ouer Petrarchs Propper name" (l. 14). We can recognize here James's effort to acquire high poetic status for the literature of his country. There are other, though less easily decipherable indications of the collaboration between Fowler and the king: a rather mysterious page in the Hawthornden manuscripts tells us that he received instructions in the art of poetry from the king, while teaching him the art of memory (Hawthornden MS 2063, fol. 272v); but it is impossible to reconstruct the dating of the page, which might also testify to Fowler's activity during the London years (1603-1612).

At this point of his career, Fowler could be said to have acquired a status as poet and translator that would ensure him a certain amount of freedom. The aristocratic connections established through the dedication and commendatory sonnets of *The Triumphs of Petrarche*, together with the fact that he had chosen as subject for his translation a complex but much admired work by the poet who was at the time considered the most significant lyric voice in Europe, went together with his rising influence in the political and especially diplomatic activity of the court. The importance of the position he had achieved at the Scottish court is highlighted by the fact that in 1589 he was a member of the embassy sent to Denmark to negotiate the marriage between King James and Princess Anne. It should be noted that at this stage of his career Fowler was sent as a representative of the Burgh of Edinburgh rather than a courtier (*Extracts* 1882: 544): a detail that shows his independent status with the King. Incidentally, he took this opportunity to make the acquaintance of the Danish astronomer Tycho Brahe (Tytler 1823: 246). The royal marriage was celebrated on the same year, and immediately after this Fowler received his first official appointment at court, becoming first Master of Requests and Secretary-depute to the Queen, and then full Secretary, probably in 1593. Yet once more he sought independence through travels, moving away from the Court at a time in which his star seemed so decidedly in the ascendant. Once more, the activity of the poet accompanied that of the politician: in 1591 one of his sonnets appeared as an introduction to *His Maiesties Poeticall Exercises at Vacant Houres* (Meikle 1914: 5).

The 1590s saw him travelling across Europe, with powerful patrons such as the Earl of Bothwell, his stepson the Laird of Buc-

cleuch, and on the English side, Sir Edward Dymoke and Sir Robert Cecil; in the course of his travels he also made the acquaintance of Jean de Villiers Hotman, a French nobleman who would become the first translator of the *Basilikon Doron* in 1603. One episode in the course of his travels is particularly singular: in 1592 he enrolled at the University of Padua, together with Buccleuch and another Scotsman, Thomas Nicolson (who had already appeared on Fowler's side during the visit to Tycho Brahe) and it may be conjectured that he remained there for at least a year, as noted in the University register for the year 1592 (Archivio Antico, Matricolazione Università Legista, MS 30, vol. 1, fol. 142r; Andrich 1892: 172). Inevitably, this has prompted some speculations on Fowler's activity, partly because it seems odd for him to have resumed his university studies after an interruption of more than ten years, partly because, far more than St Andrews or Paris, Padua, one of the oldest European universities and possibly the freest at the time from either political or religious interference, welcomed in those years students from all over Europe (including a number of famous and sometimes notorious Englishmen, such as Reginald Pole and Francis Walsingham), as well as scholars and thinkers of sometimes dubious reputation, such as the already mentioned Giordano Bruno (Woolfson 1998: 3-8). It is conceivable that Fowler, given his English connections, would be willing to enter the English *natio*, the body of countrymen who took part in the administration of the University (there was no Scottish *natio* at the time). There he could renew his acquaintance with Philip Sidney, whom he had presumably already met in London. On the other hand, there is no proof that he met one of the foremost scientists of the time, Galileo Galilei, who started teaching at the University shortly after Fowler's presumed departure from Italy.

The year spent in and around Padua is also notable for another episode: there he was given a manuscript copy of Philip Sidney's *Astrophil and Stella* (now Edinburgh University Library, MS De.5.96, and one of the most important sources for modern editors of Sidney's poetry). In the same year he may have also met Paolo Sarpi (though this is a less likely possibility) through a common acquaintance, the Venice printer and bookseller Giovan Battista Ciotti, who used his yearly visits to the Frankfurt book fair to help other Italian friends to communicate with correspondents abroad without fear of the intervening censorship, and who would later become one of the accusers in the Venice trial against Giordano Bruno (De Vivo 2005: 37-51). A letter, surviving among the Fowler papers, shows Ciotti acknowledging receipt of a parcel of books that would be given back to Fowler at the Frankfurt Fair (Hawthornden MS 2065, fol. 84r).

Once he left Italy, Fowler continued his travels. A poem in the Hawthornden collection gives us a clear indication of the extent of the writer's fondness for travelling, and his acquaintance with a great

number of the most important cities in Europe; the poem, dedicated to Arabella Stewart, the niece of the Earl of Shrewsbury, whom Fowler had met probably in the late 1590s, is dated 8 January 1603, and written as Fowler specifies, “vppon my passage downe the Thams to London” (Meikle 1914: 317-18). This means that it was composed while the poet, in the retinue of the royal family, was travelling from Edinburgh to London, where the King of Scotland was to become King of England and Fowler to resume his duties as Secretary to the Queen. The poem thus takes the form of a retrospective look at a time of life that has now irrevocably closed, before turning to a celebration of the new life. These are the opening lines:

I haue the Orcades seen, Dee, Done, and Forth,
Tay, Tweid, Esk, Humber, Leei, and nowe fair Thames,
With Scalt and Ishell, with Zuindersea more North,
And Mais, and Weissell, Elbe, and also Eymes,
The Baltique Sea, and all along that Coast,
And Vindar Floud, vnder the Artique Pole,
And Rhine, wher meane and measieres are lost,
With Nekar, Vr, to Rhine that paieth tole;
I haue seen Danube, Leigh, with Inn, and Trent,
The Adriatique and the Tirrhen Sea,
And Mynce, from Poo, and Adegis with Brent,
Triumphant Tibre the worlds pride and Eye;
Vulturno haue I seen, with Sebet, Arnn,
And Rubicon, with Ticine, Loier, and Rhon,
With Douick, Seyn, both Garroun, Some, and Marne,
And all the Swannes, that swimmeth theruppon (Meikle
1914: 317).

Following the fashion of the geographic poem – a sixteenth-century fashion born of the excitement generated from the new geographical discoveries, and which finds perhaps more illustrious representatives in Michael Drayton and John Donne – Fowler also surveys two decades of his life, spanning the extent of his travels and knowledge. In spite of the rather awkward lines, one can feel here the keenness of the Renaissance man – educated upon the examples of the past, but eager to reach the boundaries of knowledge physically as well as spiritually, exploring with his mind the depth of the past and with his body the width of the present. Fowler himself, in the manuscript of the poem, adds marginalia which with typical thoroughness and pedantry indicate countries and cities corresponding to these courses of water; and thus we can read the names of Scotland and Sweden, Franconia and Romagna, the South Sea (that is, the Mediterranean) and Zeeland, Hildeberg and Naples: a fascinating atlas of the sixteenth-century world.

The last years of Fowler’s life are perhaps of less interest to the present study, though they help us to complete the portrait of a ‘bur-

gess humanist': in his capacity as Secretary to the Queen, he remained at the English court from 1603 to the year of his death, 1612. His activity is shown both by the official court correspondence and by his private papers, but his literary production decreased considerably, and from 1608 illness appears to have debilitated him. After his death, his papers were collected together with the manuscripts of his nephew, the poet William Drummond of Hawthornden, and forgotten until 1782, when they were donated to the Scottish Society of Antiquaries by William Abernethy Drummond, the husband of Drummond's great-great-granddaughter Mary Barbara. A modern edition of his works appeared in the first half of the twentieth century, edited by Henry W. Meikle (Meikle 1916, 1936, 1940).

5. *Translating Machiavelli*

Fowler is today best remembered for his work as a translator: together with his version of Petrarch's *Trionfi*, what ensures him fame is his version of Niccolò Machiavelli's *Principe*. This was probably the first translation of a literary work in prose in Scottish literature, and coincided with an upsurge of interest in Machiavelli's works throughout the English-speaking world. The Scottish writer's peregrinations across Europe and his acquaintance with many peoples and languages significantly mirror the vicissitudes of the early editions and translations of Machiavelli's most controversial work, translated in French and Latin and English long before the closing of the sixteenth century and circulating in at least two of these languages, French and Latin, far more freely than in the original Italian (Anglo 2005; Petrina 2009: 1-45). The *Principe* is also the text that among others has ensured Fowler's modern recognition as a translator from the Italian, perhaps, it has even been claimed, the first translator of Machiavelli's masterpiece into English.

It should be said at once that Fowler was not alone in his enterprise: at least three other manuscripts translations were circulating in England in the late sixteenth century, and one of them was still read as late as late as 1627, as shown by a commonplace book probably written by Sir William Drake of Esher (London, University College London Library, Ogden MS 7/7, fol. 2r, and 7/38, fol. 12r-v; Clark 1976 and 1977). His engagement with Machiavelli's text, set in its European context, shows not only the interest the Florentine writer aroused in the English-speaking world and elsewhere, but also his involvement with contemporary political theory in a transnational perspective. On the other hand, Fowler's translation survives only in draft form, and there is no proof that it circulated or that it ever reached a definitive stage. It is difficult to gauge this translation in the context of Scottish political thinking: the early allusions to Machiavelli in Scottish writings appear to allude generically to the popu-

lar image associated with political deviousness or sexual license, and very few instances show an actual knowledge of the Florentine's writings. On the other hand, the hypothesis that Fowler might have been attracted to the works of Machiavelli because of his anti-Catholic animus, as shown in his early pamphlet *An Answer to M. Io. Hammiltoun*, is attractive but cannot be properly founded – the depressingly few references to Machiavelli's political or religious beliefs in sixteenth-century Scottish writings show, rather, that he was read without polemical intent (Petrina 2009: 32-45): it is the case of an anonymous letter written to King James in 1597, possibly by the minister of Kilconquhar (Fife), referring to the Florentine writer simply as a champion of political wisdom and a possible model for the King (Calderwood 1842-49: 541).

Fowler's translation of Machiavelli's *Principe*, once again, includes a dedication, though in this case this is something of a puzzle. While the translation itself is included in Hawthornden MS 2064 (fols 144r-87v), in a different volume of the Hawthornden collection (Hawthornden MS 2065, fol. 147) there is a leaf with Fowler's translation of Machiavelli's dedication to Lorenzo de' Medici, a frayed and badly pasted sheet which is completed on the verso of the same leaf; after this dedication we read "The table of the ...hgtes / how many sort and species thyr be of principayteis", probably the beginning of a table of contents reproducing Machiavelli's titles of individual chapters, and then Fowler's own dedication, not to the King but to the Laird of Buccleuch:

To the la[i]rd of bucluge.

Right hon.ll sir if to any for ~~respect~~ regard of wisdome bloode valor sight ... renone or worthines this worke might be dedicated we as obleshedⁱⁿ dewtye ... yow ar he to quhome the honour of the first and I he to quhome the obligation in the second suld ... respects and therfor sir ~~it sal~~ lat it stand with your ... and bontefull curtesie to receave these my travells translated and writtin at sondrye interupted houers, and at your leiseur censure and examine theme quha being mair⁵ perfyte and propter in the italien tonge then I be⁶ sal make my self graced by your correctioun.

to the

Laird of buclugh⁷

Once again, in spite of the very poor state of the document, we recognize the typical traits of this writer-cum-politician here: his practical assessment of the value of his dedication, and his interest

⁵ Here an unreadable word has been crossed out.

⁶ Here an unreadable word has been crossed out.

⁷ The bottom part of the page is covered by a pasted-over piece of paper, on which a different hand, with a different ink, has written 'renixus' and then a couple of lines in Latin: 'eoque tanta fuit roma tibi causa videndi syrmatata pegniata'.

in the combined forces of good literature and good political theory, together with his attention for linguistic issues. In spite of the modesty *topos* which was almost obligatory in this context, it is clear from the tone of the dedication that the quality Fowler believes might be the winning card in the construction of his role as a politician and an intellectual is his linguistic ability, his capacity to juggle concepts in different languages and play with words, together with his penchant for occasional versifying (many of the poems that have arrived to us are epitaphs or congratulatory verses, often evidently pieces written on commission). The part of his surviving papers hitherto unedited bears excellent testimony of this: the innumerable random jottings one finds there include a large number of anagrams, often playing between Latin and English, attempts to translate other Italian classics (fol. 37r of Hawthornden MS 2063 contains “The lamentation of the desolat Olympia”, a partial translation from canto 10 of Ariosto’s *Orlando Furioso*, printed in Meikle 1914: 310), multilingual and macaronic poems, lists of mottoes, impresas and devices, together with drafts of official letters in English, Italian and Latin, and even a rather mysterious “letter of cifferes”, that is, a list of syllables, short words in French, and key-words (such as “Le roy descosse”, “Royne dangleterre”, “Dennemarke”, “Le roy de Navarre”, “m. d’Hamilton”, etc.) with a sort of translation into symbols – evidently a reference-book for ciphered letters: the first lines of the document read “Copie of the Cyfre maid be Mr de L’isle ... concerning the negotiations committed to him” (Hawthornden MS 2066, fol. 17). Even in their disordered state, these papers bear eloquent testimony of the life of an intellectual who, without the ability to aspire to literary immortality, was nevertheless sufficiently conscious of his talents to employ them in the construction of his public role.

6. A burgess humanist

One last document offers some interesting clues to the reading of Fowler’s personality. This time it is a long list in the writer’s hand, titled ‘my works’, which survives in MS Hawthornden 2063:

my works
 theologie
 2. ansuers to hamilton.
 the pest
 the paraphrase on the 7 psalms
 spiritual sonetts.
 /
 art of memorye.
 /
 art off impreses
 maskarades /
 & poesies.
 Sonetts 3 books penitential psalmes

politics therefore took the form of moral admonition to rulers or panegyrics of the *patria* and its leaders. On the few occasions when analysis was called for, the tone was usually one of cool detachment and pragmatism, rather than fiery ideological commitment. In general, while humanists were frequently called upon to act as propagandists, they were not ideologues in the modern sense, that is, intellectuals committed to a single political ideology to the exclusion of all others (Hankins 1996: 118-20).

It can easily be seen how this definition can also be applied to a personality such as William Fowler's, though the times during which he was living and the political circumstances in which he was acting were widely different from what is envisaged by both Kristeller and Hankins.

King James's effort at gathering poets and translators at his court in the early years of his reign, and the joint work of many of them, their interaction, the authors they chose, can all be read as refulgent examples of humanism; but, as James's own literary treatise, *Reulis and Cautelis*, makes clear, the main impulse behind this effort was ultimately nationalistic: the King was attempting to promote a literary renaissance in Scotland (perhaps slightly later than in the rest of Europe) through a process of cultural acquisition. Translating French or Italian works into a Scotticized form of English meant acquiring them: this is particularly evident if we consider John Stewart of Baldinneys's translation of Ariosto's *Orlando Furioso*. While the work itself is called "ane abbregement of roland furiovs translait ovt of Ariost" (Crockett 1913: 1), underlining editorial intervention on the original, Stewart deems it necessary, in the opening lines of the fifth canto, to warn the reader thus:

As painfull Pilgrim Pressing to fulfill
 His Irksom Iournay passing to and fro
 In dririe nycht, So I agains my vill
 Dois stot and stummer in my mateir low:
 I haif no vay quhairbe drect to go,
 Bot as the vycht quho vanders vilsum blind
 This vork of myn behuifs me schers it so;
 Quhyls heir, Quhyls thair, Quhyls fordwart and behind,
 The historie all Interlest I find
 Vith syndrie sayings of so great delyt,
 That singlie most I from the rest out spind,
 As the vnskilfull prentes Imperfyt
 Quho fyns the gould frie from the laton quyt
 (Crockett 1913: 48).

Here the intention of the poet/translator seems clear: warning the reader of imperfections in the original text, he implicitly assumes the superiority of the Scottish version, which selects the "sindrye sayings" of great beauty from the Italian poem while avoiding its convolutions and narrative complications (in fact, Stewart's version actual-

ly reduces Ariosto's poem to the story of Angelica and little else). Rather than a translation, or even an abridgement, the reader is led to think of it as a decided improvement.

Fowler's attitude, as mirrored in his life as well as his works, is widely different: refusing to remain perpetually at court, as did most of the intellectuals involved in James's cultural project, he risked unpopularity with the king by travelling and working abroad, mixing with people of the most diverse nationalities and backgrounds. If we understand the idea of linguistic translation as a metaphor for cultural transmission, then we see in Fowler's activity a realization of the practice of writing as the continuous exploration of the possibility of intellectual mediations: between different languages and literatures, different religions and political factions, different readers and patrons.

Bibliography

Manuscripts

Padua, Università degli Studi di Padova, Archivio Antico, Matricolazione Università Legista, MS 30, vol. 1 (University register for the year 1592).

Edinburgh, National Library of Scotland, Hawthornden MSS 2063-67 (the collection of William Fowler's papers)

Printed Works

AA.VV., 1882, *Extracts from the Records of the Burgh of Edinburgh, A.D. 1573–1589*, Edinburgh: Scottish Burgh Records Society.

ALDIS HARRY G., 1970, *A List of Books Printed in Scotland before 1700, Including those Printed furth of the Realm for Scottish Booksellers, with Brief Notes on the Printers and Stationers*, Edinburgh: National Library of Scotland.

ANDRICH IOHANNES ALOYSIUS, 1892, *De Natione Anglica et Scota Iuristarum Universitatis Patavinae*, Patavii: Excudebant Fratres Gallina.

ANGLO SYDNEY, 2005, *Machiavelli – The First Century. Studies in Enthusiasm, Hostility, and Irrelevance*, Oxford: Oxford University Press.

BAWCUTT PRISCILLA, 2001, "James VI's Castalian Band: A Modern Myth", *The Scottish Historical Review*, pp. 251-9.

BEVAN JONQUIL, 2002, *Scotland*, in John Barnard and D.F. MacKenzie (eds) *The Cambridge History of the Book in Britain, vol. 4: 1557–1695*, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 687-700.

BOSSY JOHN, 1991, *Giordano Bruno and the Embassy Affair*, New Haven and London: Yale University Press.

BOSSY JOHN, 2001, *Under the Molehill. An Elizabethan Spy Story*, New Haven and London: Yale University Press.

BOYD WILLIAM K. (ed.), 1910, *Calendar of the State Papers Relating to Scotland and Mary, Queen of Scots, 1547-1603, preserved in the Public Record Office, the British Museum, and Elsewhere in England, vol. VI: A.D. 1581-1583*, Edinburgh: H.M. General Register House.

- BOYD WILLIAM K. (ed.), 1913, *Calendar of the State Papers Relating to Scotland and Mary, Queen of Scots, 1547–1603, preserved in the Public Record Office, the British Museum, and Elsewhere in England*, vol. VII: A.D. 1584–1585, Edinburgh: H.M. General Register House.
- CALDERWOOD DAVID, 1842–49, *The History of the Kirk of Scotland*, Edinburgh: Printed for the Wodrow Society, vol. V.
- CARNICELLI DOMENICK DONALD (ed.), 1971, *Lord Morley's Tryumphes of Fraunces Petrarcke. The First English Translation of the Trionfi*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- CLARK STUART, 1976, "Wisdom Literature of the Seventeenth Century: A Guide to the Contents of the 'Bacon-Tottel' Commonplace Books. Part I", *Transactions of the Cambridge Bibliographical Society* 6, pp. 291–305;
- CLARK STUART, 1977, "Wisdom Literature of the Seventeenth Century: A Guide to the Contents of the 'Bacon-Tottel' Commonplace Books. Part II", *Transactions of the Cambridge Bibliographical Society* 7, pp. 46–73.
- CRAIGIE JAMES (ed.), 1955, *The Poems of King James VI of Scotland*, vol. 1, Scottish Text Society, Edinburgh and London: Blackwood.
- CROCKETT THOMAS (ed.), 1913, *Poems of John Stewart of Baldynneis*, Scottish Text Society, Edinburgh: Blackwood.
- DE VIVO FILIPPO, 2005, "Paolo Sarpi and the Uses of Information in Seventeenth-century Venice", *Media History* 11, pp. 37–51.
- DUNNIGAN SARAH M., 2004, "William Fowler", *Oxford Dictionary of National Biography*, Oxford: Oxford University Press, online edition.
- RANK ARMIN PAUL, 1989, "'Translation as System' and *Übersetzungskultur*: On Histories and Systems in the Study of Literary Translation", *New Comparison*, 8, pp. 85–98.
- HANKINS JAMES, 1996, "Humanism and the Origins of Modern Political Thought", in Jill Kraye (ed.), *The Cambridge Companion to Renaissance Humanism*, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 118–41.
- HEDDLE DONNA (ed.), 2008, *John Stewart of Baldynneis. Roland Furious. A Scots Poem in Its European Context*, Leiden, Boston: Brill.
- HENDERSON T. F., 2004, "Lekpreuik, Robert (fl. 1561–1681)", rev. Martin Holt Dotterweich, in *Oxford Dictionary of National Biography*, Oxford: Oxford University Press, online edition.
- JACK R. D. S. And ROZENDAAL P. A. T. (eds), 1997, *The Mercat Anthology of Early Scottish Literature 1375–1707*, Edinburgh: Mercat Press.
- KRAYE JILL, 1992, "John Bossy on Giordano Bruno", *The Heythrop Journal* 33, pp. 324–27.
- KRISTELLER PAUL OSKAR, 1944–45, "Humanism and Scholasticism in the Italian Renaissance," *Byzantion* 17, pp. 346–75.
- LAING DAVID, 1831, "A Brief Account into the Hawthornden Manuscripts in the Possession of the Society of Antiquaries of Scotland; with Extracts, Containing Several Unpublished Letters and Poems of William Drummond of Hawthornden", *Archaeologia Scotica: or Transactions of the Society of Antiquaries of Scotland* 4, pp. 57–116; 225–70.
- LYNCH MICHAEL, 2003, "The Reassertion of Princely Power in Scotland. The Reigns of Mary, Queen of Scots and King James VI", in Martin Gosman, Alasdair A. MacDonald and Arjo Vanderjagt (eds), *Princes and Princely Culture 1450–1650*, Leiden, Boston: Brill, pp. 199–238.
- MACPHERSON ROB, 2004, "Stewart, Francis, first earl of Bothwell (1562–1612)", in *Oxford Dictionary of National Biography*, Oxford: Oxford University Press, online edition.

- MATTHIESSEN FRANCIS OTTO, 1931, *Translation. An Elizabethan Art*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1931.
- MAY STEVEN W., 2008, "The Circulation in Manuscript of Poems by King James VI and I", in James M. Dutcher and Anne Lake Prescott (eds), *Renaissance Historicisms. Essays in Honor of Arthur F. Kinney*, Newark: University of Delaware Press, pp. 206-24.
- MEIKLE HENRY W. (ed.), 1914, 1936, 1940, *The Works of William Fowler, Secretary to Queen Anne, Wife of James VI*, Scottish Text Society, Edinburgh and London: Blackwood.
- PETRINA ALESSANDRA, 2009, *Machiavelli in the British Isles. Two Early Modern Translations of the Prince*, Farnham, Burlington: Ashgate.
- RICKARD JANE, 2007, *Authorship and Authority: The Writings of James VI and I*, Manchester: Manchester University Press.
- RITCHIE J.M., 1988, "The Nazi Book-Burning", *Modern Language Review* 83, pp. 627-43.
- SCOTT HEW, 1917, *Fasti Ecclesiae Scoticae. The Succession of Ministers in the Church of Scotland from the Reformation. Vol. 2: Synods of Merse and Teviotdale, Dumfries, and Galloway*, Edinburgh: Oliver & Boyd.
- SCOTT-WARREN JASON, 2001, *Sir John Harington and the Book as Gift*, Oxford: Oxford University Press.
- SHIRE HELENA MENNIE, 1969, *Song, Dance and Poetry of the Court of Scotland under King James VI*, Cambridge: Cambridge University Press.
- TYTLER PATRICK FRASER, 1823, *The Life of Sir Thomas Craig of Riccarton. With Biographical Sketches of his Most Eminent Legal Contemporaries*, Edinburgh: Tait.
- WOOLFSON JONATHAN, 1998, *Padua and the Tudors. English Students in Italy, 1485-1603*, Toronto: University of Toronto Press.
- WORMALD, JENNY, 2008, "James VI and I (1566.1625)", *Oxford Dictionary of National Biography*, Oxford: Oxford University Press, online edition.
- YATES FRANCES A., 1934, *John Florio. The Life of an Italian in Shakespeare's England*, Cambridge: Cambridge University Press.

Abstract

TRANSLATION AND IDEOLOGY IN THE SCOTLAND OF JAMES VI:
THE CASE OF WILLIAM FOWLER

Keywords: Translation, James VI of Scotland, William Fowler, Patronage, Niccolò Machiavelli

Within the context of the development of translation and of a translation culture in early modern Europe, this article investigates the attempt, on the part of James VI of Scotland, to establish at his Court in the early 1580s a group of writers and intellectuals that would actively contribute to a literary renaissance in the country, working mainly on occasional poetry and the translations of contemporary classics, so as to acquire the best of European literature and make it part of the national cultural heritage. The article then moves to analyse the case of one of the members of this group, William Fowler, religious polemicist, spy and translator from the Italian, and identifies the various stages of his cultural activity as exemplary of early modern cultural moods.

ALESSANDRA PETRINA
UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI PADOVA
alessandra.petrina@UNIPD.IT

ALBERTO CLERICI

MATTEO ZAMPINI DA RECANATI
E GLI STATI DI FRANCIA.
STORIA E POLITICA ALLA CORTE DI ENRICO III

“Zampini subtilis opus subtile, sed in quo
Ius, verum, ratio, iudiciumque deest”
François Hotman, *Ad tractatum Matthaei Zampini...Responsio* (1588)

1. Introduzione

Negli ultimi vent'anni, gli studi sulle “guerre civili di Francia” hanno subito un notevole impulso, grazie soprattutto all' assiduo lavoro storiografico di Denis Crouzet ed Arlette Jouanna, e dei loro allievi¹. Anche l'Italia, che da lungo tempo ha fatto del Cinquecento francese un terreno privilegiato di studi, ha dato alla luce in tale arco temporale contributi di tutto rispetto.² Questo non solo per il ben noto coinvolgimento del nostro paese nelle “cose di Francia”, in un secolo che vide sangue italiano scorrere nelle vene di ben tre re Valois, figli della “regina madre” Caterina de' Medici, ma anche perché la trama della politica europea era fitta al punto da rendere ormai indispensabile considerare le “guerre di religione” del Cinquecento non come un episodio circoscritto al solo regno di Francia, ma piuttosto come vero e proprio “evento europeo”.³ E così era visto dai contemporanei, a giudicare dalle edizioni e traduzioni, manoscritte e a stampa, dei più rilevanti libelli e documenti ufficiali, nonché dagli epistolari e dai diari di protagonisti e semplici spettatori.

Il tema della presenza degli italiani (e della cultura italiana) nella Francia del XVI secolo, e quello relativo alle reazioni che tale presenza ha suscitato, ha stimolato e continua a stimolare l'interesse di molti studiosi. La ricostruzione d'insieme di Dubost e quella, più recente, di Heller⁴, si affiancano a lavori che affrontano proble-

¹ L'impostazione metodologica di Crouzet e Jouanna ben riassume l'annoso dibattito sulla prevalenza dell'elemento “religioso”, o piuttosto di quello “politico”, nelle guerre di religione. Si sta cercando sempre più un approccio “integrato” tra le due posizioni, che appare assai proficuo. Cfr in tal proposito il volume del 2004 della “Nouvelle Revue du seizième siècle”, dedicato a *Metaphysique et politique de l'obéissance dans la France du XVIe siècle*.

² Davila (1990 [1630]), Gambino (1991), Quagliani (1992), Testoni Binetti (2002), Sciacca (2005).

³ Su questo insiste ora, autorevolmente, Vivanti (2007).

⁴ Dubost (1997), Heller (2003).

matiche più specifiche, come l'antimachiavellismo⁵, il fuoriuscitismo⁶, le relazioni tra papato e Chiesa gallicana.⁷ Da segnalare inoltre l'incessante opera di revisione storiografica su Caterina de' Medici, figura emblematica del "momento italiano" della storia di Francia.⁸

Le pagine che seguono hanno l'ambizione di inserirsi in questa preziosa opera di approfondimento storico, e potrebbero essere considerate come un'operazione di "scavo archeologico": esse, infatti, intendono riportare alla luce la vita e il pensiero di Matteo Zampini (1519/20-1600), un giurista italiano vissuto quasi tutta la seconda metà del XVI secolo in Francia, protetto da Caterina de' Medici e benvenuto da Enrico III. Egli fu figura non marginale nell'arroventato clima politico del periodo che va dalla convocazione degli Stati Generali di Blois (1576) fino all'avvento di Enrico IV al trono di Francia (1594). I suoi scritti, che comprendono agili *pamphlets* e laboriosi trattati, conobbero diverse edizioni e traduzioni. E ben a ragione, se si considera che Zampini non mancò mai di scrivere sui temi "caldi" del momento, dal rapporto tra monarca e Stati Generali, alla questione della successione regia, al problema della dipendenza o autonomia della Chiesa gallicana da Roma. La nostra attenzione si concentrerà qui non tanto sull'aspra polemica che lo oppose al grande François Hotman in merito al diritto di successione, che meriterebbe un approfondimento a parte, quanto piuttosto sulla prima e, dal nostro punto di vista, più rilevante opera storico-politica di Zampini, il *Degli Stati di Francia et della lor possanza*, apparsa a Parigi nel 1578 in italiano e, in versione ridotta, in latino. Si tratta infatti, a giudizio di Orlea, del miglior testo scritto sugli Stati Generali di Francia durante le guerre di religione⁹, assieme alla *Francogallia* di Hotman, autore del quale Zampini, a detta di Salmon e Giesey, rappresenta del resto l'avversario più preparato.¹⁰ Da quest'angolo visuale, a parte la ricordata *Francogallia*, gli *Stati di Francia* sembrano sorpassare di gran lunga molte altre trattazioni sull'argomento disponibili alla data del 1578, dalla *République* di Jean Bodin all'*Anti-Machiavel* di Gentillet, dal *De l'Etat et succes des affaires de France* di du Haillan al *Du droit des magistrats* di Théodore de Bèze, al *Reveille-matin des François*.

Pertanto, siamo convinti che l'analisi della riflessione politica di Matteo Zampini possa servire non solo a ricostruire un interessante tassello dell'intricato mosaico delle guerre di religione, ma anche da

⁵ Procacci (1995), Battista (1998), De Mattei (1969), Mastellone (1972), Anglo (2006), Sciacca (2005).

⁶ Carta (2003), Carta, Los Santos (2002), Simoncelli (1984).

⁷ Tallon (2002), Amalou (2007), Morel (2003).

⁸ Jouanna (2007), Crouzet (2005).

⁹ Orlea (1980: 79-81).

¹⁰ Giesey e Salmon (1972: 53). Zampini non cita Hotman negli *Stati di Francia*, ma lo farà nelle opere successive.

un lato a confermare i tratti caratteristici del pensiero politico italiano di fine Cinquecento, e dall'altro ad approfondire, ed in parte a complicare, alcune tradizionali categorie interpretative di questo drammatico periodo della storia di Francia. Va ricordato, infatti, che fu proprio in tale contesto di aspri scontri, combattuti sia con la spada che con la penna, che crollò l'edificio solido e protettivo della società medievale, dando origine ad una complessiva ridefinizione della genesi e delle finalità della vita associata, l'ordine politico moderno, destinato a incidere a lungo e profondamente sulla storia dell'Occidente.¹¹

2. Matteo Zampini: vita ed opere

La figura di Matteo Zampini ha conosciuto un curioso destino. Menzionato già poco dopo la sua morte, fino all'Ottocento ed oltre ha avuto una certa notorietà soprattutto tra gli studiosi di storia delle Marche e della città di Recanati, luogo ove era nato¹². E proprio ad uno di essi, Clemente Benedettucci, dobbiamo un profilo del nostro personaggio veramente prezioso.¹³ Come teorico delle istituzioni francesi e come protagonista del dibattito politico dell'epoca, invece, non gli fu riconosciuto che qualche accenno, per di più dispregiativo, da alcuni suoi contemporanei, come Jacques-Auguste de Thou e Pierre-Victor Palma Cayet¹⁴. Il suo nome compare nel pionieristico lavoro di Weill sulle dottrine della potestà monarchica durante le guerre di religione¹⁵, ma è solo nel "classico" manuale di Allen, *A History of Political Thought in the Sixteenth Century* (1928), che Zampini diviene un autore di un certo rilievo.¹⁶ Mesnard e Church lo chiamano in causa di sfuggita¹⁷, finché nel 1965 Léon-Pierre Raybaud pubblica un corposo saggio, interamente dedicato a Zampini, che rappresenta attualmente la più ampia ed organica trattazione del suo pensiero.¹⁸ Sorprendentemente però, a partire dalla metà degli anni Settanta del secolo scorso, e nonostante gli apprezzamenti riservatigli da Giesey e Salmon nella loro edizione

¹¹ Skinner (1978, II).

¹² Angelita (1601), Calcagni (1711), Ghetti (1885). Si può ricordare anche che gli *Stati di Francia* figurano nella biblioteca dei Leopardi, evidentemente legati a Zampini dallo stesso luogo di nascita.

¹³ Benedettucci (1884).

¹⁴ De Thou (1742, t. VI : 440) lo definisce «miserable jurisconsulte», mentre Palma Cayet (1875, I: 10) accenna ai «petits discours de Mathieu Zampini et autres».

¹⁵ Weill (1891).

¹⁶ Allen lo definisce "obscure Italian", ma sostiene (e vedremo fino a che punto ciò può essere vero) che Zampini riuscì ad anticipare la visione hobbesiana della genesi della comunità politica. Cfr. Allen (1951 [1928]: 353).

¹⁷ Mesnard (1936), Church (1941), *ad indic.*

¹⁸ Raybaud (1965: 145-203)

critica della *Francogallia*¹⁹, e le considerazioni di Yardeni, Kelley e Mastellone²⁰, il nome di Matteo Zampini comincia a sbiadire nelle pagine degli storici²¹, fatta qualche eccezione²², e tuttora, in un periodo di fervente attività di ricerca sulle guerre civili di Francia, sembra essere considerato marginale, persino da chi si è occupato di tematiche sulle quali il nostro autore ha lasciato contributi apprezzabili e, quel che più conta, piuttosto diffusi.²³

La citata ricerca di Raybaud resta il lavoro di riferimento su Zampini, ma è nostra convinzione che essa possa essere utilmente “aggiornata”. Ampi sono stati, infatti, i passi compiuti della storiografia sulle guerre di religione dal 1965 - anno di apparizione del saggio - ad oggi. Inoltre, l'utilizzo della metodologia e del linguaggio della storia del pensiero politico, che invero si sono precisate molto negli ultimi quarant'anni²⁴, non sempre appare soddisfacente in Raybaud, che proviene da un altro tipo di studi.²⁵ A ciò si aggiunga che egli, pur all'interno di un quadro ricco di particolari, e indubbiamente accurato dal punto di vista delle fonti medievistiche, tuttavia non sembra centrare il significato “complessivo” dell'opera di Zampini, quale emerge da un confronto tra questa e le principali tendenze del dibattito politico dell'epoca.

Personaggio sfuggente, Zampini. Ci costringe a cercare nelle proprie opere le notizie relative alla sua vita, per molti versi ancora oscura. Era nato a Recanati, nel territorio dello Stato Pontificio, nel 1519 o 1520.²⁶ Compì studi giuridici all'Università di Siena, dove ottenne il titolo di dottore *utroque iure* verso il 1545, interessandosi anche alla storia e alla teologia. È molto probabile, poi, che sia proprio lui quel Matteo Zampini che Angelita descrive come funzionario del governo di Recanati nel 1545, e Priore del Popolo nel 1546.²⁷ In seguito si trasferì a Roma, certamente desideroso di

¹⁹ Giesey e Salmon (1972: 52-53, 92-95). Da notare però che Zampini non compare nello studio di Giesey (1961).

²⁰ Yardeni (1971); Mastellone (1972); Kelley (1973), *ad indic.*

²¹ Non è menzionato da Skinner (1978), da Lloyd (1983), da Piano Mortari (1990).

²² Baumgartner (1976), Orlea (1980); De Mattei (1982), *ad indic.*

²³ Le assenze più significative sono proprio quelle delle ricostruzioni di Dubost (1997) e Heller (2003), ma anche Greengrass (2007), Le Roux (2000 e 2006), Le Person (2002), e ancora Tallon (2002), Morel (2003) e Amalou (2007). E' menzionato invece da Mellet (2007) Boucher (2007) e in Jouanna et alii (1998). Volumi di Zampini si trovano in tutta Europa, fino in Germania (Herzog August Bibliothek Wolfenbüttel) e Ungheria (Biblioteca Zriniana), ma anche in Russia (Biblioteca Nazionale di Russia) e Stati Uniti (Biblioteca del Congresso, Newberry Library Chicago).

²⁴ Castiglione e Hampsher-Monk (2001).

²⁵ E' infatti uno specialista del diritto e delle istituzioni bizantine, e autore di una monografia sul potere temporale dei Papi nel XVIII secolo.

²⁶ Infatti, nel *De Successione praerogativae primi principis Franciae, ab impugnantium injuria jure vindicata*, pubblicato nel 1590, afferma di avere settant'anni., mentre nella *Ad calumnias et imposturas...Responsio*, del 1591, dice di averne 72. Cfr Zampini (1590: 173), Zampini (1591: *Préface*)

²⁷ Cit in Benedettucci (1884: 150).

incarichi più prestigiosi e, conosciuto un vescovo francese, forse vicino ai Gondi, lo seguì in Francia nel 1555 (o più tardi),²⁸ insediandosi a Parigi.²⁹ Qui, non è ben chiaro come, entra in contatto con Caterina de' Medici ed Enrico III, dei quali diviene, secondo Menghini, consigliere e conte palatino.³⁰ Alla regina madre dedicò un *Elogio* nel 1586,³¹ e sempre a Caterina è indirizzato il *Degli Stati di Francia* (1578), opera che si inserisce, come vedremo meglio in seguito, nell'atmosfera agitata degli Stati Generali di Blois, appena conclusi. Ad Enrico III è dedicata invece una genealogia dei sovrani francesi, il *De origine et atavis Hugonis Capeti...agnatione* (1581)³², di cui è possibile trovare copia nella biblioteca personale del sovrano³³. Come Bodin, anche Zampini, progressivamente, decise di avvicinarsi alla *Ligue*. Nel 1584 Francesco, l'ultimo figlio di Caterina, de' Medici, morì, rendendo assai probabile l'estinzione della casa dei Valois.³⁴ Nel 1588 il nostro autore dà alle stampe - con i tipi di Rolin Thierry, editore della Lega - sia una traduzione francese degli *Stati di Francia*,³⁵ poi riprodotta nel 1593,³⁶ sia un libello nel quale difende la posizione del candidato cattolico, il cardinale Carlo di Borbone, quale primo principe del regno, contro le pretese del nipote Enrico, futuro Enrico IV. Il *De successione prerogativae primi Principis Franciae*³⁷ ebbe un discreto successo, e diede inizio ad un'infuocata polemica con uno dei più celebrati propagandisti ugonotti, François Hotman. Appartengono a questa contesa sia l' *Explicatio errorum cuiusdam scripti, cui incognitus author titulum fecit, Aduertissement sur les lettres octroyees a monsieur le cardinal de Bourbon* (1589)³⁸ che il *De Successione praerogativae primi principis Franciae, ab impugnantium injuria jure vindicata* (1590).³⁹ L'animo battagliero di Zampini non venne meno neanche in tarda età. A oltre settant'anni, infatti, decise

²⁸ È infatti documentata, intorno al 1564, l'attività di un Matteo Zampini come uditore del barone di Civitanova. Cfr. Cecchi (1982: 227). Zampini era in rapporti stretti con Girolamo Gondi, nipote del cardinale Pierre Gondi, importante figura della curia francese.

²⁹ Nel 1588 risiedeva nella rue Saint-Jacques, vicino alla Sorbona. Cfr. Pallier (1976: 134, che cita il fondo *Minutier central* delle *Archives Nationales* di Parigi).

³⁰ Menghini (1971: 110).

³¹ Zampini (1586).

³² Zampini (1581).

³³ Boucher (2007: 661). L'opera fu commissionata direttamente dalla corte, per dimostrare la discendenza dei Valois da Ugo Capeto, contro la tesi che voleva far provenire la famiglia da origini sassoni.

³⁴ Enrico III, infatti, non aveva figli.

³⁵ Zampini (1588).

³⁶ Questa edizione non è segnalata da Raybaud, ma si ricava da Pallier (1976: 425, n. 853).

³⁷ Zampini (1588²), tradotto in francese nel 1589.

³⁸ Zampini (1589). Si tratta di una risposta all'anonimo autore (forse Antoine Hotman) del libello *Aduertissement sur les lettres octroyees a monsieur le cardinal de Bourbon* (1588). Cfr. Hotman (1588).

³⁹ Zampini (1590).

di sostenere il pontefice Gregorio XIV e la Lega cattolica nella questione della scomunica ad Enrico di Navarra, che toccava in realtà il problema più ampio dei rapporti tra papato e Chiesa gallicana. Apparve così nel 1591 la *Défence pour les bulles monitoires de N.S.P. le Pape*,⁴⁰ traduzione francese della prima parte del più organico lavoro di Zampini, la *Ad calumnias et imposturas...Responsio*, sempre del 1591,⁴¹ nella quale egli manifesta la padronanza raggiunta nell'utilizzo diremmo oggi "interdisciplinare" della teologia, della storia e del diritto. Con l'ascesa al trono del Navarra, la posizione di Zampini divenne alquanto scomoda. Pertanto, con l'aiuto del legato pontificio, il cardinale Sega, egli fuggì verso l'Italia tra il 1592 e il 1593. Raggiunse prima Recanati, sua città natale, ed in seguito Roma, dove si spense sul finire del 1600,⁴² non prima di aver lasciato ai gesuiti – con i quali aveva da lungo tempo stretti rapporti – la sua ricca biblioteca.

3. Il contesto storico: gli Stati Generali di Blois (1576-77)

Gli anni che precedono immediatamente la prima edizione degli *Stati di Francia* rappresentano un momento decisivo per la storia francese del XVI secolo in generale, e per la riflessione politica in particolare. La reazione ugonotta alla strage di S. Bartolomeo (1572) si era concretata nell'alleanza tra calvinisti e "malcontenti", sfociata nella quinta guerra di religione (1574-1576). Questa si era conclusa nel maggio del 1576 con la *paix de Monsieur*,⁴³ seguita dall'Editto di Beaulieu, che garantiva ai riformati condizioni assai vantaggiose.⁴⁴ L'articolo 58 del testo prevedeva la convocazione degli Stati Generali nell'arco di sei mesi. Gli ugonotti speravano di dominare all'interno dell'assemblea, per assicurare la piena e rapida esecuzione dell'Editto. Ma le cose andarono diversamente. Anziché indeboliti, i cattolici, guidati dai Guisa, videro invece consolidati i loro ranghi, per timore di un eccessivo rafforzamento dei riformati. Fu in questo periodo che cominciarono a formarsi le prime «leghe», dotate di propri manifesti programmatici, e quando al re fu impedito dal popolo e dal clero di entrare nella cattedrale di Notre-Dame per celebrare il *Te*

⁴⁰ Zampini (1591²).

⁴¹ Zampini (1591), pubblicata nuovamente nel 1592.

⁴² Angelita (1601: 35v-36r).

⁴³ Dal suo principale artefice, François d'Alençon, fratello del re. Gli altri capi della fazione ugonotta e malcontenta erano Enrico di Borbone, Luigi di Condé, e Enrico di Montmorency-Damville.

⁴⁴ Enrico III, occorre dirlo, fu costretto alla pace anche per la disastrosa situazione delle finanze regie. In tal senso, egli non si oppose alla convocazione degli Stati Generali perché sperava, tra le altre cose, di ottenere un aiuto finanziario in cambio di qualche concessione.

Deum della riconciliazione, fu chiaro che la questione era tutt'altro che risolta.⁴⁵

Ed infatti, alla solenne apertura degli Stati Generali, il 6 dicembre 1576, la maggioranza dei deputati eletti risultava sfavorevole ai termini della *paix de Monsieur*. Tra i cattolici intransigenti, che desideravano la prosecuzione del conflitto contro gli eretici, e i riformati (con il gruppo dei "malcontenti"), che volevano la garanzia di quanto sottoscritto a Beaulieu, stava la posizione difficile del re e della corte⁴⁶. Enrico lesse una *Harangue* dai toni pacati, auspicando il ritorno della concordia nell'obbedienza alla monarchia e a Dio.⁴⁷ Come Mark Greengrass ha dimostrato, egli aveva in mente un piano di profonde riforme per la Francia, destinato però al fallimento⁴⁸. Quando gli Stati gli presentarono una richiesta di voler considerare come "legge fondamentale" (e pertanto immutabile) ogni deliberazione unanime dell'assemblea del regno, egli la respinse con tatto e fermezza. Sul punto della religione, si rifiutò di deliberare in ossequio alle opinioni degli Stati, e solo all'interno del consiglio regio dichiarò di voler mantenere la legge fondamentale della cattolicità del regno, ma che senza soldi questo sarebbe stato impossibile. Diede però il suo assenso ai deputati riguardo la possibilità di ampliare la composizione del consiglio, facendovi partecipare alcuni membri nominati dagli Stati. Ma questo era subordinato al pagamento di un sussidio, estremamente necessario per le casse dell'erario. I deputati, animati da Jean Bodin,⁴⁹ si rifiutarono, pertanto l'assemblea si sciolse agli inizi del 1577 con un nulla di fatto.⁵⁰ Solo undici anni dopo, caso unico nella storia di Francia, lo stesso Enrico si vide costretto a convocare nuovamente gli Stati Generali, ma anche questa volta il suo programma di riforma del regno uscì sconfitto⁵¹. In quella occasione, gli *Stati di Francia* di Zampini vennero riproposti, in versione francese, all'attenzione dei lettori, in un momento in cui Enrico stava tentando un riavvicinamento alla *Ligue*, con l'intento di sottrarre ai Guisa le redini del movimento e di soffocarne le componenti più radicali. Ma i secondi Stati di Blois dimostrarono, ancora una volta, come gli ordini del regno non si fidassero della sua politica. Eppure, fatto a prima vista sorprendente, fu proprio la Lega a trovare negli *Stati di Francia* di Zampini un nuovo utilizzo, a

⁴⁵ Jouanna, Boucher, Le Thiec (1998: 242).

⁴⁶ I tentativi di mediazione del re finirono presto per essere interpretati come "machievellismo": «andava diffondendosi sempre più l'impressione che Enrico III sapesse abilmente fingere: egli firmava la "paix de Monsieur", poiché temeva l'opposizione del proprio fratello, ma era pronto ad annullare le concessioni fatte agli ugonotti per evitare la reazione dei cattolici intransigenti». Cfr. Mastellone (1972: 89).

⁴⁷ Davila definisce il discorso del re «grave ed efficace». Cfr. Davila (1990 [1630], I: 400). *L'Harangue* fu pubblicata in diverse città.

⁴⁸ Greengrass (2007: 365-381).

⁴⁹ Bodin era stato eletto nel Vermandois per il Terzo Stato.

⁵⁰ Davila (1990 [1630], I: 407-408).

⁵¹ Orlea (1580: 97-103).

proprio favore, confermato dal fatto che la traduzione apparve nuovamente in occasione degli Stati del 1593. Ma in che modo uno stesso testo può essere interpretato come utile al re nel 1578, e utile agli Stati Generali – guidati dalla Lega – nel 1588 e 1593? Cercheremo ora di chiarirlo.

4. *Gli Stati di Francia: origine, struttura e fonti*

Il *Degli Stati di Francia et della lor possanza* apparve per la prima volta a Parigi, per i tipi di Denis Duval, nel 1578⁵². In quello stesso anno, Zampini si preoccupò di far circolare anche una versione notevolmente ridotta del testo, in latino, che potesse raggiungere un pubblico più ampio.⁵³ Dal punto di vista culturale, l'opera del marchigiano si inserisce in uno dei momenti più fecondi della letteratura francese sul pensiero politico. Nel 1576 videro la luce, infatti, sia una nuova edizione della *Francogallia* di Hotman, sia, naturalmente, i *Six livres de la République* di Bodin⁵⁴ e l'*Anti-Machiavel* di Gentillet, che si affiancano alle centinaia di *pamphlets*, satire, rimostranze e orazioni che rappresentano una novità di primo piano tanto per la storia dell'editoria che per la nascita di una "opinione pubblica" europea.⁵⁵ Nel 1577, poi, Bodin aveva dato alle stampe il resoconto dell'attività del Terzo Stato agli Stati Generali appena terminati⁵⁶. Quella che mancava era un'opera che difendesse il "punto di vista" della corte, e la condotta del re tenuta a Blois. Ma gli *Stati di Francia* non rappresentano solo una seria replica alle tesi ugonotte circa la superiorità degli Stati Generali sul sovrano. Di fatto, essi rispondono anche a chi, come Gentillet ed altri⁵⁷, perfino tra i *politiques*, aveva puntato l'indice sugli "stranieri", specialmente gli "italogalli", seguaci di Machiavelli e delle sue astuzie, che vorrebbero solo indebolire la Corona e dividere il popolo.⁵⁸ Tutt'altro è il fine di Zampini, che intende invece restaurare l'autorità del monarca al di sopra degli interessi di parte. Infine, egli vuole dimostrare che anche un forestiero può raggiungere un'elevata conoscenza delle vicende e dei costumi di Francia, ma sempre, sia ben chiaro, per "piegare" le fonti ai suoi scopi, come d'altronde aveva fatto François Hotman e, prima di lui, Du Haillan.⁵⁹

⁵² La dedica porta la data del 28 aprile, mentre il privilegio reale all'editore è del 15 febbraio.

⁵³ Zampini (1578²).

⁵⁴ Ristampati anche nel 1577 e nel 1578.

⁵⁵ Mellet (2007).

⁵⁶ Bodin (1577).

⁵⁷ Ad esempio gli anonimi autori del *Reveille-matin* (1574) e della *France-Turquie* (1575).

⁵⁸ Cfr. in generale Mastellone (1972), Battista (1998).

⁵⁹ Opportunamente De Caprariis sottolinea come nel *De l'estat eet succez des affaires de France* di Du Haillan sia presente un nazionalismo embrionale, che porta l'opera ad avere alcune affinità con la letteratura ugonotta, ad esempio sull'insistenza

Degli *Stati di Francia* si contano non meno di sei edizioni in italiano (1578, 1625, 1628, 1638⁶⁰, 1679, 1973), una, ridotta, in latino (1578), una traduzione francese (1588) e una inglese (1680).⁶¹ Le edizioni italiane del 1625, 1628 e 1638 appaiono sempre in appendice alla *Historia verace* di Pierre Matthieu che, ironia della sorte, era lo storiografo di Enrico IV, il sovrano che costrinse Zampini alla fuga in Italia.⁶² Riguardo la struttura, il saggio si presenta suddiviso in moltissimi paragrafi, ciascuno dei quali affronta una “questione” o una “funzione” che riguarda gli Stati Generali, per prima cosa dal punto di vista storico, inserendo ampi brani (tutti tradotti in italiano) da una varietà di autori medievali, più qualche fonte moderna. La quantità delle citazioni, impressionante,⁶³ e il numero dei lavori consultati, ha fatto definire Zampini come il «closest rival» di Hotman.⁶⁴ È subito chiaro, infatti, che gli *Stati di Francia* ben si collocano all’interno della “guerra di finzioni storiche” che si combatteva un pò in tutta Europa, in un’epoca nella quale la validità di un argomento non dipendeva dalla sua logicità o razionalità intrinseca, quanto piuttosto dall’essere stato recepito nel tempo e confermato da una molteplicità di “autori di riferimento”.⁶⁵ Questi, per il marchigiano, erano: Aimoino e il suo continuatore, Roberto Gaguin, Burcardo di Biberach, Reginone di Prüm, Sigeberto di Gembloux, Gregorio di Tours, Adone di Vienna, Paolo Emilio, Ottone di Freising, Eginardo, Goffredo da Viterbo, e altri storici medievali. Parimenti citati, seppur in misura minore, sono Cicerone, Ulpiano, il giureconsulto Paolo, Bartolo da Sassoferrato, Claude de Seyssel, André Tiraqueu, Michel de L’Hôpital, Charles de Marillac, Barthélemy de Chasseneux, Martin Du Bellay.⁶⁶ È interessante notare che l’Antico e il Nuovo Testamento non sono menzionati che una volta ciascuno. Ciò può apparire singolare, dato che le Sacre Scritture rappresentavano una fonte privilegiata nella letteratura politica del tempo. Eppure, anche Hotman le aveva trascurate in favore dei cronachisti medievali, e probabilmente Zampini aveva

della non dipendenza delle istituzioni francesi dal diritto e dalla società dei Romani. Cfr. De Caprariis (1959: 305-317).

⁶⁰ E non 1637, come vuole Raybaud. In quello stesso anno apparve, sempre a Venezia, la terza edizione della *Historia delle guerre civili di Francia* di Enrico Caterino Davila. Utilizzeremo per i riferimenti agli *Stati di Francia* la prima edizione, del 1578, e, per lacuni raffronti, anche l’edizione del 1625, pubblicata assieme a Matthieu (1625).

⁶¹ Segnalata Giesey e Salmon (1972: 92).

⁶² In realtà, però, c’è una ragione di fondo per questa “inclusione”: è nostra intenzione, infatti, dimostrare che gli *Stati di Francia*, come già aveva affermato Raybaud, è un’opera essenzialmente (ma non integralmente) riconducibile all’assolutismo monarchico, dunque perfettamente leggibile accanto agli elogi e alle gesta reali narrate da uno storico di corte come Matthieu.

⁶³ Raybaud calcola 287 citazioni, Giesey e Salmon 319. Il testo si compone di 234 pagine.

⁶⁴ Giesey e Salmon (1972: 53)

⁶⁵ Pocock (1987 [1957]), Mellet (2007: 425-486).

⁶⁶ Per il conteggio esatto delle citazioni di ciascun autore cfr. Raybaud (1965:151).

intenzione di sconfiggere l'avversario "sul suo stesso campo", la storia di Francia.

L'epistola dedicatoria degli *Stati di Francia* ci dice qualcosa sulla composizione dell'opera. Da queste pagine appare che Zampini aveva iniziato a «far diligente ricerca de gli Stati» indotto dalle «occasioni passate, questi anni à dietro», dunque esattamente nel periodo di attività degli Stati Generali di Blois. Sembrerebbe poi che egli avesse dato copia del manoscritto alla regina madre, la quale a sua volta lo affidò alla «censura» di un illustre personaggio, Guy du Faur, signore di Pibrac, che l'avrebbe letto e approvato.⁶⁷ Il nome di Pibrac evoca importanti considerazioni. Non a caso, infatti, anche Bodin gli aveva dedicato, due anni prima, la sua *République*. Il celebre autore delle *Quatrains*, presidente al Parlamento di Parigi, era noto per essere uno dei consiglieri più ascoltati dal re. Spirito fine ed erudito, politicamente moderato, Pibrac, durante il breve regno di Enrico in Polonia, "introdusse" il sovrano alla *Politica* di Aristotele, della quale era solito leggergli alcuni brani, anche se l'interesse del sovrano per il filosofo greco era già vivo da tempo,⁶⁸ come testimonia la dedica di Louis Le Roy alla sua traduzione francese della *Politica* (1568). Probabilmente anche quest'aspetto dovette essere tenuto in considerazione da Zampini, i cui *Stati di Francia* presentano più di una tematica di natura "aristotelica", oltre a mostrare una predilezione per il sillogismo. Altro fatto degno di nota è che Pibrac, al pari di altri *politiques* come Pasquier, le Roy e Du Haillan, proprio negli anni tra la s. Bartolomeo e gli Stati di Blois avevano subito un mutamento di orizzonte politico - più o meno interessato a seconda dei casi - dalla difesa del governo misto verso l'assolutismo "costituzionale" regio.⁶⁹

5. "Lo Stato" e "gli Stati"

Le tematiche affrontate negli *Stati di Francia* sono presto enunciate da Zampini con quel suo stile, tipico di una certa cultura giuridica, pragmatico e tassonomico: «Che sono gli Stati; che possanza hanno; come l'hanno; et da chi l'hanno; perché si debbano convocare; et a chi pertiene il convocarli».⁷⁰ Subito dopo il reanatese fa professione di seguire "la verità effettuale della cosa" piuttosto che la "immaginazione di essa",⁷¹ quando dichiara di voler indagare la natura e i poteri degli Stati di Francia «non da i precetti de'Filosofi, ma delle risoluzioni fatte in essi Stati».⁷² Il fine che si propone è

⁶⁷ Zampini (1578: fol. A2r).

⁶⁸ Boucher (2007: 49-53).

⁶⁹ Jouanna (1998: 254-261).

⁷⁰ Zampini (1578: 1-2).

⁷¹ Ci riferiamo naturalmente a Machiavelli, *Il Principe*, cap. XV.

⁷² Zampini (1578: 2-3).

invece riassunto in un sottotitolo, assente nell'edizione originale, che si trova nelle versioni secentesche:

Ove con autorevoli Sentenze, & Esempi di Governo di Stato, succeduti nella Francia nello spatio di mille cento cinquanta e più anni, si vede la continuata, & assoluta possanza de'Re, & ne'casi particolari la possanza anco degli Stati.⁷³

Innanzitutto egli distingue due accezioni della parola "Stato", introducendo alcune riflessioni di una certa importanza nella storia di questo concetto.⁷⁴ Riprendendo la ben nota metafora organicistica della comunità, assai diffusa nella letteratura politica occidentale almeno da Platone, Zampini afferma che «appresso i Politici, & Giurisconsulti» Stato può significare o «il Capo, & la suprema Possanza del Regno», oppure «il corpo, & le membra di esso». Più avanti si discorrerà del termine "suprema possanza", per ora preme rilevare che, all'interno del testo originale, esso si trova sempre al minuscolo, ma in seguito verrà messo al maiuscolo. Nel dilungarsi sulla primo senso della parola "Stato",⁷⁵ che presenta un'interessante variante nelle edizioni successive,⁷⁶ il nostro autore sfrutta due citazioni, la prima da Ulpiano e la seconda da Cicerone, che ci mostrano il modo con cui Zampini "rilegge" le fonti confrontandole con gli strumenti linguistici del suo tempo. Difatti, sia lo «Stato della Republica Romana» di Ulpiano che lo «Stato della patria» di Cicerone sono messi al maiuscolo, mutando in qualche modo il concetto di *status* (al minuscolo) della letteratura politica di Roma antica. In altre parole, nella Francia del Cinquecento, "lo Stato" comincia ad assumere una vita propria, anche se non ancora del tutto impersonale,⁷⁷ almeno negli *Stati di Francia*, dato che Zampini sembra identificare (sempre nell'orizzonte del primo significato da lui attribuito alla parola) il re con il regno.⁷⁸ Sarà invece nella *De Successione...jure vindicata* che egli arriverà ad una precisa consapevolezza dello "Stato moderno", menzionando tutti e tre gli "elementi" che lo contraddistinguono fino ai giorni nostri⁷⁹, *territorio, popolazione e sovranità*:

⁷³ Zampini (1625: 1).

⁷⁴ Lefebvre (2008: 197-199).

⁷⁵ Zampini (1578: 3).

⁷⁶ Difatti nelle edizioni dal 1625 in poi si accosta il termine "Ragion di Stato" a quello, scelto invece da Zampini, di «affari di Stato». Interessante scelta del revisore del testo, che aveva evidentemente presente la nuova "moda letteraria" sorta dall'apparizione della *Ragion di Stato* di Botero nel 1589.

⁷⁷ Tenenti (1987).

⁷⁸ Zampini (1578: 4): «lo Stato è la suprema possanza del Regno di Francia, la Monarchia, il Regno, e finalmente il Re stesso, che ne è il Capo, & nel qual risiede la possanza suprema, & la Monarchia».

⁷⁹ Cfr. ad esempio la definizione di "Stato" in Barbera-Fusaro (2008: 34).

Tolle utique homines, bruta animalia Regnum non constituent. Tolle Iurisdictionem & potestatem, non Regnum, sed publicum erit latrocinium. Tolle terram, quae alimenta ministrat, & aëreorum spiritum Regnum constituere poteris, hominum vero nequaquam.⁸⁰

Nel secondo senso della parola, invece, lo Stato, o meglio gli Stati, corrispondono a «quelli ordini, ne'quali tutti gli huomini del Regno, che, per diverse qualità loro distinti in diverse membra, fanno il corpo perfetto di esso Regno, sono compresi». E solo di questi ultimi, avverte Zampini, si discuterà nella sua opera. L'appartenenza ad un ordine dipende dal fine dell'attività degli individui che ne fanno parte,⁸¹ mentre nel Regno di Francia gli Stati, assieme, «rappresentano tutti gli huomini, che fanno il suo corpo».⁸² A questo segue un paragrafo dedicato ad una spinosa questione del momento, se cioè la nobiltà di toga, il ceto dei giuristi, debba far parte di un "Quarto Stato" creato appositamente per loro, oppure trasferirsi nelle fila della nobiltà di spada.⁸³ Zampini sembra qui interpretare «le aspirazioni del ceto in ascesa degli "officiers"»,⁸⁴ oltre a rispondere agli attacchi mossi da Hotman alla *noblesse de robe*, della quale probabilmente egli si sentiva parte. Dopo aver elogiato l'attività onorevole e virtuosa dei giuristi, egli esprime l'aspirazione secondo cui «havendo gli huomini della Giustitia fine diverso da gli altri, & attioni nobili, devrebbero o far un Stato appartato, o essere, com'è detto, compresi nella Nobiltà». Ma il suo animo concreto lo porta a chiudere presto la questione: «poiché la consuetudine del Regno ha ammessi solo tre Stati, & ha compresi gl'huomini della Giustitia nel Terzo, è superfluo il dubitar, o disputar più».⁸⁵

6. L'evoluzione degli Stati

Prima di trattare dell'origine dei regni e delle comunità, a Zampini preme dimostrare la natura non statica, ma dinamica delle istituzioni rappresentative francesi. Di fronte alla concezione immobile, quasi "mitica", del *concilium gentium* predisposta da Hotman, il recanatese insiste invece sull'evoluzione delle assemblee degli ordini nel lungo

⁸⁰ Zampini (1590: 44-45).

⁸¹ Per il clero, il servizio di Dio, per i nobili, il servizio del Regno, per il Terzo Stato il guadagno e la prosperità materiale del paese.

⁸² Zampini (1578: 6). Naturalmente, quel "tutti" si lega al tradizionale concetto di rappresentanza, e non va inteso nell'odierna direzione della sovranità popolare. Cfr. sul punto Hoffmann (2007).

⁸³ Mastellone (1972: 207-210). La disussione era accesa già da tempo, almeno a partire dal *l'Ample discours ...sur les fait de quatre Estats du Royaume de France* di Joachim Du Bellay (1567).

⁸⁴ Mastellone (1972: 202-203).

⁸⁵ Zampini (1578: 9). Il problema venne ripreso all'indomani dei secondi Stati di Blois dal *Discours des Etats de France* (1588) di Guy Coquille, che con Hotman rifiutava la creazione di un ordine specifico per il ceto dei togati.

percorso che ha visto, all'interno di uno stesso territorio, l'affermazione di diversi popoli e civiltà. A dire il vero, anche Hotman aveva riconosciuto alcuni cambiamenti nella composizione e nei poteri degli Stati, ma auspicava il ritorno ad un ruolo antico (ma in realtà inesistente) di preminenza di questi nei confronti del sovrano. Zampini tenta la via opposta: premesso che la storia è in continuo movimento, e premesso che gli Stati Generali sotto Enrico III non sono lo stesso organo di quelli convocati secoli addietro da Clodoveo, ecco allora che si giustifica la nuova situazione, che vede gli Stati stessi avere un ruolo essenzialmente consultivo, almeno negli affari che Zampini chiama «ordinari», e nessun diritto di riunione svincolato dal volere regio (quando un monarca legittimo è presente, naturalmente).

A tal proposito, Zampini, al pari di Hotman, fa notare che il clero, come ordine, era assente nelle prime riunioni dei concili generali del regno, e, inoltre, questi erano composti per la quasi totalità da soldati e militari. Insomma, con buona pace dei monarcomachi ugonotti, il “popolo” di Francia non era affatto rappresentato alle origini dell'istituzione:

Nella convocazione sono solo nominati i primati del Regno, & la moltitudine militare, come dice esso Amoino, che non sono altro, che l'ordine de' Nobili, ò al più de' Nobili e de' non nobili, & così i due soli Stati laici. Et si conferma quel, che ho detto, che il Regno a quei tempi nel solo essercito militare consisteva, non essendo il popolo delle Gallie, che era a quel tempo di conquista, da' vincitori Francesi nel corpo del Regno, o in alcun governo di esso ricevuto⁸⁶.

Anche per quanto riguarda la nascita della figura dei deputati, Zampini liquida il problema con fin troppa baldanza, di nuovo basando il suo ragionamento su “fatti” concreti. Poiché dunque, essendosi il regno di Francia espanso notevolmente, non era più possibile radunare tutti i suoi elementi, fu deciso che gli ordini di ciascuna Provincia delegassero delle persone per rappresentarli all'interno dell'assemblea, di modo che «ne risulta il medesimo effetto, che se tutti gli huomini del Regno personalmente convocati fossero».⁸⁷ È chiaro quindi che il nostro autore non percepisce alcuna possibilità di contrasto tra mandante e mandatario, dato che il secondo è munito di istruzioni dotate di vincolo di mandato, e non ha alcuna libertà di azione al di là di queste.

7. *L'origine dei regni e delle comunità*

Allen ha giudicato le pagine degli *Stati di Francia* riguardanti la genesi delle monarchie come le più interessanti dell'intero libro,

⁸⁶ Zampini (1578: 16-17).

⁸⁷ Zampini (1578: 19-20).

pagine che, a suo dire, avrebbero un distinto sapore hobbesiano⁸⁸. Si tratta, a ben vedere, di un paragrafo che cerca di tenere insieme umanesimo, aristotelismo e realismo politico. Non mancano spunti interessanti. Zampini definisce regno una «ampia, & perfetta comunione di huomini, che [...] sotto un Re vive virtuosamente». In omaggio ad Aristotele, afferma che la parola, il linguaggio, è ciò che spinge gli individui a socializzare, e, dato che è la natura ad averci dotato di questa facoltà, «la natura dunque, che ha data all'huomo la lingua, l'ha inclinato anco a quella comunione, di cui per l'uso della lingua dovea servirsi».⁸⁹ Con registro umanistico, subito dopo continua col dire che sempre la natura ha fatto proprie dei soli esseri umani le virtù morali: Giustizia, Fortezza, Prudenza e Temperanza, le quali, parimenti, spingono al mutuo legame⁹⁰. Ma ecco ora irrompere il realista Zampini, il giurista pragmatico che vive tra i roghi e i massacri delle guerre di religione. Non senza motivo, pertanto, tra le ragioni che hanno spinto gli individui a formare le comunità politiche, gli Stati, egli annovera «quella inclinatione naturale, che sforza l'huomo alla perpetuatione di se stesso», e poi ancora il richiamo all' «uomo del bisogno», che non basta a se stesso, ed infine alla «necessità, che ha l'huomo d'esser difeso dall'altrui violentia».⁹¹ Il tema della paura dell'altro e della cattiveria degli esseri umani ritorna poco dopo, quando Zampini spiega in che modo le prime comunità si sono estese:

Ma per che essendo gl'inquieti, & malvagi sempre presto moltiplicati, & essendo però stato anco necessario, che le communioni per potergli resistere, & reprimere, s'ingrandissero, ne sono ancora nate le terre [...] che hanno poi le Provincie costituite. Come non solo bisognandoli reprimer i malvagi, & inimici interni, ma essendo ancor stati necessitati difendersi da quelli ingiusti, & esterni inimici, che a guerra aperta gli cercavano opprimere, sono stati necessitati di unirsi gli huomini di più Provincie, perché ingrandite le forze, insieme difender si potessero da ogni inimico⁹².

Più che anticipazioni di Hobbes, queste riflessioni sembrano essere la suggestione che resta dalle pagine di alcuni Classici, unita alla proverbiale tendenza del pensiero italiano del Cinquecento verso il realismo politico. Bodin, poi, aveva mostrato un uguale pessimismo nei confronti della natura umana.⁹³ Altre analogie tra il recanatese e l'autore del *Leviathan* potrebbero esser trovate nel paragrafo dedicato alla risoluzione del quesito «per qual cagione, & come si sia sottomessa questa communion di huomini a un solo». I punti di

⁸⁸ Allen (1951 [1928]: 383).

⁸⁹ Zampini (1578: 21).

⁹⁰ Su questa tematica cfr. Skinner (2002: 39-92).

⁹¹ Zampini (1578: 24).

⁹² Zampini (1578: 25).

⁹³ Bodin (1579 [1576]: 47-49).

contatto sarebbero essenzialmente tre: l'idea che la quiete rappresenti il fine ultimo della collettività, la constatazione che senza un'autorità superiore a tutti, che domanda obbedienza, non sarebbe possibile costruire alcuna comunità durevole, e infine il fatto che tale autorità, il Sovrano, viene scelta razionalmente dagli individui, e non si proclama da sola. Un elemento apparentemente discordante sembrerebbe essere invece la convinzione di Zampini che sia la virtù della Prudenza, concessa dalla natura, a far "capire" agli uomini che la sottomissione ad un re rende possibile una vita migliore di quella precedente ad ogni società civile. Lo Stato si fonderebbe dunque sulla natura, e non sul consenso, come avviene invece nell'orizzonte teorico hobbesiano. Ma conviene riportare per intero il passo di Zampini:

ne appar chiaramente, che le attioni, & i disegni di ciascuno così si tornano a fini diversi, come diversi sono i desiderii che gli portano; & che però mirando ciascuno a fine diverso da ogn'altro sarebbe stato assolutamente impossibile, che fussero lungamente stati in comunione, & in quiete, e che quelle commodità sentite havessero, per le quali è ordinata la comunione, se non havessero avuto un legame, che tenendoli insieme uniti, ad un medesimo fine tutti ritirati gli haveva. Et n'è chiaro ancora, che la medesima natura, che alla comunione indotti gli havea, conservarveli, & farli sentire commodi di essa, dandoli la Prudenza, gli fece conoscere, che per conservar la comunione, & nella comunione la quiete, era necessario, che vi fusse uno, che posposti i commodi, & gl'interessi particolari, all'interesse, & commodo universale l'occhio volgesse; a quel fin solo tenesse il suo intento, vi inviase i pensieri, drizzasse le attioni, & col nodo della sua possanza stringendoli in unione, guidasse tutti a quel medesimo fine. Donde essi risolti si fecero elettione di uno, della cui Prudenza, & Bontà confidarono, & quello superiore a tutti costituirono, acciocché tenesse cura di tutti, difendesse tutti, & come Capo, & Principe della comunione, haveva il governo di tutto il corpo.⁹⁴

Certamente, questa "Prudenza" di cui parla il nostro autore appare assai simile alla "ragione", perché non vi può essere comportamento prudente che non sia allo stesso tempo razionale. A conferma di ciò è la frase che segue immediatamente il brano sopra riportato, dalla quale sembra che Zampini tutto sommato scinda «natura» e «prudenza», cioè natura e ragione, pur sempre considerando che anche la ragione umana proviene in un certo senso dalla natura.⁹⁵ Da questo punto di vista, la "necessità evidente", razionale, dei vantaggi della subordinazione ad un sovrano sarebbe la stessa sia in Hobbes che nel recanatese, fatte salve le debite differenze tra il vocabolario del pensiero politico cinquecentesco e

⁹⁴ Zampini (1578: 29-31).

⁹⁵ «Per necessità dunque mostrata dalla natura, & per elettione de gl'huomini persuasivi dalla Prudentia, è nelle communioni introdotta la preminenza Reale». Cfr. Zampini (1578: 31).

quello del “giusnaturalismo moderno”. Ma proprio in questo consiste il crepaccio che separa il giurista aristotelico dal fondatore del giusnaturalismo moderno. Per prima cosa, Zampini non considera mai l’individuo singolo, ma ragiona ancora in un’ottica cetuale. Inoltre, il suo contrattualismo embrionale non va pensato come una “anticipazione” della scuola del diritto naturale moderno, quanto piuttosto una suggestione derivata dalla tradizione romanistica della *Lex regia*, che faceva parte integrante del bagaglio di ogni buon giureconsulto cinquecentesco.⁹⁶ Proprio seguendo una delle interpretazioni di quella celebre e controversa disposizione⁹⁷, infatti, si comprende il trasferimento di sovranità dal popolo romano, originariamente autonomo, all’Imperatore, che da quel momento diventa il solo titolare dell’*imperium*. Se è vero, dunque, che Zampini sfugge al luogo comune storiografico secondo il quale tutti i teorici dell’assolutismo regio sostengono che la sovranità è stata e resta nei monarchi, e tutti i monarcomachi invece credono che la sovranità stessa è stata e resta nel popolo, tuttavia ciò non significa immediatamente aver precorso la “teoria dell’autorizzazione” di Hobbes. Quanto all’antropologia negativa, poi, è appena il caso di ricordare a che punto questa fosse già ampiamente assorbita nel pensiero politico franco-italiano del XVI secolo, senza scomodare Tucidide, s. Agostino e Machiavelli.

Proprio su quest’ultimo punto, occorre aggiungere che il recanatese è pronto ad ammettere che la conseguenza di quanto precedentemente affermato sulla genesi delle società *sarebbe* l’illegittimità dei reami conquistati con la forza, e lo dice pure, così come distingue il Regno dal «Principato tirannico».⁹⁸ Ciononostante, con una strategia retorica ricorrente negli *Stati di Francia*, Zampini sembra presto rimangiarsi tutto, affermando, con un occhio rivolto alla “realtà effettuale” della storia europea, che anche una conquista militare, con il tempo e il «giusto governo» può diventare legittima, giuridicamente e moralmente “regolarizzata”.⁹⁹ Si tratta di una reminiscenza bodiniana, poiché anche Bodin, proprio discutendo dell’usurpazione, aveva concluso:

la prescription [...] pourroit servir de tiltre [...] et mesmement s’il n’y a eu ny opposition, ny protestation des subiects au contrarire¹⁰⁰.

⁹⁶ Theseider (1942).

⁹⁷ Si tratta della teoria della *translatio*, opposta a quella della *concessio*.

⁹⁸ In ciò simile a Bodin, che aveva separato la monarchia «royale», quella «seigneuriale» e «tyrannique». Cfr. Bodin (1579 [1576]: 178-207).

⁹⁹ «A questo dirò solamente, che noi parliamo de’Regni legittimi, i quali non possono altrimenti costituirsi, che per elettione [...] Imperoche, quello, che acquista un Regno con le armi [...] occupandolo, costituisce un Principato tirannico, & non un Regno, fin tanto che con lungo tratto di tempo, & giusto governo, cessata la violenza, ne conseguisca per lungo, e continuato consenso de’popoli una tacita elettione che’l riduce a legittimo». Cfr. Zampini (1578: 32).

¹⁰⁰ Bodin (1583: 299).

8. La sovranità

Il termine utilizzato da Zampini per indicare il potere supremo all'interno di uno Stato, quello che per i Romani era l'*imperium*, è «possanza». Esso si trova quasi sempre al minuscolo, e molto spesso precede o segue gli aggettivi «suprema» o «assoluta». Non è chiaro che relazione vi sia tra la «possanza» di Zampini e la *souveraineté* di Bodin, poiché rimane ancora oscuro il problema dell'influenza del secondo sul primo.¹⁰¹ Il (mediocre) traduttore francese degli *Stati di Francia*, nel 1588, rende «possanza» con «puissance». La scelta più immediata. Fatto ancora più rimarchevole, le edizioni italiane seicentesche del testo riportano «possanza» al maiuscolo, segno che ormai la categoria di «sovranità» era penetrata a fondo nella cultura giuridica e politica europea. In effetti, invano si cercherebbe all'interno del testo un'approfondita analisi di questa «possanza», simile a quella fatta da Bodin appunto per la nozione di «sovranità». Ricordiamo poi che l'angevino, nella traduzione in latino della *République* (1586), da lui stesso curata, traduce «puissance souveraine» con «summa potestas», mentre l'espressione usata da Zampini nella versione latina ridotta degli *Stati di Francia* è «suprema potestas».¹⁰²

L'abilità retorica del marchigiano si manifesta nell'affermazione, a prima vista sconcertante per un sostenitore della monarchia assoluta, che in origine, prima della elezione dei re, tutte le comunità erano sovrane. In un quadro dai colori diversi rispetto a quelli scelti da Hobbes, Zampini infatti dichiara che la comunità è precedente alla creazione dei Regni, ma successiva alla condizione degli uomini prima di ogni società. La sovranità popolare è dunque quella originaria, semplicemente perché se la collettività non la possedesse non potrebbe nemmeno, in seguito, trasferirla nel re e, allo stesso modo, se i singoli

fussero stati in possanza uguali, si sarebbe al certo governato secondo il proprio voler ciascuno, & havrebbe ciascun voluto quello, che gli era dal suo appetito, contrario allo appetito di ogn'altro, porto dinanzi, & così ciascuno a fin diverso tirando, è certo ancora, che la communion mal si sarebbe potuta diffendere da gl'insulti interni, & esterni, che si sarebbe ben presto dissoluta, & che sarebbe ben presto andata in ruina.¹⁰³

¹⁰¹ Ma cfr. in ogni caso, sul problema delle assemblee rappresentative in Bodin, a confronto coi monarcomachi, Marongiu (1979: 329-350), Salmon (1987: 119-135) e Quaglioni (1992: 81-106).

¹⁰² Zampini (1578²). Egli preferisce quindi «suprema potestas» a «summa potestas», formula più diffusa, molto sfruttata nel Medioevo.

¹⁰³ Zampini (1578: 33).

Le istituzioni rappresentative sorgono dall'impossibilità pratica di riunire sovente tutti gli abitanti di un territorio in uno stesso luogo. Questo nulla toglie al carattere della sovranità, che Zampini concepisce «assoluta, & onnipotente», finalizzata alla «conservazione, & buon governo»¹⁰⁴ della società. Quindi, in un certo senso, la sovranità “transita” dalla collettività agli Stati Generali, e da questi ultimi al re. A questo punto si apre uno dei paragrafi più provocatori dell'intera opera, nel quale si spiega che «dopo l'elettione, la Possanza è tutta nel Re». Il paragrafo è diretto sia contro i monarcomachi (Hotman per primo), sia contro i sostenitori della “costituzione mista” o “governo misto”, che in Francia aveva avuto illustri esponenti come Seyssel, Du Haillan e perfino, in un primo momento, lo stesso Pibrac al quale gli *Stati di Francia* sono indirizzati.¹⁰⁵ Non è un caso, pertanto, che nell'edizione del 1594 del *De l'estat et succez des affaires de France*, Du Haillan punti l'indice verso “un autore” (la scelta è tra Bodin e Zampini), che dapprima aveva condannato il governo misto in nome dell'assolutismo monarchico, per poi commettere tradimento unendosi alla Lega cattolica.¹⁰⁶

Anzitutto Zampini spazza via ogni riferimento ai “contratti di signoria”, vale a dire le presunte capitolazioni, giuramenti e promesse di inaugurazione che un'affermata tradizione voleva che i sovrani, un pò in tutta Europa, avessero concesso e firmato al momento della loro entrata in carica.¹⁰⁷ Lo fa attraverso l'accumulazione di una gran quantità di citazioni tratte dalle fonti medievali della storia di Francia, che dimostrerebbero come «sono sempre l'elettioni [dei sovrani] state fatte assolutamente, & senza riserva», così come «si mostra necessariamente ancora che sempre assolutamente, & senza riserva, è stata nel re transferita la possanza del Regno».¹⁰⁸ Poco importa che Zampini arrivi a questa conclusione semplicemente dal fatto che i testi non parlano esplicitamente di condizioni apposte, o di limiti chiaramente stabiliti. Qualche pagina più avanti fa mostra di aver ben compreso le osservazioni di Bodin in merito alla indivisibilità della sovranità:

Ne può dirsi che dopo l'elettione si ritrovi [possanza] anco negli Stati, così per che non può separatamente, & assolutamente essere in due¹⁰⁹.

¹⁰⁴ «Ha dunque per necessità la comunione in se stessa dalla natura possanza di far tutto quello, ch'è o necessario, o commodo in una ben ordinata moltitudine; ha possanza di trasferirla nel suo Re, & in somma, o che sia nella moltitudine, o che sia nel Re transferita, è essa possanza, per conservatione, & bon governo d'essa, assoluta, & onnipotente». Cfr. Zampini (1578: 35).

¹⁰⁵ Si tratta dei teorici della cosiddetta *monarchie réglée*, sulle cui origini cfr. Sciacca (1975: 87-156), e, per i successivi sviluppi, Jouanna (1989: 281-312).

¹⁰⁶ Du Haillan (1613 [1570]: 191v)

¹⁰⁷ Marongiu (1979: 399-422). Era un tipico argomento dei monarcomachi.

¹⁰⁸ Zampini (1578: 40).

¹⁰⁹ Zampini (1578: 42).

L'utilizzo che egli fa dell'aggettivo «assoluto» si ricollega all'annoso problema della *legibus solutio* del *princeps*, ben noto alla pubblicistica medievale, ma anche alle riflessioni di Bodin in merito alla costituzionalizzazione del potere politico.¹¹⁰ “Possanza assoluta”, infatti, non vuol dire, come vogliono far credere i monarcomachi, per forza “tirannica”, “ingiusta”, ma solamente “non limitata da altri poteri”, almeno terreni. In altre parole, un monarca assoluto può essere giusto o ingiusto, dipende da come lui stesso decide di governare, se seguendo i dettami del diritto divino, naturale e, in certi casi, consuetudinario, o no. Ma si tratta pur sempre di una scelta di “autolimitazione”, che solo il sovrano può compiere. Ad ogni modo, non si dovrebbe esagerare la “modernità” di una tale visione, dato che Zampini, ad esempio, non insiste affatto, al contrario di Bodin, sulla funzione legislatrice del re, ma anzi, in questo fedele all'“ordine giuridico medievale”,¹¹¹ avvertiva che «la mutatione d'una sola legge è per se stessa cattiva e pericolosa», inserendosi così nella grande tradizione del conservatorismo politico, per la quale «un corpo humano accostumato a un ordine di vivere, che per molti anni gli è fatto naturale, non può mutarsi quell'ordine, ancor che in miglior ordine, che quel corpo non sia in evidente pericolo di andarsene in perdizione».¹¹²

9. I poteri degli Stati Generali

A questo punto ci si potrebbe legittimamente domandare due cose. La prima: perché Hotman, che era noto per passare al setaccio la letteratura politica del suo tempo, e rispondere a tutti coloro che avevano, più o meno esplicitamente, contraddetto la sua *Franco gallia*, non spende una sola parola in merito agli *Stati di Francia*, scrivendo invece un'assai dura replica alla successiva opera sul diritto di successione? La seconda: perché la *Ligue* ritenne opportuno pubblicare una traduzione in francese di questo trattato, a prima vista favorevole all'assolutismo regio, proprio all'indomani degli Stati Generali di Blois, nei quali voleva invece dominare rivendicandone la funzione? Per giunta, un volume scritto da un italiano vicino ad Enrico III, personaggio che i *ligueurs* vedevano come un novello Machiavelli.¹¹³ La risposta a queste domande si nasconde proprio all'interno dei paragrafi dedicati ai poteri e alle convocazioni degli Stati Generali, poteri che in effetti non son pochi, anche se abilmente “depotenziati” dal nostro autore. Tale discorso

¹¹⁰ Su questo cfr. Quaglioni (1992: 43-80).

¹¹¹ Per il quale era Dio che fissava le regole dei comportamenti degli esseri viventi e non viventi, e i sovrani dovevano solo “scoprirle” e “dichiararle”. Cfr. Grossi (1995).

¹¹² Zampini (1578: 45-46).

¹¹³ Battista (1998: 75-107).

s'intreccia poi, come si dirà nella conclusione, con l'interpretazione globale del pensiero politico di Matteo Zampini.

Per riassumere, egli distingue sei casi di «possanza ordinaria» degli Stati e quattro di «possanza straordinaria», spiegandoli sempre attraverso esempi e fonti della storia francese. I casi di «possanza ordinaria», nei quali gli Stati hanno diritto di convocarsi da soli, per nominare un re, un successore o un reggente, sono: 1) quando il re e il suo successore sono inabili, senza che il re abbia già nominato un reggente, 2) quando, in assenza di successore, il re è dichiarato inabile «da alcuna possanza suprema, che sia fuor di particolare interesse»¹¹⁴, 3) quando il re è morto, il successore è inabile, ma non vi sia qualcuno che ne abbia la tutela, oppure tale responsabilità sia contesa tra più persone, 4) quando il re è morto, e il successore è temporaneamente incerto, 5) quando il re è morto e vi siano diversi successori per le diverse parti del regno, 6) quando il re è morto, e il successore è incerto, ma tra persone certe.

Quando il re è in vita, e abile a governare, gli Stati hanno poi, come detto, quattro casi di «possanza straordinaria», previa convocazione da parte del monarca. I casi sono: 1) per discutere dell'alienazione del demanio regio, 2) per approvare una guerra offensiva, 3) per concedere nuove imposte, e 4) per risolvere questioni religiose¹¹⁵. Ora, secondo Zampini il potere dell'assemblea in queste fattispecie è «extraordinario», nel senso che

gli Stati non han possanza di far per se cosa alcuna, ma solo di consentire, o dissentire al contenuto di questi capi. Atteso che si come non può fare il Re senza gli Stati non sendone necessità, così non possono gli Stati senza il Re intromettersi, o diliberare in essi.¹¹⁶

Risposta, neppure tanto implicita, alla richiesta dei deputati di Blois di poter dichiarare quale “legge fondamentale del Regno” ogni decisione presa all'unanimità, indipendentemente dal parere del re. Occorre poi sottolineare l'espressione «non sendone necessità» perché, lo vedremo, la necessità costituirà la fonte di legittimazione di provvedimenti finanziari presi senza il consenso degli Stati. In questo senso, il ragionamento di Zampini è simile a quello di Bodin, il quale aveva insistito sul fatto che

les estats de tout le peuple sont assemblez [...] sans avoir aucune puissance de rien commander, ni decerner, ni voix deliberative: ains ce qui'il plaist au roy consentir ou dissentir, commander ou defendre est tenu par loy.¹¹⁷

¹¹⁴ Zampini (1578: 54). Qui, come egli stesso mostra in uno dei suoi esempi, Zampini pensa sicuramente al Pontefice romano.

¹¹⁵ Anche se, più spesso, il re si rivolge ai sinodi.

¹¹⁶ Zampini (1578: 88).

¹¹⁷ Bodin (1577: 137).

Bene, tutto questo è quello che *dovrebbe* essere. La storia però, dimostra il re canatese, non è andata sempre in questo senso. I re non hanno mai convocato regolarmente le istituzioni rappresentative e, con buona pace di Hotman, i mitici “campi di maggio” non erano altro che stratagemmi pensati dalle grandi famiglie per illudere il popolo sul “buon governo” del monarca.¹¹⁸ È chiaro poi che mentre prima della scelta del *princeps* gli Stati erano sovrani «in moltitudine, & in commune [...] dopo l’elezione non hanno in se stessi possanza alcuna. Et che la possanza è tutta nel lor Re, nel quale come in lor Principe, & Capo, elegendolo, l’han trasferita».¹¹⁹ Le cose però non sono così semplici. Non si può far a meno di concordare con quanti hanno insistito sulla scarsa sistematicità e coerenza interna degli *Stati di Francia*,¹²⁰ ma crediamo sia più opportuno parlare di abilità dell’autore nel voler mantenere una posizione “incerta”, non apertamente schierata, e pertanto difficilmente attaccabile. Egli sembra utilizzare più volte, all’interno del testo, una strategia che potremmo definire, con linguaggio colloquiale, tesa a “togliere con la mano sinistra quanto concesso con la mano destra”.

Così, dopo aver elencato i poteri ordinari e straordinari degli Stati, Zampini procede nell’indicare le ragioni per le quali gli Stati stessi vanno convocati, che sono due: la «necessità» e la «commodità». Ora, in base al primo capo della necessità i deputati si riuniscono ogni qualvolta occorre discutere una materia sulla quale la sovranità «non è nel Re trasferita», o «è ritornata agli Stati assolutamente», oppure «è ritornata agli Stati non assolutamente, ma con restrizione, o di persone, o di tempi, o di luoghi». Gli esempi adottati per questo primo capo sono quelli più rilevanti in quel tempo: l’alienazione del demanio, le guerre offensive, le nuove imposizioni fiscali. Parrebbe dunque che in questi casi il re (quando presente) abbia l’obbligo di convocare gli Stati. Inoltre, sembrerebbe per lo meno ridotta l’affermazione sul trasferimento totale della sovranità dalla comunità al Re al momento della sua elezione, perché qui Zampini ammette che ci sono delle possibilità che questa sovranità ritorni, per sempre o temporaneamente, ai rappresentanti del popolo:

non è verisimile, che la moltitudine & gli Stati gli abbiano trasferita la possanza d’alienare, & così di far direttamente il contrario di quello, per il quale è principalmente stato eletto [...] non è verisimile che gli sia stata trasferita la possanza d’offendere altrui, & in paesi lontani, non si potendo fare senza gran spesa, & longo tempo [...] havendoli però con l’elezione la moltitudine assignate le ragion regie, che sono i Domani, i tributi, & l’altre pubbliche entrate, deve di quelle il Re contentarsi, & non passar senza

¹¹⁸ Zampini (1578: 230-234).

¹¹⁹ Zampini (1578: 129).

¹²⁰ Raybaud (1965: 156), Orlea (1980: 79).

bisogno a nuove gravezze, con detrimento de'popoli, & contrario instituto al carico suo.¹²¹

Ma ecco che sul punto più importante, quello delle tasse, il realismo politico del marchigiano lo porta ad elevare la “necessità” a categoria ultima di giustificazione di un atto politico al di fuori della legge e del costume, “eccezionale”.¹²² Con parole non dissimili da quelle di tanta letteratura tardo-cinquecentesca, e sfruttando la ben nota metafora ciceroniana del medico che sceglie di amputare un arto per salvare tutto il corpo, vediamo Zampini concedere al re la facoltà di imporre nuove gabelle anche senza l'autorizzazione degli Stati:

per che, nascendo necessità improvvisa, & urgente, che o non patisse dilatione, o non dovesse essere, per qual che tempo, divulgata, all' hora il Re senza gli Stati, anzi ancor che gli Stati non volessero, a guisa del Medico prudente, che conosciuto il bisogno dell'infermo, ancor che ripugni, a quei rimedii, che necessari li sono, se ben un membro tagliar si dovesse, per salvargli la vita, lo sforza, potrebbe metter nuove impositioni, e farvi ogn'altra necessaria provigione, per la possanza assoluta, che ha di reggere, & conservare il suo Stato, e i suoi sudditi, non potendosi ne ben reggere, ne ben diffendere, senza le forze necessarie.¹²³

Di nuovo, non si può far a meno di cogliere l'analogia con quanto sostenuto da Bodin:

Et toutesfois si la necessitè est urgente, en ce cas le Prince ne dois pas attendre l'assembleé des estats, ny le consentement du peuple, duquel le salut depend de la prevoyance, e diligence d'un sage Prince.¹²⁴

Proseguendo su questa falsariga, il libro si conclude con un'altra smentita di precedenti affermazioni. Descritti gli innumerevoli «capi di commodità», cioè di convocazione facoltativa e consultiva degli Stati, nelle occasioni particolarmente solenni o rilevanti, Zampini sorprende nuovamente il lettore dedicando l'ultimo, brevissimo paragrafo a dimostrare che «il convocar gli Stati è contrario all'instituto del Regno». ¹²⁵ Non senza una certa logica interna, infatti, egli ritorna sul fatto che la comunità ha scelto, aiutata dalla Natura e dalla Prudenza, di sottomettersi ad un capo per evitare la confusione e le difficoltà del governo senza re. Pertanto, ogni volta che si convoca l'assemblea degli Stati, in un certo senso ritornano gli inconvenienti per fuggire i quali è stato eletto il sovrano. Di conseguenza, cade ogni

¹²¹ Zampini (1578: 89, 96, 110-111).

¹²² Sull'agire politico nello “stato di eccezione” cfr. sempre il lavoro di Schmitt (1975 [1921]).

¹²³ Zampini (1578: 111-112).

¹²⁴ Bodin (1579 [1576]: 97).

¹²⁵ Zampini (1578: 234).

riferimento a qualsiasi “obbligo” del monarca di ascoltare le istituzioni rappresentative.

10. *Gli Stati di Francia nel loro contesto*

Il primo quesito che ci eravamo posti, perché Hotman abbia deciso di non rispondere agli *Stati di Francia*, è facilmente risolvibile. Da un lato, il contesto storico era molto cambiato tra il 1573, anno della prima edizione della *Francogallia*, e il 1578. Soprattutto, le speranze che i riformati e i malcontenti avevano riposto negli Stati si erano rivelate vane, dato che a Blois nel 1576 l'assemblea fu dominata dai cattolici. La *Francogallia* era divenuta pertanto imbarazzante per gli ugonotti¹²⁶, e un trattato, come quello di Zampini, che in sostanza negava il potere di autonoma iniziativa degli Stati, non poteva essere che ben accetto da Hotman e sodali. Inoltre, il marchigiano era arrivato su alcuni punti, come l'origine elettiva dei re, alle stesse conclusioni del giurista ginevrino, e per di più, al contrario del suo connazionale Giovanni Botero, sembrava non provare alcuna simpatia per i Guisa, tanto odiati sia da Enrico III che dagli ugonotti¹²⁷. Certo, la successiva polemica intorno al diritto di successione dimostrerà le differenze tra i due autori, che trascendono lo schieramento politico e religioso, riflettendosi anche nella controversia tra diritto romano e diritto consuetudinario francese¹²⁸. Ma, almeno, è un duello combattuto con la stessa arma: l'uso politico della storia, nel quale entrambi i contendenti dimostrano indubbie capacità.¹²⁹

Veniamo ora al secondo problema cui si era accennato, relativo alla traduzione francese degli *Stati di Francia* in seguito all'adesione di Zampini alla Lega cattolica. Cosa poteva trovare la *Ligue* di interessante (e sfruttabile) in quel testo? A nostro avviso, essenzialmente due cose. Prima di analizzarle, però, occorre fare alcune considerazioni. La stragrande maggioranza di coloro che si sono occupati di Zampini, ad eccezione di Weill¹³⁰, lo hanno inserito, dal punto di vista politico, tra i sostenitori dell'assolutismo monarchico e, da quello religioso, tra i cattolici intransigenti. Altra

¹²⁶ Sul “cambio di fronte” di Hotman cfr. Giesey e Salmon (1972: 90-99).

¹²⁷ In effetti nelle opere di Zampini, anche quelle del periodo 1588-1592, non si trovano né elogi della celebre casata francese, né condanne per l'assassinio del duca di Guisa organizzato da Enrico III nel 1589, uno dei motivi preferiti della propaganda *ligueur* contro l'ultimo dei Valois. Botero, ne *I capitani* (1607) aveva contrapposto Enrico di Guisa, «stracolmo di virtù», ad Enrico III, «preda dei vizi». Cfr. Baldini (1992: 349).

¹²⁸ Piano Mortari (1990).

¹²⁹ Kelley (1973: 299-300).

¹³⁰ Weill (1891: 192).

opinione diffusa è che il nostro autore, alla fine, non conceda alcun serio potere agli Stati Generali.¹³¹

Eppure, a nostro avviso, le cose non stanno esattamente così. Se infatti è certo che Zampini fosse schierato con convinzione nel partito di corte, e che gli *Stati di Francia* rappresentino un attacco alle ambizioni dei deputati di Blois, e allo stesso tempo una difesa della condotta del re, tuttavia non si può dire che il testo sia integralmente avverso a qualsiasi ruolo attivo degli Stati. Tanto è vero che fu distribuito, tradotto, proprio dal partito che controllava gli Stati stessi nel 1588 e nel 1593. A leggere bene il trattato, infatti, si scorgono alcune linee di indagine particolarmente attraenti per i cattolici anti-realisti. Vorrei segnalarne due, non rilevate sinora da alcuno studioso di Zampini.

Anzitutto, bisogna considerare che l'immagine di Enrico III è notevolmente peggiorata dal 1578 al 1588. Il sovrano che aveva dichiarato di voler difendere la cattolicità del Regno, pur non avendone i mezzi, si è riappacificato con l'eretico Enrico di Navarra, rifiutandosi tra l'altro di approvare e far pubblicare la bolla di scomunica del Borbone (1585). Inoltre, egli è vicino a pretesi nobili di nessun rispetto, i *mignons*, e disprezza e teme il duca e il cardinale di Guisa, capi riconosciuti della *Ligue*. Dopo la morte di François, fratello del re e ultimo figlio di Caterina de' Medici, nel 1584, si pensava molto probabile l'estinzione della casa dei Valois, pertanto era tra i Borboni che si andava cercando il successore. I candidati disponibili erano due, Carlo e il nipote Enrico, ma non era certo chi fosse il più vicino nella linea di successione. In questa contesa avviene la polemica tra Zampini e Hotman, il primo favorevole a Carlo, il secondo ad Enrico.

Questa premessa è necessaria per capire, all'interno degli *Stati di Francia*, che cosa poteva interessare alla *Ligue* nel 1588. Ebbene, se è vero che Zampini nega ogni funzione rilevante alle istituzioni rappresentative quando il re è vivo ed abile, tuttavia egli è, a quel tempo, il primo autore che chiaramente, e attraverso esempi storici, concede molto potere agli Stati in caso di assenza, inabilità, minore età e morte del re. Eventualità, queste, tutt'altro che remote nella Francia del Cinquecento. Un re che aiuta gli ugonotti ed è invisibile alla metà del Regno, non poteva infatti ricadere nel «caso di possanza ordinaria» degli Stati che prevede la riunione e la deposizione del monarca «dichiarato inhabile» da un'autorità esterna, come il Papa? E ancora: nell'eventualità prossima di un cambio di dinastia, con successione incerta ma tra persone certe (Carlo ed Enrico di Borbone), non ci si potrebbe allora appellare ad un altro caso di «possanza ordinaria» degli Stati? La questione si fece ancor più

¹³¹ Raybaud (1965: 169), su cui si appoggiano quasi tutti gli autori successivi. Jouanna (1998: 345), sembra invece rendersi conto dell'eventualità che l'opera potesse essere sfruttata dai sostenitori degli Stati Generali, come avvenne nel 1588.

concreta l'anno successivo, quando l'assassinio di Enrico III produsse esattamente la fattispecie descritta da Zampini (re morto, successore incerto ma tra persone certe).

Va poi rilevato, seguendo Raybaud,¹³² che Zampini non è un teorico *strictu sensu* del diritto divino dei re, almeno non come Belloy, o Barclay. Per lui, infatti, è vero che il potere deriva da Dio, in quanto autore della natura, ma non solo quello dei re, anche quello delle comunità, che dalla stessa natura derivano, e di conseguenza sia il popolo (e i suoi rappresentanti), sia il re, sono di diritto divino.¹³³

Tutto ciò dimostra come molte possano essere le vie percorse da un testo, nella storia del pensiero politico. Il "lato assolutista" di Zampini è sicuramente quello più evidente, ma il marchigiano, con l'idea dell'elettività della monarchia, e della sovranità popolare originaria, ripresa nelle circostanze in cui non vi sia più un re certo e abile (persino su decreto di un sovrano esterno), può rendere il suo trattato appetibile anche a coloro i quali, proprio nei momenti di confusione istituzionale, cerchino nelle assemblee cetuali il rinnovamento politico conforme ai propri interessi. Naturalmente, con questo non si vuole dire che Zampini sia allora un "cripto-ugonotto", anzi tutt'altro, come ben dimostra non solo il significato complessivo dell'opera, ma anche la successiva produzione del nostro autore, e le aspre glosse dell'anonimo monarcomaco all'edizione degli *Stati di Francia* posseduta dalla Biblioteca Nazionale di Parigi.

Ma il volume di cui ci siamo occupati rappresenta un testo originale anche sotto un altro aspetto, vale a dire come risposta agli attacchi rivolti contro "i forestieri" (cioè gli italiani) provenienti da più parti,¹³⁴ sia nell'ambiente ugonotto e malcontento, sia *politique*. Una delle opere più feroci da questo punto di vista, oltre ai contributi di Hotman,¹³⁵ è l'*Anti-Machiavel* di Gentillet, certamente presente al nostro autore, il quale vuole dimostrare come un italiano possa ben essere un "patriota", nel senso di difendere la posizione del re nel mezzo delle lotte tra fazioni, con pragmatismo e moderazione.¹³⁶ Lo stesso Gentillet, poi, aveva accusato i tiranni, seguaci di Machiavelli,

¹³² Raybaud (1965: 166).

¹³³ «Hanno dunque gli Stati, & il Re, la possanza da Dio». Cfr. Zampini (1578: 130). Ma il marchigiano non sembra affatto interessato ad approfondire il legame tra Dio e la politica. A parte quest'accento, infatti, egli non affronta tematiche prettamente religiose, come la tolleranza o l'eresia, né sfrutta i discorsi escatologici, apocalittici e messianici tipici di tanta altra propaganda coeva.

¹³⁴ Heller (2003). Invettive contro «ces affamez Italiens» sono rinvenibili, negli anni 1572-1577, in vari scritti di Hotman e Gentillet, nella *France-Turquie*, nella *Declaration* del duca d'Alençon, nel *Reveille-matin*, e in molti altri libelli.

¹³⁵ Ad esempio Hotman (1575).

¹³⁶ E va detto che Gentillet non condivide lo spirito monarcomaco di Hotman o Bèze, sottolineando con forza, sulla base del diritto romano e del messaggio originale calvinista, il dovere di obbedienza alle autorità costituite. Cfr. Stewart (1969: 101-107).

di volersi sbarazzare delle istituzioni rappresentative del popolo.¹³⁷ Zampini si muove con cautela: da un lato sembra attribuire una certa importanza agli Stati, dall'altro però, in presenza del re, toglie ad essi molto dell'effettivo potere che avrebbero potuto avere. In conclusione, non prende una posizione netta e, pertanto, è un abile propagandista.

11. Matteo Zampini: un "quasi-politique"?

Rimane da dire qualche cosa sul rapporto tra Zampini e il partito dei *politiques*. Effettivamente, gli *Stati di Francia* possono entrare, per molti versi, nella letteratura prodotta da quel partito. Come abbiamo avuto modo di vedere, l'assolutezza del potere sovrano, la cautela nell'affrontare la questione religiosa, il riconoscimento di un ruolo importante ma non di "contropotere" agli Stati Generali, la critica alla costituzione mista, sono tutti tratti caratteristici della propaganda *politique*. Quello che manca, però, è una decisa presa di posizione a favore della tolleranza tra le fedi, e della superiorità dello Stato sulla Chiesa. Zampini rimase sempre legato a Roma e ai gesuiti, e considerava la cattolicità del Regno un'inviolabile legge fondamentale, ma il suo «ultramontanismo moderato», rilevato da Chevallier,¹³⁸ non fu che progressivo, distanziando il tono degli *Stati di Francia* da quello degli scritti di altri cattolici intransigenti, come Boucher.¹³⁹ Molto probabilmente, l'avvicinamento di Zampini alla *Ligue* cominciò proprio quando Enrico III venne meno al suo proposito di sconfiggere l'eresia, riappacificandosi dapprima con il fratello François, e in seguito con Enrico di Borbone, nominato infine successore legittimo dallo stesso Enrico. All'interno dell'opera va poi segnalata l'assenza, per evidenti ragioni, della polemica anti-italiana, in questo senso condivisa da ugonotti e *politiques* almeno a partire dalla strage di s. Bartolomeo (1572).¹⁴⁰

Per tutte queste ragioni, Zampini potrebbe essere definito al massimo un "quasi-politique", il che lo rende ancora ancor più interessante ai nostri occhi, laddove la necessità di "recuperare" quest'autore alla storiografia si unisce alla consapevolezza che gli *Stati di Francia* rappresentano un risultato ragguardevole della letteratura politica italiana del tardo Cinquecento.

¹³⁷ Gentillet (1968 [1576]: 419). Dello stesso avviso l'autore della *France-Turquie* (1576: 9-11).

¹³⁸ Chevallier (1989 [1979]: 127).

¹³⁹ Si pensi, ad esempio, alla liceità del tirannicidio, ammessa dai più ferventi *ligueurs*, ma rifiutata energicamente da Zampini.

¹⁴⁰ Gambino (1991: 48-60), e, più in generale, Mastellone (1972).

Bibliografia

- ALLEN JOHN, 1951 [1928], *A History of Political Thought in the Sixteenth Century*, London: Methuen & Co.
- AMALOU THIERRY, *Le lys et la mitre: loyalisme monarchique et pouvoir episcopal pendant les guerres de Religion, 1580-1610*, Paris: Ed. du CTHS.
- ANGELITA GIROLAMO, 1601, *Origine della città di Recanati*, Venezia: Matteo Valentino.
- Anglo Sidney, 2006, *Machiavelli: the first century*, Oxford: Oxford University Press.
- BALDINI ARTEMIO ENZO, 1992, *Botero e la Francia*, in *Botero e la "Ragion di stato"*, Firenze: Olschki, pp. 335-359.
- BARBERA AUGUSTO, FUSARO CARLO, 2008, *Corso di diritto pubblico*, Bologna: il Mulino.
- BATTISTA ANNA MARIA, 1998, *Politica e morale nella Francia dell'età moderna*, Genova: Name.
- BAUMGARTNER FREDERIC, 1976, *Radical reactionaries : the political thought of the French catholic League*, Geneve: Droz.
- BENEDETTUCCI CLEMENTE, 1884, *Biblioteca recanatese*, Recanati: Simboli.
- BODIN JEAN, 1577, *Recueil de tout ce qui s'est négocié en la compagnie du Tiers Etat de France en l'assemblée générale des tres Estats, assignez par le Roy en la ville de Blois au XV Novembre 1576*, Paris: s.e.
- BODIN JEAN, 1579, *Les six livres de la République*, Lyon: De Tournes.
- BOUCHER JACQUELINE, 2007, *Société et mentalités autour de Henri III*, Paris: Champion.
- CALCAGNI DIEGO, 1711, *Memorie istoriche della città di Recanati nella Marca d'Ancona date in luce dal padre Diego Calcagni della Compagnia di Gesu'*, In Messina: nella stamparia di d. Vittorino Maffei.
- CARTA PAOLO, Los Santos Lucie (ed.), 2002, "La République en exil, XVe-XVIe siècles", numero monografico di *Laboratoire italien*, n. 3.
- CARTA PAOLO, 2003, "I fuorusciti italiani e l'antimachiavellismo francese del '500", *Il Pensiero Politico*,. XXXVI, n. 2, pp. 213-238.
- CASTIGLIONE DARIO, HAMPSHER-MONK IAN (ed.), 2001, *The history of political thought in national context*, Cambridge: Cambridge university press.
- CHEVALLIER JEAN-JACQUES, 1989 [1979], *Storia del pensiero politico, II. L'età moderna*, Bologna: il Mulino.
- CROUZET DENIS, 2005, *Le haut coeur de Catherine de Médicis*, Paris: Albin Michel.
- DAVILA ENRICO CATERINO, 1990 [1630], *Storia delle guerre civili di Francia*, a cura di Mario d'Addio e Luigi Gambino, 3 voll., Roma: Poligrafico e Zecca dello Stato.
- DE CAPRARIIS VITTORIO, 1959, *Propaganda e pensiero politico in Francia durante le guerre di religione, I: 1559-1572*, Napoli: Edizioni scientifiche italiane.
- DE MATTEI RODOLFO, 1969, *Dal premachiavellismo all'antimachiavellismo*, Firenze: Sansoni.
- DE MATTEI RODOLFO, 1982, *Il pensiero politico italiano nell'età della Controriforma, I*, Milano-Napoli: Ricciardi.
- DUBOST JEAN-FRANÇOIS, 1997, *La France italienne, XVe -XVIIe siècles*. Préface de Daniel Roche, Paris: Aubier.
- DU HAILLAN BERNARD GIRARD, 1613, *De l'estat et succez des affaires de France*, Paris: Jonathan Provence.
- GAMBINO LUIGI, 1991, *I Politiques e l'idea di sovranità (1573-1593)*.
- Gentillet Innocent, 1968 [1576], *Anti-Machiavel*, avec commentaires et notes par C. Edward Rathe, Geneve: Droz.
- GHETTI GETULIO, *Giacomo Leopardi e la patria, Recanati*: Simboli.
- GIESEY RALPH, 1961, *The juristic basis of dynastic right to the French throne*, Philadelphia: American philophical society.
- GIESEY RALPH, Salmon John, 1972, *Francogallia*, Cambridge: Cambridge University Press.
- GREENGRASS MARK, 2007, *Governing Passions: Peace and Reform in the French Kindgom, 1576-1585*, Oxford: Oxford University Press.
- GROSSI PAOLO, 1995, *L'ordine giuridico medievale*, Roma-Bari, Laterza.
- HELLER HENRY, 2003, *Anti-Italianism in Sixteenth-Century France*, Toronto: University of Toronto Press.

- HOFMANN HASSO, 2007 [1990], *Rappresentanza-rappresentazione: parola e concetto dall'antichità all'Ottocento*, introduzione di Giuseppe Duso, traduzione di Claudio Tommasi, Milano: Giuffrè.
- [HOTMAN, ANTOINE], 1588, *Aduertissement sur les lettres octroyees a monsieur le cardinal de Bourbon*, s.l.
- HOTMAN FRANÇOIS, 1575, *Monitoriale adversus Italogalliam*, s.l.
- JOUANNA ARLETTE, 1989, *Le devoir de revolte: la noblesse française et la gestation de l'Etat moderne (1559-1661)*, Paris: Fayard.
- JOUANNA ARLETTE, Boucher Jacqueline, Le Thiec Guy (ed.), 1998, *Histoire et dictionnaire des guerres de religion*, Paris : Laffont.
- JOUANNA ARLETTE, 2007, *La Saint-Barthélemy. Le mystères d'un crime d'Etat*, Paris : Gallimard.
- KELLEY DONALD, 1973, *François Hotman. A revolutionary's ordeal*, Princeton: Princeton University Press.
- LEFEBVRE ARMELLE, 2008, *Sémantiques absolutistes et comparatisme des discours politiques*, in L. Schilling (ed.), *Absolutismus, ein unersetzliches Forschungskonzept? : eine deutsch-französische Bilanz*, Munchen: Oldenbourg, pp. 193-204.
- LE PERSON XAVIER, 2002, *Pratique et praticiens: la vie politique a la fin du regne de Henri III, (1584-1589)*, prefate de Denis Crouzet, Geneve: Droz.
- LE ROUX NICOLAS, 2000, *La faveur du roi: mignons et courtisans au temps des derniers Valois (1547-1589)*, Seyssel: Champ Vallon.
- LE ROUX NICOLAS, 2006, *Un regicide au nom de Dieu: l'assassinat d'Henri III: 1. aout 1589*, Paris: Gallimard.
- LLOYD HOWELL, 1986 [1983], *La nascita dello Stato moderno nella Francia del Cinquecento*, Bologna: il Mulino.
- MARONGIU ANTONIO, 1979, *Dottrine e istituzioni politiche medievali e moderne*, Milano: Giuffrè.
- MASTELLONE SALVO, 1969, "Aspetti dell'antimachiavellismo in Francia: Gentillet e Languet", *Il Pensiero Politico*, 3, pp. 376-415.
- MASTELLONE SALVO, 1972, *Venalità e machiavellismo in Francia, 1572-1610: all'origine della mentalità politica borghese*, Firenze: Olschki.
- MATTHIEU PIERRE, 1625, *Historia verace delle guerre seguite fra le due gran corone di Francia, e di Spagna; durante il regno de' christianissimi re Francesco 1. Henrico 2. Francesco 2. Carlo 9. Henrico 3. & Henrico 4. il Grande ... con la Genealogia della real casa di Francia, dal re Faramondo sino al viuente re Luigi 13. il Giusto: del signor Pietro Mattei ... Trasportata dalla lingua francese nell'italiana ... dal sig. D. Girolamo Canini. Accoppiatoui appresso Gli stati di Francia, et la loro possanza, & anche di quella de gli stessi re; del signor Matteo Zampini*. In Venetia, presso il Barezzi.
- MENGHINI GIULIO, 1971, "Rinascimento a Recanati", *Studi maceratesi*, n.5, pp. 105-120.
- MELLET PAUL ALEXIS, 2007, *Les traites monarchomaques : confusion des temps, resistance armee et monarchie parfaite (1560-1600)*. Geneve: Droz.
- MOREL HENRI, 2003, *L' idee gallicane au temps des guerres de religion*, Aix-en-Provence: Presses Universitaires d'Aix-Marseille.
- ORLEA MANFRED, 1976, *La noblesse aux Etats généraux de 1576 et de 1588*, Paris: PUF.
- PALLIER DENIS, 1976, *Recherches sur l'imprimerie a Paris pendant la Ligue (1585-1594)*, Genève: Droz.
- PIANO MORTARI VINCENZO, 1990, *Cinquecento giuridico francese: lineamenti generali*, Napoli: Liguori.
- POCOCK JOHN GREVILLE AGARD, 1987 [1957], *The ancient constitution and the feudal law: a study of English historical thought in the seventeenth century*, Cambridge: Cambridge university press.
- PROCACCI GIULIANO, 1995, *Machiavelli nella cultura europea dell'età moderna*, Roma-Bari, Laterza.
- QUAGLIONI DIEGO, 1992, *I limiti della sovranità: il pensiero di Jean Bodin nella cultura politica e giuridica dell'età moderna*, Padova: CEDAM.

- RAYBAUD LEON-PIERRE, 1965, *La royauté d'après les œuvres de Matteo Zampini*, in BONTEMS CLAUDE, RAYBAUD LEON-PIERRE, BRANCOURT JEAN-PIERRE (ed.), *Le Prince dans la France des XVIe e XVIIe siècles*, Paris : Presses Universitaires de France, pp. 145-203.
- SALMON JOHN, 1987, *Renaissance and revolt: essays in the intellectual and social history of early modern France*, Cambridge: Cambridge university press
- SCHMITT CARL, 1975 [1921], *La dittatura*, Roma-Bari, Laterza.
- SCIACCA ENZO, 1975, *Le radici teoriche dell'assolutismo nel pensiero politico francese del primo Cinquecento (1498-1519)*, Milano: Giuffrè.
- SCIACCA ENZO, 2005, *Principati e repubbliche. Machiavelli, le forme politiche e il pensiero francese del Cinquecento*, Firenze: Centro editoriale toscano.
- SKINNER QUENTIN, 1978, *The Foundations of modern political thought*, 2 voll, Cambridge: Cambridge University Press.
- SKINNER QUENTIN, 2002, *Visions of Politics, II. Renaissance Virtues*, Cambridge: Cambridge University Press.
- SIMONCELLI PAOLO, 1984, *La lingua di Adamo: Guillaume Postel tra accademici e fuoriusciti fiorentini*, Firenze: Olschki.
- STEWART PAMELA, 1969, *Innocent Gentillet e la sua polemica antimachiavellica*, Firenze: La nuova Italia.
- TALLON ALAIN, 2002, *Conscience nationale et sentiment religieux en France au 16. siècle: essai sur la vision gallicane du monde*, Paris: Presses Universitaires de France.
- TENENTI ALBERTO, 1987, *Stato: un'idea, una logica. Dal comune italiano all'assolutismo francese*, Bologna: il Mulino.
- TESTONI BINETTI SAFFO, 2002, *Il pensiero politico ugonotto. Dallo studio della storia all'idea di contratto, 1572-1579*, Firenze: Centro editoriale toscano.
- THESEIDER EUGENIO, 1942, *L'idea imperiale di Roma nella tradizione del Medioevo*, Milano: Istituto per gli Studi di Politica Internazionale.
- VIVANTI CORRADO, 2007, *Le guerre di religione nel Cinquecento*, Roma-Bari, Laterza.
- WEILL GEORGES, 1891, *Les theories sur le pouvoir royal en France pendant les guerres de religion*, Paris: Hachette.
- ZAMPINI MATTEO, 1578, *De gli stati di Francia, et della lor possanza. Di M. Matteo Zampini da Recanati*. Impresso in Parigi, appresso Dionisio Duuallo, all'insegna del Cauallo alato, via di San Giouan di Beoues.
- ZAMPINI MATTEO, 1578², *De Statibus Franciae, illorumque potestate, epitome*. Parisiis, Apud Dionysium Du Val.
- ZAMPINI MATTEO, 1581, *De origine, et atavis Hugonis Capeti, illorumque cum Carolo Magno, Clodoueo, atque antiquis Francorum regibus, agnatione, & gente. Matthaei Zampini, Recanatensis*. I.C. Parisiis, apud Thomam Brumennium, in clauso Brunello, sub signo Oliuae.
- ZAMPINI MATTEO, 1586, *Elogio della gran Caterina de Medici, reina di Francia madre del re. Fatto in lingua Italiana, & Latina, per M. Matteo Zampini, et tradotto in Francese, per M. Carlo Paschali, et in Spagnuola per l'illustre Signor Girolamo Gondi*. In Parigi, appresso Abel l'Angelier, a la prima Colonna della gran sala del Palazzo.
- ZAMPINI MATTEO, 1588, *De la succession du droit et prerogatiue de premier prince du sang, deferree a mr le cardinal de Bourbon, per la loy du royaume, & le decez de Francois de Vallois duc d'Anjou. Traduict du latin du sieur Mathieu Zampini, de Recanati, jurisconsulte*. A Paris, par Rolin Thierry, rue des Anglois, pres la place Maubert.
- ZAMPINI MATTEO, 1588², *De Successione praerogatiuae primi principis Franciae*, Paris: Roland Thierry.
- ZAMPINI MATTEO, 1589, *Explicatio errorum cuiusdam scripti, cui incognitus author titulum fecit, Aduertissement sur les lettres octroyees a monsieur le cardinal de Bourbon. Authore Matthaeo Zampino Recanatensi, I.U. doct. S.I.*
- ZAMPINI MATTEO, 1590, *De Successione praerogatiuae primi principis Franciae, ab impugnantium injuria jure vindicata*, Paris: Rolin Thierry.
- ZAMPINI MATTEO, 1591, *Ad calumnias, et imposturas, a pseudo-parlamentis, Cathalau-nensi, et Turonensi, ac Carnotensi, Conuenticulo, ad Catholicae religionis perniciem, populique deceptionem, impie confictas in Gregorium 14. illiusque monitionis literas, ad*

*clerum, principes, nobiles, et populos Franciaë, Responsio, Matthaei Zampini Recanaten-
sis, I.C. Lugduni, apud Ioan. Pillehotte.*

ZAMPINI MATTEO, 1591², *Défence pour les bulles monitoires de N.S.P. le Pape*, s.l., s.e.

Abstract

MATTEO ZAMPINI DA RECANATI E GLI STATI DI FRANCIA.
STORIA E POLITICA ALLA CORTE DI ENRICO III

Keywords: Matteo Zampini, French Wars of Religion, French Estates General, French catholic League, absolutism, monarchomachs, early-modern representative institutions, Jean Bodin, early-modern historical thought, early-modern anti-italianism.

Matteo Zampini (1519-20/1600) was an Italian jurist and historian at the French Valois court of Catherine de'Medici and King Henry III. His main political treatise, *Degli Stati di Francia* (1578), is arguably one of the best treatment of French Estates General published during the Wars of Religion. Learned and subtle, after the assassination of Henry III this rival of Hotman, always faithful to the Valois, progressively changed, as Bodin would do, towards the catholic League. His political thought shows a fusion of *politique* and monarchomach discourses, framed in the typical Italian school of realism, pragmatism and moderation. In that sense, the article shows how Zampini's book could be used, at different times, both by the proponents of royal absolutism and by those who defended the Estates general.

ALBERTO CLERICI

Università Telematica delle Scienze Umane

"Niccolò Cusano" (UNISU)

Facoltà di Scienze Politiche

a.clerici@tiscali.it

LUIGINO BRUNI

LA NASCITA DELL'ECONOMIA NELL'EUROPA ILLUMINISTA: NAPOLI E SCOZIA A CONFRONTO

1. *Il mercato moderno e la nuova fides*

Questo saggio è dedicato al confronto tra la tradizione scozzese di economia (la *Political economy*) e quella napoletana (l'Economia civile), relativamente alla concezione del mercato e alle sue virtù. Per inquadrare adeguatamente il dibattito (a distanza e virtuale) tra le due patrie dell'economia moderna, occorre partire, a mo' di introduzione, dal Medioevo.¹

Il Medioevo è stato, infatti, il grande incubatore dell'economia di mercato. I mercati e i mercanti sono sempre esistiti nella storia umana. Nel Medioevo nasce però qualcosa di nuovo, quella che oggi chiamiamo l'economia di mercato. Questa emergerà con la seconda modernità, ma nell'autunno del Medioevo abbiamo già tutti gli elementi e i semi che poi germoglieranno.

La *fides* e la *philia* medioevale avevano finito di svolgere la loro funzione di mediatori negli scambi commerciali e finanziari europei con la Riforma protestante (di Lutero ma poi anche di Calvino e degli altri riformatori). Nel Medioevo e nell'Umanesimo civile il mercato era stato una rete di rapporti personali, non anonimi. L'affidabilità era giocata sulle persone in carne ed ossa, sulle loro identità e storie. Questa etica mercantile aveva fatto grandi Firenze e Venezia, Marsiglia e Bruges.

Dalla metà del Cinquecento se l'Europa, dopo le guerre civili e di religione tra cristiani, doveva trovare una nuova base per gli scambi, una nuova *fides*, era necessario ritrovare una nuova corda (*fides appunto*), un nuovo collante per tenere assieme la nuova Europa.

La fiducia personale, basata su identità e cittadinanza, non poteva più funzionare: ora identità e rapporto personale significavano sottolineare divisioni confessionali, storie e vicende che dovevano essere poste sullo sfondo se si voleva assicurare la pace, e consentire al commercio di ripartire. Così nel Seicento mercanti e stati furono costretti a dar vita ad una nuova economia di mercato (almeno per gli scambi tra città e tra stati) anonima e finanziaria, dove non fossero le persone e le loro identità a circolare in Europa (e nel Nuovo mondo)

Ringrazio Alessandra Smerilli per alcuni commenti ad una prima versione del saggio. La ricerca beneficia del sostegno finanziario di Econometica. Per una bibliografia più ampia e per un'analisi più approfondita delle radici pre-moderne del dibattito Napoli-Glasgow, rimando a Bruni e Sugden (2008) e Bruni (2010).

¹ Un'analisi approfondita delle radici pre-moderne del dibattito Napoli-Glasgow si trova in Bruni (2010), da cui è tratta la struttura portante del presente saggio.

ma titoli di credito, moneta cartacea, azioni. È a partire dal Seicento che il mercato inizia a spersonalizzarsi e a divenire una forma di relazione che svolge la funzione di mediatore tra sconosciuti. È in questa stagione dell'Europa che nasce il capitalismo, dove le merci scambiate perdono qualsiasi contatto con l'identità delle persone che le hanno create.

Questa straordinaria invenzione ha consentito un'espansione inedita degli scambi, e l'inclusione di milioni, oggi miliardi, di persone, proprio grazie al depotenziamento nelle relazioni umane di ogni elemento personale che dicesse diversità vera e identità (religiosa, etnica, nazionale ...). Per scambiare con l'altro non ho bisogno di riconoscere l'altro nella sua alterità drammatica: il sistema dei prezzi si pone come mediatore che sterilizza gli elementi di potenziale ferita. Qui si fonda l'ambivalenza del mercato moderno e post-moderno: il depotenziare e livellare la diversità umana fa sì che si possa scambiare con ogni "altro": non serve più la *fides*, né la *religio* (con i musulmani in medio oriente, ad esempio):² bastano i desideri e i bisogni reciproci, una relazionalità che in altri lavori (Bruni 2007) ho associato all'*eros* (come distinto da *philia* e *agape*), che nasce, in Platone, da *penia* e *poros*. Al tempo stesso, questo universalismo non è una rete di *incontri* tra diversi, ma relazione mutuamente indifferente tra soggetti resi omogenei proprio per permettere lo scambio senza diversità. La straordinaria forza innovatrice e di inclusione del mercato, e la sua grande capacità di produrre solitudine e anomia, sono entrambi il risultato dell'invenzione dell'economia moderna. La relazione profonda tra le persone è fonte di potenziale sofferenza; per questo è bene relegarla nella sfera privata, sempre più angusta, poiché la "fraternità" (non elettiva) nella sfera pubblica sarebbe troppo pericolosa: basta sapersi accontentare dell'uguaglianza e dalla libertà, i principi sui quali si è costruita l'economia moderna anglosassone, quella di Smith.

Nella prima parte del saggio analizzeremo la nascita dell'economia politica, e i suoi presupposti antropologici, nella visione di Smith, il leader indiscusso della tradizione ufficiale, o anglosassone,

² Anche nel Medioevo esistevano, come noto, gli scambi con arabi e ebrei, ma non erano certamente la normalità, e rappresentavano l'eccezione ad una regola. Lo scambio con l'oriente avveniva sempre all'interno di garanzie politiche e di alleanze anche militari. A questo proposito riporto alcuni brani di un dialogo privato, avvenuto il 14 dicembre 2008, con lo storico Giacomo Todeschini. Alla mia domanda: «se la "fides" era la base per lo scambio nell'economia di mercato medievale, come spieghiamo allora lo scambio importante di Venezia (e di molte altre città di *ancien régime*) con gli arabi, con la Cina e con l'oriente?», Todeschini ha così risposto: «La domanda non è facile: la trasformerei in un'altra domanda: di che tipo erano quegli affari con gli "esterni", ossia quale peso e quale significato avevano nell'economia complessiva della società medievale veneziana fino alla fine del Quattrocento? E anche, quali intermediazioni (fiduciarie) consentivano agli affari fatti con gli "infedeli" di essere riconosciuti come validi (oltre che economicamente, politicamente) da parte della società dei "fedeli"? Ma, certo, è un problema».

dell'economia politica. Nella seconda, poi, guarderemo da vicino il pensiero, meno noto, di Antonio Genovesi, caposcuola dell'Economia civile napoletana.

2. Sulla nascita dell'economia politica moderna

Voglio annunciare subito la tesi che intendo discutere nel presente saggio. Riprendendo la metafora dell'immunizzazione (Esposito 1998), mostreremo che quel pezzettino di socialità che l'economia moderna, con Adam Smith, immette nella "nuova comunità" (la società commerciale) è in realtà il veleno che ha lo scopo di sterilizzare i rapporti vitali e tipici della comunità, di proteggersi dal virus della relazione personale con l'altro. La socialità che entra nel mercato è l'antidoto iniettato nel corpo per uccidere il "male" che la modernità vede nelle relazioni umane, poiché le considera illiberali e ineguali. Da questo punto di vista, Smith è dalla parte di Hobbes: le relazioni orizzontali non mediate sono negative e pericolose, vanno sterilizzate introducendo "un poco" di relazionalità nel mercato, vaccino che uccide il grande male, la "ferita" della relazione.

E come in Hobbes, la società civile non è lo "stato di natura", ma una costruzione artificiale: il Mercato, che deve essere creato intenzionalmente, perché le azioni individuali auto-interessate producano inintenzionalmente il bene comune (la ricchezza delle nazioni).

È infatti importante ricordare che per Smith, e per i fondatori dell'economia politica e civile moderna (da questo punto di vista non c'è diversità radicale tra le due tradizioni, quella scozzese e quella italiana), il mercato non è il risultato naturale di esseri umani radunati in società: esiste un istinto naturale a "trafficare e a scambiare", come ricorda Smith, ma questo istinto naturale produce bene comune, civilizzazione, solo all'interno di istituzioni ben disegnate, leggi e giudici non corrotti. Per Hume, ad esempio, la giustizia, virtù essenziale nella società commerciale, è artificiale, non naturale – poiché la giustizia è troppo imparziale per essere governata da sentimenti naturali; la simpatia è naturale, da cui dipende la benevolenza, ma la simpatia dipende dalla vicinanza sociale e affettiva, e non agisce verso gli estranei, verso i quali deve invece valere il senso di giustizia (Bruni e Sugden 2000).

A Napoli, già da Vico, si afferma che la trasformazione di vizi individuali (avarizia e ambizione) in bene comune (ricchezza e politica) avviene solo all'interno della vita civile, cittadina in modo particolare, dove è possibile ottenere la "civil felicità" (qui l'aggettivo è essenziale).

Il mercato è costruzione artificiale nel senso che funziona e porta sviluppo economico e sociale solo selezionando alcune dimensioni della socialità umana (la metafora del "vaccino"), e tralasciando (o affidando alla sfera privata) le altre. Ad esempio, il mercato funziona emarginando da esso l'amicizia e la benevolenza, dimensioni naturali

della socialità umana. Al tempo stesso, l'artificialità di Smith non è identica a quella di Hobbes: per quest'ultimo ciò che crea la società civile è un doppio patto (tra i cittadini, e tra loro e il Leviatano), che azzera gli status della società naturale, e addomestica con l'autorità assoluta gli istinti anti-sociali dell'uomo-lupo.

In Smith, sulla scia di Hume, la società commerciale è artificiale perché funziona addomesticando e sterilizzando le dimensioni più "rischiose" della relazione umana, e creando artificialmente istituzioni (dal diritto di proprietà ai tribunali). Ma in un senso più radicale, e avanzando una interpretazione con la quale i fondatori dell'economia politica si troverebbero scomodi, la società commerciale di Smith funziona solo all'interno di una società civile hobbesiana, dove esiste un contratto sociale che artificialmente crea le condizioni istituzionali che consentono l'alchimia di interessi privati in bene comune. La "invisible hand" richiede per il suo funzionamento istituzioni ben visibili, e in buona parte artificiali, che garantiscano l'*enforcement* dei contratti e/o gli incentivi giusti per l'*enforcement* tra le parti del contratto stesso (la reputazione, in particolare).

Esiste, dunque, una continuità tra il progetto di Hobbes e quello di Smith. Hobbes è stato forse l'autore più radicale nel teorizzare la necessità della morte della *communitas* per far nascere la *societas* moderna fondata sul contratto sociale tra individui eguali e liberi. Smith è stato meno esplicito a riguardo, ma non meno radicale.

Le loro antropologie sono diverse: Hobbes, sulla scia di Lutero, ha una visione radicalmente pessimistica circa la capacità umana di costruire naturalmente una socialità positiva con i suoi simili; Smith, invece, soprattutto nella sua *Theory of Moral Sentiments* (1759) ci mostra una visione della persona umana fondamentalmente relazionale e aperta al rapporto genuino con l'altro: *sympathy*, *fellow-feeling*, *correspondence of sentiments*, sono tutte categorie assolutamente genuinamente sociali, che fanno di Smith uno degli autori che più ha esplorato la psicologia e la sociologia della relazione interumana. Al tempo stesso, Hobbes e Smith hanno un comune nemico: la relazione sociale antica, quella pre-moderna, che per loro è radicalmente negativa e alternativa alla *free-society*. La polemica anti-feudale era infatti fondamentale in Hobbes quanto in Smith (e in Hume, e anche in Genovesi, come vedremo), una polemica radicale che pur partendo da antropologie diverse portò l'autore del *Leviathan* e quello della *Wealth of Nations* a dar vita a teorie molto simili sul tipo di socialità necessario alla nuova società finalmente libera e tendenzialmente egualitaria.

Riguardo alla polemica anti-feudale, nella *Wealth of Nations* troviamo un passaggio chiave:

Una rivoluzione della più grande importanza in rapporto alla felicità pubblica fu in questo modo prodotta da due diversi ordini di persone che non avevano la benché minima intenzione di servire il bene pubblico.

Gratificare la più capricciosa vanità era il solo motivo dei grandi proprietari. I mercanti e gli artigiani, molto meno ridicoli, agivano soltanto mossi dal loro interesse, e nella ricerca del principio di far soldi laddove ci fosse un affare da cogliere. Nessuno dei due [proprietari e mercanti] aveva né la conoscenza né la previsione di quella grande rivoluzione che la follia dell'uno e l'industria dell'altro stavano gradualmente determinando (1976[1776]: 389-90).

E qualche pagina prima, Smith aveva rivelato esplicitamente l'origine umana di questa intuizione:

Il commercio e la manifattura gradualmente hanno introdotto ordine e buon governo, e con essi la libertà e la sicurezza degli individui tra gli abitanti del paese, che avevano fin ad allora vissuto quasi in un continuo stato di guerra con i loro vicini e di dipendenza servile dai loro superiori. Questo, sebbene sia stato quello meno osservato, è di gran lunga il più importante degli effetti del commercio e dei mercati. Mr. Hume è l'unico scrittore, a mia conoscenza, che ha messo in luce questo aspetto (1976[1776]: 383).³

Le relazioni che l'*ancien régime* aveva posto in essere nella sfera pubblica erano relazioni servo-padrone, e per questo erano il male da sradicare per costruire la società *civile*, sia per Hobbes che per Hume, Smith e per gli altri fondatori dell'economia moderna.

A cuore della operazione culturale effettuata da Smith per fondare la *political economy* troviamo quindi un intento simile a quello di Hobbes: lo scambio commerciale auto-interessato prende il posto del *munus*; o meglio, la forma di reciprocità del contratto (che deriva da *cum-trahere*, tenere assieme) viene considerata una forma di reciprocità o di relazionalità opposta a quella del *munus*, un *munus* visto nel Settecento (e a ragione) solo come obbligo, non come dono gratuito. Il *munus-obbligo* esprime e rafforza la dipendenza dalla "benevolenza" degli altri, obbliga, lega; il contratto libera e rende indipendenti da tutti e da ciascuno.

Ma ora entriamo direttamente in alcuni nodi teorici del pensiero di Smith.

3. Smith: bene comune senza benevolenza

C'è una frase di Smith che è talmente nota da essere diventata in questi ultimi due secoli un luogo comune nell'immaginario dell'economia politica. È quella del «macellaio, del birraio e del fornaio» da cui ripartiremo anche noi per abordare il pensiero di Smith sul mercato e le sue relazioni interpersonali:

³ In verità, Hume non era stato il primo ad intuire simili meccanismi. Vico, qualche anno prima di Hume, aveva già chiaramente intuito il meccanismo posto da Hume a cuore della sua analisi storica e sociale – ma gli scozzesi non potevano saperlo.

Non è dalla benevolenza del macellaio, o da quella del birraio o del fornaio che noi ci attendiamo il nostro pranzo, ma dal loro interesse personale. Ci rivolgiamo non al loro senso di umanità ma al loro interesse [*self-love*], e non parliamo mai loro delle nostre necessità ma dei loro vantaggi (1976[1776]: 26).

La logica di questo passaggio si pone al cuore non solo dell'economia liberale classica, ma rappresenta ancora oggi una chiave di lettura importante per comprendere l'umanesimo ottimista che si nasconde dietro la fiducia nell'estensione dei mercati e nella globalizzazione. Smith vuole infatti sottolineare l'indipendenza dalla "benevolenza dei nostri concittadini" come una virtù positiva, associata alla nuova forma di socialità introdotta dall'economia di mercato. Le relazioni di mercato ci permettono di soddisfare i nostri bisogni senza dover dipendere gerarchicamente dagli altri, poiché dipendendo tutti impersonalmente e anonimamente dalla "mano invisibile" del Mercato, non dipendiamo *personalmente* da alcuno, non dobbiamo incontrarci in modo personale (e potenzialmente doloroso) con nessuno; dipendendo da tanti, non si dipende da nessuno con un volto:

Ciascun commerciante o artigiano deriva il suo guadagno dall'impiego non di uno ma di centinaia o di migliaia di clienti. Sebbene in una certa misura egli sia legato a tutti loro, in realtà non dipende in modo assoluto da nessuno (*Ivi*: 419-20).

Si dipende solo anonimamente, e senza rischiare di ferirsi, dal Mercato, e non da amici con un nome. Ecco perché per Smith l'economia di mercato è immediatamente fattore civilizzante, è società civile, è in sé civiltà, e perché non c'è civiltà al di fuori dell'ambito di azione del mercato.

Ecco quindi la giustificazione etica del suo umanesimo dell'indipendenza, espressa in una frase (quasi mai citata) che viene nella *Wealth of Nations* immediatamente dopo la celebre frase sulla «benevolenza del macellaio»:

Nessuno, tranne il mendicante, sceglie di dipendere principalmente dalla benevolenza dei suoi concittadini (*Ivi*: 27).

Qui siamo arrivati ad un altro passaggio centrale del nostro ragionamento.

La "benevolenza" dei cittadini era esattamente quanto la tradizione classica, quella aristotelico-tomista, aveva in mente quando parlava di Bene Comune, che nasceva dall'azione *intenzionale* di persone che erano disposte a rinunciare a qualcosa del bene privato (degli interessi propri), per poter costruire il bene comune, il quale nasceva dal sacrificio, da una sottrazione (dagli interessi privati). Per quella tradizione antica non si dava bene comune senza *benevolenza intenzionale*. Smith, dopo Hobbes, afferma invece che il bene comune na-

sce inintenzionalmente dall'azione tesa intenzionalmente al bene privato: la ricerca diretta dell'interesse privato produce indirettamente bene comune, il quale non solo non ha bisogno della benevolenza degli altri, ma viene tanto più e tanto meglio raggiunto quanta meno benevolenza è presente nelle intenzioni e nelle azioni dei soggetti coinvolti nella nuova relazione di mercato.

Nella sua *Theory of Moral Sentiments*, Smith ci ricorda infatti che l'essere umano ha una naturale tendenza verso la simpatia, la benevolenza e la relazione immediata con l'altro, l'abbiamo visto; al tempo stesso, queste caratteristiche antropologiche e psicologiche non sono necessarie per il funzionamento dei mercati: «La beneficenza è meno essenziale della giustizia per l'esistenza della società. La società può sussistere, sebbene non nel modo migliore, senza beneficenza; ma la prevalenza dell'ingiustizia la distrugge senz'altro» (1976[1759]: 86). È poi su questa base che Smith può affermare:

La società civile può esistere tra persone diverse [...] sulla base della considerazione della utilità individuale, *senza alcuna forma di amore reciproco o di affetto* (*Ibid.*, corsivo mio).

Perché il mercato possa funzionare ai suoi partecipanti è richiesto il rispetto dei principi artificiali della giustizia (un senso di giustizia che può nascere sia dalla preoccupazione della propria reputazione, da un senso intrinseco di giustizia, o dalla paura delle sanzioni: questi diversi meccanismi sono presenti nella teoria di Smith, e ad ognuno viene attribuito un suo ruolo importante). Ma i principi impersonali di giustizia sono ben diversi da quelli che governano la socialità più intima nella sfera privata.

È questa una tesi importante, e non lontano da quanto oggi molti pensano circa l'etica del mercato; in realtà, in essa si nasconde un'insidia, rappresentata dall'idea che la società civile possa funzionare e svilupparsi anche senza gratuità, una parola molto vicina alla *beneficence* di Smith, che il contratto di mercato possa cioè essere un buon sostituto (e più civile) del dono: una tesi, questa, che guadagna sempre più consenso oggi nella società globalizzata. Il dono e l'amicizia sono faccende importanti nella sfera privata, si dice, ma nel mercato e nella vita civile possiamo – o dobbiamo – farne a meno; ed è bene farne a meno proprio per la loro carica di dolore e di vulnerabilità.⁴

Per Smith, allora, la benevolenza o la beneficenza esprime, rafforza e alimenta *munera* legati indissolubilmente agli status della società feudale, e non è certamente espressione di gratuità e di reciproca

⁴ Vale la pena ricordare che sebbene una certa letteratura (si pensi a Bobbio, ad esempio) contrapponga la libertà dell'umanesimo di mercato all'uguaglianza del progetto socialista-comunista, anche il progetto liberale è fortemente legato ad una idea di uguaglianza, quella di cui stiamo parlando in questo saggio.

libertà. “L’altro” che Smith ha in mente quando immagina la vita nelle società pre-moderne non è un altro con cui costruire liberamente rapporti di amicizia libera né, tantomeno, di *agape*; ma, anche qui come in Hobbes, un altro che mi sta “sopra” o “sotto”, non “a fianco”, da eguale. Nella sfera pubblica, in altre parole, la relazione con l’altro diretta e personale è per Smith sinonimo di mondo feudale, e come tale va superata da una nuova socialità, anonima e mediata, che è più civile perché liberata dalla dipendenza dalla benevolenza e dal dono-*munus* degli altri. Non si comprende l’afflato umanistico di Smith – ma neanche di Genovesi o di Verri – se non leggiamo l’entusiasmo per il mercato assieme allo sdegno per le sofferenze e umiliazioni procurate dai pochi padroni feudali ai tanti servi nelle *communitas* pre-moderne.

Per tali ragioni, in Smith non c’è solo la constatazione che nella grande società l’amicizia non è sufficiente per vivere, quando scrive che: «Nella società civilizzata l’individuo ha continuamente bisogno della cooperazione e dell’assistenza di molte persone, ma la sua intera vita è appena sufficiente a procurargli l’amicizia di poche persone» (*Ivi*: 26). Nel suo pensiero c’è qualcosa di più e di più radicale: qualora avessimo sufficienti amici per procurarci le cose di cui abbiamo bisogno (come può accadere nelle piccole comunità dei villaggi), la società commerciale consente una relazionalità più civile, una nuova forma di *philia*, moralmente più alta perché liberamente scelta, e perché liberata da legami di status, illiberali e gerarchici.

In sintesi, Smith ricorre alla mediazione del mercato (e in certo senso la inventa, quantomeno teoricamente) perché, a suo dire, la relazione non-mediata è sinonimo di relazione incivile, feudale, asimmetrica e verticale. Il mercato consente di evitare questa relazione immediata incivile e di costruirne una umanamente più alta. Tornando alla immagine del macellaio e del mendicante, potremmo esprimere la teoria di Smith immaginando che quel mendicante, una volta entrato nel mercato (ad esempio trovando un lavoro remunerato), torni nella macelleria non più per mendicare ma per acquistare della carne: questa nuova relazione, *proprio perché mediata* dal mercato, è per Smith più umana rispetto alla relazione di dipendenza propria del mondo senza mercati, del mondo feudale. Che le relazioni mercantili siano impersonali e mutuamente indifferenti non è per Smith un aspetto negativo, ma positivo e civilizzante: solo in questo modo il mercato può produrre bene comune.

Amicizia e rapporti di mercato appartengono dunque a due ambiti ben distinti e separati; anzi, l’esistenza delle relazioni di mercato nella sfera pubblica (e solo in questa) garantisce che nella sfera privata i rapporti di amicizia siano autentici, scelti liberamente e sganciati dallo status: se il mendicante si reca dal macellaio a chiedere l’elemosina, non potrà mai avere con lui un rapporto di amicizia al di fuori del mercato. Se, invece, l’ex-mendicante entra un giorno nella

bottega del macellaio o in quella del birraio per acquistare legittimamente le loro merci, la sera quell'ex-mendicante potrà incontrarsi al pub con i suoi fornitori su un piano di maggiore dignità, e magari può essere loro amico. Su questa base Silver può affermare:

Secondo Smith, la sostituzione della *necessitudo* con la *commercial society* porta con sé una forma di amicizia moralmente superiore, perché volontaria e basata sulla *natural sympathy*, non determinata dalla necessità (1990: 1481).

Così si potranno creare le condizioni della nascita della società civile, retta dalla categoria dell'indifferenza o dell'estraneità: l'altro non mi è né nemico né alleato, mi è semplicemente indifferente: «L'estraneo non è un amico dal quale possiamo aspettarci alcun favore speciale o simpatia. Ma, al tempo stesso, non è neanche un nemico» (*Ivi*, p. 1483). Il mercato consente di coltivare nella sfera privata legami di autentica amicizia, ma in sé non è luogo di amicizia ma di mutua indifferenza. Esso è strumento di socialità genuina (amicizia), ma non luogo di amicizia.

Smith, sulla scia di Hume, non nega (né lo fanno gli economisti suoi eredi di oggi) che nella vita privata ci possa essere una relazionalità immediata faccia a faccia, nella famiglia e nelle ristretta cerchia di amici. (Smith (1759[1976]: 78-91, 152-153, 174-178), infatti, in più occasioni enfatizza che esiste una radicale distinzione tra “justice” e “beneficence and humanity”. È infatti significativo che quando Smith descrive le ‘social passions’ (quali ‘generosity, humanity, kindness, compassion, mutual friendship and esteem, all the social and benevolent affections’), i suoi esempi più rilevanti sono presi dall’ambito familiare. Per illustrare queste passioni sociali egli delinea un quadro idilliaco, e un pò romantico, di quanto, per lui, è una famiglia ideale, caratterizzata da «allegria, armonia e contentezza» (*Ivi*: 38-40). Per Smith le *social passions* sono praticate nei più “soft” e (sembra che Smith voglia dirci) accidentali domini della famiglia e dell’amicizia intima, e che questi domini non essenziali sono ben separati e distinti dai meno delicati, ma più essenziali ed indispensabili mondi dell’economia, e della politica (intesi insieme come sfera pubblica). Al tempo stesso, Smith, qui da buon illuminista, non considera la famiglia “modello” per la società. Su questo l’autore di riferimento sarà quasi un secolo dopo J.S. Mill il quale vedrà nella vita familiare un residuo del mondo feudale all’interno della modernità, ancora basato sul paradigma servo-padrone.

Poche idee, forse nessuna, come questa appena esposta di Smith si pongono ancora oggi al cuore della scienza economica. Oggi la teoria economica di Smith non si insegna più nelle università (tranne qualche accenno alla «mano invisibile»), ma l’idea di scambio economico come reciproca indifferenza e quella di mercato come luogo delle relazioni anonime e impersonali regge ancora l’intero impianto del-

la economia contemporanea che, da questo punto di vista, è legittima erede dell'“Adamo” della scienza economica.

In sintesi, la “malattia” che Smith vede e vuole curare non è la “ferita” che inevitabilmente procura l'amicizia e la relazionalità orizzontale tra pari, ma quella generata dall'asimmetria del potere tipica di un mondo che non piaceva (e che non ci piace!). Per lui la relazione mediata, auto-interessata indifferente e anonima è uno strumento di crescita e di liberazione delle persone (come lo vediamo oggi in regioni dove c'è troppa *communitas* che imbriglia le persone con lacci e laccioli).

Per curare la malattia delle relazioni feudali, ha iniettato dentro l'organismo (la società civile) l'antidoto, cioè un “pezzettino” di quelle relazioni, cioè solo quelle indifferenti, strumentali, anonime e auto-interessate, senza beneficenza e benevolenza. La relazionalità umana (per lui incivile) poteva essere eliminata iniettando nel corpo una piccola dose di relazionalità, quella di mercato, che in questi due secoli e mezzo è diventata la nuova relazione sociale.

A differenza di Hobbes che – per restare nella metafora medica – per eliminare la malattia della relazione lupo-lupo ha usato una cura pesante o addirittura una sorta di chemioterapia, Smith ha seguito una terapia omeopatica, più soft, meno invasiva, ma che ha ottenuto lo stesso risultato: l'espulsione della relazionalità a tutto tondo, con le sue contraddizioni e potenzialità di felicità, dall'ambito economico e pubblico. Quindi – ed è questa in sintesi la mia tesi – la relazione di mercato non è una nuova relazionalità (se con questa intendiamo l'incontro inter-umano), ma è un vaccino teso ad uccidere la relazione umana stessa. Una tesi forte, ne sono consapevole, ma quanto accaduto dopo Smith, soprattutto in quest'era di globalizzazione, sta mostrando che l'operazione di Smith è riuscita in pieno. Ovviamente non si tratta di emettere una sentenza di condanna di Smith il quale, occorre ripeterlo, vedeva la relazione umana nella sfera pubblica come radicalmente incivile, qual era quella asimmetrica e gerarchica, che era ancora quella dominante nel suo tempo. Quella relazione doveva probabilmente morire, perché gli essere umani potessero sperimentare nella sfera pubblica la *liberté* e l'*égalité*: ma la relazione di mercato (se proprio vogliamo chiamarla così) che è uscita dalla nascita dell'economia politica moderna, non è stata la *fraternité*, come forse auspicavano i padri dell'illuminismo filosofico, politico ed economico. Ne è uscita invece una relazione inter-umana che ha i tratti della mutua indifferenza, che forse è l'opposto della fraternità.

La storia dell'occidente (e oggi del mondo) poteva essere diversa se la sfera del mercato fosse stata confinata in un suo ambito ben preciso, e fosse cresciuta la sfera privata nella quale sperimentare la felicità che solo rapporti tra pari, ma anche di intimità e densità affettiva, producono. In realtà la storia di questi ultimi due secoli ha mostrato un'altra tendenza: la sfera del mercato ha invaso sempre più

ambiti civili, e anche la sfera privata, e ci siamo ritrovati con una “relazionalità” di mercato che è diventata la nuova relazionalità del XXI secolo. Il fascino che essa ha esercitato sull'uomo post-moderno è stato troppo forte, a causa della sua promessa di una nuova relazionalità senza l'obbligo del *munus*, senza il “veleno” nascosto in ogni dono, senza la “ferita” che ogni “benedizione” interumana porta con sé.

Se, quindi, vogliamo recuperare una relazionalità autentica anche dentro i mercati – e credo che questa sia una sfida decisiva per la qualità della vita dei prossimi anni –, allora per la teoria economica è necessario andare oltre Smith, e immaginare una scienza capace di gratuità e di relazionalità non solo contrattuale e immune. Questa diversa tradizione l'andremo a cercare a Napoli, negli stessi anni nei quali Smith scriveva la sua opera.

4. L'economia delle virtù civili

La tradizione “classica” della socialità, quella Aristotelico-tomista, ha avuto anche una sua importante espressione in economia, nella tradizione napoletana ma in un certo senso italiana e latina, dell'economia civile (Bruni e Zamagni 2004).

È la tradizione nota come Economia civile, che è stata un importante tentativo di continuare la tradizione della vita civile basata sulla *philia* ben dentro la modernità. Per conoscere un pò da vicino questa tradizione, partiremo dal pensiero di Antonio Genovesi,⁵ un filosofo-economista napoletano, contemporaneo di Smith – Genovesi e

⁵ Alcune note biografiche su Antonio Genovesi. Nasce il 1° Novembre 1713 a Castiglione (oggi Castiglione del Genovesi), piccolo paese del salernitano, da una famiglia nobile decaduta. Si dedica fin da giovane alla vita ecclesiastica, e nel 1737 viene ordinato sacerdote. Dopo aver vissuto per qualche anno a Buccino (Salerno), nel 1738 si trasferisce a Napoli. Qui studia filosofia frequentando le lezioni di Vico, il cui pensiero rimarrà una sua costante fonte di ispirazione. Nel 1739 fonda una scuola privata per insegnarvi filosofia e teologia iniziando così a maturare la sua esperienza pedagogica. In quegli anni conosce Celestino Galiani attraverso il quale ottiene il primo incarico universitario di professore di materie metafisiche nel 1745. Nel 1743, intanto, aveva pubblicato la prima parte degli *Elementa metaphysicae*, opera filosofica duramente attaccata dagli ambienti ecclesiastici. Nel frattempo conosce e intrattiene rapporti anche con Ludovico Antonio Muratori, altro importante autore della “pubblica felicità”, e entra a far parte del circolo di Bartolomeo Intieri, un fiorentino che con il suo approccio galileiano alla scienza ebbe un ruolo molto importante nel passaggio di Genovesi dalla metafisica all'economia, da “metafisico a mercatante”. Nel 1753 pubblica il manifesto del programma riformatore del circolo: *Discorso sopra il vero fine delle lettere e delle scienze*. Tra il 1765 e il 1769 Genovesi pubblica le sue opere più importanti: le *Lezioni di economia civile* (in tre edizioni tra il 1765 e il 1770: nel presente testo indicate come *Lezioni*, che sono lo sviluppo degli *Elementi di Commercio*, rimasti manoscritto, e ora ripubblicati nell'Edizione critica delle *Lezioni*, 2005), la *Logica* (1766), la *Diceosina o sia della filosofia del giusto e dell'onesto* (1766) e le *Scienze metafisiche* (1767).

Smith sono sorprendentemente simili in molti punti-chiave del loro pensiero.⁶

L'economia civile che si afferma nel Settecento va vista come *l'espressione moderna della tradizione civile iniziata nel Medioevo*. Come per i primi umanisti, anche per Genovesi la vita civile non solo non si contrappone alla vita buona, ma è vista come il luogo in cui quella felicità può essere raggiunta pienamente, grazie alle buone e giuste leggi, ai commerci e ai corpi civili nei quali gli uomini esercitano la loro socialità: «se la compagnia reca dei mali, ella dall'altra parte è l'assicuratrice della vita e dei beni; il che è fonte di grandissimi piaceri, ignoti agli uomini della natura» (*Diceosina*: 37). E come per gli umanisti civili e i francescani, anche per Genovesi il mercato è faccenda di *philia*.

Genovesi, sulla naturalità (e non artificialità) della socialità e sul suo ruolo essenziale per una vita pienamente umana e felice, è in perfetta linea con la tradizione antica (aristotelico-tomista):

Ogni persona ha un'obbligazione naturale e insita a studiarsi a procacciare la sua felicità; ma il corpo politico non è composto che di persone; dunque tutto il corpo politico e ciascun membro è nell'obbligazione di fare, quanto è dalla sua parte, tutto quel che sa e può per la comune prosperità, purché si possa fare senza offendere i dritti degli altri corpi civili. Questa obbligazione con bello e divino legame ritorna dal corpo civile in ciascuna famiglia e in ciascuna persona, per gli patti comuni di società. Di qui è che ogni famiglia e ogni persona è obbligata a procurare, quanto sa e può, la comune felicità, per due obblighi, uno de' quali è l'interno della natura, e l'altro quello dei primi patti continuati ne' posterì per lo vivere in comunità. Si può aggiungere un terzo, l'utilità propria. Sarà eternamente vero, dice Shaftesbury (*Inquiry of Virtue and Merit*), che la vera utilità è figlia delle virtù; perché è eternamente vero che il gran fondo d'ogni uomo è l'amore di coloro con cui vive. Or quest'amore è appunto figlio della virtù (*Lezioni*: 29).⁷

E qualche decennio prima così si esprimeva un altro napoletano Paolo Mattia Doria nell'Introduzione al suo *Della Vita Civile*:

⁶ Cfr. Bruni e Sugden 2000, 2008. Su Smith e Genovesi abbiamo innanzitutto alcuni dati biografici. I due sono contemporanei (anche se non entrarono direttamente in contatto, né, con ogni probabilità, sapevano l'uno dell'esistenza dell'altro (anche se non è da escludere che Genovesi conoscesse la *Theory of Moral Sentiments* (1759) data la sua vasta conoscenza dell'Illuminismo scozzese).

⁷ Sulla stessa falsa riga si muoverà, ricollegandosi esplicitamente a Genovesi e ancor più a Vico, Mario Francesco Pagano: «l'uomo, più che ogni altro animale, è fatto per la società, e lo stato suo naturale è il socievole. [...] Perciocché non può meritare il nome di uomo quell'orrido bestione che, ignudo e solo, da soli peli e capelli ricoverto, armato di lungo bastone, corre per li boschi, dando fuori orridi muggiti, ed additando, allo stupido ed insensato volto, il profondo torpore dell'animo. Il selvaggio si può dire l'abbozzo dell'uomo». E con chiaro riferimento alla celebre frase di Aristotele che solo una belva o un dio può vivere fuori della società, così conclude: «Quando l'uomo solitario è sufficiente a se stesso, quando da se medesimo a' suoi bisogni potrà supplire, convien che sia o senza alcuna notizia delle cose [...] o che sia un nume stesso» (Pagano, in Actis-Perinetti 1960: 43-44).

A questa quasi impossibilità, ch'è negli uomini di possedere tutte le virtù, e alla proprietà, che hanno di possedere ognun'uno alcuna, s'ingegna, ed aspira di rimediare la invenzione della vita civile [...] La qual cosa mostra la vera essenza della vita civile essere uno scambievole soccorso delle virtù, e della facoltà naturali, che gli uomini si danno l'un l'altro, al fine di conseguire l'umana felicità (1710).⁸

Se però entriamo nel vivo della visione della vita in comune della scuola napoletana dell'Economia civile, ci accorgiamo subito che per questi autori (non solo Genovesi) la "semplice" socialità, l'essere l'uomo "animale politico", non è sufficiente per qualificare l'umano rispetto agli altri animali. La socialità tipica degli esseri umani è una socialità *qualificata*,⁹ che dobbiamo chiamare reciprocità, amicizia, mutua assistenza o fraternità, espressioni che nel linguaggio di Genovesi e degli autori di quella tradizione sono essenzialmente dei sinonimi (*Lezioni*, I, cap. 1).

Nell'idea di socialità di Genovesi c'è qualcosa che non troviamo né in Aristotele, né in Smith: per Genovesi la *reciprocità* (non solo la relazionalità né la semplice socialità) è l'elemento tipico della socialità umana. Per Smith, invece, ciò che costituisce la cifra tipica della relazionalità umana è la «propensity in human nature [...] to truck, barter, and exchange one thing for another» (*Wealth of Nations*: 25).

Genovesi vede le relazioni economiche di mercato, come rapporti di mutua assistenza. Non quindi impersonali né anonime. Infatti, il mercato stesso è concepito come una espressione della legge generale della società civile, la reciprocità.¹⁰ Ciò è evidente, e importante, so-

⁸ E ancora, il suo conterraneo Gaetano Filangieri, così scriveva nella *Scienza della legislazione*, una delle opere più influenti dell'illuminismo europeo: «L'Autore della natura sarebbe stato inconsequente nella più angusta delle sue produzioni, se non avesse fatto l'uomo per la società. Ed infatti, perché dargli una ragione, la quale non si sviluppa che colla comunicazione e colla società degli altri uomini? Perché al grido del sentimento, che forma tutto il linguaggio dei bruti, aggiungergli il dono esclusivo della parola? [...] Perché rendere l'uomo suscettibile d'una moltitudine di passioni, che fuori della società non sarebbero d'alcun uso, e che non possono convenire ad un essere solitario? Perché ispirargli l'ambizione di piacere a' suoi simili, e di avere un imperio su di essi, o almeno sulla loro opinione? Perché piantare nel suo cuore il germe della compassione, della beneficenza, dell'amicizia, in una parola, di tutte le passioni che dipendono dal senso morale d'un'anima ben nata, e che ci danno il bisogno singolare di spargere sopra gli altri una parte della nostra esistenza? Perché finalmente non restringere tutti i suoi appetiti nella sfera, nella quale sono ristretti quella di tutti gli altri esseri che abitano la superficie del globo, cioè nella soddisfazione de' bisogni fisici, i quali non offerendosi all'uomo che per intervalli e per momenti, lasciano dietro di loro un vuoto che ci avverte della loro insufficienza per produrre la nostra felicità, e che ci annunzia che l'anima ha i suoi bisogni come il corpo, e che questi bisogni non si possono da noi soddisfare senza darci in preda alle affezioni sociali?» (Filangieri 1780[2003]: 11).

⁹ Genovesi pertanto non abbraccia, come il neoplatonico Shaftesbury, la tesi antropologica che l'uomo sia per natura altruista (*Lezioni*, II, cap. XIII).

¹⁰ La sua teoria della reciprocità vista come legge fondamentale delle relazioni umani deriva anche da una sorta di newtonismo morale, al quale egli ispira la sua vi-

prattutto nella sua analisi della fiducia, o “fede pubblica”, che si pone al cuore delle sue *Lezioni di economia civile*.

5. Fede pubblica

Come per i francescani del Tre-Quattrocento, il mercato è per Genovesi una faccenda di *fides*. Una parola-chiave dell’economia civile genovesiana è infatti “fede pubblica”, che è vista da Genovesi (e dalla tradizione dell’Economia civile) come la vera pre-condizione dello sviluppo economico: «la confidenza è l’anima del commercio, [...] senza di essa tutte le parti che compongono il suo edificio, crollano da se medesime» (Filangieri 2003[1780]: 93). Nel pensiero di Genovesi c’è una sostanziale differenza tra fiducia *privata* (che è la reputazione, un bene privato che può essere “speso” sul mercato) e quella *pubblica*: quest’ultima non è la somma delle “reputazioni” private, ma comprende anche l’amore genuino per il bene comune. È un concetto simile a ciò che i moderni teorici sociali chiamano “social capital”, cioè il tessuto di fiducia e di virtù civili che fa sì che lo sviluppo umano ed economico possa partire e mantenersi nel tempo (Bruni e Sugden 2000).¹¹

Per Genovesi era proprio la mancanza di “fede pubblica” che spiega il mancato sviluppo civile ed economico del Regno di Napoli, un’analisi che a distanza di due secoli e mezzo non ha perso nulla della sua attualità. In quel Regno, denunciava la tradizione dell’Economia civile, abbondava la “fiducia privata” (intesa come legami particolaristici, legati al sangue o a patti feudali di vassallaggio), o l’onore, ma era troppo scarsa la fiducia pubblica e generalizzata, quella che nasce dalle virtù civili. Di questo era estremamente convinto anche qualche decennio dopo Gaetano Filangieri, per il quale non c’è sviluppo civile ed economico senza «confidenza nel Governo, confidenza nei magistrati, confidenza negli altri cittadini» (2003[1780]: 5), che sono le prime e principali risorse per ogni tipo di sviluppo collettivo e individuale.

Se è vero che lo sviluppo dei mercati porta sviluppo civile ed economico, per la scuola napoletana è ancora più urgente sottolineare che la *coltivazione* della fede pubblica è la pre-condizione di qualsiasi discorso di sviluppo economico e civile: «niente è più necessario ad una grande e pronta circolazione, quanto la fede pubblica» (*Lezioni*, II, cap. 10, § 1). Importante è quanto poi Genovesi specifica in nota «Questa parola *fides* significa corda che lega e unisce. La fede pub-

sione scientifica. Sulla scia di Hutcheson, egli associa la legge di gravità scoperta da Newton all’idea di reciprocità, poiché tale legge indica una mutua attrazione dei corpi, che decresce con la distanza “sociale”.

¹¹ Per questo, come sottolineerà quasi un secolo dopo il genovesiano Ludovico Bianchini, la fede pubblica non è solo mezzo, ma è anche «*parte della ricchezza*» di una nazione (1855: 21).

blica è dunque il vincolo delle famiglie unite in vita compagnevole». ¹²

C'è poi un ulteriore passaggio. Sempre nelle sue *Lezioni* (capitolo X del libro II), ¹³ Genovesi spiega ai suoi studenti e ai suoi concittadini che la fede pubblica sia soprattutto una faccenda di reciprocità genuina, e non solo di contratti. Per l'economista napoletano, la fede pubblica non è un capitale che si costruisce fuori del mercato e che poi il mercato utilizza; il mercato, invece, è concepito come parte della società civile. Per questo il suo discorso sulla fede pubblica è direttamente economico: «Dove la fede è per niente, sia in quella parte che costituisce la reciproca confidenza degli uni cittadini negli altri, sia nella certezza delle contrattazioni, sia nel vigore delle leggi e nella scienza e integrità de' magistrati. [...] perché dove non è fede, ivi non è né certezza di contratti, né forza nessuna di leggi, né confidenza d'uomo a uomo. Perché i contratti son legami, e le leggi civili *patti e contratti pubblici* anch'esse» (*Ibid.*: 752).

6. Commercio come mutua assistenza e reciprocità

La categoria di reciprocità è cruciale anche in tutto il pensiero di Genovesi sul mercato. Nella sua analisi della fiducia (“la fede pubblica”), egli sistematicamente lega il concetto di fiducia a quello di reciproca confidenza, di mutua assistenza ed amicizia, sostenendo che tali concetti sono essenziali per lo sviluppo economico e civile della società.

In continuità con Montesquieu (è sua la tesi del “dolce commercio”) e con la scuola Scozzese, anche la tradizione napoletana considera l'attività economica come un'espressione della vita civile, vede cioè il *commercio come un fattore civilizzante*. Come per gli umanisti civili, anche per Genovesi e per i napoletani la vita civile non solo non si contrappone alle virtù, ma è vista come il luogo in cui le virtù possono esprimersi in modo pieno. Sono ben presenti alla sua opera le tesi di Montesquieu (che Genovesi fu tra i primi a tradurre in italiano), che alimentarono l'intero movimento illuminista, anche quello napoletano: «In ogni forma di governo ci è un diverso principio motore: *il timore negli stati dispotici, l'onore nelle monarchie, la virtù nelle repubbliche*» (Filangieri 1780[2003]: 32). È la virtù, quindi, non il timore (come invece riteneva Hobbes, e anche Machiavelli), la base della società civile, un concetto, come vedremo tra breve, centrale a tutta la tradizione dell'economia civile. ¹⁴

¹² Nella seconda edizione napoletana (1768-70) abbiamo una estensione di questa nota, dove viene rafforzato il significato di fede come legame della società (*Lezioni*: 751 nota).

¹³ Va notato che il capitolo X è il centro teorico sia del primo (che tratta del lusso) che del secondo volume.

¹⁴ Questa consapevolezza emerge già dal titolo da lui voluto per le sue lezioni, che nella dicitura completa recita *Lezioni di commercio ossia di economia civile*, dove quell'«*ossia*» sottolinea che il commerciare è attività civile: «Ho udito dire qui tra noi ad

Anche Giacinto Dragonetti ha una originale e affascinante teoria e descrizione del commercio (di chiaro sapore genovesiano), dove si intravedono alcuni echi della polemica francescana contro il denaro che stagnava nei forzieri e non circolava tra la gente creando reddito:

Che gli uomini siano nati per la società, da mille ragione apparisce, e sopra tutto dalla reciproca dipendenza, in cui sono per gli scambievoli bisogni, base di vera unione. [...] La scarsezza de' luoghi infecondi deve supplirsi coll'abbondanza de' paesi fertili. [...] Lo stato senza commercio è come un cadavere. [...] Il denaro che ristagna ne' forzieri de' particolari, e non circola per le mani della nazione, che sono il suo alveo naturale, è un furto fatto all'utile pubblico. La felicità della nazione non consiste in avere de' mucchi d'oro [...] L'effetto del commercio è di rendere ciascuno individuo partecipe de' doni della natura, e di rivestire un corpo politico di tutta la forza, di cui egli è capace (1768: 67-68).

Inoltre, per Genovesi e per molti degli illuministi della sua generazione, uno dei frutti del commercio «è di portare le nazioni trafficanti alla pace. [...] la guerra e il commercio sono così opposti come il moto e la quiete» (*Lezioni*: 290).

La lode per i commerci e per le civili ricchezze non fa comunque dimenticare agli autori della scuola napoletana che i beni non fanno, di per sé, la felicità. Sia in Filangieri che in Bianchini è forte la convinzione che incivilimento significa equa distribuzione della ricchezza: «Le ricchezze esorbitanti di alcuni cittadini, e l'ozio di alcuni altri suppongono l'infelicità e la miseria della maggior parte. Questa parzialità civile è contraria al bene pubblico. Uno stato non si può dire ricco e felice che in un solo caso, allorché ogni cittadino con un lavoro discreto di alcune ore può comodamente supplire ai suoi bisogni ed a quelli della sua famiglia» (Filangieri 1780[2003]: 12).¹⁵

7. La cultura e i mercati

Cerchiamo di riassumere i punti di diversità (quelli di contatto sono anche molti)¹⁶ tra le due scuole di economia, quella napoletana e quella scozzese.

alcuni che noi non abbiamo commercio. Questo significa che 800.000 famiglie di questo regno non formano un corpo civile. Or chi dice questo, è uomo senza capo» (*Lezioni*, I, cap. 16, § VI: 243).

¹⁵ Filangieri, aggiunge poi una frase di grande attualità: «Un lavoro assiduo, una vita conservata a stento, non è mai vita felice. Questa era la misera condizione dell'infelice Sisifo. Niun istante era per lui, perché li doveva tutti al lavoro» (*Ibid.*). E Ludovico Bianchini quasi un secolo più tardi, ma sempre dentro la stessa tradizione, dirà: «senza molto ammasso di materiali beni la idea di civiltà naturalmente trae seco quella della migliore distribuzione di comodità e di agiatezze» (1855: 12).

¹⁶ Tra cui: la polemica anti-feudale; lo sviluppo del mercato visto come civiltà (entrambi in polemica con Rousseau); la socievolezza come caratteristica naturale non

- a) Innanzitutto, la dimensione fondativa, o primitiva, della natura umana è per Genovesi la reciprocità “genuina”, mentre per Smith è la tendenza al commercio.
- b) Per la scuola napoletana, poi, l'*appetito per la società* è ciò che conduce alla nascita del mercato, mentre per la scuola scozzese è la considerazione dell'interesse personale.
- c) In terzo luogo, la società civile ha fondamenta individualistiche in Smith (che è vista come una somma di individui), mentre in Genovesi esiste un senso di appartenenza ad una comunità, ad un “noi”.
- d) Infine, il mercato si regge sul reciproco vantaggio, per Smith, sulla mutua assistenza, per Genovesi, un concetto, il secondo, che implica un sincero interesse anche per l'altro, non richiesto invece dalla categoria di mutuo vantaggio.

In sintesi, l'idea Smithiana di mercato è ben sintetizzata dalla categoria di “mutuo vantaggio” su basi strettamente individuali (non c'è nulla nel suo pensiero che faccia pensare all'esistenza di soggetti collettivi, di “noi”), e da questa prospettiva Smith è in linea con la tradizione del contratto sociale, dove la vita in comune è giustificata dall'interesse reciproco, dal mutuo vantaggio dei singoli partecipanti al contratto.

La visione di Genovesi, in linea con la tradizione classica e con Grozio, è caratterizzata invece dalla “mutua assistenza”. Occorre notare che la differenza, che può sembrare piccola, è in realtà decisiva. In un atto di scambio inteso come “mutuo vantaggio” (in senso smithiano, per intenderci), ciascuna parte beneficia dalla transazione, una transazione che è possibile solo perché essa beneficia anche l'altra parte. Quindi, lo scambio è *oggettivamente* mutuamente vantaggioso: ciascuno agisce in un modo da essere vantaggioso per l'altro. Però, come abbiamo già avuto modo di dire, nessuna delle due parti ha alcuna preoccupazione per gli interessi e per il benessere dell'altra, non le è richiesto nessun senso di “noi”. Lo scambio di mercato inteso, alla Genovesi, come “mutua assistenza”, richiede qualcosa di più e di diverso rispetto alla concezione del mutuo vantaggio. Il concetto di “assistenza” implica una *intenzione* da parte della persona che “assiste” di beneficiare la persona che è “assistita”. Genovesi, da questo punto di vista, va oltre l'idea di mutuo interesse: una buona società deve basarsi su qualcosa di più profondo e di diverso dei soli interessi: esistono bisogni di alcuni che non corrispondono ad interessi di altri, ma nondimeno quei bisogni vanno soddisfatti in una società decente. I cittadini non sono solo e sempre *stakeholders* ma anche *needholders*, e l'idea di assistenza presente in Genovesi coglie proprio questo. Assistenza significa un'azione inten-

artificiale; l'idea che il mercato non ha bisogno del leviatano, anche se l'*enforcement* dei contratti è essenziale, ed altro ancora: cfr. Bruni e Sugden (2008).

zionalmente diretta verso un'altra persona da aiutare nei suoi bisogni, un'intenzione di essere utile l'un l'altro. Se poi l'assistenza è mutua – è questa l'intenzione di Genovesi – allora queste intenzioni sono reciproche. Ma la mutua assistenza non si gioca interamente (pur non escludendolo) sul registro del contratto.

Il concetto di “mutua assistenza” richiede, dunque, un'attenzione particolare. Essa implica una *intenzione* cosciente che l'altra persona, coinvolta nell'interazione con me, possa beneficiare dalla mia azione. Comprendere lo scambio di mercato come mutua assistenza, quindi, significa interpretare la sua natura di mutuo beneficio non come conseguenza inintenzionale di azioni mosse intenzionalmente dall'interesse proprio e dal disinteresse per l'altro, ma come una relazione tra persone interessate anche l'une alle altre. In questo senso può essere opportuna una precisazione.

Un elemento fondamentale nello scambio di mercato, almeno per come è rappresentato dalla teoria economica, è che ogni transazione, considerata isolatamente, offre vantaggi a tutti coloro che vi partecipano. Questa idea – presente già nel pensiero classico, nella teoria dei “vantaggi comparati” di Ricardo in modo particolare, ma dimostrata analiticamente dagli economisti di fine Ottocento (da Edgeworth, in particolare) – deriva sostanzialmente dalla volontarietà dello scambio e del contratto, accompagnata dalla razionalità degli agenti (e cioè che ciascuno sa cosa sia meglio per sé): se persone razionali e libere entrano in uno scambio economico, e non si ingannano (a questo serve l'ipotesi di razionalità) questa scelta rivela di per sé che il soggetto migliora la propria situazione con quel dato contratto.

Il concetto di mutuo vantaggio è tradotto oggi nell'espressione “gains from trade”, un'idea molto radicata nella scienza economica moderna, che regge tutto l'impianto liberale dell'economia di mercato. Da questo punto di vista, allora, i rapporti di mercato sono *in quanto tali* oggettivamente combinazioni di azioni attraverso le quali le parti sono “utili le une alle altre”, poiché se una parte percepisse che in quel contratto non riceve nessun miglioramento dalle altre (che a sua volta egli beneficia), non ci sarebbe ragione per entrare in quella data transazione economica (e non solo economica). Se, dunque, esiste (come penso) una differenza tra il discorso di Genovesi sul mercato e quello di Smith, tra l'economia civile e la *political economy*, questa differenza non può riguardare se le relazioni di mercato sono o non sono *di fatto* mutuamente vantaggiose: su questo punto le due tradizioni non possono che essere d'accordo, ieri come oggi. Il punto centrale di divergenza è invece un altro, e riguarda il modo con il quale questo fatto oggettivo (il mutuo vantaggio) entra nella comprensione soggettiva delle relazioni di mercato da parte delle persone che partecipano al “gioco” dello scambio.

Prendiamo, ad esempio, il celebre discorso di Smith su come ci procuriamo il nostro pranzo. Smith dice che noi, in quanto consumatori, ci rivolgiamo all'interesse personale (*self-love*) del panettiere, e gli parliamo dei suoi benefici nello scambiare con noi, e non dei nostri (nello scambiare con lui). Chiaramente questo discorso di Smith presuppone che lo scambio pane-denaro avvantaggi sia il consumatore che il fornitore. Smith ci suggerisce, quindi, che non serve al nostro scopo intrattenere il panettiere per spiegargli quanto ci serve quel suo pane (e, d'altra parte, Smith darebbe lo stesso consiglio al panettiere di mostrarci in quanto suoi clienti i vantaggi che noi, e non lui, abbiamo dall'acquistare il suo pane). Tutto ciò si riassume nel dire che i partecipanti allo scambio sono entrambi coscienti che quella transazione economica avvantaggia ambo le parti. Ma – e qui sta il punto – Smith sembra trattare questo mutuo accordo (spesso tacito, soprattutto nelle moderne economie anonime) come qualcosa di simile al concetto di “common knowledge” nella teoria dei giochi contemporanea, un concetto che offre la conoscenza di fondo sulla quale gli individui perseguono strategicamente ciascuno il proprio interesse indipendentemente dall'altro. Non c'è, in un tale approccio, alcun cenno al fatto che le due parti nel momento in cui iniziano un rapporto di scambio diano vita ad un'azione congiunta per raggiungere un risultato che sia mutuamente vantaggioso. Restano, nella visione di Smith, due (o più) individui, separati, mutuamente immuni, indifferenti l'uno nei confronti dell'altro, che interagiscono senza incontrare nessuno se non le proprie preferenze e i vincoli (cioè l'altro, i prezzi, ecc).

È qui che l'approccio di Genovesi sembra essere molto diverso, poiché richiede alle parti di una transazione di mercato di avere un senso del mutuo vantaggio più “internalizzato” e intenzionale. In un certo senso, la comprensione che ciascun partner ha della parte che svolge in una relazione di mercato (es: vendere il pane, acquistarlo ...) deve includere l'*intenzione* che quella data azione sia mutuamente vantaggiosa.

Un'ultima domanda: dove è finita la tradizione dell'economia civile nelle scienze sociali contemporanee? Certamente non è diventata una tradizione dominante nel pensiero economico dell'Otto e Novecento, neanche in Italia, dove pesante è stato il giudizio su questa scuola pronunciato da Francesco Ferrara, l'economista italiano più influente del secolo XIX. Nell'introdurre il 3° volume della sua celebre e influente *Biblioteca dell'Economista* (prima serie), così dice a riguardo degli economisti italiani del Settecento (anche se a Genovesi riconosce di essere stato il primo tra essi): «i meriti della fondazione dell'economia appartengono a Smith inglese, od a Turgot francese, non a Genovesi, a Verri, a Beccaria» (1852: xxxvi). La vera scienza economica dovevasi cercare all'estero dunque, non nei classici italiani. Gli economisti della generazione successiva a quella del Ferrara, mi

riferisco a Pantaleoni o a Pareto, continuarono a guardare fuori Italia (Pareto certamente), non a sviluppare la tradizione dell'economia civile. La quale però non si è estinta, ha continuato a vivere come fiume carsico in economisti (consapevoli, alcuni, "portatori sani" altri) italiani e non solo che hanno continuato, in vari modi, un'idea di economia come incivilimento, legata alla virtù civili (e non solo agli interessi), alla pubblica felicità (e non solo alla ricchezza delle nazioni), che non dimentica il ruolo delle istituzioni (senza diventare hobbesiana).

Questi economisti italiani sono stati e sono (l'elenco non è certamente completo o non discutibile) Scuderi, Scialoja, Romagnosi, Cattaneo, Lampertico, Minghetti, Fanfani, Einaudi, e tra i contemporanei includerei Sylos Labini, Bombardini, Fuà, Becattini e Zamagni. In particolare a continuare la tradizione dell'economia civile non sono stati prevalentemente economisti teorici, ma economisti applicati, scienziati politici, giuristi, e alcuni esponenti della tradizione italiana dell'economia aziendale (Bruni 2009). Ma in un certo senso vero i più autentici continuatori dell'economia di Genovesi e Dragonetti sono stati gli artefici del movimento cooperativo italiano: mi riferisco a Rabbeno, Cusumano, Tovini, Luzzatti, Valenti, Wollemborg, e ai tanti animatori e fondatori di casse rurali, cooperative di consumo e produzione, che hanno costruito quell'incivilimento teorizzato da Genovesi e dagli economisti civili. Ancora oggi, in Italia l'economia civile è viva nella cooperazione sociale, nel commercio equo e solidale, nell'economia di comunione, nella banca etica, e in tutte quelle forme che fanno della reciprocità e delle virtù civili interiorizzate il loro principale motivo d'azione.

Genovesi morì nel 1769, quando il suo sistema di pensiero economico era ancora in pieno svolgimento (stava lavorando alla terza edizione delle *Lezioni*, quando morì). Con la sua morte in un certo senso morì anche il progetto di ricerca che coinvolgeva Dragonetti, tanto che quel trattatello sulle virtù e sui premi non fu sviluppato da Dragonetti, né da altri dopo di lui. Forse la storia poteva essere diversa se Genovesi avesse potuto lavorare ancora qualche anno alle sue lezioni, che non sono diventate la sua *Wealth of Nations*, ma piuttosto possono essere paragonate alle sue *Lectures on Jurisprudence*, una tappa intermedia tra la filosofia morale e l'economia.

Il mancato sviluppo della teoria dei premi alle virtù fu dunque un corollario del mancato sviluppo del progetto di ricerca dell'economia civile.

Il nuovo interesse, in Italia ma anche nella comunità scientifica internazionale, nei confronti dell'economia civile, dice che la tradizione dell'economia civile è ancora viva, e che ha importanti cose da dire anche oggi.

Bibliografia

- BIANCHINI LUDOVICO, 1855, *Principi della scienza del ben vivere sociale, e dell'economia pubblica e degli stati*, Napoli: Stamperia Reale.
- BRUNI LUIGINO, 2007, *La ferita dell'altro. Economia e relazioni umane*, Trento: Il Margine.
- BRUNI LUIGINO, 2010, *L'ethos del mercato. Una introduzione ai fondamenti antropologici e relazionali dell'economia*, Milano: Bruno Mondadori (in stampa).
- BRUNI LUIGINO e SUGDEN ROBERT, 2000, "Trust and Social capital in the work of Hume, Smith and Genovesi", *Economics and Philosophy*, 16, pp. 21-45.
- BRUNI LUIGINO e SUGDEN ROBERT, 2008, "Fraternity. Why the market need not to be a morally free zone", *Economics and Philosophy*, 24, pp. 35-64.
- BRUNI LUIGINO e ZAMAGNI STEFANO, 2004, *Economia civile. Efficienza, equità e pubblica felicità*, Bologna: il Mulino.
- DORIA MATTIA PAOLO, 1710, *Della Vita Civile*, Napoli.
- DRAGONETTI GIACINTO, 1768, *Delle virtù e dei premi*, Modena: Stamperia reale. Prima edizione napoletana (anonima), 1766.
- ESPOSITO ROBERTO, 1998, *Communitas*, Torino: Einaudi.
- FERRARA FRANCESCO, 1852, *Biblioteca dell'economista*, vol. 3, prima seria, Torino: F.lli Pomba.
- FILANGIERI GAETANO, 2003[1780], *La scienza della legislazione*, Napoli: Grimaldi & C. Editori.
- GENOVESI ANTONIO, 1973 [1766] *Della diceosina o sia della filosofia del giusto e dell'onesto*, Milano: Marzorati.
- GENOVESI ANTONIO, 1973, *Scritti*, a cura di F. Venturi, Torino: Einaudi.
- GENOVESI ANTONIO, 2005 [1765-67], *Lezioni di commercio o sia di Economia civile*, edizione critica a cura di M.L. Perna, Napoli: Istituto Italiano per gli studi filosofici.
- GENOVESI ANTONIO, 1962 [1767]), *Autobiografia e lettere*, Milano: Feltrinelli,
- HOBBS THOMAS, 2005 [1651] *Leviatano*, Roma: Editori Riuniti.
- SILVER ALLAN, 1990, "Friendship in commercial society. Eighteenth century social theory and modern sociology", *American journal of sociology*, 95, pp. 1474-1504.
- SMITH ADAM, 1976 [1776], *The Wealth of Nations*, a cura di R.H. Campbell e A.S. Skinner, Oxford: Oxford University Press.
- SMITH ADAM, 1978 [1763], *Lectures on Jurisprudence*, a cura di R.L. Meek, D.D. Raphael, P.G. Stein, Oxford: Oxford University Press.
- SMITH ADAM, 1984 [1759], *The Theory of Moral Sentiments*, a cura di D.D. Raphael and A.L. Macfie, Oxford: Oxford University Press.

Abstract

LA NASCITA DELL'ECONOMIA NELL'EUROPA ILLUMINISTA:
NAPOLI E SCOZIA A CONFRONTO

Keywords: Genovesi, Economia civile, reciprocità.
JEL classification codes: B12

From a perspective of history of ideas, this paper analyses the birth of political economy in the Italian and Scottish traditions referring to civil and political economy respectively. The author focuses on different ideas, about market and sociability, characterizing the above-mentioned traditions. He also underlines not very well-known aspects of the Italian economic tradition, which have acquired new theoretical and policy relevance in the present debate.

LUIGINO BRUNI
Università degli Studi di Milano-Bicocca
Facoltà di Economia
Dipartimento di Economia Politica
luigino.bruni@unimib.it

FABRIZIO SIMON

THE ROLE OF PUNISHMENT
IN THE WORKS OF ADAM SMITH

Introduction

One of the great themes Enlightenment culture has dealt with is the reformation of criminal justice, which has involved the main exponents of the intellectual panorama of XVIII century, from Montesquieu to Beccaria, Filangieri, Bentham, in a debate over crucial aspects of the life and thought of the time such as: natural rights of the single individual, role of the State and legitimacy of public action, efficiency of legislation, laity of society (Venturi 1969, Berlinguer-Colao 1990, Cavanna 2005, Fasso 2008). One of the traits of greater modernity in juridical Enlightenment theories is the utilitarian-inspired employment of economic analysis, in order to create ideal models of rational penal systems capable of defending the wealth of society with the lowest possible sacrifice of utility.¹ An original and avant-garde analytical attempt which has opened a course of research that in XX century has then reached important goals (Becker 1968, Posner 1973, Shavell 2003).

Adam Smith does not back out from this scientific and civil commitment but his doctrine appears significantly different from the one present in works such as *Dei delitti e delle pene* or *La Scienza delle legislazioni*, despite being contemporary to them and being based too, as it would be logical, on economic argumentation.

In this essay I will look through the three main works containing the Smithian thought - the Theory Of Moral Sentiments (TMS), the Lectures of Jurisprudence (LJ or Lectures), An Enquiry Into The Nature And Causes Of The Wealth Of Nations (WN)² - in search of those parts dealing with the theme of punishment and its social function. I

I would like to thank Maria Pia Paganelli for the precious advice she gave me during the writing process of this work. I should also thank the referees for the opinions expressed over previous versions of this paper. The interpretations I propose to the readers are to be traced back exclusively to my own analysis.

¹ The expression juridical Enlightenment is referred to those reformist instances, which became common in XVIII century public literature, aiming at removing or modernizing the legislation and institutions of the Ancien Régime. Some of the recurring characteristics in the works belonging to this historiographic category are: rationalism and the logic method of investigation; the utilitarian direction and the employment of hedonist calculation; the lay vision of society and of power; the ideal of maximization of social wealth; the contamination of juridical science with economic analysis, psychology, politics and history; the dispute with traditional jurisprudence; the request for codifications; the reformist mission of the legislator. See: Di Simone (1997)

² Among the classic works on Adam Smith in historiography are: Campbell-Skinner (1982), Haakonssen (1981, 1998).

will start off from the ethical foundations, moving then to the observation of the civil and political aspects underlining the differences with what was worked out and published by other contemporary Enlightenment authors.³ I will try to explain this distance by going back to the different epistemological and analytical vision Scottish Doctrine of Natural Law and European Utilitarianism have, offering some cues for a new understanding of the role played by Smith in the history of economic ideas. As a matter of fact, while utilitarians explain criminal behaviour by employing logics and economic calculation thus going back to its hedonistic motivations, and consequently interpret punishment as a price for illegal actions and consider justice as social deterrence, Smith traces instead the need for punishment back to the resentment of the victim and to its civil function of satisfying the sentiment of individual vengeance thus avoiding private feuds.

My final aim is, through the observation of the analysis of punishment, to point out how the Scottish author is far from the last developments of economic science concerning the study of legislative phenomena, and more generally how he shows relevant differences with the contemporary economic orthodoxy, in such a measure that makes the title he was given of “father of political economy” more and more anachronistic. In the following pages I will point out how in Smith often the efficiency-minded criterion becomes of secondary importance, how the typology of individual he takes into consideration is far from the characteristics of the *homo economicus* and how the language he adopts is far from the standards established in the course of history.

1. The ethical foundation of punishment

In the TMS punishment is dealt in the three sections of which its part two, named “Of Merit and Demerit, or, of the Objects of Reward and Punishment” consists of, even if this topic is present and recurring throughout the whole work. Human actions, that had been formerly evaluated by Smith according to their suitableness, are then considered following a further criterion of approval referring to the two opposed qualities of merit and demerit. Indeed, every reward or punishment should come from these last mentioned qualities.

The process that leads to a reward and to a punishment expresses the Smithian ethical reflection at best, and all its most typical and well known analytical passages can also be found in this process. Its starting point can be referred to individual behaviour able to cause men to feel two opposed sentiments: gratitude and resentment. Each

³ Though the study of the punishment is a traditional aspect of the Enlightenment thought and has been studied in depth by the majority of the authors of the time, I haven't found such a literature on Adam Smith.

time we come across these two passions it means that whoever harbours them has thought some act as deserving to be rewarded with a good or a bad of a certain extent.

The correct distribution of rewards and punishments is not the arbitrary result of the particular judgement made by a single individual though, since it is severely conditioned by the “impartial spectator” having to share these sentiments and purposes. This is one of those images Smith used to work out by using imagination. The spectator is a third single individual, who is independent and unconnected with the facts and men involved, whose opinion represents that of humanity in general and which could be shared by each single individual. Consulting the judgement of this hypothetical impartial character allows any man not to rely exclusively on his personal particular opinion, but to compare it with that of a subject whose sentiments are moderate within limits of reasonableness and general agreeableness. The “sympathy” of the spectator is in fact the mechanism Smith adopts to give an objective and incontrovertible value to an essentially subjective moral, in order to make it rise as universal rule of behaviour.⁴

When we see one man oppressed or injured by another, the sympathy which we feel with the distress of the sufferer seems to serve only to animate our fellow-feeling with his resentment against the offender. We are rejoiced to see him attack his adversary in his turn, and are eager and ready to assist him whenever he exerts himself for defence, or even for vengeance within a certain degree (TMS II, I, II:5 II).

What enables to trace the criterion to regulate the action of men in society is the perfect participation of a third independent subject to other people’s condition.

But when to the hurtfulness of the action is joined the impropriety of the affection from whence it proceeds, when our heart rejects with abhorrence all fellow-feeling with the motives of the agent, we then heartily and entirely sympathize with the resentment of the sufferer. Such actions seem then to deserve, and, if I may say so, to call aloud for, a proportionable punishment; and we entirely enter into, and thereby approve of, that resentment which prompts to inflict it. The offender necessarily seems then to be the proper object of punishment, when we thus entirely sympathize with, and thereby approve of, that sentiment which prompts to punish. In this case too, when we approve, and go along with, the affection from which the action proceeds, we must necessarily approve of the action, and regard the person against whom it is directed, as its proper and suitable object (TMS II, I, IV:4).

⁴ The image of the impartial spectator is an element that has allowed to perceive a link between the Smithian moral philosophy and the one by Kant. See: Fleischacker (1991).

In the impartial spectator, the “sympathy” gives rise to a sentiment of merit and demerit, which is composed always of two distinct emotions: «a direct antipathy to the sentiments of the agent, and an indirect sympathy with the resentment of the sufferer» (TMS II, I, V:5).

Therefore the TMS explanation of the birth of punishment hasn't got a rational foundation, which was instead frequent in the contractualist and utilitarian thought of the time, and Smith cares to make it clear and to dispel any possible matching with it. On the contrary, we are faced with a theory of the instincts, consistent with the spontaneity which characterized the vision the Scottish author had of the institution, where he excluded the employment of rationalist logics or of economic calculation. Nature has preferred men to ground their actions and rules of behaviour on innate and automatic passions rather than on a gradual and methodical speculation.

Though man, therefore, be naturally endowed with a desire of the welfare and preservation of society, yet the Author of nature has not entrusted it to his reason to find out that a certain application of punishments is the proper means of attaining this end; but has endowed him with an immediate and instinctive approbation of that very application which is most proper to attain it. The economy of nature is in this respect of a piece with what it is upon many other occasions. [...] Thus self-preservation, and the propagation of the species, are the great ends which Nature seems to have proposed in the formation of all animals. Mankind are endowed with a desire of those ends, and an aversion to the contrary; with a love of life, and a dread of dissolution; with a desire of the continuance and perpetuity of the species, and with an aversion to the thoughts of its entire extinction. But though we are in this manner endowed with a very strong desire of those ends, it has not been entrusted to the slow and uncertain determinations of our reason, to find out the proper means of bringing them about. Nature has directed us to the greater part of these by original and immediate instincts (TMS II, I, V:10).

Merits and demerits qualify and distinguish virtuous behaviour, but as far as social life is concerned not all virtues have the same relevance and need a sanction when they are disregarded. Justice is the only virtue which is indispensable for the survivor of society, and only its violation can justify the use of violence. The distinction between actions that fall in the sphere of justice and those that remain out of it involves, once again, the judgement of the impartial spectator. The acts of charity and of disinterested benevolence get the approval and the applause of whoever observes them and deserve to be praised, but their eventual absence or omission doesn't cause an intolerable unhappiness to men and doesn't expose them to any risk at all. Likewise the lack of gratitude, though causing indignation or even hate, it doesn't offend whoever would have deserved it and

whoever observes it to the point of generating resentment and a consequent punishment. Besides it would be inappropriate to force a man who is insensible to the moral obligations of friendship and charity to fulfil them even when he is not able to recognise them as such.

It is different instead for those actions capable of harming the others to the point of causing the impartial spectator to feel indignation, reaching resentment. What distinguishes them is the presence of a tangible, and easily identifiable, element which Smith calls "hurt".

[...] the violation of justice is injury: it does real and positive hurt to some particular persons, from motives which are naturally disapproved of. It is, therefore, the proper object of resentment, and of punishment, which is the natural consequence of resentment. As mankind go along with, and approve of the violence employed to avenge the hurt which is done by injustice, so they much more go along with, and approve of, that which is employed to prevent and beat off the injury, and to restrain the offender from hurting his neighbours (TMS II, II, I: 5).

The exercise of justice becomes then a defence against the hurt men can suffer from their fellow men, which legitimates them to repel it or even to return it to whoever has first inflicted it to them.

Resentment seems to have been given us by nature for defence, and for defence only. It is the safeguard of justice and the security of innocence. It prompts us to beat off the mischief which is attempted to be done to us, and to retaliate that which is already done; that the offender may be made to repent of his injustice, and that others, through fear of the like punishment, may be terrified from being guilty of the like offence (TMS, II, II, I: 4).

The theme of defence needs however some specifications, since in Smith it takes up meanings which only in part coincide with the theory of deterrence maintained by the exponents of juridical Enlightenment. The dissuasion from committing acts against individuals belonging to society certainly is one of the aims of punishment but, as we can read in the passage just quoted above, this is not the main motive which turns the resentment into a punishment. The priority in the Smithian criminal morals is to satisfy the sentiment of individual grudge of the victim, to which the spectator also takes part through sympathy. Further confirmation of this can be found in those passages where it is specified that a requisite of punishment is the victim's awareness that the guilty is suffering as a direct consequence of the harm he has formerly caused. The protagonist of the TMS is always the single individual with his sentiments, who is placed at the centre of every ethic rule and is seen as the ultimate aim of all social relationships. This is a point on which Smith turns back insistently up to explaining that we

share the resentment because it is felt by a man who is similar to us and not because he belongs to a community.

The concern which we take in the fortune and happiness of individuals does not, in common cases, arise from that which we take in the fortune and happiness of society. We are no more concerned for the destruction or loss of a single man, because this man is a member or part of society, and because we should be concerned for the destruction of society, than we are concerned for the loss of a single guinea, because this guinea is a part of a thousand guineas, and because we should be concerned for the loss of the whole sum. In neither case does our regard for the individuals arise from our regard for the multitude: but in both cases our regard for the multitude is compounded and made up of the particular regards which we feel for the different individuals of which it is composed. [...] when a single man is injured, or destroyed, we demand the punishment of the wrong that has been done to him, not so much from a concern for the general interest of society, as from a concern for that very individual who has been injured (TMS, II, II, III:10).

Smith's individualist moral doesn't provide for an ethical legitimation, referable to human sentiments, concerning the prohibitions and punishments protecting the community interpreted in a holistic sense. The presence of these sanctions can be explained only by their historical appropriateness, but there is no sharing in the judgement and in the minds of single individuals. This is proved by the scarce participation and sharing recorded in those few cases where the punishment affects one man only to safeguard the interest of society, as in the example of the sentinel who is sentenced to death because he fell asleep upon his watch (TMS, II, II, III:11).

If we question what behaviour each man is asked for to live together with his fellow men, the answer can only be to abstain from any behaviour that can cause a damage to others. Justice is essentially a negative virtue whose respect requires simply to abstain from any attempt to the happiness of the others.⁵ It is natural for the individuals to pursue their own egoistic wealth and by manifesting his disenchanted realism, Smith agrees that they would be ready to sacrifice even the supreme wealth of the others just to satisfy a minimum and insignificant pleasure of theirs. However the restraint nature has posed to contain this destructive antagonism is the necessity of not meeting the disapproval of the impartial spectator.⁶ One of the most famous metaphors of the Smithian thought can be found in the TMS, whose origin is notoriously one of the many debts the Scottish author has towards classical literature (Cicero 44 B.C).

⁵ For this reason Haakonssen (2006:6) recognizes justice as the real universal virtue.

⁶ The question remains unsolved if those who are effected are beings so distant that they don't make the impartial spectator participate deeply.

In the race for wealth, and honours, and preferments, he may run as hard as he can, and strain every nerve and every muscle, in order to outstrip all his competitors. But if he should justle, or throw down any of them, the indulgence of the spectators is entirely at an end. It is a violation of fair play, which they cannot admit of (TMS, Part II, section II, Chapter II:1).

Without any doubt the more kindness, generosity and altruism prevail, the more the society will be happy, but what Smith intends to make clear is that for a peaceful life among men to exist it is enough to respect simple justice. Benevolence is a natural virtue for humanity and many of those behaviour and attitude characterizing the most civilized nations can be referable to this virtue, but this is not the indispensable element for the preservation of social life.

Reality shows that the State often pushes the action of the sanction beyond the natural sphere of justice, and it employs it to impose a duress over the citizens in order to push them to fulfil reciprocal duties of benevolence or to maintain virtuous behaviour. This interference, in spite of a traditional XIX century-like ultra-liberalist understanding, is not unwelcome at all for the Scottish economist who instead considers it appropriate if not even necessary for a civilized nation. In its absence society would be exposed to disorders and would enjoy a much lower level of wealth. This, though, as long as on the contrary, in regulating social relationships, the point is not reached where natural freedom and the spontaneous pursuit of the interest of the single individual are compromised.

The civil magistrate is entrusted with the power not only of preserving the public peace by restraining injustice, but of promoting the prosperity of the commonwealth, by establishing good discipline, and by discouraging every sort of vice and impropriety; he may prescribe rules, therefore, which not only prohibit mutual injuries among fellow-citizens, but command mutual good offices to a certain degree. [...] Of all the duties of a law-giver, however, this, perhaps, is that which it requires the greatest delicacy and reserve to execute with propriety and judgement. To neglect it altogether exposes the commonwealth to many gross disorders and shocking enormities, and to push it too far is destructive of all liberty, security, and justice (TMS, II, II, I:8).

This is one of those difficult tasks which Smith entrusts to the wisdom of the legislator, whose main quality is in fact prudence and the ability to find out the right means.⁷

In the Smithian ethics of punishment the impartial spectator is the judge of the behaviour deserving resentment, but at the same time he is the measure within which resentment must be contained and exercised. For it still remains a deprecable sentiment, whose

⁷ I will return later to the Smithian law-giver by comparing it to that which is typical of the utilitarian reformism.

legitimacy is bounded by the limits posed by justice. In counter-tendency with the *mainstream* of juridical Enlightenment, Smith doesn't banish vengeance from the rules of civil life and grounds his concept of sanction on the following sequence: resentment-expiation-satisfaction. This as long as the desire for revenge of the victim doesn't pretend to inflict a excessive harm, which exceeds beyond reason what he had suffered. The only guarantee for the punishment not to be transformed in an immoderate cruelty is then to be found in the sympathy of the spectator.

In the TMS the seriousness of crimes is related to the entity of the damage, since this has a direct influence on the victim's resentment. Consequently the most serious crime is that against life and the person, followed by the attempts to property, and finally come the crimes effecting personal rights. On the contrary, the absence of damage is a sufficient reason for lighter punishments since the resentment is less heated, as in the case of the failed or not fulfilled attempt.⁸ Besides, the tangible occurrence of harm is a guarantee for justice to remain an instrument of defence for the citizens, and not of offence against freedom.

If the hurtfulness of the design, if the malevolence of the affection, were alone the causes which excited our resentment, we should feel all the furies of that passion against any in whose breast we suspected or believed such designs or affections were harboured, though they had never broke out into any action. Sentiments, thoughts, intentions, would become the objects of punishment; and if the indignation of mankind run as high against them as against actions, if the baseness of the thought which had given birth to no action, seemed in the eyes of the world as much to call aloud for vengeance as the baseness of the action, every court would become a real inquisition (TMS, II, III, III:2).

This time agreeing with the other authors of the time, Smith believed that only an objective and lay datum as hurt is the safest criterion to identify crimes.

2. From moral sanction to civil punishment

In the TMS Smith has studied the ethic foundation of punishment in detail, explaining its genesis starting from the sentiments of the single individuals. In Jurisprudence he instead deals with its concrete civil employment, searching for its origins and historical evolution as well as the criteria by which it is administrated. It is

⁸ Smith makes an exception for high treason. Later, Giandomenico Romagnosi (1791) will share this same position, since he considered the attempt for a coup d'état as deserving the same punishment of the fulfilment of that crime because, if successful, it would cause such an overthrowing of the establishment to the point of remaining unpunished.

known that the original Smithian project of research was articulated in three fundamental analytical passages: natural theology; natural ethics; natural jurisprudence. The intellectual commitment of the Scottish scholar has focused mainly on the last two passages, to which his main works must be traced. Thus, we can observe the way by which our author proceeded, though with uncertainties and full of contradictions, from the topics of morals to their real historical counterpart in the organization of society.

The two writings which expose the treatment of the contents of Jurisprudence are the LJ and the WN. Jurisprudence, i.e. «the theory of general principles of law and government» (LJ, 1763-64: Introduction), is in fact composed of four big subjects, that are *justice, police, revenue* and *arms*. By now it is a historically consolidated datum that the Lectures, though not being an autographical text by Smith, contain his general plan of treatment of each of these themes and also a good level of study in depth. Besides, the WN represents the specific and detailed study of the last three of them. Punishment is present in both these writings, and it can be said that it is one of the objects of investigation around which a fair consistency in the Smithian thought can be witnessed, to begin with the TSM already.⁹ The worshippers of Smith know that this is not so frequent.

In the LJ justice is straightaway pointed out as the main and priority task of every government system since the defence of the rights of the citizens and of their free enjoyment is a necessary requisite for a civil life. The fulfilment of this office is the very foundation of public institutions. All the other authorities which the State is entrusted with are subordinate, not being vital for the existence of society. This is a principle Smith had already stated in the TMS and which becomes the starting point in his study on the political and legislative spheres.

The wrongs that have necessarily to be prevented can be summarized in three categories according to who they offend: the human being; a family member; a person belonging to a nation. The crimes of the first type harm the body, the reputation and the property. The conditions of father, wife, son, etc... are harmed in the second typology, and in the last one the victim is either the sovereign, whenever he is not obeyed, or the subject, when his freedom gets oppressed. The attention of the Lectures is focused mainly on the attempts against property which effect acquired rights and can be distinguished in: real rights and personal rights. The first ones – property, servitudes, pawns and liens – fall on material and real goods, while the second ones invest the spheres of credits and

⁹ Rothschild-Sen (2006:349) also come to the same conclusion.

obligations. However, the explanation of the birth of justice and of its main task exclusively concerns property.¹⁰

The origin of natural rights is quite evident. That a person has a right to have his body free from injury, and his liberty free from infringement unless there be a proper cause, nobody doubts. But acquired rights such as property require more explanation. Property and civil government very much depend on one another. The preservation of property and the inequality of possession first formed it, and the state of property must always vary with the form of government (LJ, 1763-64, I: Of Justice).

The genesis of the State, as well as of any form of legal system, can be traced back to the appearance of private property in society. The possibility for perennial potential conflicts from which to defend oneself can arise only in those human aggregations that have reached a degree of economic progress which allows to accumulate an amount of goods, exceeding those needed for immediate subsistence, that have to be divided and saved. The growth of riches and a more complex and articulate development of the forms of production brings an inevitable tendency towards destructive antagonism. In very poor societies the occasions for internal struggles are instead a lot reduced.

These are the passages where Smith employs his historicist method and exposes his well known theory of the stages.¹¹

In a nation of hunters there is properly no government at all. The society consists of a few independent families, who live in the same village and speak the same language, and have agreed among themselves to keep together for their mutual safety. But they have no authority one over another. The whole society interests itself in any offence. [...] Thus among hunters there is no regular government; they live according to the laws of nature.

The appropriation of herds and flocks, which introduced an inequality of fortune, was that which first gave rise to regular government. Till there be property there can be no government, the very end of which is to secure wealth, and to defend the rich from the poor (LJ, 1763-64, I: Of Public Jurisprudence).

This is one of the most crucial points of the Smithian thought since it raises problems of consistency concerning the trust in the compatibility of wealth with a peaceful social order. By contrast, the development of economic activities would seem to go with a deterioration of human relationships and the supremacy of sentiments of hostility. As a matter of fact these are concerns which

¹⁰ On the Smithian analysis of law see: MacCormick (1981); Lieberman (2006).

¹¹ The theory of the stages occurs in many of the lectures collected in the LJ and is particularly treated in those of February 21-22-23 1763. Some reference to it are also present in the WN.

come from a traditional, by now dated, understanding of Smith that tended to celebrate him as the cantor of the liberal ideology and of the ability of the market to regulate peacefully the life in common of single individuals. The further developments of historiography (Winch 1978) have presented the Scottish scholar in a way which is closer to the reality of XVIII century with its debates on the outcome of the transformation of economy and of the advent of a commercial society.¹² Our author has thus resulted more likely to be an exponent of a position which oscillates between realism and a cautious scepticism, convinced of the undeniable advantages brought by trade, in terms of increase of freedom and of greater possibilities of widespread wealth, and at the same time aware of some negative consequences over human passions.

From this point of view, in spite of what has been handed down for a long time, the works of Jurisprudence – LJ and WN – witness a greater critical sense towards the automatisms of the commercial society in combining the passions of the single individuals in a peaceful social configuration. All those who have reversed the well known Adam Smith's problem (Paganelli 2008) have probably judged correctly by tracing a greater trust in the free pursuit of individual interest in the TMS rather than in the following works.¹³

In the WN the argument according to which that wealth naturally brings the instigation to sentiments of asociality is expressed even with greater clearness than in the LJ.

Among nations of hunters, as there is scarce any property, or at least none that exceeds the value of two or three days' labour, so there is seldom any established magistrate or any regular administration of justice. Men who have no property can injure one another only in their persons or reputations. But when one man kills, wounds, beats, or defames another, though he to whom the injury is done suffers, he who does it receives no benefit.¹⁴ It is otherwise with the injury to property. The benefit of the person who does the injury is often equal to the loss of him who suffers it. Envy, malice, or resentment are the only passions which can prompt one man to injure another in his person or reputation. But the greater part of men are not very frequently under the influence of those passions, and the very worst of men are so only occasionally. As their gratification too, how agreeable soever it may be to certain characters, is not attended with any real or permanent advantage, it is in the greater part of men commonly restrained by prudential considerations. Men may live together in society with some tolerable degree of security, though there is no civil magistrate to protect them from the injustice of those passions. But avarice and ambition in the

¹² Winch's work can be considered as an event dividing into periods the historiography on Smith, which from that moment on has followed a strongly revisionist path.

¹³ Two recent works which observe the self-interest in Smith with interesting results are those respectively by Mehta (2006) and Paganelli (2009).

¹⁴ It needs to be kept in mind that Smith hadn't got a subjective view on utility and his concept of wealth was linked to the actual possession of material goods.

rich, in the poor the hatred of labour and the love of present ease and enjoyment, are the passions which prompt to invade property, passions much more steady in their operation, and much more universal in their influence. Wherever there is great property there is great inequality. For one very rich man there must be at least five hundred poor, and the affluence of the few supposes the indigence of the many. The affluence of the rich excites the indignation of the poor, who are often both driven by want, and prompted by envy, to invade his possessions (WN, V, I: II).

The conviction of the need for institutions that are capable of preventing the conflicts caused by property is as clear.

It is only under the shelter of the civil magistrate that the owner of that valuable property, which is acquired by the labour of many years, or perhaps of many successive generations, can sleep a single night in security. He is at all times surrounded by unknown enemies, whom, though he never provoked, he can never appease, and from whose injustice he can be protected only by the powerful arm of the civil magistrate continually held up to chastise it. The acquisition of valuable and extensive property, therefore, necessarily requires the establishment of civil government. Where there is no property, or at least none that exceeds the value of two or three days' labour, civil government is not so necessary (Ibid).

The Smithian theory of the subordination, and the justification that political authority is based on the economic one, also derive from this analysis. The fact that the government has the defence of the goods of the rich from the attempts of violent conversion by the less well-off as its primal task also implies, in social order, that the former are over-ordered to the latter. Of the four forms of superiority reviewed, that is force or ability, age, wealth and birth, the third one is the circumstance capable of creating a power whose validity is acknowledged by the whole society, while the distinction of the descent also intervenes only in an accessory measure. No matter how much force, wisdom and seniority may seem more noble requisites than the accidental consistency of the property, this is yet the only certain and incontrovertible criterion to distinguish men amongst themselves. Smith shows how this principle has worked in the various stages of human history up to the advent of the commercial society. Wealth makes men depend, for their subsistence, from whoever disposes of greater goods, and this entrusts these persons with a power expressed in the office of exercising justice in defence of one's own interest and of the subordinate. They collaborate because of the awareness that the protection of the property of who rules over them will also grant their survivor and their own goods. This, according to Smith, is the genesis which leads to the origin of the civil government. Property poses the need to give life to institutions and at the same time determines how they will be formed.

The commercial society is characterized by a greater degree of freedom, by consequence of a wider distribution of wealth, though the mechanism leading to the coincidence between political and economic authority is always at work and stimulates Smith's political and constitutional reflection.¹⁵

As in the TMS, also in the LJ the indispensable requisite to recognize a crime is the presence of hurt, which can be caused either by a precise criminal will or by culpable negligence. In both cases the consequent effect is the victim's resentment which can be lessened only by allowing vengeance within certain limits. Once again, the impartial spectator who has to approve it is the arbiter of the correct reaction.

Therefore, in the Lectures we have a transposition of the Smithian criminal ethics, which from moral behaviour becomes now civil rule. The substantial difference is that the imaginary and metaphorical role of the spectator is played by a real, historically determined and institutional actor such as the magistrate.¹⁶

Now in all cases the measure of the punishment to be inflicted on the delinquent is the concurrence of the impartial spectator with the resentment of the injured. If the injury is so great as that the spectator can go along with the injured person in revenging himself by the death of the offender, this is the proper punishment, and what is to be expected by the offended person or the magistrate in his place who acts in the character of an impartial spectator. If the spectator could not concur with the injured if his revenge led him to the death of the offender, but could go along with him if he revenged the injury by a small corporal punishment or a pecuniary fine, this is the punishment that ought here to be inflicted. In all cases a punishment appears equitable in the eyes of the rest of mankind when it is such that the spectator would concur with the offended person in exacting it. The revenge of the injured which prompts him to retaliate the injury on the offender is the real source of the punishment of crimes (LJ, January 21st, 1763: Delinquency).

The above mentioned criminal doctrine is very far from the *mainstream* of juridical Enlightenment which refused the expiatory logic and considered the deterrence of those acts that can cause a loss of wealth for society as the only aim of justice. This is a dissension of which the Scottish author is well aware and firmly convinced, and that we had already traced in the TMS. Smith identifies Grotius as the main exponent of what he defines the theory

¹⁵ Winch, quoted, thought that Smith's political thought focused mainly on how to grant a balanced constitutional system where the economic power of "merchants and manufacturers" doesn't get to the point of compromising the exercise of natural freedom.

¹⁶ Pesciarelli (1988:89-90) traced the figure of the impartial spectator at a constitutional level in the British parliament and in all the main branches of the law, from the criminal to the civil one.

of “public good”. In this theory two criticism are being moved. First, in the name of the community excessive punishments could be inflicted, exceeding the advisability of vengeance. This criticism is as a matter of fact a transformation just of one of the strong arguments of the supporters of deterrence who consider a punishment as lawful only when able to discourage the illegal act, while vengeance represents an excessive suffering which causes a greater deficit to society. But what they seem to fear most is that the doctrine of social defence could end punishing innocuous behaviour as crimes, thus limiting personal freedom. Smith prefers rather to define the attempts against individual interests as crimes, and the criterion of resentment allows him to establish the criminal system containing the possibilities for public interference. It can be observed how in the LJ, as well as in the WN, the original public function of justice consists first in a work of intermediation, and then of expiation, with the aim of avoiding the persistence of conflicts between men. Only later in the course of history the employment of punishment was provided for the defence of collective interests. Being Smith endowed with realism, this is a task he doesn't deny to the State but which he doesn't consider as the indispensable and essential aim of civil justice, and that needs to be circumscribed within the limits singled out by the prudence of the legislator not to result prejudicial of the freedom of single individuals.

Lastly a choice of the crimes based on mere political criteria could produce rules which, not causing any resentment in whoever observes, meet the hostility of the citizens and therefore are hardly enforceable.¹⁷

In the LJ there are some examples which tend to prove the difficulty of imposing punishments in the name of a general wealth that the single citizen is not able to perceive, which were already hinted at in the TMS.¹⁸

Thus some years ago the British nation took a fancy (a very whimsical one indeed) that the wealth and strength of the nation depended entirely on the flourishing of their woollen trade, and that this could not prosper if the exportation of wool was permitted. To prevent this it was enacted that the exportation of wool should be punished with death. This exportation was no crime at all, in natural equity, and was very far from deserving so high a punishment in the eyes of the people; they therefore found that while this

¹⁷ In fact, by founding his analysis on the resentment and the sympathy of the spectator Smith comes to work out rules of law against which it is impossible to find any dissent, and consequent reaction strategies, from the citizens. The exponents of juridical Enlightenment are instead faced with this problem.

¹⁸ In the TSM, with the example of the sentinel, Smith had already introduced, from a moral point of view, the theme of the scarce sharing of the single individual for those punishments that defend the holistic interest of society. In the LJ the author takes up the question observing it from a political point of view, and he reaches results which are fully converging and consistent with what he had formerly stated.

was the punishment they could get neither jury nor informers. No one would consent to the punishment of a thing in itself so innocent by so high a penalty. They were therefore obliged to lessen the punishment to a confiscation of goods and vessel. In the same manner the military laws punish a sentinel who falls asleep upon guard with death. This is entirely founded on the consideration of the public good; and though we may perhaps approve of the sacrificing one person for the safety of a few, yet such a punishment when it is inflicted affects us in a very different manner from that of a cruel murderer or other atrocious criminals (Ibid).¹⁹

The characterizing principle of the Smithian theory is the priority recognized to the prevention of the private and illegal pursuit of the desire for vengeance, rather than to the deterrence of crime. An expiatory criminal system as the one described in the Lectures tends to avoid retaliations and the transformation of society in a continuous feud threatening everyone's security and wealth. Deterrence is an accessory, secondary aim Smith doesn't exclude and considers ingrained in the punishment itself.

[...] the punishment which resentment dictates we should inflict on the offender tends sufficiently to deter either him or any other from injuring us or any other person in that manner. (Ibid)

In the LJ Smith reviews the different types of crimes, by classifying them and evaluating their historical evolution. Besides explaining the genesis and the development of the institutions, the theory of the stages in fact helps to understand also why certain crimes happen and the employment of punishments to repress them. «The progress of government and the punishment of crimes is always much the same with that of society, or at least is greatly dependent on it» (LJ: February 3rd, 1763).

Besides the analysis of the various types of crimes, the attention is focused on how the authority has administered justice in the course of the centuries. According to the Smithian theory, in the beginning, when the public power is still too young and weak to be effectively obeyed, the only concern was to pursue the priority task for the community, that is not to make the desire for vengeance degenerate in a civil war. The magistrate, therefore, had to play an intermediation role whose outcome was the payment of a monetary compensation to the victim. The first punishments were in fact exclusively pecuniary ones. Only when the coercive ability of the State grew the monetary sanction was replaced by a real affliction effecting the person of the criminal. In spite of what had been argued by the exponents of juridical Enlightenment, who were convinced that civilization went together with a mitigation of the punishments,

¹⁹ It is unquestionable that these words witness an anti-prohibitionism which is on the same wavelength as the one expressed by Cesare Beccaria.

Smith considers the aggravation of severity as a symptom of civilization witnessing a greater effectiveness of justice. This tendency had only recently decreased with the abrogation of some useless cruelties thanks to the more refined use of the time.

In the first stages of society, when government is very weak, no crimes are punished; the society has not sufficient strength to embolden it to interfere greatly in the affairs of individuals. The only thing they can venture upon, then, is to bring about a reconciliation and obtain some compensation from the offender to the offended. But when the society gathers greater strength, they not only exact a compensation but change it into a punishment. The punishments in this stage of society are always the most severe imaginable (Ibid).

In the WN, the criterion according to which the authority interprets its role in the administration of justice, and the consequences on the public finances, follows a similar course. Initially the State has only an intermediary duty, and the fine consequently coincides with the compensation of the victim. With the growth of the sovereign power this function has been understood as the protection for the criminal from the vengeance he expected. Such a service was necessarily to be compensated with a sum which was added to the pecuniary sanction. In the following stage there is a change in the participation of the sovereign, who from intermediary-protector moves to the side of the victim, as damaged in his turn for the disturbing of peace. The resentment of the State is summed to the one of the offended. This is the moment when the monetary sanction gives way to the afflictive punishment of the criminal, though the financial aspect of justice doesn't change automatically. For a long time the judicial function remains a source of income for the State, rather than an expense.

In order to obtain the interest of the prince the plea had to be accompanied by an offer, and usually all defendant parties ended in donating something during the proceeding. Besides, when in criminal trials the criminal got condemned, he was forced to pay also a fine to the treasury besides suffering the corporal punishment or the imprisonment, and it could happen that his goods got confiscated. This condition wasn't without consequences on the fairness and honesty of the judgement. As Montesquieu, Beccaria, Filangieri and other authors of the time, Smith considered the possible distortions the exercise of justice could undergo and the possibility that the office of justice could become an industry aiming at expropriating the citizens of their goods. A frequent result was that the defendants were recognized of their rights only in a measure corresponding to the donation offered, or that the verdict was postponed longer in order to receive more donations or, lastly, that a

certain number of judgements were sentenced only in order to obtain a given amount of fines.

The judicial authority of such a sovereign, however, far from being a cause of expense, was for a long time a source of revenue for him. The persons who applied to him for justice were always willing to pay for it, and a present never failed to accompany a petition. After the authority of the sovereign, too, was thoroughly established, the person found guilty, over and above the satisfaction which he was obliged to make to the party, was likewise forced to pay an amercement to the sovereign. He had given trouble, he had disturbed, he had broke the peace of his lord the king, and for those offences an amercement was thought due. [...] In those days the administration of justice not only afforded a certain revenue to the sovereign, but to procure this revenue seems to have been one of the principal advantages which he proposed to obtain by the administration of justice (WN, V, I: II).

Corruption was inevitable until the State took such dimensions which needed the institution of taxes in order to grant the exercise of public offices. Justice then became a fixed expense in the balance of a nation and judges became officials who were paid by the government. Salary was the necessary solution to avoid the commercialization of the sentences.

But Smith made it immediately clear that the fact that no more donations were due to the sovereign and the magistrates didn't mean the judicial activity was free of charge. The State invests public resources for the enforcement of the law and the functioning of the judicial branch and normally the parties involved in a proceeding, anyhow, still have to pay the fees of lawyers and attorneys.

But when from different causes, chiefly from the continually increasing expenses of defending the nation against the invasions of other nations, the private estate of the sovereign had become altogether insufficient for defraying the expense of the sovereignty, and when it had become necessary that people should, for their own security, contribute towards this expense by taxes of different kinds, it seems to have been very commonly stipulated that no present for the administration of justice should, under any pretence, be accepted either by the sovereign, or by his bailiffs and substitutes, the judges. [...] Fixed salaries were appointed to the judges, which were supposed to compensate to them the loss of whatever might have been their share of the ancient emoluments of justice, as the taxes more than compensated to the sovereign the loss of his. Justice was then said to be administered gratis. Justice, however, never was in reality administered gratis in any country. (Ibid)

Having taken note of this, it is possible to organize the machine of justice in a way that reduces the expenses to the minimum, and without giving any spur to corruption (Raffaelli 2001:160-169). The Smithian solution relies in rewarding the courts through fees

obtained in a regime of competition. The idea is that the parties should pay the services received from magistrates, jurymen and attorneys, but the sums fixed should be transferred to a cashier who will then distribute them proportionally by following precise criteria and according to the care with which the proceeding has been conducted. This way adequate spurs would be generated to administrate justice in the most economic and rigorous possible way, with the further spur of the competition between courts of justice in attracting law suits thanks to a good reputation of scrupulousness, reliability and fairness. In the work of Smith competition therefore shows, once again, its beneficial effects. Financing through stamp duty has to be avoided instead, because it would create the occasion for multiplying the duration of the proceedings more than what would be due.

As far as the correct determination of the seriousness of the punishment is concerned Smith is convinced that the punishment meets the approval of the impartial spectator, and consequently of the law, when coinciding with the harm caused by the crime to the victim. A revenge which goes beyond this limit would in fact exceed the resentment that the spectator is ready to share. The damage therefore becomes the objective reference to establish the seriousness of the punishment. A punishment which equals it, is sufficient to satisfy the resentment.²⁰ Though through different ways, the Smithian thought comes here to a conclusion which is on the same wavelength as the authors of juridical Enlightenment.²¹

The same convergence can be recorded concerning the prescription of crimes which after a certain period of time are no more prosecutable. But also this time, the argument in favour refers to the resentment of the victim and of the spectator which fade in time. A similar reasoning is followed for the simple crime attempts not fully carried out or failed which, not entirely causing the damage, give rise to less resentment and consequently require for lighter punishments.²²

3. A singular position in the Enlightenment panorama

From the recurrent presence of the topic of the punishment in the Smithian writings we receive confirmation of the fact that the Scottish author is sensible to what at the time was a universal object

²⁰ The failure of the punishment for the duels comes exactly from this missed equality (LJ, January 21st, 1763:Delinquency).

²¹ The equality between punishment and damage is a conclusion shared by Montesquieu, Beccaria, Filangieri and Bentham.

²² As far as the times of the proceedings are concerned, however, the principle of resentment drives Smith to a caution fault. Prosecutions should in fact have a rapid duration, shorter than that of the civil proceedings, to immediately appease the desire for vengeance of the victim (LJ, January 21st, 1763:Delinquency).

of debate. The morality of the nation, in a moment of transition from the traditional religious values to the lay ones of a capitalist society, and the regulation of the lawful behaviour through the rules and the coercive apparatus of criminal justice made for a public matter which no intellectual of the Enlightenment could ignore.

Yet, as we had said before, the analytical conclusions Smith came to seem rather distant from the results to which exponents of juridical Enlightenment from across Europe came to.²³ The presence of some evident points in common could make this datum less clear. It is then appropriate to clear away all ambiguities by reviewing the converging elements, which yet exist, and the much more relevant conflicting ones.

First of all, it is clear that both in the TMS and in Jurisprudence there is a concept of punishment which is unquestionably far from the typical one of the *ancien régime*.²⁴ There is no reference to religious finalisms and punishment hasn't got the aim of saving the soul of the guilty, nor of purging society from sin and even less of restoring the sacred majesty of the sovereign which has been offended by disobedience. As Montesquieu, Beccaria or Filangieri, Smith also bears a lay vision of justice whose function is the defence of the tranquillity and happiness of citizens and a guarantee for the feasibility of civil life of mankind. A direct consequence of this is the identification of crimes through an objective requisite such as the happening of a damage which reduces the wealth of the victim. This is the only guarantee to differentiate the behaviour which is really dangerous for single individuals from the simply unpleasant, hateful or hardly shareable one whose repression would cause severe losses of freedom. Besides, damage is the most certain reference to establish the extent of the punishment and avoid it from being insufficient or exceeding what is necessary.

Yet the differences, starting from the idea of social defence which Smith categorically refuses, are more relevant. Justice is not administered to protect society in its entirety, but it works instead to defend and give satisfaction to each individual. The defence of the community is only an automatic and final result obtained, as it often happens to be in the Smithian thought, by assuring protection and righting the wrongs for single individuals. Consequently deterrence, which was the strong point of the main criminal doctrines of XVIII century, is not instead the main task of justice in the TMS as well as in the LJ and in the WN. An author such as Beccaria would refuse to

²³ It must be noticed that Smith never quotes Cesare Beccaria, whose international success had made him very well known also in England and Scotland, in his works, not even in the last editions of the TSM. However, there is a literature which traces some intellectual links between Scottish moralism and the Lombard author. See Berine (1991); Venturi (1965).

²⁴ For a description of the justice in the *ancien régime* see the classical work by Foucault (1975).

punish crime to give satisfaction to the victim «Can the cries of a poor wretch turn back time and undo actions which have already been done?» (Beccaria 1764:XII); on the contrary Smith wants to appease the victim's resentment through the expiation of the guilty. The dissuasion of the potential crimes is also a final effect that will come spontaneously. Punishment therefore is not understood in the utilitarian way as a spur towards lawful behaviour and its strictness doesn't derive from a rational logical assumption as the hedonist calculation of pleasures and pains. Punishment is the fruit of passions which are considered thoroughly and mediated by the judgement of the impartial spectator. The circumstance that punishment and hurt have to equal is only a theoretical coincidence resulting from deeply distinct courses. For the Scottish author damage is an objective parameter which is useful to quantify the legitimate resentment, while for a great part of the Enlightenment thought it is a constraint in the budget of costs and benefits for criminal repression.²⁵

Such differences are not accidental ones and reveal some deep distances which differentiate a large part of the European Enlightenment culture from the Scottish one, and that are manifested both in the method and in the analysis carried out.

It is only right and fair to start from the vision on the individual which is behind these two approaches. The man described by Smith is not characterized by a marked inclination towards rationality and calculation. His figure results as a complex composition of different passions and the pursuit of personal interest is only one of them, though a consolidate and traditional historiography has excessively emphasised on it. Yet human life cannot be summarized in the simple maximization of individual wealth and, besides, from what we have seen in the TMS, the conditioning of pleasure and pain do not stimulate rational speculation, but instincts and sentiments.

The ideal of citizen which is presented in the Smithian works refers to the stoic tradition and is characterized by his self-control ability which allows him to trace any kind of behaviour back to the right degree of appropriateness (Lecaldano 1995:31-34).²⁶ He is not a maximizing being but, on the contrary, guided by caution he will try to place himself in a "mediate" ("medietà": Zanini 1997:132-137) condition in every aspect of his life, far from any excess, able to cause the approval of the impartial spectator. If needed, the search for property will make him choose even sacrifice. Therefore it's no

²⁵ In the authors of juridical Enlightenment the analysis on the correct criterion to apply in administrating the punishment comes to results which are strictly close to nowadays theory of marginal deterrence. Such a perspective cannot be found in Smith.

²⁶ On Smith's ethic education and the influence of stoicism and epicureanism see Waszek (1984), Griswold (1996), McCloskey (2008).

surprise that Smith has paid attention to the sense of duty, to which man arrives by questioning his conscience and evaluating his behaviour, thanks always to the imaginary figure of the impartial spectator. Each person is able to judge his own actions, by abstracting himself and evaluating them through the eyes of an inner spectator towards which he tends to converge.²⁷ It is this way that, independently from the rules of *justice*, each man develops an ethical sense, and the duties and rights are founded on a moral approbation procedure.

Consequently utility does not represent the guide principle inspiring human choices and its role appears to be moderate and circumscribed.²⁸ As Zanini (ibid:131) pointed out, the immediate coincidence between utility and property is not to be taken for granted, since moral approbation requires a wider vision that has to guide utility within the limits of that sense of appropriateness of the parts with the whole which earns the consent of the spectator.²⁹ In fact the Smithian utility hasn't got that dignity of moral rule of behaviour which we note in Beccaria or in Bentham: it rather is the more moderate exploitable ability to achieve an end.³⁰

Given these premises it is natural for the shift from the ethical rules to the civil ones to reflect a trend which is far from the contractualism of XVII and XVIII centuries and then originate a large part of juridical Enlightenment and the first attempts of economic analysis of law. The Scottish ethics follows a course which is alternative to the ones by Hobbes and Locke, since it focuses on sentiments rather than on rational processes.³¹ Nature has predisposed the passions of men for them to be ordered, and institutions come out of the spontaneous interaction between individuals. In the LJ (1763-64, I: Of the Original Principles of Government) Smith explicitly confutes the contractualist doctrine by opposing it with the already quoted theory of the stages and tracing in history the real genesis of the political and civil organization of

²⁷ Lecaldano (1995:28-30) associates the inner spectator to God.

Emma Rothschild (2001) shows instead to be little inclined towards recognizing elements of religious inspiration in Smith's thought. On self-approbation see Zanini (1997:113-126). An example can just be found in the regret of the guilty in the TMS, II, II, II: 3.

²⁸ On the consideration of utility in Smith see: Campbell-Ross (1981), Shaver (2006). According to Haakonssen (2006:16) general utility doesn't belong to individual judgements, but is instead circumscribed by Smith to the sphere of intellectual speculation.

²⁹ Smith overcomes a problem that was common to those authors, with the exception of Bentham, who were both exponents of the doctrine of natural law and utilitarians and tried, not always easily, to reconcile a natural ethics with utility.

³⁰ It must not be neglected that in Smith the criminal behaviour is just the one exclusively inspired by the quest for utility.

³¹ Zanini (ibid:31-55) however doesn't exclude completely the influence of Locke on Scottish moralism.

society.³² An age-long evolution, responding to the economic changes in the forms of production and that, though subject to universal laws, doesn't follow a rational pre-established design well-known by men.³³ At the same time, the idea that legislation and the constitution can be the result of economic calculation, and that the laws on justice can be deduced from the maximization of utility is alien to the Smithian thought.³⁴ We are faced with a deeply different approach, based on sentiments and on human morals which unfold in the course of history and that Pesciarelli (*ibid*:60) appropriately defined «moral historicism» («storicismo morale»).

Historiography has pointed out how the peculiarity of Smith and of the Scottish school depends a lot on the adoption of an experimental method of Newtonian inspiration, which opposed the Cartesianism verifiable in the rationalism of contractualists.³⁵ Rather than imagining a universe ruled by mechanical unmodifiable automatisms which can be understood and described thanks to the deductive logics, the Scottish scholars focus on an inductive procedure which produces empirically verifiable causal connections.³⁶ The interest in history, rather than in a rational aprioristic demonstration of rights and institutions, may come from this trend. Also consistent with antirationalism is the frequent use of imagination in the analysis, which cannot be disregarded according to Smith (*Lecaldano*:19-21; *Zanini*:64-81). From the impartial spectator up to the invisible hand, imagination helps in working out theories able to explain complex phenomena which come usually from microelements, whose interaction would otherwise be hard to grasp.³⁷

Moving our attention on the political and legislative level, we realize that starting from these premises we necessarily get to a function of the legislator which doesn't coincide with the one that prevailed in juridical Enlightenment. Smith lacks that reformist spirit which inspired the works by Beccaria or by Filangieri, particularly in the criminal and commercial fields, and that tends to transform society by providing it with a rational legal and constitutional

³² Pesciarelli (*ibid*:68-79; 93-125) emphasises the influence of Montesquieu and Kames and explains that the peculiarity of the Smithian version is the link between stages and economic structure.

³³ In Smith, however, there is no rigid determinism of the economic structure on the political structure.

³⁴ *Lecaldano* (*ibid*:35) defines it “giusnaturalismo dei sentimenti”.

³⁵ However Emma Rothschild (2001:130) considers Smith's empiricism as antithetical to the Newtonian method of XVIII century.

³⁶ It must not be neglected that rationalism, mechanism and the deductive method will become the prevailing approach in economic thought starting from Ricardo.

³⁷ Yet Emma Rothschild (2006: 116-156) tends to deconsecrate the Smithian use of imaginary concepts such as the “invisible hand”, whose understanding has been charged in the course of the centuries with ideological connotations far from the irony with which the Scottish author would have used it.

system, capable of assuring a wider and diffused public happiness. This is due to the fact that the Scottish author refuses the existence of a plan of ideal reformatations, thought up *ex ante* by human reason and bearer, in the institutional sphere also, of an economic cult of efficiency that in the Smithian works is instead the fruit of the independent and spontaneous acting of individuals.

All this doesn't yet involve the agreement with a rigid anti interventionism and with an exaltation of the commercial society functioning perfectly and harmoniously. Smith's position is more complex than what the liberal XIX century-style historiography has given to believe. The judgement of the Scottish economist in this regard reflects the great XVIII century debate on the effects of commerce on ethics and civic virtues.³⁸ In the TMS, in the LJ, as well as in the WN, the richness of a commercial nation is at the same time source of progress and of greater freedom but also cause of negative consequences on morals and on the political sphere. The examples that can be found in his works are numerous and involve also different aspects of social and political life, starting from the well known pages on the worker's alienation up to the greedy corruption of "merchants and manufacturers" or, to return to criminal themes, to the potential tendency of the countryside worker who moved to the city to commit crime.

Smith shows to be aware of these perverse scenarios and faces the combination of lights and shadows of the commercial society with a sense of realism or, to use a happy expression by Winch, with the perspective of the "sceptic Whig". In him there is all but the idea of a spectator State which does nothing when faced with wrongs, and on the contrary the civil nation he describes needs a strong authority capable of supporting it. As we have already noticed, without the administration of justice an advanced society, based on the division of labour and on market, could never survive and in the TMS Smith also showed the availability to entrust legislation with further duties in order to characterize the life in common of men with more benevolence, though with the due precautions. The LJ and the WN definitely seem to be oriented towards pointing at all those means which avoid freedom from being compromised by the most negative aspects of the commercial spirit, from the "invisible hand" to the independence of magistracy.³⁹ As Winch sharply observed, the Smithian legislator should on one hand know and act less than his Benthamian or Paretian equivalent, but on the other hand he should know and act more. The first has to make up for the inevitable undesirable effects of a progress which spontaneously advances on

³⁸ According to Winch (*ibid*:70-72) it is possible to trace the influence of both Montesquieu and Hume in Smith's reflection on commercial society.

³⁹ Both Winch, quoted, and Faucci (2008) insist on the Smithian remedies to the illiberal dangers which threaten the commercial society.

its own, the second wants to create the conditions for progress to impose itself through reformations. According to Smith, in fact, the legislator is a figure that, being different from the factious and slightly wretched one of the politician and from the ideological uncompromising one of the man of the system, knows how to lead the nation to a condition of moderation and fair means, and «[...] not being able to establish the best possible legal system, he will anyway try to establish the best feasible one for that given context» (TMS, VI, II, II:16).⁴⁰

After this exam we can understand why we cannot find a juridical reflection in Smith having the requisites of an efficiency-style economic analysis of law as the one concerning punishment – but there would be also other phenomena – that can be found instead in the works of the utilitarians Beccaria and Bentham.⁴¹ Essential requisites lack such as: the rational and calculating individual, the idea of the rule of law as a spur, the figure of the legislator who reforms the laws in order to maximize the wealth of society. It is not correct, though, to say that the Smithian one is a reflection on law which is loose and independent from the economic one. We cannot do this for more than one reason. To begin with it would be unfair, yet being unfortunately frequent, to dissect and separate economic, juridical and political themes in the thought of the authors of XVIII century as if they were distinct parts belonging to different reasoning. Secondly because in Smith's project economy, law and politics are all part of one only science: Jurisprudence. Finally because the study on punishment has showed us how its treatment in the TMS, in the Lectures and in the WN is deeply linked with economic explanations. A brief review is sufficient to recall to our minds how the birth of justice depends on the transformations of economy, the different typologies of crimes have a foundation in the economic structures, the tendency to commit crime is influenced by socio-economic conditions, the administration of justice evolves and organizes itself according to the production systems of the social stages.⁴² The Smithian one is then rightfully an economic theory of law, but it's only that it doesn't look like a proto-neoclassical economic analysis, like the one by Bentham and other exponents of juridical Enlightenment, and it rather resorts widely to anthropology and history.⁴³

⁴⁰ See: Paganelli (2003)

⁴¹ The impossibility to trace Smith's jurisprudence back to modern Law and Economics has already been pointed out by MacCormick, quoted.

⁴² The connections between juridical relationships and economy have been emphasized by both Pesciarelli, quoted, and by Faucci (1996; 2008)

⁴³ It has to be acknowledged to the utilitarians, like Beccaria or Filangieri for instance, that by studying the criminal behaviour and going in search for the causes which make it easier they often show a certain dissatisfaction for an exclusively ra-

Conclusion

From what we have had the opportunity to observe, punishment and justice have an important role in Smith's thought. The fact that he dedicated such wide treatment in his main three writings is a more than evident proof. It is a fundamental ethic theme in the TMS, it is central to the genesis of the institutions described in the LJ and is among the very first parts of public finance dealt with in Book V of the WN. This attention shows that, as for the majority of XVIII century authors, for the Scottish economist this is also a public matter of priority importance for XVIII century society and probably he wouldn't have had any difficulty in subscribing to Bentham's idea that punishment is at the foundation of society.

However a great difference of analysis has emerged between Smith and a good part of juridical Enlightenment which has been recorded in general in almost all the aspects concerning with the studied phenomenon. Going in search for the causes behind this difference, we have gone back to the elements which differentiate the Scottish Doctrine of Natural Law from contractualism and utilitarianism of the rest of Europe. This datum can not be neglected because it points out really neuralgic traits of the Smithian reflection.

While it is possible to identify points of continuity between the works by Beccaria, Filangieri or Bentham and today's theories of economic analysis of law, it results much more difficult to resemble them with the figure of the impartial spectator, the resentment of the victim, the theory of the stages or the stoic vision of the legislator.⁴⁴ Certainly the circumstance that the author of the WN is not easily assimilable to modern Law and Economics can rightfully appear to be of rather secondary importance. Even though this recent branch of economic theory has gained an increasing importance, an insufficient resemblance with Smith is not a sufficient reason to question his insight as an economist. Yet the observation remains that the treatment of law, though being central in the Smithian works and showing an intimate link with the economic sphere, still follows unusual and unexpected courses.

A much more serious problem is that, studying in depth the peculiarities of the Scottish author as regards to his contemporaries, we were faced with arguments and statements which were, in general, hardly compatible with today's economic orthodoxy. It has to be made clear that Smith's analytical contributions to political economy are far too well known and fundamental for them to be

tional observation of the choices of the guilty, and digress into anthropological or sociological approaches which are typical of the Smithian thought.

⁴⁴ Stigler (1975) had pointed out a similar distance with the modern economic theory of political and constitutional phenomena.

underestimated. Yet it is undeniable that in the pages we have consulted we have seen the efficiency criterion vacillating or even being ignored too often or, going back up to the epistemological level, we have encountered descriptions of the individual which are fairly far from the typology of *homo economicus*, and we could continue by quoting the frequent recourse to anthropology or to history.

The observation of punishment has therefore made up for a useful test to emphasise the most problematic aspects of the Smithian thought, and for a further invitation to lead back the author to a dimension that goes more with the language and the context of XVIII century to which he belongs. The traditional emphasis, still in fashion to tell the truth, with which Smith has been recognized as the father of modern economic science ends probably in delivering us with an deformed image of the Scottish economist in order to make him as consistent as possible with contemporary theory. The risk is either to continue stumbling in the most controversial passages of his works, or to neglect those elements of method and those aims in research which diverge from the present *mainstream*.⁴⁵

Bibliography

BECKER GARY S., 1968, "Crime and Punishment: An Economic Approach", *The Journal of Political Economy* 76, pp 169-217.

BEIRNE PIERS. 1991, "Inventing criminology: "The science of man" in Cesare Beccaria's *Dei delitti e delle pene* (1764)", *Criminology*, vol. 29, number 4, pp 777-820

BERLINGUER LUIGI-COLAO FLORIANA, 1990, *Illuminismo e dottrine penali*, Milano: Giuffrè editore.

BONESANA DI BECCARIA CESARE, 1764, *Dei delitti e delle pene*, Lucca.

CAMPBELL T.D-ROSS I, 1981, "The Utilitarianism of Adam Smith's Policy Advice", *Journal of the History of Ideas*, 42, pp.73-92

CAMPBELL R.H-SKINNER A. S, 1982, *The Origins and Nature of The Scottish Enlightenment*, Edinburgh: J. Donald.

CAVANNA ADRIANO, 2005, *Storia del diritto moderno in Europa. Le fonti e il pensiero giuridico II*, Milano: Giuffrè editore.

CICERONE MARCO TULLIO, 44 a.C, *De officiis*.

DI SIMONE MARIA ROSA, 1997, *Diritto*, in Vincenzo Ferrone and Daniel Roche, *L'Illuminismo. Dizionario storico*, Roma-Bari: Laterza, pp.137-146.

FASSO GUIDO, 2008, *Storia della filosofia del diritto- vol II . L'età moderna*, Roma-Bari: Laterza.

⁴⁵ Marco Guidi (2002) claims that in XVIII century Physiocracy and Smith were the founders of a new economic analysis in the fields of commerce and production and so was Bentham in the field of law and politics. Both contributions gave life to the "new economic science". Guidi's reasoning seems then to imply that the contribution by Bentham has filled those gaps where the Smithian analysis resulted unsatisfactory or not on the same wavelength as the canons of the economic science which was being born at that time. This is a convincing historic-graphic approach, since it doesn't entrust with universal paternities but it circumscribes them to the single contributions offered. By developing this trend we could just maintain that these authors have the merit of having given single, specific, fundamental contributions to the heritage of economic knowledge which has consolidated in the last three centuries.

- FAUCCI RICCARDO, 1996, *Adam Smith. La vita, le opere, le principali interpretazioni*, Pisa-Roma: Istituti editoriali e poligrafici internazionali.
- FAUCCI RICCARDO, 2008, *Gli economisti, il mercato, le istituzioni. Una storia del pensiero economico*, Torino: G. Giappichelli Editore.
- FILANGIERI, GAETANO, 1780-85, *La scienza della legislazione*. Napoli
- FLEISCHACKER SAMUEL, 1991, "Philosophy in Moral Practice: Kant and Adam Smith", *Kant Studien* 82, pp. 249-269.
- FOUCAULT MICHELE, 1975, *Surveiller et punir: Naissance de la prison*, Parigi: Gallimard.
- GRISWOLD CHARLES L, 1996, "Nature and Philosophy: Adam Smith on Stoicism, Aesthetic Reconciliation and Imagination", *Man and World*, 29: pp. 187-213
- GUIDI MARCO E. L., 2002, "Bentham's Economic of Legislation", *Journal of Public Finance and Public Choice*, n 2/3, pp 165-189.
- HAAKONSSSEN KNUD, 1981, *The science of a legislator. The natural Jurisprudence of David Hume and Adam Smith*, Cambridge: Cambridge University Press.
- HAAKONSSSEN KNUD, 1998, *Adam Smith*, Brookfield (USA): Ashgate.
- HAAKONSSSEN KNUD, 2006, *The Coherence of Smith's Thought*, in Knud Haakonssen(ed), *The Cambridge Companion to Adam Smith*, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 1-21
- LIEBERMAN DAVID, 2006, Adam smith on Justice, Rights and Law, Knud Haakonssen(ed), *The Cambridge Companion to Adam Smith*, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 214-245.
- MACCORMICK NEIL, 1981, "Adam Smith on Law", *Valparaiso University Law Review*, 15, pp. 243-263.
- MCCLOSKEY DEIRDRE, 2008, "Adam Smith, the Last of the Former Virtue Ethicists", *History of Political Economy* 40, pp 43-71
- MEHTA PRATAP BHANU, 2006, *Self-Interest and Other Interests*, in Knud Haakonssen(ed), *The Cambridge Companion to Adam Smith*, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 246-269.
- PAGANELLI MARIA PIA, 2003, "In Medio Stat Virtus: An Alternative View of Usury in Adam Smith's thinking", *History of Political Economy*, 35: 21-48
- PAGANELLI MARIA PIA, 2008, "The Adam Smith problem in reverse. Self-Interest in *The Wealth of Nations* and *The Theory of Moral Sentiments*", *History of Political Economy*, 40, pp 365-382.
- PAGANELLI MARIA PIA, 2009, "Approbation and the desire to better one's condition in Adam Smith", *Journal of History of Economic Thought*, 31: 79-92
- PESCIARELLI ENZO, 1988, *La Jurisprudence economica di Adam Smith*, Torino: G. Giappichelli Editore.
- POSNER RICHARD, 1973, *Economic analysis of Law*, Boston: Little, Brown and Company.
- RAFFAELLI TIZIANO, 2001, *La Ricchezza delle Nazioni. Introduzione alla lettura*, Roma: Carocci editore.
- ROMAGNOSI GIANDOMENICO, 1791, *Genesi del diritto penale*, Pavia.
- ROTHSCHILD EMMA, 2001, *Economic sentiments. Adam Smith, Condorcet, and the Enlightenment*, Harvard: Harvard University Press.
- ROTHSCHILD EMMA-SEN AMARTYA, 2006, *Adam Smith's Economics*, in Knud Haakonssen(ed), *The Cambridge Companion to Adam Smith*, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 319-365.
- SHAVELL STEVEN M., 2003, *Economic analysis of public law enforcement and criminal law*, Cambridge: Haward Law School.
- SHAVER ROBERT, 2006, *Virtues, Utility, and Rules*, in Knud Haakonssen(ed), *The Cambridge Companion to Adam Smith*, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 214-245
- SMITH ADAM, 1982 [1762-63; 1763-64], *Glasgow Lectures*, in R. L. Meek, D. D. Raphael & P. G. Stein (ed) *The Glasgow Edition of the Works and Correspondence of Adam Smith*, Oxford: Oxford University Press.
- SMITH ADAM, 1759, *Theory Of Moral Sentiments*, Edimburg and London.
- SMITH ADAM, 1776, *An Enquiry Into The Nature And Causes Of The Wealth Of Nations*, London.

- SMITH ADAM, 1995 [1759], *La Teoria dei Sentimenti Morali*, a cura di Eugenio Lecaldano, Milano: BUR.
- STIGLER GEORGE J, 1975, *Smith's Travels on the Ship of State* in A. S. Skinner-T. Wilson (ed), *Essays on Adam Smith*, Oxford: Clarendon Press, pp.350-360
- VENTURI FRANCO, 1965, *Introduzione* in Cesare Beccaria *Dei Delitti e delle pene*, Torino, Einaudi
- VENTURI FRANCO, 1969, *Settecento riformatore. Da Muratori a Beccaria*, Torino: Einaudi.
- WASZEK NORBERT, 1984, "Two Concepts of Morality: A Distinction of Adam Smith's Ethics and Its Stoic Origin", *Journal of the History of Ideas*, 45: pp. 591-606
- WINCH DONALD, 1978, *Adam Smith's Politics. An essay in historiographic revision*, Cambridge: Cambridge University Press.
- ZANINI ADELINO, 1997, *Adam Smith. Economia, morale, diritto*, Milano: Bruno Mondadori.

Abstract

THE ROLE OF PUNISHMENT IN THE WORKS OF ADAM SMITH

Keywords: Adam Smith, Theory Of Moral Sentiments, Glasgow Lectures, An Enquiry Into The Nature And Causes Of The Wealth Of Nations, Scottish Enlightenment, Punishment, Utilitarianism, economic analysis of law.
JEL classification codes: B11, B31, K14

The reformation of criminal justice is one of the great themes in Enlightenment culture and concerned its main exponents from Montesquieu to Beccaria, Filangieri, Bentham. One of the traits of greater modernity in the theories worked out by juridical Enlightenment is the resort to the utilitarian-inspired economic analysis. Adam Smith doesn't back out of this scientific and civil commitment, but his doctrine appears significantly different though contemporary to juridical Enlightenment, and is also based on economic argumentations. In this work we will look through the main writings which contain the Smithian thought in search of those parts dealing with the theme of punishment and its social function, pointing out the differences with what was being divulged by other authors of the Enlightenment. We will try to explain this distance by going back to the different epistemological vision between Scottish doctrine of natural law and European utilitarianism, offering some hints for a reconsideration of the role Smith has in the history of economic thought.

FABRIZIO SIMON
Università degli studi di Palermo
Dipartimento di studi europei D.E.M.S
f.simon@unipa.it

ALESSANDRA PETRONE

SIEYÈS ALLA COSTITUENTE: LA RIFORMA AMMINISTRATIVA

1. Dal fallimento delle assemblee provinciali all'affermazione di Sieyès

La questione della riforma amministrativa è al centro di iniziative politiche e di un vasto dibattito istituzionale di notevole spessore dottrinario che attraversa in Francia la lunga crisi dell' *Ancien Régime* sino al suo epocale esito rivoluzionario; un dibattito teso, tra l'altro, alla ricerca di un problematico punto di equilibrio fra accentramento e decentramento. Un punto di equilibrio problematico che poi, a Rivoluzione esordiente, venne a trovarsi situato tra la necessità di riconsiderare i poteri pubblici sulla base dei diritti dell'uomo, liberando gli individui da ogni altra dipendenza giuridica che non fosse quella della legge come espressione della volontà generale,¹ e l'esigenza inoltre, venendo meno proprio l'eredità assolutistica, di trovare una soluzione al problema delle autonomie locali compatibile con un nuovo ordine costituzionale fondato sull'idea della nazione "Una e indivisibile". Premesse queste che di fatto comportavano la fine delle "libertà" locali così come erano state intese fino ad allora (fossero essi statuti di autonomia delle province, delle comunità, delle corporazioni), le quali pertanto venivano ora considerate alla stregua di inconcepibili privilegi.

Una tematica, quella dell'assetto da conferire alle autonomie locali nel contesto statale già presente, come appena accennato, nella fase prerivoluzionaria nel quadro del cosiddetto "progetto borghese" di ispirazione fisiocratica, mirante ad un profondo e sostanziale rinnovamento amministrativo della monarchia; un progetto che si può e semplificare, in particolare, nel *Mémoire sur les municipalités* redatto da Dupont de Nemours sotto le direttive e l'ispirazione del ministro Turgot, controllore delle finanze nel 1775. Un progetto insomma nel quale la *municipalité* veniva a differenziarsi dalle tradizionali comunità territoriali, non essendo pertanto più portatrice di interessi particolaristici o corporativi, e configurandosi invece come un luogo di mediazione, un consorzio fra cittadini proprietari, organizzati senza distinzione di ordine o di stato, che doveva provvedere alla ripartizione dell'imposta unica e alla cura delle spese locali. Progetto che in parte si concretizzò con l'esperienza delle assemblee provinciali (1778-79, e poi 1787) previste rispettivamente dai controllori delle finanze Necker, e in seguito Calonne, la cui proposta originaria di ri-

¹ Come recita l'art. 6 della Dichiarazione dei Diritti dell'Uomo e del Cittadino premissa alla Costituzione del settembre 1791. A tal proposito, e sulla scorta di accreditate analisi, non vanno sottaciute le tensioni implicite nella Dichiarazione, oscillante tra la preminenza dei diritti naturali e quella della volontà generale.

forma, non senza incontrare difficoltà e subire modifiche, fu ripresa successivamente da Loménie de Brienne. Tali assemblee rappresentarono di fatto il tentativo di attuare un modello organizzativo di amministrazione periferica alternativo a quello che faceva capo agli intendenti, cercando di sottrarre ad essi il controllo degli interessi locali. L'ultimo tentativo insomma, ad avviso di alcuni, per porre le premesse di una possibile trasformazione progressiva della monarchia assolutistica in monarchia costituzionale senza una rivoluzione violenta.²

Il mancato successo delle assemblee provinciali non avvenne sul terreno dell'amministrazione, dove le iniziali difficoltà operative erano scontate, come per qualsiasi nuova istituzione.³ Il punto era che il

² Cfr. Mannoni (1994, vol. I:185-226); Bredin (1988:64-71). Nel suo progetto Calonne aveva previsto la totale assenza della distinzione nelle assemblee fra i tre ordini (Nobiltà, Clero, Terzo Stato); pertanto solo i proprietari vi potevano partecipare, quale che fosse il loro *status* socio-giuridico. Tuttavia anche l'opinione più liberale e moderata non era pronta a fare questo passo, pur essendovi l'accordo ad assegnare al Terzo stato la metà o i due terzi dei seggi. A differenza d'altronde di quelle create da Necker, queste assemblee non avevano che una funzione consultiva. Cfr. Richet (1998:169). L'intento era sempre comunque quello di garantire la coesione e l'ordine statale, che avrebbero potuto anzi rafforzarsi attraverso un sistema amministrativo unico su tutto il territorio francese. Come scrive a tal proposito Pierre Legendre: «L'uniformità amministrativa costituì una rivendicazione del liberalismo francese del XVIII secolo, ciò che lo distingue profondamente dal liberalismo inglese [...] Questa grande realizzazione rivoluzionaria presupponeva certe condizioni, già individuate dalla dottrina: abolizione degli ordini e delle corporazioni, nuova ripartizione geografica (si vedano i progetti di Le Trosne, d'Argenson, Turgot, Dupont de Nemours). Le stesse idee portarono a celebri testi legislativi (legge sui dipartimenti e legge di abolizione delle corporazioni, entrambe del 1790), che costituiscono il compimento di un iter storico». Legendre (1978:72-73).

³ Sulla questione delle assemblee provinciali, plausibile è la riflessione di François Furet, ispirata dal Tocqueville dell'*Antico Regime e la Rivoluzione*, secondo la quale è nel 1787 e non già nell'89 che viene minato materialmente alle radici l'*Ancien Régime*, attraverso la riforma amministrativa attuata da Loménie de Brienne, che sostituiva agli intendenti le assemblee elettive. Cfr. Furet (1980:176). Ma se è vero, va aggiunto, che per Tocqueville il centralismo in Francia viene di seguito compiutamente demolito nel 1789, è altrettanto vero a suo avviso (nella convinzione che «la Rivoluzione passò per due fasi nettamente distinte») che «molte leggi, molti principi dell'Antico Regime spariscono d'un tratto nel 1789 per riapparire qualche anno dopo». Tocqueville (1968-69, vol. I, p. 598). Secondo Furet in realtà comunque non è chiaro da quando, e fino a qual punto, la decade rivoluzionaria debba ascriversi anch'essa, per il Tocqueville dell'*Antico Regime*, all'attivo dell'accentramento. Cfr. Furet (1980:177-178). Riteniamo ad ogni modo opportuno ricordare come nella *Democrazia in America I* del 1835, a proposito della Rivoluzione si affermi che essa era stata «repubblicana e accentratrice»; nella *Democrazia II*, quella cioè del 1840, quasi a voler ulteriormente chiarire, Tocqueville sottolineava come le nazioni democratiche, le quali hanno visto trionfare il principio di uguaglianza attraverso una rivoluzione violenta, risentono di più della tendenza generale dei governi democratici a presentarsi come un potere unico e centralizzato. E questo perché le classi che dirigono gli affari locali spariscono di colpo nella tempesta rivoluzionaria, sicché la confusa massa che resta non ha ancora né l'organizzazione, né la pratica di questi affari, il cui incarico non può che essere acquisito dallo Stato. Napoleone quindi aveva accentrato tutti i poteri amministrativi perché essi erano confluiti spontaneamente nelle sue mani. Cfr. Tocqueville (1968-69, vol. II:120 e 793). Sull'importanza determinante del problema dell'accentramento amministrativo nelle riflessioni storico-politiche tocquevilliane cfr. Battista (1989: 272-274).

modello fisiocratico di organizzazione del governo locale, al quale la riforma si ispirava, avrebbe forse potuto portare solo nel lungo periodo ad una più vasta “rigenerazione”, così come questa veniva invece diffusamente evocata già da subito, e non solo da Sieyès, alla vigilia della Rivoluzione⁴. Tuttavia, non intaccando nell’immediato la conservazione del principio cetuale e i privilegi fiscali (causa non secondaria del dissesto della finanza pubblica), le assemblee provinciali riuscivano, nel breve lasso di tempo della loro operatività (1787-1788), soltanto ad indebolire le situazioni sulle quali la riforma avrebbe dovuto incidere⁵. Tutto questo in una fase, quella cioè dell’imminenza dell’evento rivoluzionario, dove si iniziava a mettere in discussione ogni forma di privilegio ed in una certa misura anche lo spazio di potere dell’autorità monarchica; e dove quindi si iniziava a considerare ben altra la posta in gioco rispetto alla lotta contro gli intendenti. Ed è proprio Sieyès, con i suoi *pamphlets* prerivoluzionari⁶, ad individuarla e caratterizzarla in maniera netta, dando veste teorica a quelle dinamiche sociali e politiche che porteranno in un breve lasso di tempo al sovvertimento dell’ordine costituito, a cominciare dalla sua critica radicale di qualsiasi privilegio, e quindi in primo luogo della nobiltà. Sposando inoltre la causa del Terzo Stato, considerato vera colonna portante del paese, Sieyès lo identifica con la nazione, configurata come il nuovo fondamento di legittimità dello Stato⁷; nuovo fondamento di legittimità che doveva essere garantito attraverso l’innovativa distinzione tra potere costituente e poteri costi-

⁴ Il termine “rigenerazione”, con la sua straordinaria carica energetica, fu diffuso in effetti dalla marea di opuscoli, libelli e pamphlet, spesso anonimi, che accompagnarono la convocazione degli Stati Generali; assumendo di seguito, nel corso accidentato della Rivoluzione, valenze ambigue, contraddittorie ed anche imprevedibilmente rischiose. Cfr. Furet, Ozouf (1994, voce *Rigenerazione*, vol. II:927-937).

⁵ Cfr. Mannoni (1994:227). Significative in tal senso le critiche di Sieyès alle modifiche apportate al progetto originario di Calonne in *Che cos’è il Terzo Stato*. Cfr. Sieyès (1993, Tomo I, vol. I:233-235). Non va comunque dimenticato che Sieyès aveva partecipato, acquisendo visibilità ed esperienza politica, all’Assemblea Provinciale dell’Orléanais: una fra quelle già costituite alla fine dell’87.

⁶ In particolare il *Saggio sui privilegi* e *Che cos’è il Terzo Stato*, (Ivi:83-112 e 209-298).

⁷ Per quanto riguarda l’apporto di Sieyès nell’elaborazione del concetto di nazione così come si afferma sin dagli inizi della rivoluzione cfr. Barberis (1991:509-531); Furet, Ozouf (1994, voce *Nazione*, vol.II:899-901); Costa (2000:10-19); Campi (2004:108-112). Particolarmente significativo in tal senso ci sembra inoltre il giudizio di Pasquale Pasquino: «Des positions développées par les constituants, c’est celle de Sieyès qui a le caractère le plus systématique, le plus de cohérence, et qui s’applique le mieux à la forme républicaine. Pour transférer la souveraineté du roi à la nation, le coup d’État de juin 89 ne suffisait pas. Il fallait penser ce qui était en même temps une nouvelle identité collective et un nouveau sujet politique: la nation». Pasquino (1998:54). Più in generale sul problema del trasferimento della sovranità, iscritto ben presto nella Costituzione del ’91, dalla persona del monarca al nuovo soggetto politico, vale a dire la nazione, cfr. Colombo (1993:99-102).

tuiti⁸. Date queste premesse la questione relativa alle autonomie locali finì in sostanza col dipendere dalle scelte costituzionali fondamentali operate nel corso dei lavori della Costituente. In un quadro dove pertanto, va subito aggiunto, il principio legicentrico, cardine dell'impostazione politico-giuridica rivoluzionaria, rendeva problematica in partenza qualsiasi forma di pluralismo, e quindi di riflesso anche la possibilità di delineare adeguatamente spazi di autonomia locale compatibili con tali presupposti. Scelte costituzionali fondamentali sulle quali Sieyès, membro del secondo Comitato di Costituzione, riuscirà ad incidere non poco durante il travagliato percorso che approdò alla Costituzione del 1791⁹. A proposito della quale, va però opportunamente sottolineato, non può essere sottaciuta la contraddizione evidente fra un punto cardine delle teorie di Sieyès e l'art. 2 della Costituzione medesima, frutto di un compromesso elaborato, fra gli altri, da Thouret e Barnave, dove si afferma: «La Nazione, dalla quale sola emana ogni potere, non può esercitarli che per delega. La Costituzione francese è rappresentativa; i rappresentanti sono il Corpo legislativo e il Re». Riguardo quest'ultimo in effetti la contraddizione risulta per l'appunto evidente, ove si tenga presente che in tema di "rappresentanza" la posizione di Sieyès può essere riassunta dalla formula «pas de représentation (politique) sans élection».¹⁰ Una for-

⁸ Lo schema di Sieyès si scandisce in alcuni passaggi chiave. Il primo elemento è la nazione-terzo stato, insieme di tutti i soggetti uguali, ad esclusione pertanto dei privilegiati (ed in tal senso, va però aggiunto, il discorso di Sieyès contiene *in nuce* il germe della guerra civile). Come titolare del potere costituente la nazione procede inoltre secondo due direzioni: prima dichiara i diritti e stabilisce per tutti il regime della libertà e della proprietà, poi passa a costruire il governo e a fissare le regole dell'azione politica. Cfr. Costa (2000:29).

⁹ Sul ruolo di Sieyès costituente, quindi anche sulla rilevanza del grado della sua influenza durante i lavori preparatori della Costituzione del '91, pertinenti ci sembrano le parole di Paul Bastid: «Au vrai, malgré le silence volontarie qu'il a le plus souvent gardé, le traces qu'il a laissées dans la première organisation de la France révolutionnaire ont été profondes et durables. La Déclaration des Droits est pénétrée de son esprit. L'Assemblée, expression de la volonté nationale, a été unique comme il le souhaitait. La division territoriale de la France, qui est son œuvre, n'a pas changé. La juridiction du jury en matière de presse, dont il a lancé le premier la formule, est devenue ultérieurement un dogme. Et ce ne sont là que des exemples». Bastid (1978 :123). Bastid mette inoltre in evidenza, che ancor più che nelle sue realizzazioni organiche, è nello spirito della Costituente che conviene misurare l'influenza di Sieyès. Cfr. *Ibidem*. Diversa l'opinione di Pasquino, il quale rivaluta il ruolo di Thouret nell'Assemblea, rilevando invece la posizione progressivamente più defilata di Sieyès. L'ultimo discorso di Sieyès è in effetti del maggio '91, non intervenendo quindi egli alle importanti sessioni per la revisione del progetto costituzionale in agosto, quasi cominciasse a percepire la possibile deriva "terrorista" verso quella che egli, con un suo pregnante neologismo, definirà come la *ré-totale*. Cfr. Pasquino (1998: 68-69).

¹⁰ Cfr. Pasquino (1989:316-317). Sull'argomento cfr. anche Troper (2005: 34 e 42). In realtà Sieyès, sulla scia di Rousseau, non considera antinomiche la monarchia e la sovranità nazionale: in Francia, dopo il 1789, la nazione è sovrana e il governo monarchico. Tutto ciò non implicava pertanto a suo avviso, e in polemica con Thomas Paine, né compromessi con il passato né tradimento dei principi rivoluzionari. Su tutta la complessa questione, aggravata dalla fuga di Varennes, che doveva travagliare

mula questa che, nel linguaggio del costituzionalismo di Sieyès, risulta corrispondere al momento della “fase ascendente”, cui in conformità farebbe seguito una “fase discendente”, caratterizzata dall’esecuzione della legge.¹¹

2. Sieyès e il rapporto Thouret

È dunque in questo contesto che va inserito il piano di riordino territoriale che, proposto la notte del 4 agosto 1789, viene inaugurato nel settembre dello stesso anno, per essere poi portato a termine nel febbraio 1790. La necessità, riconosciuta dallo stesso Sieyès, era quella di sottoporre a controllo la formazione dei consigli municipali, avvenuta in maniera anarchica agli esordi della Rivoluzione; ma anche quella di semplificare il confuso quadro di sovrapposizioni fra suddivisioni ecclesiastiche, giudiziarie e finanziarie, che creava forti conflitti di attribuzione. Questa confusione mal si poteva del resto adattare in maniera utile al nuovo ordine che si andava organizzando, a favore del quale invece la innovativa suddivisione dipartimentale creava un sistema regolare di circoscrizioni più razionale e funzionale¹², tale anche da rendere possibile un adeguato assetto per la realizzazione del principio di rappresentanza. Nel complesso percorso che portò a questo articolato approdo, vanno poste in adeguato risalto talune importanti considerazioni di Sieyès, a cominciare dall’idea dei comuni di grandi dimensioni, che poi saranno fatte proprie dal piano presentato dal Comitato di Costituzione.¹³ Considerazioni a vario titolo già presenti in *Alcune idee di Costituzione applicabili alla città di Parigi nel luglio 1789 dell’abate Sieyès*, dove egli, nel manifesta-

l’elaborazione costituzionale e il dibattito pubblico fino poi anche all’avvento della repubblica, cfr. Halévi (1993:167-200).

¹¹ In molte riflessioni di Sieyès questa idea è centrale, e su questa idea, ricca di complesse implicazioni, sarà fondato il suo tentativo di orientare il piano di riordino amministrativo presentato dal Comitato di Costituzione nel settembre 1789; idea cui, in ben altro contesto, risulterà più tardi in assonanza anche la regola dell’anno VIII, vale a dire questa: «la fiducia viene dal basso, l’autorità dall’alto». Bastid (1978:386).

¹² Cfr. Furet, Ozouf (1994, voce *Dipartimento*, vol. II:622-623).

¹³ Come sappiamo prima di Sieyès e del Comitato di Costituzione l’idea di una organizzazione del territorio attraverso una articolazione d’assemblee corrispondenti a circoscrizioni nuove era stata preconizzata già da Turgot. A sua volta Le Trosne in *L’administration provinciale et la réforme de l’impôt* (1779), prevedeva un sistema d’amministrazioni elettive, attraverso una suddivisione in parti uguali del territorio, che creava una sorta di piramide, prefigurando fra l’altro anche la successiva distinzione formulata da Sieyès fra cittadinanza attiva e passiva. Alla vigilia della Rivoluzione infine Condorcet, che considerò sempre Turgot suo maestro, pubblica *l’Essai sur la constitution et les fonctions des Assemblées provinciales*, dove anche in questo caso emerge l’idea di un sistema a gradi per l’amministrazione, che comportava l’organizzazione di una gerarchia di assemblee provinciali rappresentanti gli interessi razionali dei cittadini proprietari; tali assemblee avrebbero a loro volta dovuto costituire la base elettorale di un’assemblea nazionale unitaria. Cfr. Bastid (1978:387-388 e 454-455); inoltre Baker (1988:331-332 e 335-338).

re anche la sua avversione nei confronti di ogni forma di democrazia diretta, così si esprime:

Noi partiamo dal principio che la Francia intera abbia bisogno di una legislazione ed una amministrazione *comuni* ed uniformi e la singola municipalità di un Consiglio e di una amministrazione, i quali limitatamente agli affari *particolari*, sostituiscono e rappresentino il potere legislativo ed il potere esecutivo; purché, tuttavia, la costituzione libera e particolare di ogni città o comune, non usurpi in alcun modo i poteri della Costituzione generale dello Stato, e non interferisca in alcun modo sulla legislazione e l'amministrazione nazionale. È evidente dunque che sulla medesima *base* devono elevarsi due edifici politici: l'uno specifico della località, l'altro strutturato per essere in contatto con gli edifici vicini, per unirsi agli altri comuni, e formare insieme la Monarchia francese [...] Non intendiamo affatto sottomettere l'amministrazione nazionale e nemmeno le amministrazioni municipali più ristrette al regime *democratico*. In una democrazia, i cittadini fanno essi stessi le leggi e nominano direttamente i pubblici ufficiali. Nel nostro progetto, i cittadini fanno più o meno indirettamente la scelta di propri deputati all'Assemblea legislativa; la legislazione cessa dunque di essere democratica e diviene *representativa*.¹⁴

Nel *Discorso dell'abate Sieyès sulla questione del Veto regio alla seduta del 7 settembre 1789* (veto in ogni sua forma notoriamente da lui avversato) egli ribadisce un punto ritenuto fondamentale, esprimendosi così:

La Francia non deve essere assolutamente un insieme di piccole nazioni, che si governano separatamente secondo un regime democratico; essa non è un insieme di Stati, è *un tutto* unico, composto di parti integranti, queste parti non devono assolutamente avere per sé una esistenza compiuta, perché non sono affatto dei tutto semplicemente congiunti, ma delle parti che formano un unico tutto. La differenza è grande e per noi essenziale. Tutto è perduto, se ci permettiamo di considerare le municipalità che si costituiscono, o i distretti, o le province, come altrettante repubbliche riunite esclusivamente sulla base di rapporti di forza o per la protezione comune.¹⁵

Sieyès riteneva quindi che senza una nuova divisione territoriale, più omogenea, non si sarebbe potuto definire la giusta proporzione d'influenza che le diverse parti del regno potevano reclamare, rendendo problematica, (come esordisce nelle *Osservazioni sul rapporto del Comitato di Costituzione sulla nuova organizzazione della Francia*), quella "adunazione" necessaria a creare un solo grande popolo, sottoposto alle stesse leggi e allo stesso tipo di amministrazione.¹⁶ Va qui subito chiarito che per quanto riguarda il termine "adunazione", esso è un neologismo coniato dallo stesso Sieyès, e utilizzato per la

¹⁴ Sieyès (1993:353-354).

¹⁵ Ivi:439.

¹⁶ Le *Osservazioni* sopra citate furono pubblicate da Sieyès nell'ottobre 1789. Cfr. Ivi :457.

prima volta da lui proprio nell'autunno dell'89; un termine con il quale veniva definito il tipo di processo mediante cui si poteva e doveva formare l'unità sociale, ed ancor più quella nazionale. Gli uomini in sostanza dovevano rinunciare alle loro differenze per considerarsi soltanto come cittadini eguali. Sieyès e i costituenti volevano cancellare le vecchie categorie amministrative, geografiche e professionali; di qui l'importanza della nuova divisione dipartimentale puramente aritmetica, artificiale, non fondata su alcuna distinzione e quindi neutrale, al fine di fondere lo spirito locale e particolare in uno spirito pubblico e nazionale.¹⁷

Il piano della nuova divisione amministrativa venne presentato a nome del Comitato di Costituzione da Thouret il 29 settembre 1789, ma appare certo che Sieyès, pur costretto a taluni compromessi, ne avesse fortemente ispirato il progetto.¹⁸ Circostanza che potrebbe essere confermata anche dalle citate *Osservazioni*, nelle quali Sieyès difende il progetto del Comitato dalle accuse di eccessiva arbitrarietà e geometrismo nella formazione delle circoscrizioni, quasi a volersene assumere la paternità. Nella relazione fatta da Thouret era prevista in effetti una nuova divisione territoriale della Francia, consistente in 80 dipartimenti di uguali dimensioni, mentre Parigi avrebbe costituito un dipartimento a sé. E inoltre vi sarebbero stati 720 grandi comuni di 36 leghe quadrate (nove per ogni dipartimento), nonché 6480 cantoni (nove per ogni comune). Venivano stabiliti come criteri per formare la rappresentanza nazionale, rispettivamente e in maniera proporzionale, il territorio, la popolazione, la contribuzione. Alla base del sistema erano previste le assemblee primarie, una per ogni cantone, le quali rappresentavano le fondamenta del sistema stesso, da cui si diramavano a loro volta due costruzioni che andavano a comporre l'edificio nazionale. La prima portava a compimento la formazione del legislativo, attraverso un percorso a gradi (cui prendevano parte solo i cittadini attivi),¹⁹ il quale prevedeva la scelta dei rap-

¹⁷ Cfr. Rosanvallon (2005:40-41). In maniera sintetica ma non meno efficace, il termine "adunazione" esprime la tensione verso l'unità. Cfr. Bredin (1988:168).

¹⁸ Cfr. Bastid (1978:88); ma anche Bredin (1988:169), ove, se vogliamo in maniera un pò ambigua, si parla del progetto Thouret-Sieyès. D'altra parte che il ruolo di Thouret in seno al secondo Comitato di Costituzione, di cui assumerà la guida, non vada minimamente sottovalutato, lo si può evincere dalla mole impressionante dei suoi interventi, sempre tecnici e puntuali, durante l'intero iter di approvazione della Costituzione del '91. Non a caso Roberto Martucci mette in evidenza le grandi capacità di lavoro del giurista normanno, sottolineando come queste suscitassero una certa acredine di Sieyès nei suoi confronti. Cfr. Martucci (2001:55-56 e 128).

¹⁹ I cittadini attivi per Sieyès erano coloro che potevano prendere parte attiva nella formazione dei pubblici poteri. La distinzione fra cittadini attivi e passivi (fatta propria dalla Costituzione del '91) derivava dalla distinzione da lui posta fra diritti attivi e diritti passivi, dei quali ultimi veniva però sottolineata la fondamentale rilevanza. Nei *Preliminari della Costituzione. Riconoscimento ed esposizione ragionata dei Diritti dell'Uomo e del Cittadino* egli infatti così in proposito si esprime: «Finora abbiamo esposto unicamente i *diritti naturali e civili* dei cittadini. Restano da definire i *diritti politici*. La distinzione fra questi due tipi di diritti consiste nel fatto che i diritti naturali e civili sono

presentanti delle assemblee primarie, deputati a costituire le assemblee comunali. Queste a loro volta eleggevano i componenti delle assemblee dipartimentali, le quali avevano il compito di eleggere in ultima istanza i rappresentanti all'Assemblea Nazionale. E tutto ciò fermo restando beninteso che i deputati eletti dai dipartimenti, ritenuti in quanto tali (secondo la concezione del suffragio accreditata in primo luogo da Sieyès) come i più idonei ad interpretare l'interesse generale, non dovevano essere intesi come rappresentanti dei dipartimenti d'origine, ma della nazione intera.

La seconda costruzione mirava invece a rendere possibile l'iter esecutivo, prevedendo che le assemblee primarie eleggessero anche le assemblee amministrative comunali, le quali a loro volta avrebbero eletto le assemblee amministrative provinciali facenti capo ad ogni dipartimento. Le assemblee amministrative, a tutti i livelli, venivano divise in due sezioni: una era costituita dal Consiglio, mentre l'altra, cui competeva l'esecuzione dei provvedimenti legislativi, veniva definita Direttorio. Per quanto riguardava i requisiti dei cittadini attivi, necessari per votare nelle assemblee primarie, venivano proposti la cittadinanza francese, la maggiore età, il domicilio nel cantone, nonché la contribuzione di una tassa pari a tre giorni di lavoro.²⁰ E inoltre, il requisito di non trovarsi in uno stato servile nei confronti di terzi, tale da compromettere la necessaria indipendenza per l'esercizio dei diritti politici. Per essere infine eletti, la differenza era costituita unicamente dal pagamento di una tassa superiore, pari a dieci giornate lavorative.

In questo quadro il grande comune diveniva l'elemento unitario di partenza per la costruzione del legislativo, cioè la fase ascendente, che arrivava attraverso questo sistema a gradi fino all'Assemblea Na-

quelli per il cui mantenimento e sviluppo la società si è formata; i diritti politici quelli tramite i quali la società si forma. Conviene per chiarezza di linguaggio chiamare i primi *diritti passivi* i secondi *diritti attivi*. Tutti gli abitanti di un paese debbono godersi dei diritti di cittadino *passivo*: tutti hanno diritto alla protezione della propria persona, della proprietà, la libertà ecc... mentre non tutti hanno diritto di esercitare un ruolo attivo sulla formazione dei pubblici poteri, non tutti sono cittadini *attivi*. Le donne, per lo meno nella condizione attuale, i bambini, gli stranieri, coloro che non contribuiscono minimamente a sostenere il sistema delle pubbliche istituzioni, non devono avere un'influenza attiva sulla cosa pubblica. Tutti possono godere dei vantaggi della società, ma solo coloro che fanno parte del sistema delle pubbliche istituzioni rappresentano i veri azionisti della grande impresa sociale, solo loro sono i veri cittadini, i veri membri dell'associazione». Sieyès (1993:390-391).

²⁰ In realtà per Sieyès, al fine di caratterizzare in modo forte e significativo la cittadinanza "attiva", sarebbe stato auspicabile stabilire il requisito di un "contributo volontario", distinto dalle imposte ordinarie, e motivato pertanto da vero spirito civico. Sul punto nelle già citate *Osservazioni*, non a caso e con rammarico, egli così si esprime: «Il Comitato non ha osato proporlo all'Assemblea; si è limitato a suggerire una contribuzione obbligatoria diretta del valore locale di tre giornate di lavoro. Non è ancora venuto il momento di stabilire un tributo generale volontario e *civico*, eppure è difficile non riconoscere che questa offerta libera può rendere grandi servizi in una buona Costituzione». (Ivi, p. 469). Su questo punto cruciale per Sieyès cfr. Costa (2000:30-31).

zionale; ma anche l'ultimo elemento unitario nella fase discendente, e quindi dell'esecuzione della legge, la quale partiva dal Re come capo dell'esecutivo²¹ e, attraverso il canale delle assemblee amministrative, arrivava appunto al comune. Quindi i 720 comuni venivano configurati sia come la base della rappresentanza nazionale e sia anche come quella dell'amministrazione generale; ma nel progetto, va subito aggiunto e messo in rilievo, dovevano anche esserlo (in modo distinto e come chiaramente anticipato da Sieyès) del regime municipale.²² Infatti dalle assemblee primarie doveva ergersi un secondo edificio politico, a fianco a quello della costituzione nazionale: quello cioè della costituzione municipale. Le assemblee primarie avrebbero pertanto nominato anche i deputati che dovevano formare in ogni capoluogo del grande comune un'assemblea municipale, avente la funzione di consiglio d'amministrazione per tutto il territorio comunale; mentre il potere esecutivo, per il mantenimento dei regolamenti generali e per lo svolgimento degli affari particolari della giurisdizione municipale, veniva affidato ad un sindaco, eletto da tutte le assemblee primarie del comune. Il piano complessivamente partiva dal presupposto che la forza di ogni municipalità sarebbe aumentata riunendo tutte quelle di uno stesso territorio, evitando così la dispersione che le aveva caratterizzate fino ad allora e che le aveva ridotte all'impotenza. Le grandi aggregazioni di cittadini avrebbero inoltre favorito lo spirito di solidarietà nazionale, grazie all'ampliamento della sfera nella quale si sarebbero venuti a formare i primi legami civici. D'altronde, se l'interesse della comunità, che è quello più prossimo all'interesse individuale, si avvicina allo spirito pubblico, esso ne acquista di più in potenza ed elevatezza. Convinzione questa che risulta chiara nel corso della relazione fatta da Thouret.²³

Nelle sue *Osservazioni* Sieyès difese anzitutto il piano di divisione territoriale, cercando di dimostrare come esso non fosse frutto di un puro ragionamento geometrico, nonostante gli 81 dipartimenti si presentassero come quadrati all'incirca uguali fra di loro, aventi lati di

²¹ Va ricordato che sin dal settembre 1789 nella Costituente era prevalsa la formula del re-cittadino che relegava l'antico monarca assoluto allo statuto subordinato di capo del potere esecutivo. Un esecutivo, va inoltre sottolineato, tendenzialmente ridotto a braccio meccanico dell'Assemblea, secondo una linea distante da quella tracciata da Sieyès nelle sue riflessioni (non a caso inedite, se si tiene conto delle circostanze politiche) sulla "azione discendente". Cfr. Colombo (1993:395); Mannoni (1994:301-303 e 329); Morabito (1997:37-39); Martucci (2001:212-213). La pubblicazione, curata da Christine Fauré, delle riflessioni inedite di Sieyès, ha consentito in tempi recenti una più adeguata e approfondita interpretazione del suo pensiero. Cfr. Sieyès (1999-2007, I-II vol.).

²² Nel luglio '89 Sieyès si era in effetti già espresso così: «Tutti i comuni devono avere due organizzazioni ben distinte. In quanto *municipalità*, essi avranno una legislazione ed una amministrazione particolari, riguardanti elusivamente i problemi interni, o meglio locali. Diciamo dunque che nell'ordine municipale, i comuni non sono affatto dei *tutto* confederati ma dei *tutto* in certo qual modo indipendenti». Sieyès (1993:353).

²³ Per la relazione fatta da Thouret a nome del Comitato di Costituzione e per gli interventi che ne seguirono cfr. Buchez, Roux (1834, tome III: 27-46; 258 sgg.).

18 leghe; ma che in esso si fosse tenuto conto invece anche dei limiti e dei confini naturali. Per quanto riguarda le assemblee primarie, di rilevante e differente rispetto al piano vi era l'assegnazione ad esse del compito di comporre le "liste degli eleggibili", una proposta già da lui formulata ma non fatta propria in sede di Comitato, e per la quale egli auspicava comunque una attuazione in tempi più maturi. Per Sieyès con tale sistema poteva sostanzialmente essere garantita una scelta migliore e più ponderata di chi doveva tutelare gli interessi pubblici, anche a livello amministrativo. A tal proposito va aggiunto che per lui la soluzione organizzativa ideale, atta a garantire nella "fase discendente" una solida intesa fra centro e periferia, sarebbe dovuta consistere nella combinazione tra legittimazione popolare e responsabilità gerarchica, supportata dal meccanismo della nomina dall'alto su "liste degli eleggibili" predisposte dal basso.²⁴ Un altro passaggio chiave nelle osservazioni di Sieyès riguarda ancora i dipartimenti, sui quali egli, nel confermare e ribadire la funzione fondamentale del grande comune nel nuovo assetto circoscrizionale, ne sottolinea l'irrinunciabilità in quanto elementi intermedi sia nella fase "ascendente" che in quella "discendente". Sulla tematica riguardante i dipartimenti, egli inoltre esprime una considerazione a nostro avviso di notevole importanza per inquadrare lo spirito con il quale era stato elaborato il piano. Una considerazione così da lui formulata:

Non nascondo che i nuovi dipartimenti ci condurranno presto o tardi, a fare a meno di ogni altra divisione. Lungi dal dolercene, dobbiamo sperare e desiderare che ciò avvenga. – Sì, presto o tardi, ogni dipartimento assumerà integralmente i diversi poteri pubblici, la giustizia si avvicinerà a coloro che vi sono soggetti; gli amministratori alle cose amministrate, i vari governanti ai governati. Perché non adottare, in un'epoca così favorevole come quella in cui viviamo, che non si ripeterà più, un piano di divisione utile fin d'ora, ai fini delle elezioni, addirittura indispensabile ed utile in futuro per i frutti più abbondanti che produrrà in ogni senso?²⁵

In tal modo Sieyès sembra auspicare quindi una progressiva riduzione del numero, assieme ad un ampliamento delle unità amministrative. Tendenza che non poteva non andare di pari passo, sulla linea di uno dei temi di fondo del piano del Comitato, con il progressi-

²⁴ Si tratta di una procedura, non recepita dal Comitato, e che egli poi generalizzerà, adattandola, con la Costituzione dell'Anno VIII, dove verrà rimarcata la volontà di scindere la proposta fatta dagli elettori e l'investitura conferita da un'autorità più alta. In questo modo si sarebbe dovuto creare un legame stretto fra governati e governanti, secondo l'intenzione presente nelle due famose formule poste alla base della Costituzione dell'Anno VIII. E cioè: «Nessuno deve essere rivestito di una funzione pubblica se non dalla fiducia di coloro sui quali deve esercitarsi questa funzione» e «Nessuno deve essere nominato funzionario da coloro sui quali deve pesare la sua autorità». Cfr. Bastid (1978:453) ma anche Saitta (1975:504-505).

²⁵ Sieyès (1993:462).

vo rafforzamento dello spirito pubblico e nazionale, nel suo movimento di crescita dal basso verso l'alto; pervenendo così alla realizzazione di quella "adunazione", proprio da Sieyès evocata, nel suo compimento ultimo, vale a dire la nazione. In tal modo quindi anche le concessioni fatte in materia di *pouvoir municipal*, per quanto riguarda l'organizzazione municipale, vanno lette in questo contesto più generale, divenendo così funzionali a quella che forse però è troppo riduttivo definire volontà accentratrice.²⁶ In effetti nel piano il *pouvoir municipal*, esercitato in unità amministrative più ampie, doveva garantire la possibilità di allentare i legami sociali precedenti (parrocchie, borghi, città ecc...) per crearne di nuovi, tali anche con il manifesto intento di facilitare l'interconnessione e la sinergia tra l'interesse delle municipalità e quello nazionale.²⁷

3. Sieyès e il mancato successo del progetto dei grandi comuni

La discussione sul rapporto fatto da Thouret ebbe luogo in seno all'Assemblea a partire dal 3 novembre. Si tratterà di un dibattito complicato, spesso confuso, dove a parte qualche isolato sostegno, l'accusa abbastanza generalizzata sarà quella di trovarsi davanti ad un piano eccessivamente astratto e di difficile attuazione.²⁸ Fra i mol-

²⁶ Per certi versi ha ragione Mannoni quando critica l'affermazione, sostenuta correntemente, di un Sieyès padre dell'accentramento rivoluzionario. Questa accusa può avere un fondo di verità se si adotta come punto di riferimento un sistema realmente decentrato. Bisogna invece collocare la proposta di Sieyès nel giusto contesto costituzionale, cioè quello rivoluzionario basato sul principio della riserva di legge, con il presupposto quindi di una certa gerarchia nella esecuzione della legge, nonché con l'obiettivo primario dell'obbedienza dell'amministrazione. In tale situazione il progetto Sieyès può configurarsi come moderatamente decentratore, considerando che esso ammette l'elettività degli amministratori locali, e riconosce un vero e proprio interesse comunale. Cfr. Mannoni (1994:325-326). Anche se, bisogna aggiungere, il *pouvoir municipal* sia in Sieyès che nel Rapporto del Comitato di Costituzione sembra non avere come scopo principale quello di creare realmente degli spazi di autonomia locale, sui quali invece insiste Mannoni.

²⁷ In questo senso Bredin fa notare come in Sieyès l'esistenza di una nuova divisione della Francia divenga necessaria anzitutto per spazzare via le vestigia dell'organizzazione dell'*Ancien Régime*, ree di una eccessiva instabilità, ma anche per conferire ai francesi i mezzi per l'educazione, la rappresentanza, e la cittadinanza. Nessun progetto di Sieyès sarà mai separato infatti dall'idea che la cittadinanza è una adesione, uno sforzo, un apprendistato. Bredin a tal proposito parla quindi, più che di accentramento, di una decentralizzazione di tipo nuovo, con la quale veniva prevista la cessione di competenze e responsabilità ai cantoni, ai comuni, ai dipartimenti. Cfr. Bredin (1988:168; 172).

²⁸ Anche Benjamin Constant, diversi anni più tardi, pur avendo stabilito con Sieyès sin dal periodo direttoriale un rapporto di reciproca stima (Constant entrò inoltre a far parte del Tribunato nel dicembre 1799 proprio grazie a Sieyès), sarà critico, su questo punto. Egli infatti così si esprimerà: «È cosa bizzarra che sedicenti focosi amici della libertà abbiano lavorato costantemente a distruggere le radici naturali del patriottismo, sostituendo ad esso una passione fittizia per un ente astratto, per un'idea generale, spogliata di tutto ciò che colpisce l'immaginazione e di tutto ciò che parla ai ricordi [...] Poco è mancato che designassero con dei numeri le differenti parti dello

ti interventi, Mirabeau formulò la proposta di portare a 120 i dipartimenti, sopprimendo i 720 comuni e i 6480 cantoni, con la richiesta inoltre che venisse preso in considerazione come criterio per la suddivisione dipartimentale non l'uguaglianza di superficie, ma l'uguaglianza d'importanza valutabile attraverso il peso demografico. Bengy de Puyvallée, sottolineava a sua volta come prima di decidere sull'estensione delle circoscrizioni municipali, sarebbe stato opportuno individuare le competenze da attribuire agli ufficiali municipali, quale grado di autonomia concedere loro, e a quali vincoli infine di subordinazione sottoporli. Si poneva infatti il problema di come garantire una effettiva autorità dell'esecutivo su corpi municipali così ampi. Ma la critica di Bengy andava anche oltre, configurandosi per certi versi come una proposta alternativa al modello (ritenuto non da lui soltanto troppo affetto da spirito geometrico e di uniformità) presente nel progetto del Comitato. Con il quale infatti, a suo significativo avviso, si sarebbero venuti irrimediabilmente a sacrificare preziosi ed insostituibili legami sociali tradizionali, rapporti economici regionali ed abitudini locali.

Il giorno 12 novembre veniva confermata la suddivisione dei dipartimenti in grandi comuni; ma su proposta di Malouet questi saranno designati con il nome di distretti. Inoltre, per correggere il rigore del progetto, si prospettava di variarne il numero a seconda dei dipartimenti; ma questo solo dopo eventuali consultazioni dei deputati delle province, e secondo la convenienza e i bisogni locali. Non mancheranno comunque, a favore del piano, gli interventi dei membri più eloquenti del Comitato di Costituzione. In tal senso vanno segnalati quelli di Thouret e Target, tesi a dissipare in maniera puntuale tutte le obiezioni che erano state poste. Tuttavia questo non servì ad impedire che, sempre nella seduta del 12, venisse deliberato dall'Assemblea nazionale, nell'intento di soddisfare tutti gli interessi, che ogni città, borgo, parrocchia o comunità di campagna avrebbe avuto la propria municipalità; decisione che venne recepita dal successivo decreto del 14 dicembre. In questo modo una delle idee portanti dell'impianto teorico di Sieyès, cioè quella del grande comune, sede della municipalità, veniva accantonata; al suo posto venne legittimata quella da lui definita come l'idra delle 44000 municipalità, che veniva a configurare, a suo avviso, una vera e propria "anarchia organizzata".²⁹ Paradossalmente Sieyès si dovrà anche difendere in segui-

Stato che pretendevano di rigenerare, come si designano con dei numeri le legioni destinate a difenderle, tanto sembravano temere che una qualche idea morale potesse collegarsi a quello che istituivano, disturbando l'uniformità che a loro sembrava così bella e desiderabile». Constant (1980, tome II: 389). Henri Grange, nella sua introduzione ai *Fragments*, ha ritenuto di poter individuare proprio e in primo luogo in Sieyès l'obiettivo della critica. Cfr. Constant (1991:78-80).

²⁹ Per quanto riguarda l'analisi delle linee essenziali del dibattito sul piano del Comitato di Costituzione in seno all'Assemblea cfr. Bastid (1978:88-92); Bredin (1988:173-175); Mannoni (1994:340-344).

to dall'accusa di Clermont-Tonnerre di essere il responsabile di un sistema amministrativo che minacciava la sovranità nazionale. Sieyès replicando si rammaricava profondamente che proprio a lui venisse attribuita la paternità delle 44000 municipalità, e cioè del provvedimento che più di tutti si allontanava dal suo piano originario. Ribadendo egli inoltre di come avesse sempre parlato di comuni, grandi comuni, comuni centrali, ad indicare grandi municipalità, e considerata l'adozione del termine distretto da parte dell'Assemblea, riaffermava la necessità che vi fossero un numero di municipalità pari a quelle dei distretti. Il suo, continuava Sieyès, era stato un tentativo di canalizzare i poteri locali che su tutto il territorio avevano raccolto l'autorità sfuggita ai mandatari dell'*Ancien Régime*. Durante l'estate del 1789 le 44000 municipalità si trovarono infatti ad esistere, come egli notava, tutto d'un colpo non «per effetto di alcun sistema filosofico, ma come conseguenza inevitabile dell'insurrezione generale». Non si poteva certo pensare di negare questa forza emergente che si era manifestata attraverso tutto il regno, ma occorreva disciplinarla, organizzandola in un quadro più ampio³⁰.

Il nuovo assetto amministrativo venne messo a punto sostanzialmente con la già citata legge del 14 dicembre 1789 sull'organizzazione municipale, e con la legge del 22 dicembre, sull'organizzazione amministrativa.³¹ Questa stabiliva la creazione di 83 dipartimenti (suddivisi in distretti, cantoni e comuni) ricavati dopo laboriose negoziazioni, e tentando il più possibile di rispettare i confini delle vecchie province, senza trascurare le rivalità fra le città e le ambizioni locali. In ognuno degli 83 dipartimenti era prevista una amministrazione interamente elettiva articolata su un consiglio generale di 36 membri destinato a riunirsi per una sessione di durata mensile; un direttorio permanente di 8 membri eletto dal consiglio generale; e un procuratore-sindaco anche esso elettivo. Al di sotto dell'amministrazione dipartimentale venivano collocati i distretti amministrati da un consiglio generale di 12 membri e da un direttorio di 4 assistito anch'esso da un procuratore-sindaco. Nel timore di una restaurazione in rinnovata forma della figura dell'intendente, la legge non prevedeva pertanto in seno al dipartimento alcun rappresentante dell'esecutivo supremo; escludendo di fatto, e seguendo un tracciato alternativo a Sieyès,³² ogni forma di mediazione tra esso e gli amministratori periferici. In tal modo l'unità di indirizzo politico fra centro e periferia restava affidata alla spontanea adesione dei dipartimenti alla legislazione nazionale.

³⁰ Cfr. Sieyès (1993, vol. II:665-670).

³¹ Per una disamina dei due testi di legge cfr. Saitta (1975:203-211).

³² Sembra accertato che Sieyès si sia battuto invano nel Comitato di costituzione per ottenere che almeno i membri dei direttori esecutivi fossero nominati dall'alto. Cfr. Mannoni (1994:312).

Il decreto che stabiliva gli 83 dipartimenti sarà votato il 15 gennaio 1790, mentre quello che ne delimitava le frontiere il 26 febbraio dello stesso anno. Veniva così cancellato il mosaico caratterizzante l'*Ancien Régime*, composto da 35 province, 33 generalità, 175 gran baliaggi, 13 parlamenti, 38 governi militari e 142 diocesi. Al suo posto veniva a costituirsi una piramide di amministrazioni periferiche, ciascuna delle quali concepita come la sezione di uno stesso tutto. Non meno profonda fu la rivoluzione funzionale che accompagnò questa rivoluzione organizzativa; la scomparsa infatti di quel tessuto di società autonome che aveva provveduto fino ad allora alla soddisfazione dei bisogni sociali, impose allo Stato di assumerne direttamente l'onere. La legge del 22 dicembre '89 indicò nell'amministrazione statale l'assegnataria di tutti i compiti necessari al governo di una società moderna (dall'educazione alla viabilità, dall'ordine pubblico all'assistenza sociale, dalla conservazione dei beni pubblici alla sanità), dichiarando la fine del vecchio Stato regolatore, e inaugurando la stagione dello Stato soggetto, titolare di un primo complesso di responsabilità proprie³³. D'altro canto la riforma amministrativa rappresentò soltanto una parte, certamente molto importante, dell'enorme mole di lavoro che fu svolto dalla Costituente (cui, come già detto, rilevante fu il contributo di Sieyès) con una serie di riforme a livello legislativo che includeva tutti i rami del diritto,³⁴ e che si concluse con l'approvazione della Costituzione del '91, notoriamente la prima della decade rivoluzionaria. Una mole di lavoro che ad avviso di molti lascerà, per diversi aspetti, una eredità assai consistente e di lungo periodo nei successivi assetti politico-istituzionali francesi.

Bibliografia

- BAKER KEITH MICHAEL, 1998, *Condorcet: raison et politique*, Paris: Hermann.
- BARBERIS MAURO, 1991, "L'ombra dello Stato. Sieyès e le origini rivoluzionarie dell'idea di nazione", *Il Politico*, n. 3, pp.509-531.
- BASTID PAUL, 1978, *Sieyès et sa pensée*, Geneve: Slatkine Reprints.
- BATTISTA ANNA MARIA, 1989, *Studi su Tocqueville*, Firenze: Centro Editoriale Toscano.
- BUCHEZ PHILIPPE, ROUX PROSPER-CHARLES, 1834, *Histoire parlementaire de la Révolution française-journal des assemblées nationales depuis 1789 jusqu'en 1815*, tome III, Paris: Paulin.
- BREDIN JEAN-DENIS, 1988, *Sieyès. La clé de la Révolution française*, Paris: Edition de Fallois.
- CAMPI ALESSANDRO, 2004, *Nazione*, Bologna: il Mulino.
- COLOMBO PAOLO, 1993, *Governo e Costituzione*, Milano: Giuffrè.
- CONSTANT BENJAMIN, 1980, *Principes de politique applicables à tous les gouvernements*, tome II, par Hofmann Etienne, Genève: Droz.
- CONSTANT BENJAMIN, 1991, *Fragments d'un ouvrage abandonné sur la possibilité d'une constitution républicaine dans un grand pays*, par Grange Henri, Paris: Aubier.
- COSTA PIETRO, 2000, *Storia della cittadinanza in Europa-L'età delle rivoluzioni*, II, Roma-Bari: Laterza.

³³ Cfr. Mannori, Sordi, (2002:75).

³⁴ Cfr. Padoa Schioppa (2007:429-430).

- FURET FRANÇOIS, 1980, *Critica della Rivoluzione francese*, Roma-Bari: Laterza.
- FURET FRANÇOIS, OZOUF MONA, 1994, *Dizionario critico della Rivoluzione francese*, II, Milano: Bompiani.
- FURIA ANNALISA, 2008, *Il concetto di cittadino nel pensiero politico di Sieyès (1770-1795)*, prefazione di Gustavo Gozzi, Genova:Name.
- HALÉVI RAN, 1993, *La repubblica monarchica*, in Furet François, Ozouf Mona (a cura di), *L'idea di Repubblica nell'Europa moderna*, Roma-Bari: Laterza.
- LEGENDRE PIERRE, 1978, *Stato e società in Francia*, Milano: Edizioni Comunità.
- MANNONI STEFANO, 1994, *Une et indivisible: Storia dell'accentramento amministrativo in Francia*, I, Milano: Giuffrè.
- MANNORI LUCA, SORDI BERNARDO, 2002, *Giustizia e amministrazione*, in Fioravanti Maurizio (a cura di), *Lo Stato moderno*, Roma-Bari: Laterza.
- MARTUCCI ROBERTO, 2001, *L'ossessione costituente*, Bologna: il Mulino.
- MORABITO MARCEL, 1997, *Il comando negato*, Manduria-Roma: Piero Lacaita Editore.
- PADOA SCHIOPPA ANTONIO, 2007, *Storia del diritto in Europa*, Bologna: il Mulino.
- PASQUINO PASQUALE, 1989, *Il concetto di rappresentanza e i fondamenti del diritto pubblico della Rivoluzione: E. J. Sieyès*, in Furet François (a cura di), *L'eredità della Rivoluzione francese*, Roma-Bari: Laterza.
- PASQUINO PASQUALE, 1998, *Sieyès*, Paris: Editions Odile Jacob.
- QUIVIGER PIERRE-YVES, DENIS VINCENT et SALEM JEAN (sous la direction de), 2008, *Figures de Sieyès : actes du colloque des 5 et 6 mars 2004 organisé à la Sorbonne par le Centre d'histoire des systèmes de pensée moderne et l'Institut d'histoire de la Révolution française (Université Paris I)*, édite avec la collaboration de Pierre-Yves Belfils et Mathieu Horeau, Paris: Publications de la Sorbonne.
- RICHET DENIS, 1998, *Lo spirito delle istituzioni*, Roma-Bari: Laterza.
- ROSANVALLON PIERRE, 2005, *Il popolo introvabile*, Bologna: il Mulino.
- SAITTA ARMANDO, 1975, *Costituenti e Costituzioni della Francia rivoluzionaria e liberale (1789-1875)*, Milano: Giuffrè.
- SCUCCIMARRA LUCA, 2004 "La fiducia viene dal basso, il potere dall'alto. Il laboratorio di Brumaio e la crisi del legislativocentrismo rivoluzionario", in *Giornale di Storia Costituzionale* n.8/II semestre.
- SCUCCIMARRA LUCA, 2002, *La sciabola di Sieyès: le giornate di brumaio e la genesi del regime bonapartista*, Bologna:Il Mulino.
- SIEYÈS JOSEPH-EMMANUEL, 1993, *Alcune idee di Costituzione applicabili alla città di Parigi nel luglio 1789 dell'abate Sieyès*, in Troisi Spagnoli Giovanna (a cura di), *Opere e testimonianze politiche*, tomo I, vol. I, Milano: Giuffrè.
- SIEYÈS JOSEPH-EMMANUEL, 1993, *Che cos'è il Terzo Stato*, in Troisi Spagnoli Giovanna (a cura di), *Opere e testimonianze politiche*, tomo I, vol. I, Milano: Giuffrè.
- SIEYÈS JOSEPH-EMMANUEL, 1993, *Osservazioni sul rapporto del Comitato di Costituzione*, in Troisi Spagnoli Giovanna (a cura di), *Opere e testimonianze politiche*, tomo I, vol. I, Milano: Giuffrè.
- SIEYÈS JOSEPH-EMMANUEL, 1993, *Preliminari della Costituzione. Riconoscimento ed esposizione ragionata dei Diritti dell'Uomo e del Cittadino*, in Troisi Spagnoli Giovanna (a cura di), *Opere e testimonianze politiche*, tomo I, vol. I, Milano: Giuffrè.
- SIEYÈS JOSEPH-EMMANUEL, 1993, *Saggio sui privilegi*, in Troisi Spagnoli Giovanna (a cura di), *Opere e testimonianze politiche*, tomo I, vol. I, Milano: Giuffrè.
- SIEYÈS JOSEPH-EMMANUEL, 1993, *Lettera di Emmanuel Sieyès a Stanislas Clermont Tonnerre*, in Troisi Spagnoli Giovanna (a cura di), *Opere e testimonianze politiche*, tomo I, vol. II, Milano: Giuffrè.
- SIEYES JOSEPH-EMMANUEL, 1999, *Des manuscrits de Sieyès (1773-1799)*, in Fauré Christine (a cura di), I vol., Paris: Honoré Champion.
- SIEYES JOSEPH-EMMANUEL, 2007, *Des manuscrits de Sieyès (1770-1815)*, in Fauré Christine (a cura di), II vol., Paris: Honoré Champion.
- TOCQUEVILLE ALEXIS, 1968-69, *L'Antico Regime e la Rivoluzione*, in Matteucci Nicola (a cura di), *Scritti politici*, I, Torino: Utet.
- TOCQUEVILLE ALEXIS, 1968-69, *La Democrazia in America*, in Matteucci Nicola (a cura di), *Scritti politici*, II, Torino: Utet.

TROPER MICHEL, 2005, *La separazione dei poteri e la storia costituzionale francese*, Napoli: ESI.

Abstract

SIEYÈS ALLA COSTITUENTE: LA RIFORMA AMMINISTRATIVA

Keywords: Sieyès, Nation, Department, Administrative reform, Constituent Assembly

The paper deals with the issue on administrative reform in France: from the decline of the *Ancien Régime* to the Constitution of 1791. It analyses the key role of Sieyès in the Constituent Assembly and his considerations during the reforming process; the original reform presented to the Constitution Committee by Thouret, in September 1789 and the important news regarding the administrative division of departments.

In more general terms, the paper focuses on the complex machinery intended to guarantee legislative and executive process, by considering the debate in the Constituent Assembly and the following proposals. Finally, it deals with the administrative organization provided by two important laws issued on December 14 and 22, 1789.

ALESSANDRA PETRONE

Università degli Studi di Salerno

Facoltà di Scienze Politiche

Dipartimento di Teoria e Storia delle Istituzioni

apetrone@unisa.it

Studi e Interpretazioni *Studies and Interpretations*

SALVATORE MUSCOLINO

L'EREDITÀ "POLITICA" DI SOCRATE. PLATONE O ANTISTENE?

Negli ultimi decenni il pensiero filosofico di Platone (420 – 347 a. C.) è stato oggetto di una incalcolabile mole di studi e dibattiti legati a vari aspetti del suo pensiero. Anche il Platone più propriamente politico ha suscitato notevole interesse e tra gli studi più recenti sono da segnalare, per quanto riguarda il contesto scientifico italiano, quello di M. Vegetti, «*Un paradigma in cielo. Platone politico da Aristotele al Novecento* (2009)¹ e un'antologia commentata da F. Ferrari, *Platone contro la democrazia* (2008)² in cui viene presentata una serie di testi dai quali si ricaverebbe l'avversione del filosofo greco nei confronti della democrazia.

In realtà, nel corso del Novecento la diatriba relativa alla valutazione del pensiero politico di Platone risente del duro attacco che il filosofo greco subisce da parte di K. R. Popper nell'oramai classico *The Open Society and its Enemies* (1944)³ in cui Platone viene accusato di essere un nemico della società aperta e un anticipatore della società totalitaria. Questa accusa ha messo in moto tutta una serie di strategie difensive della filosofia platonica che qui non richiamiamo rimandando il lettore al citato volume di Mario Vegetti.

In questo lavoro vogliamo interrogarci su quanto delle accuse mosse da Popper sia oggi condivisibile o meno, anche se è doveroso precisare subito che egli fraintese in certi punti fondamentali la dottrina platonica. Pur nondimeno, riteniamo che in un certo senso l'interpretazione popperiana non sia da rigettare, tutt'altro, e cercheremo di mostrare ciò tenendo conto degli sviluppi della ricerca compiuti fino ai nostri giorni.

Come si evince dal titolo del nostro saggio, vogliamo sottoporre a critica un'affermazione radicale, e per certi versi unica, fatta da Popper in merito all'eredità del messaggio socratico: «Socrate ebbe soltanto un successore degno di lui, il suo vecchio amico Antistene, l'ultimo della Grande Generazione».⁴

¹ Vegetti (2009).

² Ferrari (2008).

³ Cfr. Popper (1996 [1944]).

⁴ Popper (1996: vol. I, 229).

1. Socrate e la scoperta dell'anima

È risaputo che Socrate (469-399 a. C.) non ha scritto nulla e che le difficoltà nella ricostruzione del suo pensiero sono attribuibili alle diversità esistenti tra le descrizioni che ne fanno Aristofane, Platone, Senofonte e Aristotele. Non entreremo nel merito della “questione socratica” se non quel tanto necessario al tentativo di ricostruire il rapporto triadico Socrate - Antistene - Platone.

Negli ultimi anni, il dibattito scientifico sta parzialmente considerando in una luce diversa l'eredità di Socrate nel senso che, nonostante la scarsità delle fonti, si prende coscienza del fatto che l'Atene post-socratica è un fermento di idee e di dibattiti filosofici in cui si affermano i λόγοι σωκρατικοί alla luce dell'insegnamento proprio del maestro⁵. Di questa tradizione purtroppo ci rimangono poche tracce ma questo non autorizza la conclusione che dopo Socrate esista “solo” Platone di cui ci è pervenuta l'opera per intero. Certamente l'influsso che Platone (e poi il suo allievo Aristotele) ha avuto sulla storia della filosofia occidentale è straordinario ma questo non è assolutamente decisivo ai fini della fedeltà, o meno, della sua dottrina nei confronti dell'insegnamento proprio del maestro Socrate.

Cercando di sintetizzare vediamo quali notizie relativamente “sicure” abbiamo sulla dottrina e sull'insegnamento di Socrate e quali conseguenze “politiche” è possibile ricavare da tali elementi tenendo presente il fatto che quando parliamo di “politica” riferendoci al contesto greco - classico non dobbiamo assolutamente caricare questo termine con i significati che esso assume nell'età moderna e contemporanea. È ormai un dato assodato dalla critica che il pensiero politico classico, essendo assente quell'entità che nell'età moderna prende il nome di Stato con tutte le sue tipiche strutture (magistratura, burocrazia, esercito), affronta il problema della convivenza all'interno della πόλις occupandosi di morale, religione, diritto piuttosto che di «politica» nel senso odierno del termine. La riflessione “politica” è quindi legata, più che a un'analisi come quella condotta dalla odierna scienza politica, a una critica dell'esistente e del comportamento dei membri della comunità, un'analisi, potremmo dire, essenzialmente morale.⁶

Per quanto riguarda la testimonianza platonica, che per certi versi può essere considerata prioritaria per la ricostruzione del pensiero socratico, la critica sembra essere ormai quasi concorde nel ritenere che Platone, avendo imposto all'insegnamento ricevuto da Socrate una direzione assai particolare, a un certo punto, possa anche avere visto nel maestro un ostacolo. Così si spiegherebbe l'assenza, o la marginalità, di Socrate nei dialoghi platonici della maturità e, come riconosce l'autorevole studioso Gregory Vlastos, così si spiegherebbe-

⁵ Cfr. Giannantoni (1986: 188).

⁶ Cfr. Rosen (1999: 8-9).

ro le somiglianze tra il ritratto di Socrate presentato da Platone nei dialoghi giovanili e il Socrate tramandatoci da Aristotele e, soprattutto, da Senofonte. Questi tre ritratti sembrerebbero confermare che l'insegnamento socratico ha una valenza soprattutto morale e non prevede una conoscenza di tipo metafisico.⁷

Cominciamo la nostra indagine con la grande rivoluzione culturale che Socrate avrebbe operato e che sarebbe alla base di tutta la sua ricerca intellettuale ed esistenziale, cioè la scoperta o meglio il modo di impostare il discorso sulla *yuc*: «Tutte le fonti attribuiscono a Socrate la concezione dell'uomo come *psyché*, intesa come espressione della personalità intellettuale e morale».⁸ Per essere più precisi, sul problema dell'anima Socrate non inventerebbe dal nulla ma riuscirebbe per la prima volta a «far emergere un significato basilare e determinante»⁹ che influenzerebbe in modo decisivo anche il sistema di valutazione dei valori allora vigente in Grecia: la felicità, infatti, non coinciderebbe più con i beni del corpo bensì con quelli dell'anima (virtù, conoscenza e scienza).¹⁰

L'altra famosa dottrina di Socrate che va collegata alla famosa iscrizione dell'oracolo di Delfi, $\gamma\eta\tau\iota\ \sigma\alpha\upsilon\tau\acute{o}\nu$, assume il suo pieno significato qualora si colleghi all'idea che il sapere non sia un qualcosa di trasferibile dal maestro all'allievo come un *corpus* di dottrine. Piuttosto, la conoscenza di cui parla Socrate sembrerebbe avere a che fare con l'esistenza concreta e con il discutere di questioni morali che possono trovare una soluzione confacente alla giustizia tramite il dialogo.

Anche l'altra grande innovazione di Socrate, cioè la "scoperta del concetto", il $\tau\acute{\iota}\ \tau\acute{\iota}\sigma\tau\iota$, lungi dall'aver come fine una definizione ontologico - metafisica sembrerebbe essere strettamente collegata al metodo elenctico e avere così una funzione strumentale alla destabilizzazione delle certezze dell'interlocutore.¹¹

⁷ Cfr. Vlastos (1998: 107-140). Anche R. R. Wellman tenta di mostrare la compatibilità tra i due ritratti di Socrate, anche se il Socrate storico che egli ha in mente appare diverso rispetto a quello di Vlastos: cfr. Wellman (1976).

⁸ Reale (2000: 123). Anche Vlastos concorda con questa definizione della *yuc*: «Per Socrate [quello dei dialoghi elenctici] la nostra anima è il nostro io –qualunque cosa questo risulti essere. È l'io" della funzione psicologica e della responsabilità morale – l'io" in "io sento, io penso, io so, io scelgo, io agisco". Per dire "credo" dice "la mia anima crede" (*Gorg.* 48 6a). Quando dice che l'anima di qualcuno è malvagia» (Vlastos [1998: 72]).

⁹ Reale (2000: 231).

¹⁰ Ivi: 254.

¹¹ Cfr. Rossetti (2000: 86). Un'opinione diversa ci sembra implicitamente ricavabile da quanto scrive lo studioso Giovanni Reale. Socrate ha scoperto l'essenza ma la domanda " $\tau\acute{\iota}\ \tau\acute{\iota}\sigma\tau\iota$ " non avrebbe un senso ontologico-metafisico (come in Platone), ma solo metodologico. Pur nondimeno, Reale aggiunge: «Ciò non toglie, tuttavia, che il metodo dialettico di Socrate abbia spianato la via per arrivare alla scoperta ontologica dell'essenza e a quella logica del concetto, e che, anzi, ciò che di *fatto* egli ricercava (il "che cos'è") fosse appunto l'essenza e ciò di cui di fatto faceva uso per esprimerla fosse il *concetto*» (Reale [2000: 168]).

Il Socrate quindi dei dialoghi giovanili è un Socrate che ricerca la giustizia interrogando in primo luogo se stesso e stimolando nei suoi interlocutori la stessa sete di conoscenza. Tale “missione divina”, come lo stesso Socrate la definisce nell’*Apologia*, non implica affatto un agire politico attivo all’interno della póλις bensì un’agire politico più autentico. Quindi è doveroso precisare che, dal nostro punto di vista, Socrate non espone nessun tipo di teoria politica, come avviene invece in Platone, sebbene le sue preferenze, che non implicano affatto la mancanza di spirito critico, vadano alla democrazia¹². A proposito della condanna inflittagli dalla restaurata democrazia ateniese è quindi possibile convenire con M. H. Hansen il quale sostiene che, plausibilmente, Socrate sarebbe stato condannato più per colpa delle azioni compiute da membri della sua cerchia di “ascoltatori”, come l’oligarchico Crizia, che non per colpe proprie.¹³

2. Antistene e la controversa eredità

Di Antistene di Atene (436-366 a. C.) non abbiamo molte notizie certe e sicuramente i dati di cui dispone Popper, o perlomeno i dati che lui presenta nelle note e nel testo a supporto della sua ipotesi, non sembrano decisivi a concludere nel senso da lui indicato, cioè nel sostenere che la filosofia di Antistene sia più fedele di quella platonica all’insegnamento socratico. Pur nondimeno, oggi anche gli studi su Antistene hanno compiuto dei progressi e incrociando tali progressi con i risultati della ricerca su Socrate e sullo stesso Platone troviamo, a nostro avviso, una conferma all’originale affermazione di Popper dalla quale siamo partiti. Ma procediamo con ordine richiamando alcune notizie sulla biografia e sulla dottrina antistenica che tornano utili al nostro discorso.

Sappiamo che Antistene, a differenza di Platone, è di umili origini e che critica la democrazia ateniese perché non riconosce la cittadinanza a chi non ha genitori entrambi ateniesi; sappiamo anche che, contrariamente a quanto si pensava in passato e a quanto sostiene lo stesso Popper¹⁴, egli non è un discepolo del sofista Gorgia poi convertitosi alla scuola di Socrate. Sappiamo infine che dopo la morte di Socrate si contende l’eredità del messaggio del maestro con l’altro allievo Platone e che, tra i Socratici, il suo influsso sulla cultura antica è inferiore soltanto a quello di quest’ultimo.¹⁵

¹² Non condividiamo quindi l’interpretazione di Socrate come un difensore di un regime aristocratico e antidemocratico. Cfr. Wood – Wood (1978: 94-103).

¹³ Cfr. Hansen (1995).

¹⁴ Cfr. Popper (1996: vol. I, 191).

¹⁵ Nel nostro lavoro ci serviamo della raccolta di tutti i frammenti pervenutici su Antistene curata da F. Decleva Caizzi (1996). Per quanto riguarda i dati biografici su Antistene cfr. Decleva Caizzi (1996, fr. 122 a e ss). Si veda pure come introduzione al pensiero di Antistene F. Decleva Caizzi (2007: 18-19).

Un ulteriore elemento da ricordare è poi la tradizione che vuole Antistene fondatore della scuola cinica. Se, come pare, anche questa filiazione Antistene - cinismo e poi stoicismo, sia una costruzione tarda volta a ricollegare gli stoici a Socrate, certamente alcuni elementi comuni devono pur sussistere (probabilmente proprio l'atteggiamento verso la politica attiva), anche se certe idee relative alla liceità dell'incesto, alla comunanza delle donne, al rifiuto della famiglia e del matrimonio non possono essere attribuite ad Antistene.¹⁶

Sulla figura e sulla dottrina di Antistene non ci rimane molto. Oltre alla descrizione fornita da Diogene Laerzio, rimangono pochi frammenti, ma nel complesso è possibile ricavare spunti interessanti anche ai fini della nostra indagine.

Per prima cosa sappiamo da un famoso frammento che Antistene critica la dottrina della conoscenza di Platone, imperniata sulla teoria delle idee: «O, Platone, il cavallo lo vedo, la cavallinità non la vedo» («ὄ Πλάτων, ἴψῃ, ἴππον μὲν ἑρῶ, ἴπποτητα δὲ οὐκ ἑρῶ»).¹⁷ A questo dato bisogna anche aggiungere le critiche che Aristotele rivolge in *Metafisica* 1043 b 23 al presunto rifiuto da parte di Antistene e dei suoi seguaci di riconoscere la possibilità di definire l'essenza delle cose, la quale cosa ha fatto propendere per tanti secoli per un'interpretazione della dottrina antistenica come scettica.

In realtà, come appare chiaro anche dai titoli del catalogo delle sue opere riportati da Diogene Laerzio¹⁸, se Antistene è interessato al dibattito tipico di quegli anni sul rapporto tra essere, verità e linguaggio, la sua posizione non pare essere riconducibile ad una posizione in senso lato scettica anzi, al contrario, la sua visione appare sostanzialmente pragmatica e volta a rintracciare un significato unitario tra le molteplici opinioni degli uomini:

«Concludendo, si può affermare che agli occhi di Antistene il reale è vario, e per agire su di esso è necessaria una corrispondenza fra agente e paziente (onde l'azione si trasforma in adeguamento), che va continuamente ed instancabilmente cercata. Sapienza è la conoscenza dello strumento (la parola o l'azione) e del modo di usarlo; ignoranza il suo contrario»¹⁹.

Questo peculiare carattere del sapiente spiegherebbe la particolare interpretazione che Antistene avrebbe dato del racconto omerico della contesa tra Aiace e Odisseo per le armi di Achille e l'idea che la superiorità di Odisseo sarebbe attribuibile alle sue personali abilità paragonabili a quelle del sapiente, cioè il suo essere *πολύτροπος*.²⁰

¹⁶ Cfr. Giannantoni (2000: 155). Cfr. anche Giannantoni (1986: 214-215). Ricco di considerazioni su Antistene è anche Mansfeld (1986: 295-382).

¹⁷ Declava Caizzi (1966: fr. 50 A).

¹⁸ Declava Caizzi (1966: fr. 1).

¹⁹ Declava Caizzi (1964: 78).

²⁰ Ivi: 66-83.

Essere sapiente significa per Antistene realizzare nel miglior modo possibile il messaggio socratico che fa coincidere conoscenza, virtù e felicità. L'essere felici, socraticamente, significa per Antistene rifiutare i valori materiali o corporali perché non promuoverebbero la vera libertà. Senofonte, nel *Simposio*, ci fornisce una bella descrizione della felicità e della libertà secondo Antistene:

«Perché, secondo me, o amici, ricchezza e povertà gli uomini ce l'hanno non in casa, ma nell'anima. Vedo tanti privati i quali, pur possedendo moltissime sostanze si ritengono poveri al punto da affrontare ogni fatica, ogni rischio per guadagnare di più [...] Per parte mia, i miei possessi sono tanti che faccio fatica io stesso a trovarli: eppure mi permettono abbondantemente di sfamarmi quando mangio, di dissetarmi quando bevo e di coprirmi infine, sì da respingere il freddo, quando sto fuori, meglio del nostro ricchissimo Callia: quando poi sto in casa, le pareti mi sembrano davvero calde tuniche, il tetto un manto spesso, dormo, infine difeso così bene dalla coperta, che è un affar serio levarsi dal letto [...] Ma quel che io stimo di più nella mia ricchezza è che, se adesso mi fosse strappato ogni mio avere, io non vedo lavoro tanto ignobile da non offrirmi un nutrimento sufficiente [...] Inoltre è naturale che siano molto più giusti quelli che cercano la frugalità che i grandi dispendi: infatti, chi si contenta di quel che ha, non brama l'altrui. È bene poi riflettere che questa ricchezza rende anche liberali. Il nostro Socrate, dal quale l'ho acquistata, non la misurava né la pesava con me, ma me ne dava tanta quanta potevo portarne ed io ora non ne sono geloso con nessuno e a tutti gli amici la mostro senza gelosia e divido con chiunque voglia la ricchezza dell'anima. E, ciò che è ancora più splendido, guardate la mia assoluta libertà, per cui posso osservare quel che vale la pena di osservare, ascoltare quel che vale la pena di ascoltare e – quel che a me interessa di più – stare in piena libertà da mattina a sera insieme a Socrate. Il quale non ammira chi conta molto denaro, ma passa il tempo insieme a quelli che gli piacciono».²¹

Dal lungo e significativo brano riportato si ricava che, dal punto di vista di Senofonte, che conosce sia Socrate che Antistene, quest'ultimo avrebbe fatto proprio l'insegnamento di Socrate e questi, sempre nel *Simposio*, sembra indicarlo come un allievo che ha perfettamente colto lo spirito del suo insegnamento essendo un *proagwòj*, termine che, al di là dell'iniziale risentimento di Antistene, allude nelle intenzioni di Socrate, alla vera arte del sapiente, cioè il saper fare dialogare le persone indirizzandole al compimento delle loro possibilità.²²

Di una sensibilità comune di Socrate e Antistene sembra dare prova anche il *Fedone* in cui Socrate fa un elogio del filosofo indicandone le qualità morali derivanti dal rifiuto di ricchezze materiali di ogni sorta.²³ Addirittura dietro questo passo c'è chi, come Taylor, ha ipotizzato che vi possa essere un'implicita ironia da parte di Socrate

²¹ Decleva Caizzi (1966: fr. 117, trad. di R. Laurenti).

²² Decleva Caizzi (1966: fr. 107). Cfr. Decleva Caizzi (1964: 99).

²³ Cfr. Platone, *Fedone*, 64 d – e.

proprio nei confronti di chi, come Antistene, avrebbe eccessivamente radicalizzato tale messaggio di povertà spirituale.²⁴

Come ricordato prima, attorno alla ricostruzione del Socrate storico e della sua reale dottrina, oltre alla ricostruzione di Platone abbiamo anche quella di Aristofane e quella di Senofonte: con quest'ultima vi sarebbero alcune differenze (essendo il Socrate platonico più propenso alla speculazione filosofica di quello senofonteo) ma, nella sostanza, ciò che ci descrive Senofonte non è in contraddizione (come abbiamo già notato con Vlastos) con quello che ricaviamo dai dialoghi platonici giovanili, semmai, vista la poca dimestichezza senofonteica con la filosofia, incompleto. Quindi anche la testimonianza senofonteica su Antistene e sulla sua vicinanza a Socrate va ben meditata.

Le considerazioni su Antistene svolte fin qui sono quindi sufficienti, a nostro avviso, per intravedere una certa "aria di famiglia" con le posizioni che il Socrate storico avrebbe assunto stando alle indicazioni di Senofonte e dei dialoghi platonici giovanili. Con questa espressione non intendiamo affermare che Antistene e Socrate sostengano le stesse posizioni²⁵ ma solo che, nell'ambito della disputa con Platone per la titolarità dell'eredità socratica, le posizioni di Antistene a una valutazione più ponderata potrebbero apparire come uno sviluppo più fedele all'originario senso del messaggio socratico di quelle platoniche. A questo punto è bene trasferire il discorso sulla filosofia di Platone perché solo facendo interagire le posizioni dei due rivali sullo sfondo del contesto culturale ateniese e dell'insegnamento socratico possiamo tentare di fare un pò di luce su questa delicata questione.

3. Socrate, Platone e il movimento egualitario

Se per quanto riguarda Socrate e Antistene è molto arduo ricostruirne l'esatto pensiero, non minori sono le difficoltà nel caso di Platone nonostante, fortunatamente, ci rimanga pressoché la totalità della sua produzione. Soltanto limitandoci agli aspetti politici della filosofia di Platone, il citato volume di Vegetti testimonia quale interesse essa abbia suscitato nel corso dei secoli e quali divergenze ab-

²⁴ Cfr. Taylor (1968: 282 nota 5). Sulle differenze di carattere tra Socrate e Antistene cfr. Rankin (1986: 23).

²⁵ Su alcune differenze rispetto a Socrate cfr. Giannantoni (2000: 153). Anche sulla funzione del *διαίσις* e sulla possibilità di comunicare il sapere, Antistene sembra avere un'opinione diversa rispetto al Socrate platonico: «I sapienti sono tali in quanto possiedono due connotati fondamentali: sono *δενό*, cioè capaci di discutere e conversare con gli uomini, e sono *εἰσαίτιοι*, perché possiedono il sapere morale. Da questa impostazione discende una conseguenza ben precisa, ovvero che il *διαίσις* costituisce un'abilità considerata prerogativa dei sapienti, e che esso vale come strumento di comunicazione di un sapere. Tale sapere è ovviamente quello che i sapienti guadagnano mediante l'esercizio dell'*ἡμῶν σκευῆν τῆν ἠνομήτων*» (Brancacci [1996: 395]).

biano avuto gli interpreti, spesso molto autorevoli, sulla valutazione generale del suo pensiero.

Dal nostro punto di vista, riteniamo che tutta la filosofia platonica abbia nella sua vocazione originaria una finalità intrinsecamente “politica” e ciò non escluderebbe, anzi rafforzerebbe, gli altri interessi avuti dal filosofo visto proprio il particolare indirizzo che questi sembrerebbe dare alla filosofia e al ruolo del filosofo.

Platone, seguace di Socrate, comincia a fare filosofia dopo la morte del maestro perché se la città è malata è necessario individuare un farmaco adeguato che possa curarla, cioè la filosofia. A questo punto è evidente che il rapporto con Socrate deve essere considerato un momento centrale nella vita di Platone perché Socrate, notoriamente, è il protagonista di buona parte dei dialoghi platonici, soprattutto quelli considerati giovanili.

Abbiamo già accennato nel primo paragrafo al progressivo distacco che Platone avrebbe manifestato nei confronti del maestro. Possiamo riassumere la questione con le parole di M. Vegetti:

«Il socratismo dovette apparirgli come una fase minore della filosofia, che bisognava far crescere, uscire dalla minorità, avviare all'età adulta. Sono facilmente avvertibili nei dialoghi i segni di un distacco critico del discepolo verso il maestro, di un suo atteggiamento ironico, a volte persino di una crescente irritazione – segni attribuiti agli interlocutori di Socrate, che senza dubbio parlano a nome dell'autore, oppure alle frequenti “autocritiche” fatte pronunciare dallo stesso personaggio “Socrate”. Accanto ad essi, vi sono poi le critiche esplicite, sul cui bersaglio i fruitori dei dialoghi non potevano equivocare: esse colpiscono la solitudine e l'impotenza socratica, l'inconcludenza e persino la pericolosità di una pratica della confutazione senza sbocchi positivi, insomma l'incompiutezza di un'esperienza tanto cruciale quanto immatura». ²⁶

Come mai a un certo punto l'insegnamento socratico viene percepito da Platone come inconcludente al punto da proporre uno sviluppo in chiave ontologico-metafisica? E come mai questo sviluppo viene contestato dall'altro allievo di Socrate, Antistene, che pure pretende di interpretare correttamente il comune maestro?

Popper dal suo punto di vista sostiene quanto segue:

«Ma questo intellettualismo di Socrate è un'arma a doppio taglio. Esso ha il suo aspetto egualitario e democratico, che fu poi sviluppato da Antistene. Ma ha pure un aspetto che può favorire l'emergenza di forti tendenze anti-

²⁶ Vegetti (2003: 36-37). Un'opinione diversa ci sembra implicitamente ricavabile da quanto scrive Giovanni Reale a proposito della dottrina socratica del concetto. Socrate ha scoperto l'essenza ma la domanda “τί ἴσθι” non avrebbe un senso ontologico-metafisico (come in Platone), ma solo metodologico. Pur nondimeno, Reale aggiunge: «Ciò non toglie, tuttavia, che il metodo dialettico di Socrate abbia spianato la via per arrivare alla scoperta ontologica dell'essenza e a quella logica del concetto, e che, anzi, ciò che di fatto egli ricercava (il “che cos'è”) fosse appunto l'essenza e ciò di cui di fatto faceva uso per esprimerla fosse il *concetto*» (Reale (2000: 168).

democratiche. La sua insistenza sulla necessità di essere illuminati, di educazione, può facilmente essere interpretata, in maniera erronea, come una sollecitazione di autoritarismo». ²⁷

Popper sembra affermare che il pensiero di Socrate lasci aperta la strada a due possibili sviluppi, uno democratico e uno autoritario, ma in realtà questa idea non convince pienamente perché se è probabile, come molti studiosi riconoscono, che Socrate non accetterebbe la città ideale descritta da Platone, nei confronti di Antistene abbiamo al contrario notizie di un riconoscimento da parte di Socrate di una sensibilità comune con l'amico, nonostante le critiche nei confronti di un certo "radicalismo" antistenico di cui si può trovare un'eco qui e lì anche nei dialoghi. L'insegnamento di Socrate, secondo noi, non lascerebbe quindi aperte due possibili interpretazioni, come lascia intendere Popper (salvo poi riconoscere una maggior fedeltà al maestro da parte di Antistene), ma sarebbe più affine agli sviluppi impressi da Antistene che non a quelli platonici.

Più importante è invece la questione sollevata da Popper, e che secondo la nostra opinione costituisce lo sfondo necessario per comprendere la sua critica a Platone, cioè la questione dell'eguaglianza. Il punto veramente decisivo, ma in fondo trascurato dai difensori di Platone contro l'"eresia" interpretativa popperiana, è proprio questo: Popper pone sullo sfondo della sua analisi il dibattito culturale ateniese di quel periodo che sarebbe centrato sulla questione dell'eguaglianza di tutti gli uomini. È inutile tentare di difendere Platone, lamentando la non pertinenza delle critiche (o addirittura gli errori in sede di traduzione dal greco) di Popper, perché la domanda a cui bisogna rispondere è quella cui accennavamo prima e che sembra essere strettamente legata alla questione dell'eguaglianza: perché l'insegnamento socratico a un certo punto appare a Platone inutile da un punto di vista pratico-politico?

Anche Socrate, come Platone, critica il regime democratico ma è lecito dubitare che egli avrebbe accettato la soluzione prospettata da Platone nella *Repubblica* e ancora di più nelle *Leggi*. Se Socrate critica la democrazia lo fa probabilmente per motivi di natura etico – morale perché i capi della democrazia ateniese sono corrotti e si verifica una caduta nella qualità della vita pubblica della città. Il rimedio di Socrate è notoriamente il seguente: bisogna educare gli uomini alla virtù in modo che ognuno, anche il più povero, possa migliorare se stesso e curare la propria anima. ²⁸

E che l'insegnamento socratico non abbia affatto una natura elitaria ma sia al contrario un insegnamento rivolto a tutti è dimostrato dal fatto che Socrate sembra non rifiutare nessun tipo di allievo, né il

²⁷ Popper (1996: vol. I, 166).

²⁸ A difesa di un "Socrate democratico" cfr. Kraut (1984).

“bastardo” Antistene, né l’aristocratico Crizia, né lo schiavo descritto nel *Menone*.

In Platone, invece, la critica alla democrazia si basa su un presupposto antropologico che rende la posizione platonica assai più radicale di quella socratica: non solo esistono differenze naturali, fisiche e intellettive tra gli uomini (e non c’è quasi nessuno che le abbia mai negate) ma tali differenze hanno un’implicazione morale per cui, come noto, Platone affida ai filosofi la guida della città.²⁹

A nostro avviso è questo il punto centrale su cui rimane ancora attuale la critica mossa da Popper, molto più di altre questioni, pur a essa collegate, sulle quali il critico austriaco sembra avere mal compreso le intenzioni di Platone³⁰. Che nell’Atene del tempo la questione della legittimazione della forma di governo democratica fosse una questione sentita lo ricaviamo da molti indizi (che potrebbero chiarire ulteriormente le ragioni delle scelte filosofiche e politiche di Platone e, sotto un certo punto di vista, i suoi scontri con Antistene):

«First, it is *a priori* unlikely that the Athenian democracy in the period from Clisthenes to Demosthenes –almost two centuries– should not have had occasion to contemplate and discuss its basic principles [...] Surely it is highly unlikely that the leading democratic Statesmen would have no occasion, not to say obligation, to defend the system they represented».³¹

Il dibattito intorno al modello democratico ateniese riguarda anche la questione dell’eguaglianza di tutti gli uomini perché, come l’autorevole studioso M. H. Hansen spiega, con le riforme di Pericle la differenza tra cittadini e non-cittadini diventa più profonda e gli Ateniesi si trasformano in una popolazione chiusa con una potenzialità di crescita molto bassa.³²

²⁹ È questa conseguenza morale-politica della diseguaglianza naturale che suscita le critiche degli studiosi di orientamento marxista dell’opera platonica. Per questa ragione non condividiamo quanto scrive Rankin, cioè che Antistene condivide, in campo politico, «some lines of thought» con Platone (cfr. Rankin (1986: 136). La critica alla democrazia che, per esempio, sembra accumunare entrambi è mossa da punti di vista e con finalità assai differenti. Nelle pagine successive, comunque, l’autore stesso ridimensiona il suo giudizio.

³⁰ Su alcuni limiti dell’interpretazione popperiana si veda Frede (1997: 113- 162). Non ci pare che in questo saggio, molto polemico nei confronti di Popper, si faccia dipendere la sostanza dell’interpretazione popperiana dalla questione dell’eguaglianza anche se vi si accenna nell’ultima parte (cfr. *ivi*, 148). Curiosa ci pare l’opinione conclusiva di tale saggio dove è scritto: «La “teoria dell’organismo” non ha, in ogni modo, nulla a che vedere con un tradimento morale di Socrate, ma rappresenta una *estensione e un progresso di pensieri socratici*, anche se Socrate, di persona, *difficilmente, avrebbe nutrito pensieri di questo tipo, né forse si sarebbe ritrovato nel rigore della concezione di Platone* [corsivo nostro]» (*ivi*, 152). Ci pare problematico, evidentemente, conciliare le parti in corsivo della citazione soprattutto se si parla del pensiero di Platone come di una *estensione*, e soprattutto come di un *progresso*, rispetto a Socrate ma poi si riconosce che Socrate *difficilmente* avrebbe accettato tale sviluppo.

³¹ Kagan (1986: 76).

³² Cfr. Hansen (2003: 67).

Se l'Atene democratica non realizza pienamente l'eguaglianza di tutti gli uomini, molti intellettuali sembrano però già proiettati verso tale ideale. Nella tragedia di Euripide (485-406 a. C.), ad esempio, sappiamo che alla critica nei confronti della religiosità tradizionale e dei costumi si unisce un richiamo all'eguaglianza di tutti gli uomini (e tutto ciò spiegherebbe in parte la sfortuna di Euripide davanti al pubblico ateniese). Si pensi alla critica verso l'atteggiamento razzista di Giasone nella *Medea*; o a quello che il tragediografo scrive nell'*Ione* ossia che la differenza tra uno schiavo e un uomo libero è soltanto nel nome (*Ione*, 854-856) e a quanto l'aristocratico e conservatore Aristofane gli risponde nelle *Rane* per bocca di Dioniso: «Mio caro, lascia stare; su queste cose non mi pare che tu abbia idee molto chiare» (*Rane*, 952 e ss.).

Ma se diamo un'occhiata alle opinioni professate sull'argomento dai pensatori sofisti (che hanno un potente influsso sullo stesso Euripide), ma non solo, ritroviamo preziose indicazioni. Già dalla ricostruzione che Thomas A. Sinclair propone nel suo classico *A History of Greek Political Thought* (1951) si evince come i difensori dell'eguaglianza, anche se destinati a rimanere una corrente minoritaria, siano comunque di qualità indiscutibile. Cominciamo con il sofista Antifonte il quale, come ci informa Sinclair, spinge le sue idee molto avanti sulla strada del cosmopolitismo (tema che in questi autori è strettamente legato all'eguaglianza di tutti gli uomini) sostenendo l'eguaglianza morale dei greci e dei barbari vista l'eguale costituzione e l'eguale sviluppo fisico di entrambi.³³ Segue poi la scuola di Gorgia di cui ricordiamo Alcidasante del quale ci rimangono alcuni frammenti tra i quali il più significativo è il seguente, «Dio ha fatto tutti gli uomini liberi. La natura non ha fatto schiavo nessuno»; sempre della scuola di Gorgia ricordiamo poi Licofrone, le cui teorie vengono richiamate implicitamente da Platone per bocca di Glaucone³⁴ e dallo stesso Aristotele.³⁵

Ricordiamo poi Ippia d'Elide, figura certamente di primo piano nel dibattito dell'epoca visto che Platone vi dedica ben due dialoghi. La tesi più famosa di Ippia è che gli uomini hanno una natura comune e che questa deve essere la base per la costruzione di una vera e propria cosmopoli.³⁶

³³ Cfr. Sinclair (1993: 92).

³⁴ Cfr. Platone, *Repubblica*, 358 c.

³⁵ Cfr. Aristotele, *Politica*, III 1280 b 12. Proprio esponendo la posizione egualitaria e cosmopolitica di Licofrone, Untersteiner, richiamandosi all'opinione del Maier, ipotizza che Licofrone possa essere stato influenzato proprio da Antistene: cfr. Untersteiner (1967²: 213-214).

³⁶ Per le citazioni di Ippia e gli altri sofisti cfr. *ivi*.

Discorso analogo vale, infine, anche per Democrito, il grande filosofo materialista che non viene mai citato da Platone³⁷ e che molto chiaramente afferma «Al saggio tutta la terra è aperta».³⁸

Tutti i personaggi ricordati fin qui, insieme a Pericle (la cui orazione funebre per i caduti in guerra viene presa di mira ironicamente da Platone nel *Menesseno*), a Protagora (grande amico di Pericle che lo volle, forse, come legislatore della nuova città di Turii insieme al democratico Ippodamo da Mileto nel 446-444 a. C.)³⁹, ad Antistene e allo stesso Socrate, costituiscono quella che Popper definisce la “Grande Generazione” di intellettuali che comprendono che «la democrazia non può esaurirsi nel principio senza senso che il “popolo debba governare”, ma deve fondarsi sulla fede nella ragione e sull’umanitarismo».⁴⁰ Certamente, è doveroso notare, la democrazia di Pericle continua a essere fondata sulla schiavitù quindi dal novero della “Grande Generazione” si potrebbe eliminare Pericle, ma negli altri filosofi il riconoscimento dell’eguaglianza di tutti gli uomini c’è e non si può negare nonostante le opinioni di costoro siano spesso diverse su tante questioni, specie quelle di natura gnoseologica.

Un’ultima ma importante conferma sulla presenza e sull’importanza di questo dibattito ci proviene da Aristotele che già nel libro I della *Politica* affronta direttamente la questione della schiavitù sviluppando l’argomento platonico a favore della differenza naturale degli uomini e sostenendo l’esistenza di autori che la pensano diversamente.⁴¹

È molto probabile che l’aristocratico Platone, come poi l’allievo Aristotele, reagisca a tale movimento in senso lato democratico -umanitario e la sua critica contro il regime democratico ateniese venga mossa da un punto di vista antidemocratico basato su una ben precisa concezione antropologica. Per essere più chiari, si può criticare la democrazia, come effettivamente fa Socrate, ma in nome di una sua più autentica realizzazione, prova ne sia che nella cerchia dei suoi seguaci più intimi figura Cherefonte, famoso democratico costretto all’esilio durante il governo dei Trenta Tiranni.⁴² L’*Apologia*, d’altra parte, che è un testo fondamentale per la ricostruzione del Socrate storico, è una continua conferma di questo atteggiamento umanista e di come l’insegnamento socratico fosse rivolto a tutti gli

³⁷ Su un confronto tra la posizione di Democrito e quella di Platone sul problema della giustizia cfr. Taylor (2008: 1-20).

³⁸ La polemica platonica non verte solo sul problema dell’eguaglianza ma, ovviamente, anche su altro e cioè sulla concezione materialistica professata da Democrito.

³⁹ Cfr. Sinclair (1993: 68).

⁴⁰ Popper (1996: vol. I, 231).

⁴¹ Aristotele, *Politica*, I 1253 b 21.

⁴² Platone, *Apologia di Socrate*, 21 a. Che Cherefonte sia amico intimo di Socrate è testimoniato anche da Aristofane nelle *Nubi* e da Senofonte nei *Memorabili*. Ovviamente, difficilmente un democratico come Cherefonte potrebbe essere “intimo” amico di Socrate se non ne condividesse le opinioni “politiche”.

uomini perché la vita, senza la ricerca del bene, non è degna di essere vissuta a qualunque livello sociale si appartenga.⁴³

Platone, al contrario, vista la sua particolare concezione antropologica, critica l'idea che gli uomini siano uguali moralmente perché come si evince tanto dalla *Repubblica* quanto dalle *Leggi* egli ritiene che il potere debba essere esercitato soltanto da coloro che sono in possesso della Verità⁴⁴. Ecco perché, nonostante la presenza di alcuni importanti motivi "progressisti" come nel caso della condizione femminile, H. C. Baldry riassume:

«La posizione di Platone è tutt'altro che tendente all'egualitarismo: infatti anche quando fa mostra di una certa originalità di vedute, le sue proposte non si discostano dalle modalità dominanti con cui ad Atene veniva vissuta l'istituzione della schiavitù, anzi sono ancora meno liberali e più decisamente volte ad approfondire il solco tra liberi e schiavi».⁴⁵

Il fine della riflessione filosofica e politica di Platone è garantire la pace e la stabilità della società e tutto va visto da questo punto di vista: la possibilità della menzogna, la selezione della classe dirigente... Ed è questa la ragione per cui nella *Repubblica* ma anche nelle *Leggi* la questione strettamente politica è affiancata da importanti riflessioni sul ruolo dell'educazione e delle arti.⁴⁶

4. La città giusta secondo Platone e la città ingiusta secondo Antistene

Le strategie difensive volte a salvaguardare il filosofo ateniese dalle accuse popperiane sono di varia natura, ma quella più radicale sembra essere quella volta alla depoliticizzazione dei dialoghi stessi. Anche per la valutazione di questo approccio interpretativo e dei suoi

⁴³ Cfr. Platone, *Apologia di Socrate*, 48 a.

⁴⁴ È tale dato a rendere problematico per Platone il discorso sulla libertà del cittadino. Sulle oscillazioni platoniche su questo tema cfr. Laks (2008: 131-152) in cui peraltro, l'autore ritiene sia possibile ritrovare un accenno, non adeguatamente sviluppato da Platone, di un concetto di libertà come *self-mastery* che lo avvicinerrebbe ai moderni Rousseau e Kant, Hegel e Marx.

⁴⁵ Baldry (1983: 112). Il libro di Baldry, seppur interessante, non è condivisibile in tutte le sue ricostruzioni soprattutto per quanto riguarda la figura di Socrate.

⁴⁶ Anche da un'altra ottica è possibile cogliere sia l'atteggiamento politico antidemocratico di Platone sia la particolare configurazione che la filosofia assume nella sua opera: ci riferiamo al rapporto tra filosofia e arte. Notoriamente tale rapporto è conflittuale in quanto Platone rifiuta le arti figurative perché non permetterebbero di attingere alla verità delle idee. Secondo l'interessante interpretazione del filosofo analitico americano Arthur C. Danto (tra i più famosi nel campo dell'estetica contemporanea) tale concezione dell'arte da parte di Platone permetterebbe di leggere "politicamente" tutta la sua metafisica perché essa avrebbe come compito quello di combattere l'arte nella battaglia per il controllo della mente umana. Addirittura, secondo Danto, tutta la storia della filosofia potrebbe a questo punto essere letta come "destituzione dell'arte", come messa nell'angolo cioè di un'esperienza considerata pericolosa (Cfr. Danto [2008: 43 e ss.]).

limiti rimandiamo al testo di Mario Vegetti⁴⁷ mentre noi ci limitiamo a interrogarci su come il nuovo paradigma esoterico inaugurato dalla scuola di Tübingen si ponga di fronte alla valutazione politica dei dialoghi. Non entriamo nel merito dello straordinario dibattito in merito all'esistenza delle «grafa dōgmata» e sul loro rapporto con i dialoghi. Siamo dell'opinione che, se anche fosse valido il paradigma esoterico con la sua «metafisica dei principi», l'interpretazione del pensiero politico platonico come antidemocratico sarebbe confermato piuttosto che messo in discussione.

Tra i sostenitori del paradigma esoterico, Reale richiamandosi alle tesi di Werner Jaeger sostiene il carattere non realistico delle proposte politiche contenute nella *Repubblica* citando come prova la famosa e controversa pagina del libro IX⁴⁸ ma questo, a nostro avviso, al prezzo di una rinuncia assai pesante. Bisogna infatti ricordare che la *Repubblica* è stata sempre considerata, fin da Aristotele, un testo politico. Il rifiuto di riconoscere il carattere realistico delle proposte avanzate nella *Repubblica* discende anche da una delle tesi di fondo di questi studiosi, quella cioè di non considerare i dialoghi come portatori di un significato autonomo e autosufficiente ma come dei «giochi» che rimandano necessariamente all'insegnamento orale riservato agli allievi dell'Accademia. Ma considerando in tale modo i dialoghi si corre il rischio di non accettare l'evoluzione del pensiero politico di Platone, testimoniato dal transito dalla *Repubblica* al *Politico*, alle *Leggie* di non accettare le indicazioni che ci provengono da Aristotele la cui testimonianza è riconosciuta, d'altro canto, come fondamentale proprio per la ricostruzione delle «grafa dōgmata»: Aristotele, che frequenta l'Accademia per circa vent'anni, con le critiche esposte nella sua *Politica* ci conferma il carattere concreto di proposte politiche quali la comunanza delle donne e l'abolizione della proprietà⁴⁹ e poi su un punto centrale, a noi sembra, anche per il paradigma esoterico, afferma che i platonici propendono per l'unità massima della città a danno del pluralismo.⁵⁰

Questa unità di cui parla Aristotele si concilia perfettamente con la «metafisica dei principi» descritta dai sostenitori del paradigma esoterico, come possiamo dedurre leggendo le parole di Szlezák:

«Perché la coesione della città in unità è la massima suprema di Socrate nel suo progetto di Stato? Il bene sta, per la città, nella sua unità [...] Solo i filosofi possono assicurare alla città l'unità, che tutto decide, perché solo i filosofi hanno raggiunto la conoscenza del Bene. Questa non sarebbe una visione delle cose convincente, se alle sue spalle non stesse, inespresa,

⁴⁷ Vegetti (2009: 145-159).

⁴⁸ Cfr. Reale (1998: 231-233).

⁴⁹ Tra l'altro che l'abolizione della proprietà fosse una strada realisticamente perseguibile è testimoniato dal caso di Falea di Calcedonia (cfr. Aristotele, *Politica*, II, 1266 a 40).

⁵⁰ Cfr. Aristotele, *Politica*, II 1260 b e ss.

quella equivalenza che solo Aristotele ci tramanda, in chiare parole, attribuendola a Platone e ai suoi discepoli: "Dicono che l'Uno stesso sia il Bene stesso (*Metafisica*, N 4, 1091 b 14)".⁵¹

A conferma di quanto detto, se si analizza la trattazione svolta nel libro V della *Repubblica* a proposito del governo dei filosofi possiamo notare come, dalla differenza posta da Platone tra *episteme* e *doxa*, si ricava che la conoscenza eidetica del filosofo diventa il presupposto fondamentale per la formulazione di un'opinione corretta relativamente agli oggetti e agli eventi situati nell'ordine spazio-temporale, operazione in cui si riassume l'impegno del filosofo nella gestione della póλις.⁵²

La critica di Aristotele è quindi molto importante ai fini della valutazione della concezione politica di Platone perché impedisce l'operazione, condotta soprattutto nel contesto anglosassone, di depoliticizzare l'opera platonica. Anche per questa ragione ci sembra assai riduttiva l'analisi di Aristotele che Popper propone nel suo lavoro. In vero il giudizio di Popper è troppo severo: oltre ad affermare che «non fu un uomo di eccezionale originalità di pensiero» egli afferma che Aristotele piuttosto a malincuore «seguì il suo grande maestro tanto fedelmente quanto glielo permetteva il suo carattere, non solo nella visione politica generale ma praticamente in ogni cosa»⁵³. Ma a sostegno del suo giudizio Popper enuncia "solo" la teoria aristotelica della diseguaglianza naturale degli uomini (acriticamente ereditata da Platone) e la concezione essenzialistica della conoscenza. Questi due elementi ci sembrano, in ultima istanza, insufficienti per dedurre che Aristotele sia un sostenitore della società chiusa come già Platone nella ricostruzione popperiana.

In realtà, senza sottovalutare le critiche di Popper, soprattutto riguardo alla difesa dell'istituto della schiavitù da parte aristotelica, bisogna anche ricordare che, proprio in polemica con la filosofia di Platone, Aristotele persegue un disegno filosofico volto a rendere autonoma la filosofia pratica (al cui interno si inserisce la questione etico-politica) dalla filosofia teoretica rompendo quel nesso strettissimo tra ontologia ed etica istaurato dalla filosofia platonica e da cui deri-

⁵¹ Szlezák (1997: 48-49).

⁵² Cfr. Ferrari (2000: 418). Anche Reale nel suo monumentale *Per una nuova interpretazione di Platone* spiega cosa significhi per il filosofo ateniese conoscere i principi supremi proprio richiamando la testimonianza di Aristotele: «L'Uno è principio e misura, in primo luogo, dei Numeri ideali, quindi delle Idee, e, a vari livelli, di tutto il resto. Il positivo che si riscontra a vari livelli è costituito dall'unità-nella-molteplicità. E questo si verifica sia nella vita morale dell'uomo, sia nella politica e nello Stato, sia nel cosmo intero e in tutte le cose che sono in esso. Ed è questa capacità di produrre l'unità-nella-molteplicità, che permette al "politico" di realizzare il grande "tessuto" della società, mescolando gli estremi, e annodandoli con vincoli, in rapporto al bello e al bene, ossia in rapporto alla giusta misura, e, appunto in funzione della "misura perfettissima"» (Reale [1997a: 416]). Si veda anche Reale (1997b: 9-38).

⁵³ Popper (1996: vol. II, 10).

verebbero i particolari caratteri della sua concezione politica. In Aristotele emergerebbe così una concezione della vita politica assai più moderata di quella platonica, aperta ai ceti medi e meno incline alla radicalizzazione ideologica, complice probabilmente un contesto meno turbolento rispetto a quello in cui vive il maestro Platone.

Ma a questo punto cerchiamo di fare un pò di luce sul rapporto conflittuale di Platone con Antistene che deriva, come noto agli specialisti, dalla questione della scienza dialettica, necessaria per garantire il primato politico dei filosofi e che risulta agli occhi di Platone incompatibile con l'*ἐντιλήσειν* di Antistene.

Che Antistene sia un amico intimo di Socrate ce lo conferma però lo stesso Platone nominandolo nel *Fedone* e l'ostilità tra i due allievi sembra avere almeno un'eco nel testo platonico, come ricorda Popper. Probabilmente in *Repubblica* 535 c-d si potrebbe rintracciare proprio una critica al rivale Antistene:

«L'errore odierno, ripresi, quello che fa circondare di disprezzo tutta la filosofia è, come ho detto anche prima, che i suoi cultori ne sono indegni. Perché doveva coltivarla non gente bastarda (*νόκου*), ma legittima. - Come?, chiese. - Anzitutto, ripresi, chi la coltiverà non dev'essere incerto, come uno zoppo, nel suo amore al lavoro: non dev'esserne per metà appassionato e per metà disamorato». ⁵⁴

Che l'attacco possa essere rivolto ad Antistene pare probabile dal momento che, viste le sue origini "bastarde" (è figlio di una schiava tracia)⁵⁵, questi si dedica all'insegnamento presso il ginnasio del Cinosarge dedicato proprio ai figli illegittimi, i *νόκοι*. Tra l'altro il pregiudizio negativo verso le qualità filosofiche di Antistene pare trovare conferma anche in Aristotele, formatosi nell'ambiente dell'Accademia, che nella *Metafisica* per ben due volte utilizza aggettivi poco lusinghieri nei suoi confronti: una prima volta (1024 b 32) critica la teoria antistenica del nome affermando che viene sostenuta dal suo autore *εὐνομῶς*; in un secondo passo, si riferisce ad Antistene e ai suoi seguaci definendoli *ἄπειροὶ* (1043 b 24).

Dal punto di vista filosofico quindi Platone non sembra avere una particolare stima di Antistene ed è ragionevole pensare che anche a proposito della questione dell'eguaglianza, che ci interessa in questa sede, i due abbiano idee divergenti. Che Antistene sia a favore dell'eguaglianza di tutti gli uomini pare probabile per molte ragioni: in primo luogo, egli è un *νόκος* (come ricordato prima, abbiamo notizie della sua critica alla democrazia ateniese per il mancato riconoscimento della cittadinanza a coloro i cui genitori non siano entrambi ateniesi); in secondo luogo non pare affatto ostile al lavoro manuale come si evince dalla descrizione di Senofonte; in terzo luogo, egli non

⁵⁴ Platone, *Repubblica*, VI 535c e ss. cfr Luise – Farinetti (2000: 230).

⁵⁵ Declava Caizzi (1966: fr. 122 A).

sembra mai avere messo in discussione le posizioni "populiste" del maestro mentre Platone, al contrario, sente a un certo punto il bisogno di abbandonare la metodologia socratica per fare dei filosofi i reggitori della pólis.

Purtroppo le opere politiche che Antistene avrebbe scritto, per nómou ½ per politeaj - per nómou ½ per kaloà kai dika...ou⁵⁶, sono andate perdute però è possibile avanzare qualche ipotesi sulla base dei dati a nostra disposizione. Come già accennato, abbiamo sempre riferimenti positivi riguardanti il giudizio di Socrate su Antistene e se egli non sembra convinto della radicalità delle scelte di vita di quest'ultimo, comunque pare abbastanza probabile che i due condividano una certa sensibilità anzi il rifiuto antistenico di ogni forma di politica attiva e il suo non sentirsi più sottomesso alle leggi di nessuna città, «il sapiente non deve vivere secondo le leggi vigenti della Città, ma secondo la legge della virtù»⁵⁷ («ka tòn sofôn oú kat: toÝj keimš-nouj nómouj politeúsesqai çll: kat: tòn táj çretáj»), può tranquillamente intendersi come una presa d'atto radicale dell'impossibilità di cambiare il mondo con gli strumenti della politica attiva. Una sfiducia quindi verso le istituzioni e verso le leggi che spingono Antistene a voler dedicarsi soltanto alla cura della propria anima e al conseguimento della libertà restando fedele così all'insegnamento più importante di Socrate che nel *Gorgia*, lo ricordiamo, spiega di non praticare attivamente la politica ma di farla nel modo più autentico proprio educando gli uomini.⁵⁸ E che questo disimpegno politico di Antistene non debba essere inteso come il perseguimento elitario, egoistico e disinteressato della felicità lo dimostrerebbe il fatto che egli si dedica attivamente a tutti senza distinzioni: «Anche i medici stanno con gli ammalati, senza, per questo, prendersi la febbre» «ka of „atro..., fhs..., met: tîn nosoúntwn e„s„n, çll'oú purštousin»⁵⁹. Una vita quindi libera da vincoli di ogni genere e aperta a tutti, nessuno escluso.

D'altronde la circostanza per cui gli antichi vedono in lui il fondatore della scuola cinica può essere spiegata anche grazie al disimpegno dalla politica attiva che Antistene predica e che al di là di altre possibili differenze con i cinici sembra comunque un dato comune a entrambi⁶⁰.

3. Conclusione

In conclusione, alla luce delle considerazioni svolte fin qui sulla base delle acquisizioni scientifiche più recenti, volendo esprimere un

⁵⁶ Non è possibile stabilire se si tratti di due opere distinte o di un'opera sola con due sottotitoli (cfr. Decleva Caizzi [1966: 80]).

⁵⁷ Decleva Caizzi (1966: fr. 101).

⁵⁸ Cfr. Platone, *Gorgia*, 521 d.

⁵⁹ Decleva Caizzi (1966: fr. 186).

⁶⁰ Cfr. Gastaldi (1998: 164-165).

giudizio critico sulla interpretazione popperiana di Platone, possiamo affermare quanto segue: certamente, come molti studiosi hanno notato, Popper fraintende in certi snodi fondamentali la filosofia di Platone ma su una questione centrale sembra avere messo ben a fuoco gli intenti platonici, cioè la questione dell'eguaglianza. Certamente a quei tempi la questione era controversa ma abbiamo dati sufficienti per affermare che tanti intellettuali erano a favore di una visione umanitaria e cosmopolitica che mal si conciliava con l'organizzazione della società descritta nella *Repubblica* e nelle *Leggi* e con la aspirazione platonica alla Verità e all'Unità. Tornando alla frase di Popper citata in apertura relativamente al rapporto triadico Socrate – Antistene – Platone, possiamo ipotizzare quanto segue: se Socrate ritiene che il vero impegno politico per ogni uomo sia quello di curare la propria anima, perché coltivando i beni dell'anima contribuiamo alla pace e alla concordia della πόλις, in Platone, preso atto della scarsa efficacia della cura socratica, si opta per il tentativo di guidare dall'alto (in modo "autoritario" direbbe Popper) il processo di pacificazione sociale. Antistene, dal canto suo, rendendosi conto dell'inutilità della partecipazione politica attiva ai fini di un miglioramento pacifico della società e ritenendo che, optando per una soluzione platonica si operi un travisamento (Popper parlerebbe di un "tradimento esplicito e consapevole" da parte di Platone) dell'insegnamento socratico, decide di dedicarsi, lontano dalla vita pubblica, al perseguimento del bene dell'anima e al rispetto degli altri uomini.

Bibliografia

- BALDRY HAROLD CAPARNE, 1983, *L'unità del genere umano nel pensiero greco*, trad. it., Bologna: il Mulino.
- BRANCACCI ALDO, 1996, "Dialettica e retorica in Antistene", *Elenchos*, XVII, 2, pp. 359-406.
- DANTO ARTHUR COLEMAN, 2008, *La destituzione filosofica dell'arte*, trad. it., Palermo: Aesthetica.
- DECLEVA CAIZZI FERNANDA, 1964, "Antistene", *Studi Urbinati*, n. s., 1-2, pp. 48-99.
- DECLEVA CAIZZI FERNANDA, 1966, *Antishenis Fragmenta*, Milano-Varese: Cisalpino.
- DECLEVA CAIZZI FERNANDA, 2007, *Antistene*, in Jacques Brunschwing – Geoffrey E. R. Lloyd (a cura di), *Il sapere greco. Dizionario Critico*, trad. it., Torino: Einaudi, vol. I, pp. 18-25.
- FERRARI FRANCO., 2000, *Conoscenza e opinione: il filosofo e la città*, in Mario Vegetti (a cura di), *Platone. Repubblica*, Napoli: Bibliopolis, vol. IV, pp. 393-419.
- FERRARI FRANCO, 2008, *Platone contro la democrazia*, Milano: Rizzoli.
- FREDE DOROTHEA., 1997, *Platone, Popper e lo Storicismo*, in Enno Rudolph (a cura di), *Polis e Cosmo in Platone*, trad. it., Milano: Vita e Pensiero, pp. 113- 162
- GASTALDI SILVIA, 1998, *Storia del pensiero politico antico*, Roma – Bari: Laterza.
- GIANNANTONI GABRIELE., 1986, "Socrate e i socratici in Diogene Laerzio", *Elenchos*, 1-2, pp. 183-215.
- GIANNANTONI GABRIELE, 2000, *I cinici di fronte la πόλις*, in Maurizio Migliori (a cura di), *Il dibattito etico e politico in Grecia tra il V e il IV secolo*, Napoli: La Città del Sole, pp.137-160.

- HANSEN MOGENS HERMAN., 1995, "The Trial of Socrates – From the Athenian Point of View", *Historisk – filosofiske Meddelelser*, 71, pp. 1-36.
- HANSEN MOGENS HERMAN, 2003, *La democrazia ateniese nel IV sec. A. C.*, trad. it., Milano: LED.
- KAGAN DONALD, 1986, *The great dialogue: History of the Greek Political Thought from Homer to Polybius*, Westport: Greenwood.
- KRAUT RICHARD, 1984, *Socrates and the State*, Princeton: Princeton University Press.
- LAKS ANDRÉ, 2008, *Freedom, Liberality, and Liberty in Plato's Laws*, in David Keyt – Fred D. Miller, Jr (edited by), *Freedom, Reason, and the Polis: Essays in Ancient Greek Political Philosophy*, Cambridge University Press, pp. 131-152.
- LUISE DE FULVIA – FARINETTI GIUSEPPE, 2000, *La techne antilogie tra erizein e dialegesthai*, in Mario Vegetti (a cura di), *Platone. Repubblica*, Napoli: Bibliopolis, vol. IV, pp. 209-231.
- MANSFELD JAAP, 1986, "Diogenes Laertius on Stoic Philosophy", *Elenchos*, VII, 1-2, pp. 295-382.
- PLATONE, *Fedone*.
- POPPER KARL RAIMUND, 1996 (1944), *La società aperta e i suoi nemici*, trad. it., Roma: Armando.
- RANKIN HERBERT DAVID., 1986, *Anthisthenes Socratikos*, Amsterdam: Adolf M. Hakkert – Publisher.
- REALE GIOVANNI, 1997a²⁰, *Per una nuova interpretazione di Platone*, Milano: Vita e Pensiero.
- REALE GIOVANNI, 1997b, *La fondazione protologica del Cosmo e della Polis ideale in Platone*, in Enno Rudolph (a cura di), *Polis e Cosmo in Platone*, trad. it., Milano: Vita e Pensiero, pp. 9-38
- REALE GIOVANNI, 1998, *Platone. Alla ricerca della sapienza segreta*, Milano: Rizzoli.
- REALE GIOVANNI, 2000, *Socrate. Alla scoperta della sapienza umana*, Milano: Rizzoli.
- ROSEN KLAUS, 1999, *Il pensiero politico dell'antichità*, trad. it., Bologna: il mulino.
- ROSSETTI LIVIO, 2000, *I valori etici propugnati da Socrate*, in Maurizio Migliori (a cura di), *Il dibattito etico e politico in Grecia tra il V e il IV secolo*, Napoli: La Città del Sole, pp. 73-95.
- SINCLAIR THOMAS A., 1993, *Il pensiero politico classico*, trad. it., Roma – Bari: Laterza.
- SZLEZÁK THOMAS ALEXANDER, 1997, "Psyche – Polis – Cosmos". *Osservazioni sull'unità del pensiero platonico*, in Enno Rudolph (a cura di), *Polis e Cosmo in Platone*, trad. it., Milano: Vita e Pensiero, pp. 40-63.
- TAYLOR ALFRED EDWARD, 1968, *Platone. L'uomo e l'opera*, trad. it., Firenze: La Nuova Italia.
- TAYLOR CHRISTOPHER CHARLES WHISTON, 2008, *Nomos and Phusis in Democritus and Plato*, in David Keyt – Fred D. Miller, Jr (edited by), *Freedom, Reason, and the Polis: Essays in Ancient Greek Political Philosophy*, Cambridge University Press, pp. 1-20.
- UNTERSTEINER MARIO, 1967², *I sofisti*, Milano: Lampugnani Nigri.
- VEGETTI MARIO, 2003, *Quindici lezioni su Platone*, Torino: Einaudi.
- VEGETTI MARIO, 2009, «Un paradigma in cielo». *Platone politico da Aristotele al Novecento*, Roma, Carocci.
- VLASTOS GREGORY, 1998, *Socrate il filosofo dell'ironia complessa*, trad. it., Firenze: La Nuova Italia.
- WELLMAN ROBERT R., 1976, "Socratic Method's in Xenophon", *Journal of History of Ideas*, XXXVII, pp. 307-318.
- WOOD ELLEN MEIKSINS – WOOD NEAL, 1978, *Class Ideology & Ancient Political Theory. Socrates, Plato, and Aristotle in Social Context*, Oxford: Basil Blackweel.

Abstract

L'EREDITÀ "POLITICA" DI SOCRATE. PLATONE O ANTISTENE?

Keywords: Antistene, Socrate, Platone, Popper, eguaglianza

Antisthenes is the most famous Socratic disciple who contends for Socrates' heritage with Plato. In his famous work *The Open Society and its Enemies*, Popper attacks Plato arguing he is an enemy of the Open Society and assuming that Antisthenes' philosophy is the authentic prosecution of Socrates' teaching. This essay aims at valuing this point by considering the debate on moral equality and slavery involving Greek thinkers in that period on the one hand, and the recent studies on Socrates, Antisthenes and Plato on the other.

SALVATORE MUSCOLINO
Università degli Studi di Palermo
Facoltà di Scienze Politiche
salvo.muscolino@unipa.it

ROSANNA MARSALA

LA CONSTANTE UNIVERSALISTE DANS LA PENSÉE POLITIQUE OCCIDENTALE

1. À la recherche d'un ordre universel

Au cours des dernières années le phénomène de la mondialisation a attiré l'attention de tous. Il est devenu le *leitmotiv* du vingt-et-unième siècle et il a presque acquis la signification d'un nouveau paradigme à utiliser pour expliquer les événements plus divers, conduisant à un vif débat entre partisans et opposants. D'un côté, ceux qui voient dans la suppression des barrières entre les Pays, une sorte de panacée qui peut rendre le monde plus riche, plus équitable, plus libre. Les autres, ceux qui voient dans la mondialisation l'origine de tous les maux: une source d'inégalité et cause d'une communauté mondiale sans solidarité et règles. Il y a, cependant, une majorité qui, bien que reconnaissant les avantages de la mondialisation, soutient qu'elle doit être gouvernée, pas seulement pour éviter de causer de profonds dommages à la cohésion sociale, à la démocratie et à l'environnement, mais aussi et surtout afin de maximiser l'impact positif.¹ En tout cas, quelle que soit la position qu'on veut prendre autour du sujet, c'est évidemment clair que nous sommes confrontés à un phénomène de grande ampleur qui a potentiellement le pouvoir de changer notre mode de vie et les formes de vie sociale, en créant un réseau de liens sociaux et d'interdépendances économiques fonctionnelles qui lient entre eux les destins des individus et des peuples.² Le débat international qui a émergé a impliqué des chercheurs de différentes disciplines (historiens, politologues, philosophes et sociologues) et il a donné lieu à un certain nombre d'axes de recherche. Néanmoins, il faut considérer deux éléments irréfutables: le caractère multidimensionnel de la mondialisation et son lien étroit avec les fondements de notre façon de penser la vie sociale.

La réflexion sur le nouvel ordre de la mondialisation, considérée par ses plus ardents supporters comme un parcours irréversible vers l'unification de l'humanité et l'avènement de la citoyenneté universelle dans un idyllique et utopique "village planétaire," exige une réflexion sur le cosmopolitisme, étant donné que aujourd'hui plus que jamais, «nous avons besoin d'un nouveau point de vue - la

¹ Cfr. Baldassarre (2002); Bonaglia-Goldstein (2003); Ferrarese (2002); Held - McGrew (2000).

² Cfr. Zolo (2003).

vision cosmopolite - pour apprécier et comprendre la réalité sociale et politique dans la quelle nous vivons et nous agissons». ³

Pour l'étude de cette question on retrouve une trace intéressante et bien documentée dans le livre de Luca Scuccimarra, *I confini del mondo. Storia del cosmopolitismo dall'Antichità al Settecento*. Le livre, dans une tentative de «donner forme réflexive à la déroutante réalité du nouveau»⁴ loin de toute simplification, propose une lecture organique et originale de l'histoire du cosmopolitisme. Souvent, en effet, ce qui à première vue peut paraître évident, présente un certain nombre de questions liées au temps et à l'espace dans lequel il a été conçu. C'est ce qui s'est passé au terme cosmopolitisme qui semble être devenue le mot-clé du troisièmement millénaire, "le chiffre réel" d'une modernité qui veut dissoudre les frontières et les différences nationales, indépendamment des changements de signification qui l'ont accompagné au cours du temps.

D'un point de vue strictement étymologique le terme, issu du grec *κόσμος* et *πολίτης*, indique la doctrine qui nie les divisions territoriales et politiques, en affirmant le droit de l'homme, et en particulier de l'intellectuel, à se définir citoyen du monde.⁵ Toutefois, c'est bien de souligner qu'à l'univocité étymologique correspond une pluralité sémantique du concept qui, dans les différents moments de l'histoire, a aussi donné lieu à des applications pratiques et politiques différentes.

La reconstruction de Scuccimarra, d'empreinte historique-politique, est inspirée par une affirmation du sociologue Beck selon lequel c'est la réalité même qui aujourd'hui est devenue cosmopolite. Il s'agit d'une histoire de la pensée qui commence à partir de la Grèce classique, traverse la civilisation romaine, la *Respublica christiana* et le Moyen-âge, la renaissance humaniste et se termine en 1700, siècle dans lequel selon l'auteur «l'idéal de la citoyenneté du monde acquit pour la première fois ce projet politique-social qui aujourd'hui domine la réflexion sur le nouvel ordre de la mondialisation». ⁶

Notamment, l'élaboration d'une théorie du cosmopolitisme remonte à la période où, classée l'expérience de la *polis* en tant que forme d'organisation politique, une nouvelle pensée politique et spécifique qui essaye de répondre à l'évolution des conditions historiques, s'impose. Réellement, on peut retrouver les premières traces d'une tension vers la représentation du monde comme unité dans la philosophie naturaliste du sixième siècle avant J.C.. Le principal intérêt de ces philosophes, aussi présocratiques, s'adresse à la nature dans tous ses phénomènes. La recherche d'une *arché*, d'un principe d'origine de toutes choses n'est pas seulement

³ Beck (2003:8).

⁴ Scuccimarra (2006: 7).

⁵ Bobbio, Matteucci, Pasquino (1983: 262).

⁶ Scuccimarra (2006, cit: 298).

cosmologique, mais aussi ontologique, dans le sens que *l'unité de tout ce qui est* ne se réfère pas seulement au cosmos ou à l'univers, géographiquement interprété, mais aussi l'être et toute la réalité en général. Guidés par l'objectif de la définition de l'homme dans sa différence ontologique par rapport aux animaux et aux dieux, les philosophes présocratiques postulent l'unité de l'humanité sur la base d'un ordre universel qui est commun à tous. Il s'ensuit que le terme *kosmos* pour les philosophes naturalistes acquiert une connotation éthique et naturaliste.

Cependant, ce concept trouve son application dans la *polis*, dont l'espace est «la représentation et l'organisation d'un "monde" qui reproduit sur petite échelle, l'ordre sacré de l'univers». ⁷ Pour les Grecs, la *polis* ou cité représente la communauté parfaite que des êtres humains pouvaient atteindre, autarcique et indépendante. Par conséquent, l'unité de toute l'humanité se concrétise dans l'appartenance au groupe des citoyens (Grecs et libres) provoquant la division dans des nombreux *poleis* et, inévitablement, un conflit réciproque. D'autre part, nous ne pouvons pas oublier que c'est grâce à la perspicacité des philosophes naturalistes que l'ordre cosmique, *physis*, deviendra le point de référence pour les *nomoi* influant sur la structure institutionnelle de la *polis*. Il faut juste penser au principe de l'égalité (qui se concrétise dans l'isonomie et dans l'iségorie) qui caractérisera la forme de gouvernement dans l'Athènes du Ve siècle.

On aura la perception d'une communauté plus large qui englobe l'ensemble du monde grec, sur la base d'éléments ethniques et culturels, avec Hérodote. Les guerres persiennes ont eu des profondes implications culturelles et idéologiques; c'est probablement suite à l'invasion des armées ennemies que l'antithèse gréco-barbare s'est définie et elle a acquis de plus en plus importance (le terme *barbaros* existait avant, mais il avait une acception plus neutre, en définissant ceux qui ne parlaient pas la langue grecque). La recherche d'une explication de l'extraordinaire victoire des Grecs a conduit à identifier les raisons en particulier dans les domaines politique et culturel: la supériorité des Grecs est le fruit de leur libre système politique, par opposition à la servitude à la quelle les barbares sont soumis.

Chabod lie la naissance d'une conscience européenne à cette opposition, «critère fondamentale de différenciation est celui de la "liberté" politique grecque contre la "tyrannie" asiatique; [...] parmi les Européens qui sont "autonomes", c'est-à-dire ceux qui se tiennent aux lois et qui sont maîtres d'eux-mêmes, et les Asiatiques, qui semblent inférieurs, car ils ne sont pas *sui iuris* mais sous le règne d'un roi ou despote». ⁸ À côté de ceux qui, comme Hérodote, continue

⁷ Galli (2001: 18).

⁸ Chabod (2005: 26 - 27).

à préférer le statut de *polites* à l'appartenance à l'*Hellenikón*, également dans la Grèce du Ve siècle, on trouve des auteurs qui commencent à penser et à vivre d'une façon plus véritablement cosmopolite, c'est à dire sans les contraintes politiques et territoriales de la *polis*. Parmi ceux-ci Pythagore et surtout Démocrite dont la réflexion conduit «à l'affirmation d'un droit universel de la citoyenneté exercé par le *sophós* dans n'importe quelle point de l'*oikoumene*».⁹ Mais l'incarnation de l'intellectuel itinérant, qui cherche à quitter l'espace réduit de l'expérience de la *polis*, est représentée par les sophistes, qui soutiennent l'idéal d'une culture diversifiée, et ceux qui offrent la communication de cette *polymathia* sous paiement au cas requis.¹⁰ Les sophistes, quitté toute volonté d'interpréter la nature physique de l'univers, abandonné la tentative de créer des grands systèmes cosmologiques et l'adhésion au système traditionnel des valeurs morales et religieuses, élaborent des techniques précises de la pensée liées au développement de la vie sociale. En fait, la sophistique accompagne le passage de la civilisation traditionnelle vers une civilisation complexe, évoluée et "illuministe" comme celle de l'âge classique qu'on peut définir une civilisation qui va du mythe à la raison. Néanmoins, l'ouverture cosmopolite de la sophistique prend une acception négative, dans le sens où elle doit être interprétée, selon Scuccimarra, pas comme une recherche de l'identité commune de la race humaine, mais comme une volonté de remettre en question tout ce qui appartient à la tradition.

Il nous apparaît - certainement à cause d'une conviction tirée par les dialogues de Platon - plus controversée, toutefois, la lecture d'une éventuelle adhésion de Socrate à l'idéal cosmopolite. Si d'un côté le philosophe athénien rejette le modèle d'intellectuel proposé par les sophistes, de l'autre côté, sa vie et surtout sa mort, qui, semblent le placer dans les limites de la *polis*, le situent dans la condition d'un "étranger dans sa patrie." Socrate à toujours vanté - ou ses disciples pour lui, tout d'abord Platon - son respect total vers les institutions de la *polis*; le jury populaire qui a voté avec une large majorité pour sa mort remarquait carrément que cet homme, en dépit de son adhésion proclamée aux lois de la cité, était intimement indifférent soit étranger à la culture démocratique. Il est connu que Socrate n'a pas élaboré un système philosophique organique. Au contraire des sophistes, qui professaient un relativisme plus ou moins radicale, le philosophe athénien a estimé que par le biais du processus dialectique, on pourrait arriver à établir des vérités absolues et universelles; avec eux il partageait l'idée que l'homme devait être au centre des la réflexion philosophique. Mais l'homme de Socrate n'est

⁹ Scuccimarra (2006, cit: 24).

¹⁰ Cfr. Rosen (1999: 61- 69).

pas considéré dans sa dimension sociale, projeté dans la politique, dans l'histoire ou dans l'affirmation de soi en exploitant les compétences rhétoriques ou la désinvolture morale, c'est plutôt un homme "intérieure", car Socrate place l'essence de l'humanité dans cette partie secrète que chacun cache en lui et qui est définie âme. La recherche intellectuelle et l'éducation à la vérité sont, par conséquent, les principaux objectifs que l'homme sage doit poursuivre dans sa vie: comme l'exemple de Socrate, qui avec une cohérence connue par sa mort, faisant de lui le premier exemple de "intellectuel universel" qui, afin de préserver sa propre indépendance d'esprit, doit aller au-delà des obligations de la citoyenneté.

Ce n'est pas une coïncidence, cependant, que après lui, Diogène de Sinope, le père du cynisme (une des écoles post-socratiques), soit le premier à utiliser le terme *kosmos polites*, même si la référence est au sage qui «indépendant de toute forme d'association locale avec les individus communs, reconnaît seulement les lois de l'univers». ¹¹ Le cosmopolitisme, comme mentionné ci-dessus, aura une formulation systématique grâce à un des plus importants courants philosophiques de l'époque hellénistique: le stoïcisme. À ce propos, à notre avis, il est opportun de tenir en compte que sous-jacent l'éthique stoïque c'est l'idée selon la quelle chacun possède la tendance à agir ou conserver soi-même en harmonie avec l'ordre parfait du monde. Pour tous les stoïciens la nature est l'ordre rationnel, parfait et nécessaire qui représente le destin ou Dieu même. L'ordre rationnel du monde dirige soit la vie de chaque homme, soit celle de la communauté humaine. Par conséquent, la loi, qui s'inspire à la raison divine c'est la loi naturelle de la société humaine: une loi supérieure à celles élaborées par les différents peuples de la terre. Ces notions constituent la base de la théorie du droit naturel. ¹² Ainsi, les stoïciens font partie d'une tradition préexistante jusnaturaliste et ils décrivent la loi naturelle comme la participation des êtres vivants à l'ordre rationnel cosmique, qui est identifié avec la divinité. Dans cette perspective il faut comprendre le cosmopolitisme dont le stoïcisme est porteur. L'idéal «d'un univers unifié, sans frontières et barrières à la circulation des hommes» ¹³ est cependant réservé au cercle étroit des sages, les seuls en mesure de participer pleinement au *logos* universel.

En fait, la période dans la quelle la pensée stoïque s'étend coïncide avec la dissolution de la civilisation grecque de la *polis* et la naissance d'une société multiraciale et cosmopolite. La culture

¹¹ Scuccimarra (2006, cit: 43).

¹² En vérité cette théorie, appelée justenaturalisme, avait été esquissée et développée de manière différente par des précédents philosophes. Anaximandre, Héraclite et certains sophistes comme Ippia et Antifonte avaient d'une manière ou d'une autre fait référence à un *logos* universel qui vit dans la nature.

¹³ Scuccimarra (2006, cit: 46).

grecque est devenue patrimoine commun et les Grecs se trouvent projetés dans un horizon beaucoup plus large. Les gestes d'Alexandre le Grand incarnaient l'expression du cosmopolitisme stoïque. Mais il est également légitime de se demander avec Scuccimarra «qu'est-ce qu'il peut être attribué à l'incontestable créativité intellectuelle des maîtres du Portico et qu'est ce qui représente tout simplement une réflexion spéculative d'une évolution de l'époque». ¹⁴

Les intéressantes considérations de l'auteur nous rappellent qu'avec la disparition soudaine du conquistador, la Grèce des cités change d'aspect. Incorporée dans une organisation politique multinationale, l'*Hellade* perd la liberté et voit la fin de l'ancienne démocratie d'assemblée. Désormais, la nouvelle réalité politique est constituée par une série de monarchies absolues et orientales. Le "sujet" de l'époque hellénistique prend la place du citoyen de l'âge classique. On sait que l'individu n'est plus conçu comme *polites*, un participant actif dans l'organisation de la société, mais projeté dans un environnement sans frontières, dans un mélange de différentes ethnies et gens, il se sent comme un microcosme autonome qui vit dans un monde dont les mécanismes lui ont été volés. La nouvelle situation politique a profondément influencé non seulement la philosophie, mais aussi d'autres expressions de l'art grec. Ménandre, un des plus grands représentants de la Nouvelle Comédie, a écrit «...j'appelle étranger aucun homme honnête, nous avons tous la même nature» (Ménandre, frag. 602). ¹⁵ En dépit de ces déclarations qui conduisent à envisager une vision claire et complète d'une société cosmopolite qui est développée dans les divers fragments que nous avons reçus, c'est le thème classique cynique de la liberté du philosophe des lois contre nature et des conventions de la *polis*.

Il est vrai que l'idéal cosmopolite stoïque arrive à surmonter cette dimension individualiste-négative qui l'avait caractérisé dans les précédentes théories (sophistes, écoles socratiques mineurs), faisant encore plus attention à la division de l'humanité entre sot et sage, le seul qui, même dans le cadre de la *polis* «aurait trouvé la façon de témoigner son intime implication dans le *logos* universel, contribuant à la réalisation du lien de solidarité existant dans la nature entre tous les hommes». ¹⁶

2. *Humanitas romana et universalisme chrétien*

Le canon cosmopolite stoïque dans sa transition d'Athènes à Rome, grâce à des philosophes comme Panezio et Posidonio, subit des changements importants. Ça reste la foi dans la possession

¹⁴ Ivi: 54.

¹⁵ Bury, Cook, Adcock, Charlesworth (1975: 640).

¹⁶ Scuccimarra (2006, cit: 51).

universelle de la raison par tous les hommes, mais on accorde plus d'importance à ce principe de "sympathie universelle" sur la base duquel on peut établir des relations plus étroites entre tous les hommes et, au même temps, c'est fortement redimensionner l'idée d'une communauté réservée seulement aux sages.

La lecture des œuvres de Cicéron nous a portés à constater et à partager la commune interprétation selon la quelle lui, plus que tous les autres, incarne l'essence du stoïcisme gréco-romaine, enrichit l'idée cosmopolite avec une morale pratique qui insère les éléments universels et communs à tous les hommes dans la vie réelle de la société en l'adaptant, ainsi, aux façons de penser du romain: «Parce que les stoïciens, tout en discutant avec une grande habileté à propos de la *Respublica* en théorie, ne le faisaient pas en relation au besoin de la population et des citoyens» (Panezio, Fram.48 de Cicerone, *Les lois*, III, 14).¹⁷

Selon le philosophe latin la raison rapproche tous les hommes et les rend différents et supérieurs aux autres êtres. Ils constituent dans ce monde une seule grande famille avec les dieux mêmes. La raison universelle crée le même droit naturel pour tout le monde et immuable à tout moment et partout. Les hommes, par conséquent, doivent se considérer pas comme des citoyens d'un Etat particulier, mais comme des citoyens d'un seul Etat, le monde.

L'histoire romaine procède vers un type précis d'universalisation. Avec Octavien Augustus, vainqueur de la bataille d'Actium, l'Empire romain commence. La concentration de tous les pouvoirs dans les mains d'un seul homme a impliqué des nombreuses années de paix et une meilleure gouvernabilité des vastes territoires que Rome avait annexés au fil des siècles. Au I siècle après J.C., le centre de l'Empire était encore l'Italie, mais les autres provinces étaient rapidement tombées sous la domination romaine, tout en préservant leurs coutumes et leur langue. En 212 l'empereur Caracalla avait délivré la *Constitutio Antoniniana*, qui accordait le droit de citoyenneté romaine à tous les habitants de l'Empire, en effaçant définitivement la différence entre les habitants de l'Italie et les habitantes des autres provinces. La forme politique, qui normalement tend à coïncider avec l'espace de l'*oikoumene*, semble s'être réalisé grâce à l'Empire romain qui, dans son plan d'expansion et d'affirmation, avait intégré «la quasi-totalité de la terre habitée» (Polibio, *Histoires*, 1.1). En fait, après la parenthèse de l'âge d'Auguste, qui avait rétabli un rôle important aux intellectuels dans l'élaboration d'une idéologie pour le principauté d'Octavien, on repropose cette forme de cosmopolitisme négatif qui avait caractériser une grande partie de la philosophie grecque. Ainsi «les relations de plus en plus tendues entre les intellectuels et le pouvoir

¹⁷ Sinclair (1973: 369).

ont poussé les représentants de la fin du stoïcisme vers la thématique à maintes reprises de la séparation du sage des contraintes d'appartenance politique et territoriale, en utilisant la figure, en général rassurant, de la *citoyenneté du monde*.¹⁸

Il n'est pas superflu de notre part ajouter que cela se reflète également dans la littérature. Alors que dans l'âge d'Auguste, les grands écrivains cherchaient à transmettre un message de confiance et d'espoir, ou à communiquer la fierté de la grandeur de Rome (par exemple l'Énéide de Virgile ou les Satires d'Horace), présentant les lieux et l'environnement naturel tout à fait d'accord avec ce qui figure dans le schéma du *locus amoenus* (la campagne comme *locus amoenus*), la littérature de l'âge Giulio-Claudia allait dans le sens inverse. La description du *locus horridus* et le goût pour le macabre est commun à des nombreux écrivains de l'époque. Parmi les principaux représentants de cette période il y a Seneca, dont la spéculation philosophique, malgré les temps semblaient mûrs, est très loin d'une conception politique de la ville cosmopolite stoïque.

Il nous semble intéressant souligner que le cadre philosophique de référence est toujours le stoïcisme, bien que, dans sa conception éthique-politique il y a la tentative de trouver un point de médiation entre la perspective universelle du cosmopolitisme stoïque et l'engagement civique qui caractérise la culture romaine. Engagé à soutenir la supériorité de la vie spirituelle et contemplative, il parvient à la concilier avec la dimension sociale inhérente à l'essence même de l'homme par le biais de l'adhésion à deux différentes "républiques": celle universelle ou de l'esprit qui lie tous les hommes et celle particulière "où il nous arrive de vivre".¹⁹ Mais un des piliers de la pensée de Seneca c'est l'affirmation de la solidarité qui lie tous les hommes. Il faut rappeler que Seneca a contribué, particulièrement, à diffuser et à enraciner le sens de la *humanitas*, (plus tard sublimée par la *charitas* chrétienne) comme participation à la vie des autres, prédisposition à se prodiguer, à comprendre, à compatir, à atténuer les conflits, à aimer chaque homme, parce que on est tous soumis au même destin mortel, aux mêmes vicissitudes capricieuses du destin. Il affirme que la communauté humaine est semblable à un arc en pierre: un arc que, si les pierres ne le supportent pas les uns avec les autres, s'effondre. Mais ça n'arrive pas, parce que les pierres se supportent (Seneca, *Epistulae* XCV 53). Mais ce qui est plus surprenant, c'est la faute totale d'application politique-institutionnelle du cosmopolitisme par ceux qui, comme Marc Aurèle, l'empereur du 160 au 180 après JC, auraient pu, plus que les autres, donner un contenu politique au cosmopolitisme stoïque. Cependant, tout en partageant les principes du stoïcisme, il n'a jamais pensé à réaliser une conception de l'État universel, mais

¹⁸ Scuccimarra (2006, cit: 71).

¹⁹ Cfr. Sinclair (1973, cit: 412 - 416).

il pensait que «l'adhésion à la communauté de l'humanité», c'était un devoir moral de la solidarité universelle qui n'impliquait pas «l'abandon de sa propre identité en tant que citoyen de Rome et Empereur».²⁰

Avec la venue du Christ au postulat cosmopolite classique on ajoute l'universalisme chrétien qui, commençant par «une réinterprétation dans une connotation transcendante du *logos* inter-cosmique des stoïciens»,²¹ atteint à affirmer une communauté universelle omnicompréhensive. Surtout grâce à la prédication de Paul de Tarse «il n'y a plus ni grec ni juif, libre ou esclave», mais tout le monde peut participer à cette grande communauté de croyants et tout le monde peut atteindre le salut par la foi véritable. Le christianisme proclame le royaume de Dieu dans une perspective différente et sous beaucoup d'aspects radicalement nouvelle par rapport à l'hébraïsme; non plus lié à un seul peuple, le message universaliste perd toute connotation d'espace, et «comme le sage de la tradition cynique-stoïque, l'homme de foi chrétienne semble, en fait, avoir perdu tout lien avec cet horizon d'appartenance civique qui avait représenté la base même de la fondation de la forme de vie classique».²²

Nous voulons souligner que Paul et les apologistes des premiers siècles, en confirmation de ce que Scuccimarra a écrit, insisteront beaucoup sur la tension eschatologique qui doit nourrir les chrétiens et les rendre «étrangers» dans leur Pays d'origine, indifférents à la réalité terrain dans l'attente d'accéder à la cité céleste. Toutefois, dans la mesure où l'attente du royaume se prolonge, une institutionnalisation progressive de l'Eglise commence, tant à l'intérieur que dans sa relation avec la société politique, jusqu'à l'Édit de Constantin en 313 qui fait du christianisme un élément portant de l'Empire romain. Il y a une sacralisation de l'Empire et une nouvelle théologie politique est théorisée, comme une condition préalable pour atteindre le gouvernement du monde, pour faire d'autant de peuples, de nations, de villes, un *unicum* cosmopolite: conformément à l'ordre divin, un seul *basileus*, un seul *logos*, un seul *nomos* impérial; le royaume terrain est l'image du royaume céleste, et l'empereur est entouré par ses césars, comme Dieu est entouré par ses anges. L'empereur chrétien représente Dieu sur terre, et comme il n'y a qu'un seul Dieu qui domine le monde, il doit y avoir qu'un seul empereur qui, par mandat divin, commande sur la terre. Le monothéisme devient le fondement théologique de la monarchie de Constantine, sa mission est de rassembler tous les

²⁰ Scuccimarra (2006, cit: 89).

²¹ Ivi: 97.

²² Ivi: 100.

peuples dans un royaume de paix.²³ «L'orientation résolutive, écrit Sturzo, balançait entre un Empire soutenu par l'Eglise ou une Eglise protégée par l'Empire».²⁴ Dans cette interconnexion entre l'Empire et l'Eglise de Rome l'*orbis terrarum* devient l'*orbis christianus*, l'universalisme réalisé par la *Respublica christiana* est une «communauté universelle dans la quelle la société de l'Eglise [...] arrive à coïncider avec la société politique ordonnée sous les principes chrétiens».²⁵

À ce but Scuccimarra nous offre un point excellent pour considérer qu'après la chute de l'Empire romain, la tâche de la *Respublica christiana* est précisément celle de réaliser cette unité, dont l'objectif est Dieu, concrètement et précisément définis dans le mot paix. Malheureusement, tout le Moyen-âge, tout en s'appuyant sur l'idée du christianisme, par le quel il tire ses aspirations à l'unité de l'humanité, est caractérisé par la lutte entre la Papauté et l'Empire. Le conflit entre les deux institutions sera marqué par des moments de dualité, diarchie et dualisme²⁶ qui, finalement, conduira à la crise de l'idéal universaliste.

La réponse à une crise désormais irréversible, c'est pour Dante la monarchie universelle, la seule institution qui puisse mettre en œuvre le principe de l'unité de l'humanité. Pour le penseur et poète florentin, la *reductio ad unum* est conforme à la nature: comme il n'y a qu'un seul Dieu, donc il doit y avoir un seul empereur à régner dans la sphère temporelle pour garantir la justice et la paix, indispensable pour tout développement humain. La pensée politique de Dante est toujours profondément attachée à la réalité médiévale: il possède *reverentia* envers l'Eglise et une grande confiance dans un Empire maintenant vidé de son contenu.

Selon Scuccimarra Dante est une figure de transition, «intersection entre la redécouverte des classiques et l'interprétation du présent» qui, grâce principalement aux théories linguistiques formulées dans le *De vulgari eloquentia*, permettent de le considérer entre ceux qui ont réactivé les «principes du cosmopolitisme classique», en ouvrant ainsi la route «pour un retour vers les problématiques spécifiques de la pensée cosmopolite de l'Antiquité».²⁷ Certainement, moins lié au modèle pyramidal

²³ Ainsi Eusèbe, évêque de Cesarea parlait de la "complémentarité historique et politique de l'Empire romain et du christianisme. Cfr. Chevallier (2000: 235); Marracino (1960:13-21).

²⁴ Sturzo (1992 [1937]: 15).

²⁵ Scuccimarra (2006, cit: 114).

²⁶ Selon l'interprétation sociologique-historique de Luigi Sturzo entre l'Eglise et l'Etat ils existaient et ils peuvent se répéter des rapports de dualité, de diarchie et de dualisme. La dualité postule une synthèse, la diarchie reconnaît une gradation de pouvoirs, une unification de tendances, de réalités et d'objectifs, le dualisme est un moment plus ou moins transitoire de lutte.

²⁷ Scuccimarra (2006, cit: 140).

traditionnel d'organisation politique, c'est la pensée du juriste français Pierre Dubois. Son idée, qui est considérée comme la première tentative de projet fédératif, consiste dans la création d'une alliance de tous les Etats chrétiens avec les mêmes fonctions qui avant appartenaient à l'Empire.

D'après nous, l'origine du problème est la dissolution définitive de la *Respublica christiana* qui implique la nécessité de formuler l'instance universelle sur une nouvelle base. La genèse d'une multiplicité d'Etats souverains avait incarné la crise des autorités universelles, au même temps le processus de concentration du pouvoir avait mis fin à cette anarchie féodale, en garantissant un ordre juridique interne. Toutefois, l'Etat moderne, dit Bobbio, dès qu'il interdit la guerre civile, reconnaît comme seule forme légitime de guerre celle entre les Etats.²⁸ Cette question devient centrale dans la pensée de nombreux humanistes du '500, et joue comme arrière-plan à la reformulation des principes cosmopolite. Erasmus de Rotterdam, l'humaniste de la Renaissance par excellence, a réussi à incarner la tradition de la culture chrétienne et classique qui a été et qui reste patrimoine commun de l'Europe; il «a condamné sans atténuantes l'éthique de puissance des grands Etats nationaux, [...] il a été partisan convaincu de la paix, théoricien du pacifisme entre les peuples et du refus de la guerre, négation de toute forme d'humanité».²⁹ Avec lui la figure de l'intellectuel cosmopolite revient, tellement appréciée par la Grèce classique, mais aussi l'idée d'une culture qui unit tous les hommes. Toutefois, son idéal cosmopolite reste ancré aux principes de la *Respublica christiana* et à l'espace européen.

On aime rappeler qu'il imagine une Europe organisée par buts rationnels, fidèle à son histoire, mais purifiée par les abus, et unifiée dans un lien éternel de paix et fraternité. La croyance dans la foi en Jésus-Christ est l'élément unificateur des peuples européens, qui doivent bannir la guerre comme moyen de régler les conflits entre les Etats et défendre le bien suprême de la paix. La pensée d'Erasmus, comme d'autres humanistes de la Renaissance, soutient ainsi la thèse d'une certaine historiographie qui a affirmé l'existence de liens de continuité entre la Renaissance et le Moyen-âge. Le cosmopolitisme irénique d'Erasmus a certainement représenté une nouveauté, étant donné la réalité de son époque, mais il présente de nombreux limites et contradictions dans le cas où la base d'une possible fraternité universelle reste la préservation d'une identité européenne.

²⁸ Cfr. Bobbio (1999: 9-27).

²⁹ D'Addio (1992: 257).

3. De l'eurocentrisme à l'anthropocentrisme

La "césure épopéale", définie par Scuccimarra, atteint sa plénitude au XVI^e siècle, et nous amène à réfléchir sur les événements de cette période. En fait, grâce aux grandes découvertes géographiques il y aura la première opération de conjonction, au moins à niveau cognitif, de tous les continents du monde et la vision de nouveaux espaces aura un fort impact sur le concept traditionnel de *oikoumene*. Pour certains, il s'agissait d'une première expérience embryonnaire de mondialisation; selon les globalistes il faut placer ce phénomène dans le cadre du processus que Braudel appelle la perspective de *longue durée*, c'est-à-dire, dans un schéma de changements historiques qui se déroulent sur une période au moins d'un siècle.³⁰ Selon Chabod «la connaissance de nouveaux mondes conduit, naturellement, les européens à chercher de définir plus clairement ses propres caractéristiques, par opposition à celles des autres».³¹ En effet, "la révolution spatiale du XVI^e siècle", la connaissance d'un autre monde et sa manifestation comme une entité autonome et spécifique ne conduira pas à une ouverture vers *l'altro da sé*, mais elle donnera «l'impulsion pour une réaffirmation du traditionnel barycentre géopolitique du monde chrétien»³² et elle constituera un véritable défi pour toutes les connaissances, les croyances et les préjugés que le monde européen avait hérité de la culture de la fin du Moyen Age.³³

La rencontre avec l'homme américain pose un certain nombre de questions anthropologiques aux quelles la culture européenne-occidentale, de base classique et judéo-chrétienne, répond avec une double classification de l'humanité: la distinction entre barbares et civilisés, et entre chrétiens et païens. Dans beaucoup de narrations et représentations iconographiques de l'époque, les peuples autochtones étaient décrits comme des créatures inférieures, sans aucune capacité intellectuelle, et tout ça était utile aussi pour justifier l'action de conquête et de colonisation des nouveaux territoires, même avec la violence des armes. Il nous semble approprié, par exemple, de citer le théologien écossais John Mair. Il a été le premier à appliquer aux indiens la doctrine aristotélicienne de l'esclavage naturel qui, comme il est connu, vient de la hiérarchie des intelligences sur laquelle c'est basé l'ordre de la communauté politique.

Un point de vue différent, c'est celui de Bartholomé de Las Casas, missionnaire espagnol qui a mené une bataille pour les droits des autochtones. Dans ses écrits, il affirme l'unité de l'humanité car tous

³⁰ Cfr. Helleiner (1997).

³¹ Chabod (2005, cit: 61).

³² Scuccimarra (2006, cit:179).

³³ Cfr. Cantù (1999: 133 – 150).

les hommes sont des êtres rationnels, dotés d'intelligence et de libre volonté. Contre la thèse de l'irrationalité et bestialité des *indios* soutenue par d'autres entre ses contemporains, Las Casas pense que les différences entre les populations européennes et celles du nouveau monde sont dus au naturel processus d'évolution qui affecte tous les êtres humains; aussi les *indios* possèdent des qualités physiques, morales et intellectuelles, qui leur permettront, grâce à la rencontre avec le christianisme, de monter à un niveau plus élevé de civilisation. Il est clair le lien intrinsèque entre l'universalisme anthropologique et l'universalisme chrétien. Mais il est également vrai que Las Casas, en reconnaissant aux amérindiens, au moins en principe, les droits naturels à la propriété, à la vie, à la liberté, prélude au libéralisme de Locke qui marquera toute culture suivante.

Le débat anthropologique sur les peuples du nouveau monde a impliqué une large querelle de nature politique qui avait intéressé plusieurs membres de l'École de Salamanque, qui ont donné une contribution importante à niveau de la doctrine et de la philosophie pour une nouvelle conception de l'*oikoumene* global. Les théologiens et les juristes espagnols, et surtout Francisco de Vitoria, grâce à la philosophie thomiste, parvient à l'élaboration d'une communauté globale incluant tous les hommes, chrétiens ou non, européens ou non, car dotés de la même essence rationnelle, à la base d'un système universel de droits. Il s'agit de la première formulation de *ius gentium* qui se traduira dans une élaboration complète avec Ugo Grozio. L'ouverture envers la diversité reste dans les limites d'un paramètre européen et les auteurs espagnols trouvent dans le droit des hommes la base pour le droit de la souveraineté revendiquée par l'Espagne en Amérique. Ils justifient l'action des *conquistadores* dans la mesure où celle ci peut servir à élever le niveau de civilisation des nouvelles populations, en légitimant l'utilisation de la force comme *correctio fraterna*, principalement pour protéger les *indios* de leurs propres gouvernements ou de l'application de lois inhumaines.

En dépit de la fondation d'un nouveau droit des hommes, fondé sur une stricte lecture des principes du droit naturel et en dépit de la reconnaissance de ceux qui, successivement, seront définis les droits humains fondamentaux, qui ont ouvert la voie à la pensée politique moderne, on est encore dans une partielle reconnaissance de *l'altro da sé* avec un centre de référence dans l'Europe chrétienne. Il faut, toutefois, souligner quelques nouveautés qui se produisent dans la littérature de la seconde moitié du XVIe siècle et qui auront des profondes répercussions au cours des siècles, en particulier dans la culture du siècle des lumières: «d'une part, la séparation progressive entre le langage de la chrétienté et le langage de la civilisation [...] de

l'autre, la plus explicite thématization de la relation entre unité et diversité de l'expérience humaine». ³⁴

Avec Michel de Montaigne on a le rejet explicite d'une perspective cosmopolite encore liée aux paramètres euro-chrétien. Réfléchir sur les coutumes d'anthropophagie de certaines tribus du Brésil sert à l'auteur français pour démontrer jusqu'à quel point les valeurs morales et sociales sont différentes de pays à pays, de peuple à peuple. Mais les européens insistent, contre raison, sur le fait que ce qui est différent, c'est au même temps inférieur et il doit être condamné; que leur façon de vivre est "civile" et celle des autres "barbare". Si on fait une comparaison entre les coutumes, les lois, les traditions, la seule vérité sûre est que tout est relatif. Montaigne utilise le principe de la relativité pour soumettre la "civilisation" européenne de son temps à la critique sociale, et pour suggérer le mythe du "bon sauvage" qui aura successivement beaucoup de chance. C'est sur ces bases «qui est né et s'est développé ce qui est peut-être la plus importante option constructive de Montaigne, son célèbre pluralisme culturel». ³⁵

Montaigne, en indiquant dans la diversité la vraie richesse de la communauté humaine, le véritable élément unificateur, semble précéder de quelques siècles l'axiome que les pères de l'intégration européenne contemporaine ont mis à la base. Mais, contrairement à l'époque contemporaine où le principe cherche la mise en œuvre pratique dans une construction politique, en 1500 ça reste dans les élaborations doctrinales.

En particulier au XVI^e siècle, avec l'ascension au trône de Charles V, on repropose la conception politique de Dante, le mythe de la monarchie universelle qui deux siècles avant, semblait anachronique. À la tête d'un vaste empire, Charles V s'était proclamé paladin de l'unité et de la paix du monde chrétien menacé par l'avancée turque et par la réforme protestante. Son désir de recréer l'unité du monde chrétien contre les dangers extérieurs n'était qu'un rêve médiéval. Bien que Charles V veuille gérer un Empire dans le sens médiéval du mot (chrétien et européen), en réalité on assiste à la création du premier Empire moderne, colonial et basé sur des relations et des intérêts surtout économiques. La réalité des intérêts nationaux avait décidément l'avantage, et cette timide tension vers un possible ordre global fait place à un système polycentrique d'Etats souverains. ³⁶ Les pôles de la politique seront désormais ceux de l'équilibre et de l'hégémonie, même s'ils continueront à exister voix qui, «prolongement du principe traditionnel théologique-politique de la *reductio ad unum*», ³⁷

³⁴ Scuccimarra (2006, cit: 192).

³⁵ Ivi: 213.

³⁶ Cfr. Fischer (1976: 108-124).

³⁷ Scuccimarra (2006, cit: 253).

proposeront l'idéal d'une monarchie chrétienne universelle, la seule forme politique en mesure d'établir la paix. En vérité l'idée, certainement plus réaliste, d'une union entre Etats souverains commence à avancer même si toujours en référence à la seule Europe. À l'exception du philosophe tchèque Amos Komenský, qui considère l'unité de l'Europe chrétienne, même si dans un processus plutôt spirituel que politique, le point de départ d'un cosmopolitisme pour toute l'humanité.

En 1600, donc, le modèle d'organisation d'une union confédérale d'Etats européens continue à dominer. Parmi ces projets, l'idée de William Penn³⁸ leader quaker, fondateur de la Pennsylvanie, qui «avait formulé et proposé humblement aux souverains européens d'organiser une "Ligue Européenne" pour la sécurité et la paix du Vieux Continent» est intéressante.³⁹ Sa proposition d'inclure dans le contexte politique européen les Turcs, et l'idée d'une union non seulement des principes mais en incluant les pays dans leur ensemble, met en place un projet d'avant-garde par rapport aux autres antérieures ou contemporaines qui réservaient l'accès à l'union aux seuls pays européens chrétiens et aux dynasties dirigeantes.

4. Le droit cosmopolitique critère pour l'agir global

Le 1700 radicalise les grands thèmes de la culture de la Renaissance. Avant le siècle des lumières, la façon occidentale de se rapporter à l'histoire, était essentiellement de type judéo-chrétien. Seulement avec la pensée du XVIIIe siècle on a la séparation explicite du modèle théologique-providentialiste qui avait trouvé sa plus haute expression dans la *Cité de Dieu* de Saint-Augustin et l'ouverte substitution du christocentrisme historique avec l'anthropocentrisme. Pendant le siècle des "lumières" la renaissance anthropologique dépouillée de toute valeur religieuse, est uniquement conçue comme un rachat de l'homme pour l'homme. Les illuministes pensent que l'homme, bien qu'il possède naturellement ce caractère précieux qu'est l'intellect, n'a pas fait dans le passé, une utilisation correcte de ce dernier, en restant dans une sorte de "minorité", sujet à une série de forces irrationnelles, par les quelles il doit s'émanciper. C'est ce que Kant écrit dans la célèbre «*Réponse à la question: qu'est-ce que le siècle des lumières ?*». ⁴⁰

Utiliser la raison pour les illuministes, ça veut dire acquérir une attitude critique devant l'existence et toutes les théories préconçues, en affirmant son propre droit à l'analyse et à la critique. La doctrine

³⁸ Pour une analyse approfondie de la pensée de William Penn, cfr. C. Guccione (2008).

³⁹ Ivi: 130.

⁴⁰ Kant (1956 [1784]:141-149).

de la raison comme un ensemble d'outils conceptuels opérationnels et l'engagement à en traduire la pensée en action créent le caractère politique essentiel du siècle des lumières, qui cherche constamment à lier la spéculation philosophique à la réalisation d'objectifs pratiques. En particulier parmi les droits naturels déjà annoncés dans les siècles précédents, les illuministes défendent et cherchent à concrétiser le droit au bonheur, c'est à dire une situation dans laquelle les gens atteignent, en paix entre eux, leurs besoins matériels et spirituels. L'idéal du bonheur public, qui est l'idée mère de la philosophie illuministe du XVIIIe siècle, prend une valeur objectivement de réforme, car il se présente à la fois en tant que modèle idéal sur lequel juger l'existant, ainsi que moteur d'une évolution des formes de vie associé.

Paradoxalement, au XVIIIe siècle l'Europe sera le théâtre de nombreux conflits entre les grandes puissances et la réflexion sur l'unité de l'humanité revient à se mélanger avec la problématique de la guerre considérée comme le résultat de l'irrationalité. Les illuministes croient que la guerre et les luttes entre les Etats soient des maux dont l'humanité doit se débarrasser et envisagent la paix comme l'objectif de l'histoire. Mais «la valeur illuministe de la paix internationale semble de plus en plus ouvertement conditionnée par l'équilibre du système de pouvoir»,⁴¹ pas vraiment basée sur l'idée de fraternité universelle, mais plutôt sur l'utilité qu'on peut en tirer.

L'égoïsme individuel que Hobbes avait placé à la base du contrat pour sortir de l'état de *bellum omnium contra omnes* revient dans les nombreux projets de paix perpétuelle qui caractérisent la littérature philosophique-politique de l'époque. Dans le système de la souveraineté, qui a trouvé en Jean Bodin son expression complète de la doctrine, «la seule loi possible entre les États est celle du respect mutuel, fondé sur l'égoïsme bien compris; lorsque des interlocuteurs sont rigoureusement égaux en droits et ne reconnaissent aucune autorité supérieure, leur accord ne peut résulter que de la bonne volonté ou de la crainte».⁴² Il est basé sur ces principes le *Projet pour rendre la paix perpétuelle en Europe* élaboré par l'abbé de Saint-Pierre et critiqué par Rousseau et Voltaire selon lesquels il s'agissait d'un projet impossible en tant que vicié «à la racine par une surévaluation du rôle de “calcul rationnel de l'intérêt” dans la dynamique motivationnelle des monarchies».⁴³

Certainement, la construction d'un droit cosmopolite de Kant repose sur bases plus solides, de sorte que son projet est considéré, même par les plus ardents fédéralistes européens,⁴⁴ le vrai point de rupture par rapport à tous les idées précédentes. Selon quelques

⁴¹ Scuccimarra (2006, cit: 289).

⁴² Vuyenne (1964: 80-84).

⁴³ Scuccimarra (2006, cit: 305).

⁴⁴ Cfr. Pistone (1999: 3-8).

interprétations partagées par nous, son originalité consiste dans l'avoir bougé l'idée libérale d'Etat du droit vers le contexte international, et en particulier vers la question de la paix entre les Etats dans le monde entier.⁴⁵ Toujours plongé dans le siècle des "lumières", Kant partage le point de vue illuministe sur la civilisation comme effort vers une société humaine universelle ou cosmopolitique et «théorise l'idée que l'histoire se déplace, même avec un mouvement discontinu, pour atteindre l'objectif de l'unification juridique de l'humanité: vers une union internationale du droit».⁴⁶ L'idée rationnelle d'une communauté pacifique de tous les peuples de la terre est, selon Kant, le seul fil conducteur qui peut et doit guider les hommes à travers les événements de l'histoire.

On sait que la pensée kantienne est enracinée dans la tradition justenaturaliste de Hobbes à Rousseau, de Locke à Grotius.⁴⁷ Les doctrines de ces auteurs sont d'une part contredites et de l'autre confirmées par Kant, mais certainement dépassées au moment où le philosophe de Königsberg détermine un type de contrat possible pour la création d'une communauté politique internationale, en donnant une formulation non seulement éthique, mais de droit, à la question de la paix dans le monde.⁴⁸ Face à la réalité de la politique de l'équilibre entre les grandes puissances et de l'affirmation de l'Etat-nation, Kant considère essentiel établir un lien clair entre constitution républicaine interne (ce qui signifie un Etat libéral fondé sur la division des pouvoirs, suivant la leçon de Montesquieu, et sur le respect des droits civils) et possibilité de la paix perpétuelle. Il s'agit d'un principe qui est également valable aujourd'hui pour l'Union Européenne, car la *conditio sine qua non* pour faire partie de celle-ci est la démocratie dans les Pays candidats.⁴⁹

Pour Kant seulement le développement des systèmes, que aujourd'hui nous pouvons définir libéraux-démocrates, rend possible la coexistence d'institutions naturelles libres, nécessaire pour une fédération entre les Etats,⁵⁰ étape fondamentale pour la naissance d'un droit cosmopolite. Ce droit, loin de vouloir créer un Etat

⁴⁵ Cfr. Kant (1982 [1784]); (1982 [1793]).

⁴⁶ Livorsi (1998: 9); Cfr. Marini (2001).

⁴⁷ Cfr. Bobbio (1992: IX-XXXI).

⁴⁸ Cfr. Kant (2004 [1795]).

⁴⁹ Sturzo avait déjà souligné ce principe quand, en étant parmi les adhérents à la nouvelle Europe, on ne parlait pas de règles et de règlements communautaires: «Les Pays qui ne sont pas encore libres devront attendre pour pouvoir entrer. Car un point doit être clair: aucun Pays, aucun Etat qui n'est pas vraiment libre et démocratique (dans le sens réel et traditionnel des mots) ne sera jamais autorisé à participer à la fédération, car tous les peuples fédérés doivent être égaux et libres pour constituer une seule volonté politique de la fédération». Sturzo (1954: 423-424).

⁵⁰ Il convient de noter à cet égard que Kant dans son projet n'avait pas encore très claire la différence entre la fédération, dont le premier exemple avait été réalisé quelques années avant de la publication de la Paix perpétuelle avec la Constitution des Etats-Unis d'Amérique (1787), et la confédération.

mondial, fournit le cadre juridique-politique de l'agir à niveau global. Ça ne suppose pas seulement une valeur négative, ce qui signifie que nous devons nous abstenir d'actions hostiles dans le traitement avec l'étranger, mais «c'est une corrélation positive avec le droit inné à la liberté - ce qui implique la capacité de communiquer - et qui ne peut pas cesser de produire ses effets dus à la présence de frontières». ⁵¹ En autres termes, selon Kant, le droit cosmopolite n'est pas en opposition mais plutôt il complète le système de réglementation interne mis en place pour protéger les frontières d'un Etat, en réalisant cependant, le respect vers l'"étranger." C'est bien de souligner que Kant justifie l'existence d'une pluralité d'Etats, ou plutôt il souhaite que ça puisse durer dans le temps, et le droit cosmopolite, plutôt que chercher à changer ou encore pire, à supprimer les systèmes existants dans chaque Pays par la création d'un pouvoir absorbant les différentes prérogatives souveraines, a la tâche essentielle «de contribuer à la formation d'un "sens de la communauté" diffus, de sorte que la violation d'un droit devrait déclencher une réaction unanime profonde, indépendamment de l'endroit qui a été théâtre de l'événement». ⁵²

5. *L'identité nationale prémisses à l'Etat cosmopolite*

Le projet fédéraliste de Kant, même si avec ses limites et ses contradictions internes a eu le mérite «de traiter le problème des relations internationales au plus haut niveau de catégorisation juridique-politique possible, celui d'une *cosmopolitique*, c'est à dire une réflexion sur le *monde* comme espace global d'expérience politique». ⁵³

En autres termes, la communauté du genre humain, conçue par Kant comme une union politique ouverte à n'importe quel peuple de la terre, dépasse le traditionnel espace eurocentrique qui avait caractérisé jusqu'à présent le débat du XVIIIe siècle. Il reste, cependant, en Kant "l'obsession de la souveraineté." Les Etats s'unissent pour réaliser une forme de coexistence pacifique mais ils gardent leur autonomie dans la sphère de la souveraineté. Il s'agit, à notre avis, de la conséquence naturelle de l'idée kantienne d'un Etat fondé sur le droit conçu comme liberté: «le meilleur Etat, selon Kant, est dominé par la droit qui, d'une part, défend la liberté morale individuelle et, d'autre part, assure que dans la communauté soit respectée la liberté des autres». ⁵⁴ Ici quelques auteurs identifient le

⁵¹ Mazzei (2009: 114).

⁵² Ivi: 115.

⁵³ Scuccimarra (2006, cit: 347).

⁵⁴ Mastellone (1974:129).

principe d'autodétermination⁵⁵ que le philosophe de Königsberg utilise pour surmonter le dilemme entre une liberté conçue comme question individuelle et une liberté conçue comme volonté collective.

Toujours dans le débat du XVIIIe siècle sur une possible unité du genre humain, on retrouve ce qu'on a appelé la "république des lettres", une idée conçue par les grands protagonistes de l'humanisme, et qui atteint sa pleine maturité dans l'Europe du 1600. Toutefois, à la fin du siècle, cette communauté idéale des intellectuels est remplacée par la "république des marchandises", «une sorte de "cosmopolitisme du marché" destiné à renforcer l'interdépendance entre les gens et à améliorer l'ensemble des conditions de vie». ⁵⁶ Le commerce devient, pour les hommes du siècle des Lumières, le facteur fondamental pour la civilisation et la paix internationale. En vérité, Montesquieu dans son *De l'esprit des lois* avait déjà indiqué le commerce comme un élément capable de ramener la paix dans les relations entre les Etats. L'ouverture à un espace global, effet de cette "grande république des marchandises" (définition de Smith), poussera plusieurs auteurs de l'époque à stigmatiser l'économie-monde comme une condition préalable à une réforme du système des relations internationales. En fait, l'exploitation et les abus qui ont marqué la croissance des relations économiques entre les Etats ont fait de la "république des marchandises" un véritable «champ de bataille global sur lequel les grandes puissances se font face pour la domination des marchés internationaux et l'expansion des empires coloniaux». ⁵⁷

Il est largement reconnu que le phénomène actuel de la mondialisation soit enraciné dans le colonialisme et dans l'impérialisme, mais contrairement à ces deux phénomènes, c'est «un processus pacifique de pénétration, ou mieux encore sans effusion de sang, car il est effectué conformément à la logique du marché qui a été largement légitimée par la culture du capitalisme occidental». ⁵⁸ Le risque c'est un gouvernement global unifié par un méta-pouvoir économique enlevé au pouvoir de l'Etat-nation. La mondialisation, avec ses interdépendances à tous les niveaux, produit une perte d'autonomie à faveur d'une augmentation de la souveraineté transnationale. ⁵⁹ D'une certaine façon, on revoit ce qui s'est passé dans la deuxième moitié du XVIIIe siècle lorsque, contre le *topos* d'une économie mondiale finalisée au bien-être de

⁵⁵Cfr. Bobbio (1965:180). Le principe d'autodétermination des peuples a été solennellement déclaré pour la première fois par Woodrow Wilson à l'occasion du traité de Versailles (1919). Il a été développé entièrement à partir de la seconde moitié du siècle dernier, en particulier par les Nations Unies qui ont promu le développement au sein de la Communauté des Etats.

⁵⁶ Scuccimarra (2006, cit: 387).

⁵⁷ Ivi: 390.

⁵⁸ Li Donni (2000: 90).

⁵⁹ Cfr. Beck (2007: 45).

l'humanité, le concept de patrie revient, pas comme «lieu géographique, mais un espace politique caractérisé par l'existence de conditions très spécifiques de liberté, bonheur et vertu individuelle». ⁶⁰

C'est le problème éternel de la relation entre le général et le particulier, l'universel et l'individuel, qui domine même aujourd'hui la réflexion politique-philosophique et ses implications pratiques. Bien que ce processus d'intégration économique, sociale et culturelle a la tendance à rendre de plus en plus compatibles les systèmes nationaux en les adaptant à des formes concrètes de fédéralisme, on met de plus en plus en question l'identité et la philosophie même de l'Etat-nation.

La seule réponse politique efficace au phénomène de la mondialisation semble être représentée par un "Etat cosmopolite" qui s'ouvre au monde ⁶¹ et dans le quel l'existence d'un droit cosmopolitique, comme théorisé par Kant, soit le véhicule essentiel pour la protection de la dignité spécifique de chaque entité individuelle, personne ou peuple. ⁶² La mondialisation contemporaine, donc, repropose une fois de plus le thème de l'identité, central dans le cosmopolitisme. À partir de l'analyse de l'œuvre de Scuccimarra, la notion de cosmopolitisme semble complexe et chargée d'une pluralité sémantique, peut-être, sans précédent. Cependant, on peut identifier au moins deux aspects: d'un côté le renforcement de la différence et de l'autre côté l'effort d'imaginer nouvelles formes démocratiques de souveraineté politique au-delà des Etats-nations. ⁶³

Le Cosmopolitisme pendant des siècles a codifié la relation avec l'autre en termes d'exclusion-inclusion (Grecs et barbares, chrétiens et païens, européens et pas européens) puis, après cette approche, il est devenu la mesure pour la reconnaissance de l'autre dans la différence. Aujourd'hui plus que jamais, on ressent le besoin d'un dialogue interculturel entre les grandes civilisations de la planète, à commencer par une nouvelle identité européenne, politiquement autonome.

À partir de la recherche de Scuccimarra qui arrive jusqu'au siècle des lumières, c'est possible se projeter jusqu'à notre époque et considérer que, en plus de contributions importantes de la culture laïque, aussi l'Eglise catholique, dédiée naturellement à l'œcuménisme, a apporté et continue à apporter sa contribution à la promotion de la coexistence entre les peuples, soit entre les Etats libéral-démocratique de l'Ouest, soit entre les Pays en voie de développement. En particulier, Jean-Paul II a été remarqué par l'attention réservée dans son pontificat à la construction d'un nouvel

⁶⁰ Scuccimarra (2006, cit: 417).

⁶¹ Cfr. Beck (2007, cit: 45).

⁶² Cfr. Mazzei (2009, cit: 116).

⁶³ Cfr. Beck (2006: 26).

ordre des relations internationales qui tient en compte la protection des droits de l'homme et l'identité culturelle des peuples. En 1995, devant l'Assemblée générale des Nations Unies, Jean-Paul II a dit: «[...] au-delà de toutes les différences qui caractérisent les individus et les peuples, il y a un élément en commun fondamental, car les cultures différentes ne sont que des manières différentes d'aborder la question de l'existence personnelle». ⁶⁴ La recherche de la liberté pour affirmer la dignité de personnes libres ne peut pas, selon le pape, se limiter à une seule partie du monde, et il ne peut pas être expression d'une seule culture. Etant donnée l'identité culturelle "élément structurant de la personnalité", il est nécessaire de maintenir une relation solide avec ses propres origines capables d'ouvrir à la réalité de la "différence" sans préjudices de toute sorte même dans la diversité des organisations politiques et économiques. ⁶⁵

L'Etat cosmopolite proposé par le sociologue Beck ne veut pas dissoudre ou se remplacer à l'Etat-nation, mais exige une transformation interne pour développer, «sur la base de la reconnaissance mutuelle de l'autre et de l'égalité entre les diversités», ⁶⁶ un réseau de communications capable de gérer un large éventail de problématiques transnationales. Seulement de cette façon il sera possible «la coexistence de différentes identités nationales, conformément au principe de la tolérance constitutionnelle à l'intérieur du Pays et des droits cosmopolites à l'extérieur». ⁶⁷ Ainsi, pour s'ouvrir à la "perspective cosmopolite" il ne faut pas renoncer à sa propre identité, mais il est essentiel d'apprendre à regarder à *l'altro da sé* dans sa dignité en tant que personne unique avec la conviction que «l'homme s'exprime dans chaque culture sans être patrimoine exclusive d'aucune». ⁶⁸ C'est ça le grand défi du présent: réaliser cette réalité cosmopolitique du genre humaine, en évitant tout type d'homologation en vertu d'une égalité universelle, en sachant que intégration et identité ne sont pas opposées, mais elles exigent une vie en commun, au-delà des frontières, dans le respect de chaque particularité.

Bibliographie

- BALDASSARRE ANTONIO, 2002, *Globalizzazione contro democrazia*, Roma-Bari: Laterza.
BELARDINELLI SERGIO, 2007, "Al cosmopolitismo senza identità preferiamo l'identità cosmopolita", *l'Occidentale*, 16 dicembre.
BONAGLIA FEDERICO - GOLSTEIN ANDREA, 2003, *Globalizzazione e sviluppo*, Bologna: Il Mulino.
BECK ULRICH, 2003, *La società cosmopolita. Prospettive dell'epoca postnazionale*, Bologna: Il Mulino.

⁶⁴ Giovanni Paolo II (2001).

⁶⁵ Cfr. Giovanni Paolo II (1998).

⁶⁶ Beck (2007, cit: 45).

⁶⁷ Ibidem.

⁶⁸ Belardinelli (2007).

- BECK ULRICH-GRANDE EDGARD, 2006, *L'Europa cosmopolitica. Società e politica nella seconda modernità*, Roma: Carocci.
- BECK ULRICH, 2007, "Sette tesi contro l'uomo globale. Perché lo strapotere capitalista può essere sconfitto dal cosmopolitismo", *Corriere della sera*, 12 dicembre, p.45.
- BOBBIO NORBERTO, 1965, *Da Hobbes a Marx: saggi di storia della filosofia*, Napoli: Morano.
- BOBBIO NORBERTO, MATTEUCCI NICOLA, PASQUINO GIANFRANCO (diretto da), 1983², *Dizionario di politica*, Torino: Utet.
- BOBBIO NORBERTO, 1992, *Introduzione a Per la pace perpetua* di I. KANT, in Nicolao Mercher (a cura di), Roma: Editori riuniti.
- BOBBIO NORBERTO, 1999, *Il federalismo nel dibattito politico e culturale della resistenza*, in Altiero Spinelli, *Il manifesto di Ventotene e altri scritti*, Bologna: Il Mulino.
- J.B.BURY, S.A. COOK, F.E. ADCOCK, M.P. CHARLESWORTH (a cura di), 1975, V, *Storia del mondo antico*, Milano: Garzanti, (Cambridge university press).
- CANTÙ FRANCESCA, 1999, "Veri uomini e uomini liberi": temi del dibattito antropologico e politico sulla conquista dell'America nella coscienza critica europea del secolo XVI, in Luigi Gambino (a cura di), *Stato autorità libertà*, Studi in onore di Mario D'Addio, Roma: Aracne.
- CHABOD FEDERICO, 2005, (1961), *Storia dell'idea d'Europa*, Roma-Bari: Laterza.
- CHEVALLIER JEAN- JACQUES, 2000, *Storia del pensiero politico*, I, Bologna: Il Mulino.
- D'ADDIO MARIO, 1992, *Storia delle dottrine politiche*, I, II, Genova: Ecig.
- FERRARESE MARIA ROSARIA, 2002, *Il diritto al presente. Globalizzazione e tempo delle istituzioni*, Bologna: Il Mulino.
- FISCHER H.A.L., 1973, *Storia d'Europa*, II, Roma-Bari: Laterza.
- GALLI CARLO, 2001, *Spazi politici. L'età moderna e l'età globale*, Bologna: Il Mulino.
- GIOVANNI PAOLO II, 1998, Lettera Enciclica *Fides et Ratio*, 14 settembre, cap. VI, n. 71.
- GIOVANNI PAOLO II, 2001, Messaggio all'Assemblea generale delle Nazioni Unite per la celebrazione del 50° di fondazione.
- GIOVANNI PAOLO II, 2001, Messaggio per la Giornata mondiale della pace, 1° gennaio, n.6.
- GUCCIONE CRISTINA, 2008, *William Penn. Forme di governo e identità linguistica*, Torino: Giappichelli.
- HELLEINER E., 1997, *Braudelian reflections on economic globalization: the historian as pioneer*, in S. Gill e J. Mittleman (a cura di), *Innovation and Transformation in International Studies*, Cambridge: Cambridge University Press.
- HELD DAVID – MCGREW ANTHONY, 2001, *Globalismo e antiglobalismo*, Bologna: Il Mulino.
- LI DONNI VINCENZO, 2000, *Governare la globalizzazione. Gli Stati moderni di fronte alla sfida del mercato globale*, Padova: Cedam.
- KANT IMMANUEL, 1982, [1784], *Idea per una storia universale dal punto di vista cosmopolitico*, in Nicolao Merker (a cura di), *Stato di diritto e società civile*, Roma: Editori riuniti.
- KANT IMMANUEL, 1982, [1793], *Sul detto comune: «ciò può esser giusto in teoria, ma non vale per la prassi»*, in Nicolao Merker (a cura di), *Stato di diritto e società civile*, Roma: Editori riuniti.
- KANT IMMANUEL, 1956, [1784], *Risposta alla domanda: Che cos'è l'illuminismo?*, in Norberto Bobbio, Luigi Firpo, Vittorio Mathieu (a cura di), *Scritti politici e di filosofia della storia e del diritto*, Torino: Utet.
- KANT IMMANUEL, 2004, [1795], *Per la pace perpetua*, Milano: Bur.
- LIVORSI FRANCO, 1998, *Pace perpetua e Unione mondiale*, in: Ettore A Albertoni (a cura di), *Stati e Federazioni. Interpretazioni del federalismo*, Milano: Euredizioni.
- MARINI GIULIANO, 2001, *Per una repubblica federale mondiale: il cosmopolitismo kantiano*, in Giulio M. Chiodi, Giuliano Marini, Roberto Gatti (a cura di), *La filosofia politica di Kant*, Milano: FrancoAngeli.
- MARRACINO CHERUBINO, 1960, *Il pensiero politico del Medioevo cristiano e l'Europa*, Roma: Casa editrice Oreste Barjes.
- MASTELLONE SALVO, 1974, *Storia ideologica d'Europa da Sieyès a Marx*, Firenze: Sansoni.
- MAZZEI ALESSANDRA, 2009, *Un patto «di specie particolare». Lo ius publicum civitatum kantiano tra diritto e storia*, Padova: Cedam.

- PISTONE SERGIO, 1999, *L'integrazione europea. Uno schizzo storico*, Torino: Utet.
SCUCCIMARRA LUCA, 2006, *I confini del mondo. Storia del cosmopolitismo dall'Antichità al Settecento*, Bologna: Il Mulino.
ROSEN KLAUS, 1999, *Il pensiero politico dell'antichità*, Bologna: Il Mulino.
SINCLAIR THOMAS A., 1973, *Il pensiero politico classico*, I, II, Roma-Bari: Laterza.
STURZO LUIGI, 1992, [1937], *Chiesa e Stato*, in Eugenio Guccione (a cura di), *Opere scelte di Luigi Sturzo, III. Chiesa e Stato*, Roma-Bari: Laterza.
VOYENNE BERNARD, 1964, *Histoire de l'idée européenne*, Paris: Éditions Payot.
ZOLO DANILO, 2003, *Globalizzazione. Una mappa dei problemi*, Roma-Bari: Laterza.

Abstract

LA CONSTANCE UNIVERSALISTE DANS LA PENSÉE POLITIQUE OCCIDENTALE

Keywords: cosmopolitanism, globalization, identity, human rights, difference.

This article, drawing inspiration from the analysis of Luca Scuccimarra's *I confini del mondo. Storia del cosmopolitismo dall' Antichità al Settecento*, is a reflection on the new order of globalization in a cosmopolitan perspective. The book gives an original and documented view on cosmopolitanism, a complex concept full of semantic plurality. The historical-political reconstruction of cosmopolitanism from the classical Greece to the Age of Enlightenment gives us a chance to draw out two fundamental elements: the valorization of difference and the effort to realize new forms over national States.

ROSANNA MARSALA
Università degli Studi di Palermo
Facoltà di Scienze Politiche
Dipartimento di Studi Europei D.E.M.S.
romarsala@unipa.it

Interventi/Remarks

GIUSEPPE BARBACCIA

CONSIDERAZIONI SULLA UNIVERSALITÀ DELLA FORMA PARTITO

1. Teoria politica e partiti

Democrazia e partiti

Una repubblica è qualificata democratica quando in essa la sovranità appartiene al popolo, che la esercita nelle forme previste delle sue leggi fondamentali, cioè dalla sua costituzione. In essa i rapporti politici democratici tipici sono quelli elettorali, partitici, di petizione alle rappresentanze politiche, di accesso ai pubblici uffici e alle cariche elettive, di difesa della comunità politica, di concorso alle spese pubbliche e di fedeltà leale alle istituzioni politiche. Far parte di una comunità politica, avere cioè una cittadinanza, è un diritto universale. Ogni individuo ha diritto ad una cittadinanza e a poterla cambiare. Questo diritto comporta quello di partecipare al governo della comunità politica di cui si fa parte, o direttamente o attraverso rappresentanze liberamente scelte. Il fondamento dell'autorità del governo è la volontà del popolo espressa attraverso periodiche elezioni a suffragio universale ed uguale. Ogni individuo ha diritto di prendere parte liberamente alla vita politica della comunità statale, di cui fa parte.

È un diritto pubblico universale quello di potersi associare in partiti politici. I partiti politici sono, infatti, una forma di libertà di associazione, quella politica, aspetto essenziale della vita democratica della comunità. La vita democratica si fonda sul principio della democrazia rappresentativa di cui sono mezzi essenziali ed indispensabili i partiti politici, che contribuiscono ad attuarlo formando le coscienze politiche ed esprimendo le volontà pubbliche dei cittadini. Sono i partiti politici, infatti, che contribuiscono a rendere concreta la libertà di associazione politica che esprime appunto la volontà dei cittadini. Il partito è una forma specifica dell'associazionismo politico volontario. Esso fa parte di una complessa realtà storico-politica contemporanea costituita dagli Stati e dalle loro unioni, federazioni e confederazioni realtà caratterizzata dal riconoscimento di diritti uguali a tutti i membri della famiglia umana. Il diritto di associazione pacifica in tutte le sue specificazioni e forme, inclusa quella politico-partitica, è aspetto integrante essenziale del complesso dei diritti umani che gli Stati, quali enti esponenziali delle varie comunità politiche, hanno proclamato costituire un ideale comune da perseguire e raggiungere. L'associazione partitica ha un essenziale e specifico rapporto con la politica, essendo essa una tipica associazione politica. La politica è insieme azione ed organizzazione istituzionale politica statale, infra-statale e sovrastatale. Dall'associarsi in partiti che è un diritto fondamentale derivano diritti e doveri di concorso democratico alla determinazione della politica. L'associazione partitica, quale diritto umano, è volontaria, libera e

democratica, nasce e si afferma cioè all'interno della concezione politica liberal-democratica dello Stato.

L'associazionismo politico e particolarmente quello partitico sono fattori di partecipazione politica. Tra i due associazionismi sono riscontrabili tre possibili rapporti: gli iscritti alle associazioni politiche hanno in genere una buona partecipazione partitica; gli associati ai partiti sono spesso iscritti anche ad altre associazioni politiche; gli iscritti poi alle associazioni politiche e partitiche partecipano anche ad altre associazioni non partitiche o non politiche. Quasi tutte le costituzioni degli Stati liberal-democratici e le dichiarazioni dei diritti degli organismi internazionali sanciscono esplicitamente il diritto di associazione politico-partitica e lo specifico ruolo dei partiti nella vita democratica. Tutte, comunque, prevedono il diritto alla libertà di associazione, che include quella generica politica e quella specifica partitica. Per la Dichiarazione Universale dei Diritti dell'Uomo, che rappresenta anche una sintesi di filosofia pubblica mondiale, ogni individuo ha diritto alla libertà di associazione pacifica e di partecipare al governo del proprio Paese sia direttamente sia attraverso rappresentanti liberamente scelti in periodiche elezioni a suffragio universale ed eguale. La Costituzione della Repubblica italiana all'art. 49 afferma: "Tutti i cittadini hanno diritto di associarsi liberamente in partiti per concorrere con metodo democratico a determinare la politica nazionale". Questa norma fa assumere ai partiti politici una precisa rilevanza costituzionale nel sistema politico italiano e al diritto per tutti i cittadini di associarsi un principio di filosofia pubblica. La comunità politica italiana attraverso il suo ente esponenziale, lo Stato repubblicano, ha individuato nei partiti le associazioni che consentono ai cittadini di partecipare alla formazione della volontà delle istituzioni politiche, alla determinazione della politica e alla scelta del governo.

L'associazione partitica rappresenta un cardine essenziale dell'ordinamento democratico del Unione Europea la cui Carta dei diritti fondamentali afferma, al comma 2 dell'art. 12, che i partiti politici a livello dell'Unione contribuiscono ad esprimere la volontà politica dei cittadini dell'Unione. La proposta di una costituzione per l'Europa unita prevede il contributo dei partiti a livello europeo alla formazione di una coscienza europea e alla espressione della volontà dei cittadini dell'Unione Europea. Il processo di formazione dei partiti politici europei si trova ancora in uno stadio iniziale. Essi contribuiscono ad attuare il principio della democrazia rappresentativa e in particolare ad esprimere la volontà politica dei cittadini europei. Il loro statuto deve essere fissato dalla legge proprio perché contribuiscono a esprimere la volontà politica dei cittadini dell'Unione Europea. La stessa legge fissa le norme relative al loro finanziamento. Il Parlamento e il Consiglio Europeo hanno regolamentato nel 2003 la organizzazione e il finanziamento dei partiti politici europei. Per la legge europea il partito politico ha personalità giuridica e deve conseguire nelle elezioni almeno il 3 per cento. I partiti europei devono rispettare i principi di libertà, democrazia e rispetto dei diritti umani e della libertà.

Filosofia pubblica e partiti

La filosofia pubblica è la teoria della vita politica elaborata su una sintesi di costituzionalismo, federalismo, diritti umani, garantismo, stato di diritto, democrazia e associazionismo politico. Per l'etica pubblica contemporanea è fondamentale il riconoscimento della dignità inerente a tutti gli esseri umani,

dei loro diritti e delle loro libertà. Questo riconoscimento comporta anche quello del diritto di partecipazione alla vita politica. Tra le organizzazioni che rendono possibile questa partecipazione un ruolo specifico lo hanno i partiti politici. Il diritto di associarsi liberamente in partiti permette ai cittadini: a) la partecipazione alla elaborazione delle leggi fondamentali della comunità politica, partecipazione cioè alla determinazione della politica costituzionale; b) la partecipazione alla scelta delle rappresentanze, dei governi e dei titolari delle pubbliche amministrazioni; c) la partecipazione alle determinazioni delle politiche nazionali, regionali e locali.

L'etica pubblica partitica comporta la lealtà verso il partito, la democraticità della organizzazione del partito, il metodo democratico dell'azione del partito e il rispetto del concorso pluralistico dei partiti. I partiti devono assolvere ad un compito di mediazione e di comunicazione nell'ambito dei rapporti politici perché i partiti devono garantire la partecipazione dei loro associati alle varie fasi della formazione della volontà politica degli stessi partiti; ciò comporta la partecipazione alla vita interna del partito, il rispetto delle norme statutarie, la tutela delle minoranze e la designazione dei candidati alle elezioni. Contraddicono l'etica pubblica del partito la burocratizzazione, la mancanza di tensione ideale e la mancanza di concretezza programmatica.

Senza il libero concorso dei partiti non esiste la democrazia politica e conseguentemente lo Stato democratico, e lo stesso stato di diritto liberale si ridurrebbe ad un aggregato di individui, cui vengono riconosciuti i diritti individuali ma non ugualmente ed efficacemente i diritti politici. Senza i partiti e il loro ruolo non avremmo una vera liberaldemocrazia perché verrebbe indebolito il pluralismo politico, che è esigito dallo stesso pluralismo sociale. Lo Stato liberal-democratico distingue i rapporti politici dai rapporti civili, etico-sociali ed economici, e nell'ambito dei rapporti politici distingue quelli elettorali, partitici, istituzionali, rappresentativi, partecipativi e tributari. All'interno dei rapporti politici quelli partitici hanno una specifica primaria importanza perché determinano la politica.

C'è una politica nazionale o statale che è determinata dai partiti nazionali o regionali e ci sono politiche sopranazionali federali e confederali e ci potrebbe essere quella cosmopolitica, ove esistesse una confederazione mondiale degli Stati. Oltre alle varie politiche delle diverse comunità statali, infrastatali e sovrastatali è possibile ipotizzare una politica della comunità dei popoli o comunità delle nazioni quale comunità cosmopolitica, che potrebbe assumere la forma della confederazione mondiale degli Stati democratici. Conseguentemente sarà possibile teorizzare il concorso di partiti federali, confederali e cosmopolitici alla determinazione delle politiche continentali subcontinentali e mondiali. La presenza operante di partiti sopranazionali e transnazionali potrà contribuire efficacemente a evitare l'affermarsi di internazionalismi ideologici nel presente e di un cosmopolitismo astratto nel futuro. Partiti democratici nazionali vanno collegandosi in organizzazioni confederali internazionali o mondiali di partiti omologhi o analoghi, come l'Internazionale socialista, l'Internazionale liberale e l'Internazionale democratico-cristiana.¹

¹ Cfr. Bobbio (1999:410-428).

Libertà e partiti

Il discorso sul partito politico, nell'ambito della riflessione filosofico-politica, si inquadra nella ricerca dell'umanesimo politico, che matura nel travaglio del pensiero e dell'azione politica, travaglio che non può non tenere conto delle acquisizioni giuridiche e delle indagini sociologiche sui partiti stessi. Questo discorso deve tenere conto di quattro dati: 1) lo Stato democratico contemporaneo è pluralistico e laico; 2) la democrazia si iscrive nell'umanesimo politico dei diritti umani; 3) i diritti di libertà di associazione includono quelli di associazionismo politico; 4) il diritto di associarsi in partiti politici rende effettiva la democrazia. Quest'ultimo dato si è rivelato una condizione indispensabile per l'effettiva partecipazione dei cittadini alla vita politica. Il diritto, infatti, di associarsi in partiti rende effettiva la partecipazione del popolo alle scelte politiche.

Per l'etica pubblica dei diritti umani la determinazione dei regimi politici e la scelta dei governanti deve essere lasciata alla libera decisione dei cittadini. Questa determinazione e queste scelte possono avvenire attraverso l'associazionismo politico, che se è libero, non può che essere pluralistico, cioè multipartitico. Attraverso l'associazione partitica si partecipa alla determinazione della politica costituzionale, istituzionale e governativa. Attraverso i partiti si può anche collaborare, controllare e sollecitare la politica; i partiti contribuiscono, infatti, a formare una opinione pubblica pluralistica e libera. Insomma la partecipazione del popolo alla politica e al governo dello Stato contemporaneo avviene soprattutto tramite i partiti, attraverso cui esso può determinarsi e influenzarli. I partiti assolvono a questo compito elaborando ideologie, programmi e indirizzi politici. La loro etica pubblica ha una funzione politica, educativa, mediatrice e comunicativa.

Il partito politico è il mezzo specifico che può consentire la partecipazione aperta a tutti alla vita pubblica. Esso elabora politiche e programmi ritenuti idonei e conducenti al conseguimento dell'interesse, del bene e dell'utilità comune nel rispetto dei diritti umani il cui riconoscimento e tutela e la cui dinamica concreta affermazione storico-politica costituiscono il bene comune delle comunità politiche. L'etica partitica è parte dell'etica pubblica democratica, la cui finalità è la salvaguardia dei diritti umani; e come l'etica democratica è incompatibile con l'autocrazia, personale o di gruppo, e con il dispotismo, comunque motivato, così l'etica partitica è incompatibile con i regimi politici che ammettono un solo partito politico. Il partito politico è parte non solo rispetto agli altri partiti, ma anche rispetto al popolo, inteso non solo come aggregato di individui, ma come organismo sociale complesso e pluralistico e come collettività storico-sociale, che crea e modifica le istituzioni pubbliche. L'etica pubblica dello Stato democratico di diritto, che deve assicurare l'equilibrata integrazione tra la comunità politica e l'organizzazione pubblica, consiste nella garanzia e nella tutela dei tre diritti fondamentali di partecipare alla elaborazione dei fondamenti giuridici della stessa comunità politica, di eleggere i rappresentanti, i governanti e gli amministratori pubblici, e di sollecitare, collaborare e controllare l'autorità attraverso la libera opinione pubblica.²

² Cfr. Conigliaro (2001:175-206).

Partiti e religioni

Il rapporto tra religione e partiti costituisce un sottotema del più generale tema del rapporto tra politica e religione. Nel mondo contemporaneo abbiamo assistito a un drammatico conflitto tra religione e partito politico senza precedenti, quello tra partito comunista, che ha promosso l'ateismo militante, e ogni forma di religione. I governi dei Paesi conquistati dai vari partiti comunisti raccomandavano, favorivano o addirittura imponevano l'ateismo. Nella prima metà del Novecento l'olocausto nazista è stato l'orribile prezzo pagato da milioni di esseri umani per la loro appartenenza a una stirpe e l'adesione ad una religione, quella giudaica, che il partito nazionalsocialista si era prefisso di eliminare.³

Nel mondo islamico odierno si sono affermate correnti politico-religiose che hanno dato origine a partiti religiosi, i quali si prefiggono la costruzione di una grande comunità umana unificata dalla religione musulmana sulla quale deve fondarsi la stessa civiltà islamica. Il partito religioso si fa così strumento di civilizzazione sulla base di un ideale storico concreto di società musulmana, da realizzare nella fedeltà al progetto islamico di civilizzazione, che è anche un progetto politico-religioso. Il movimento politico della Fratellanza Islamica è sorto in Egitto nella seconda metà del XX secolo e si è diffuso in Siria, Palestina, Sudan e in altre parti del mondo arabo e islamico. Negli ultimi anni c'è stata una ripresa di interesse verso i temi e le aspirazioni della Fratellanza islamica. Il suo equivalente nel Pakistan è il partito islamico. C'è anche un Islam politico moderato come quello turco del Partito della giustizia e dello sviluppo, di recentissima fondazione, di ispirazione islamico-moderata, tra i maggiori per consistenza organizzativa ed elettorale, il cui programma politico si caratterizza per un accentuato europeismo.

La coesistenza dell'Islam con la democrazia contemporanea passa dalla instaurazione di un sistema liberale caratterizzato dalla separazione dei poteri e dalla distinzione dei ruoli pubblici, dalla indipendenza del governo dalla religione, dalla libertà di religione e di coscienza, dall'autonomia dei partiti, dal diritto di partecipazione alla vita pubblica anche per le donne. All'interno di uno Stato a maggioranza musulmana i non musulmani non dovrebbero costituire minoranze tollerate, ma cittadini di pieno diritto. La coesistenza dell'Islam con le varie culture e le varie religioni sul piano sociale passa anche dalla accettazione del pluralismo politico e partitico, che presuppone l'interpretazione del Corano secondo categorie religiose, spirituali ed intellettuali. L'Islam vale come fondamento etico-religioso ed etico-sociale e non come fondamentalismo etico-politico.⁴ Il fondamentalismo è presente non solo in contesti culturali etico-religioso-politici islamici, ma anche cristiani, ebraici e induisti. Le caratteristiche generali comuni a questi fondamentalismi è la convinzione che esistano libri sacri o testi o tradizioni nei quali rintracciare i fondamenti della verità, che devono valere non solo sul piano della fede e dei rapporti religiosi, ma anche sul piano dei rapporti socio-politici. Le norme e i valori dei libri e delle tradizioni sacre vengono adattati agli ordinamenti giuridici e alle forme dell'azione sociale e politica. Dai fondamentalismi traggono

³ Cfr. Filoramo – Massenzio – Raveri – Scarpi (2005).

⁴ Cfr. Campanini (1999).

origine i partiti religiosi o di ispirazione religiosa sorti nel secolo scorso, cristiani, musulmani, giudaici, induisti.

Veri e propri partiti religiosi cristiani fondamentalisti è difficile rintracciarli nella storia politica contemporanea. Possiamo più propriamente parlare di fondamentalismo evangelico protestante negli Stati Uniti d'America e di integralismo cattolico conservatore. Il fondamentalismo cristiano protestante tenta di trasferire linguaggi e concetti tratti dal campo religioso al campo politico. In particolare il movimento neo-fondamentalismo evangelico statunitense, tende a partecipare direttamente alla politica per portare negli organi rappresentativi candidati che possano rappresentare gli interessi dei movimenti evangelici conservatori. Nell'ambito cattolico, invece, ritroviamo tracce di fondamentalismo in forme di integralismo, tradizionalismo e conservatorismo culturali, sociali e politiche. Il neo-integralismo cattolico si impegna in campo sociale e politico per difendere l'identità cattolica ritenuta in pericolo e minacciata dai processi di secolarizzazione propri della società contemporanea. E poi nel mondo ultra ortodosso ebraico che dalla seconda metà del XX secolo ritroviamo proseliti e movimenti politici religiosi. Per questi l'ambito della religione e quello politico sono interdipendenti perché vogliono una società integralmente fondata sulla *Torah* e la sua tradizione, il *Talmud*. I partiti religiosi ultra-ortodossi ebraici in Israele i movimenti analoghi negli U.S.A. affermano la identità del popolo ebraico come nazione di Dio. Questi partiti e movimenti sono accomunati dall'impegno di difendere nella politica la cultura, l'educazione, i servizi sociali e le società ebraiche ortodosse contemporanee sia nello Stato di Israele che negli altri Stati.

Anche nell'Induismo indiano ritroviamo movimenti politici con ideali democratico-nazionalisti e impegni sociali motivati da scelte religiose. Le molteplici forme religiose dell'Induismo si riflettono anche sulla stessa molteplicità di partiti e movimenti politici indiani. Per capire il rapporto tra Induismo e partiti politici indiani bisogna tenere presente che per la stragrande maggioranza degli indiani lo stesso Induismo più che una dottrina religiosa è una prassi di riti e abitudini, praticati nella vita laica e all'interno delle istituzioni e finalizzati alla realizzazione della morale, dell'utilità e dell'amore o solidarietà sociali. Più che di fondamentalismo induista dei partiti indiani sarebbe più appropriato parlare di accentuata permanenza e caratterizzazione delle tradizioni culturali religiose e sociali indiane nella vita politica indiana.

Più che di religioni e partiti, dal punto di vista della riflessione filosofico-politica bisognerebbe parlare di ruolo della scelta religiosa e delle scelte in materie di religione, incluse le scelte agnostiche ed atee, in rapporto alle scelte politiche in generale e partitiche in particolare. C'è un ruolo peculiare dei cittadini religiosi nella vita politica e partitica? Può avere una funzione anti-politica o alienante la scelta e la pratica religiosa? La vita politica, come la vita umana, va considerata nella sua accezione globale, cioè come vita pubblica nel mondo contemporaneo organizzata nel quadro dello Stato di diritto e dello Stato sociale, in cui centrale è la persona umana come soggetto individuale e sociale o comunitario. In questo quadro fondamentali sono i valori istituzionalizzati come diritti universali della persona umana, quali ideali comuni da perseguire da tutti i popoli e da tutti gli Stati. Tra questi la libertà di associazione politica nella forma partitica.

Le ideologie programmatiche politiche sono promosse dai partiti per conseguire il bene e l'interesse comune secondo la propria volontà collettiva, che è di parte e concorrenziale. Quella dei partiti è una realtà sociale complessa

la cui etica pubblica si basa sulla distinzione tra concezione politica, interesse e programma di partito e bene comune che si basa sul riconoscimento della dignità di tutti gli esseri umani e dei diritti fondamentali di libertà, tra cui quelli di associazione politica partitica; essa si basa anche sulla posposizione dell'interesse del singolo partito a quello comune. Del bene comune universale è parte fondamentale la libertà di religione la cui pratica e il cui insegnamento si distinguono dalla politica e dalle sue finalità, interessi e programmi pubblici.

Le religioni debbono riconoscere la legittimità dei partiti e la molteplicità e diversità delle loro scelte. Debbono rispettarne le organizzazioni, le concezioni politiche e i programmi economico-sociali e accettarne il pluralismo, perché la politica è strutturalmente legata ai mutamenti economico-sociali. Il riconoscimento della legittimità dei partiti e della loro pluralità consente alle stesse religioni il dialogo pubblico con le istituzioni politiche e con gli stessi partiti. I cittadini religiosi responsabili, liberali e democratici debbono essere interessati ad impedire i fondamentalismi e gli integralismi religioso-politici come quelli laicisti ed antireligiosi.⁵

2 Statuto pubblico dei partiti politici

I caratteri distintivi del partito politico e della sua forma

I partiti politici in tutte le legislazioni costituzionali e ordinarie, che li legittimano e li regolamentano, hanno tratti distintivi che li caratterizzano e li differenziano rispetto alle altre associazioni politiche. Ciò è dovuto alla specifica finalità attribuita ai partiti, concorrere cioè a determinare la politica nei vari livelli, da quello nazionale ed internazionale a quello sopranazionale. Da questa finalità è possibile ricavare i tratti universali e specifici dei partiti come confermano i riferimenti costituzionali comparati. I partiti sono parti di totalità diverse e a diversi livelli, che hanno visioni della società caratterizzate da indirizzi politici specifici in grado di elaborare e proporre sintesi politiche particolari espresse dall'insieme pluralistico degli interessi della comunità. I partiti sono associazioni stabili e permanenti. Si formano con queste caratteristiche costitutive e si dissolvono con il venir meno di esse. L'associazione e l'attività partitica caratterizzano il diritto di partecipazione politica, che comprende anche in modo particolare la partecipazione elettorale e l'influenza sui processi decisionali pubblici, ma che non si esaurisce né nell'ambito dei processi elettorali né in quello dei gruppi di interesse sia pure politici. Il diritto di associazione partitica ha un ambito più vasto ed articolato.

L'associazione partitica deve avere un carattere intrinsecamente aperto per cui non potrebbe, né dovrebbe, limitare il diritto di iscrizione dei cittadini, che può essere condizionata solamente all'accettazione e all'osservanza dello statuto. Tutti i cittadini hanno il diritto di associarsi liberamente a un partito e conseguentemente all'ammissione ad esso possedendo i requisiti richiesti dallo Statuto. Lo Statuto dei partiti è collegato con lo Statuto dei diritti politici basati sulla cittadinanza, cui ogni individuo ha diritto. Con l'istituzione dell'O.N.U. e la formazione delle organizzazioni internazionali re-

⁵ Cfr. Kienzler (2003).

gionali e di organismi transnazionali e sovranazionali si sono formate associazioni interpartitiche analoghe.

Le grandi famiglie politiche sub-continentali, continentali e mondiali sono venute definendosi attraverso processi di incorporazione delle rappresentanze partitiche nazionali in organismi parlamentari sovranazionali o transnazionali, come i gruppi politici del Parlamento Europeo, o le unioni interparlamentari di rappresentanze politiche nazionali. Queste grandi famiglie politiche parlamentari possono virtualmente rappresentare o prefigurare organismi dei futuri partiti a livello continentale e mondiale come prefigurazioni di potenziali futuri partiti cosmopolitici.

La problematicità dei partiti politici va vista nel quadro dei diritti umani come definiti dalle dichiarazioni dell'O.N.U., dagli organismi continentali e sub-continentali e dalle costituzioni nazionali, che costituiscono anche un compendio di filosofia pubblica, fatta propria dagli enti esponenziali rappresentativi democratici dei popoli dei vari Stati. I partiti vanno visti all'interno delle democrazie del XX e del XXI secolo, le quali sono comunità politiche nelle quali la maggior parte possibile dei cittadini è fatta partecipe in piena libertà della cosa pubblica ai vari livelli e nei vari ambiti. I partiti veri stanno all'interno di una democrazia vera, nell'ambito della quale solamente possono avere un futuro. La partecipazione competitiva per determinare democraticamente la politica a tutti i livelli nazionali, sovranazionali e transnazionali, è possibile solamente attraverso l'associazione partitica.

La politica è un insieme complesso di ideali sociopolitici, concezioni filosofiche pubbliche, concezioni giuridiche e politiche, arte politica, programmi socio-economici e partecipazione attiva alla vita e al governo pubblico. La partecipazione politica è insieme associata, libera e attiva, conseguentemente diversificata e pluralistica, che si è strutturata in partiti politici per concorrere alla determinazione della politica nazionale e sovranazionale. Poiché per la filosofia pubblica democratica il partito politico va visto nel quadro dei diritti umani politici fondamentali, il futuro della sua forma non va ricercata nella concezione dello Stato, ma in quella della democrazia e della libertà, nell'applicazione cioè del principio della democrazia rappresentativa e di quello di libertà di associazione in campo politico per contribuire a formare la coscienza e la volontà politica attraverso la forma partitica. I principi della futura democrazia e dei nuovi partiti politici vanno ricercati in una rinnovata filosofia pubblica.⁶

Il partito politico sta tutto all'ambito della democrazia rappresentativa, la quale a sua volta sta tutta all'interno dei diritti umani relativi ai rapporti politici, che sono specificazioni di diritti dei cittadini, precisamente di libera associazione politica. L'associazione partitica in quanto associazione è libera, in quanto politica è collegata ad un messaggio di idee, ad una proposta programmatica e a candidatura per la dirigenza interna, per la rappresentanza istituzionale e per il governo. Il partito assolve ad una funzione pubblica e conseguentemente va finanziato con il denaro pubblico e con servizi pubblici e comunque il loro finanziamento va regolato con specifiche norme.

La partecipazione e la democrazia all'interno dei partiti dipende dalla loro struttura organizzativa e dal loro metodo decisionale, che devono essere democratici. Il contributo degli stessi alla formazione della coscienza politica e alla espressione della volontà dei cittadini e il loro concorso alla determina-

⁶ Cfr. Held (1999); cfr. Barbaccia (2007).

zione della politica ai vari livelli sono regolati dai loro statuti. La rilevante funzione pubblica istituzionale e costituzionale dei partiti politici richiede una loro disciplina legislativa sia costituzionale che ordinaria, per lo specifico rapporto che hanno con i diritti di cittadinanza. Leggi statali, federali e confederali e convenzioni internazionali firseranno i principi statutari dei partiti politici ai vari livelli e le normative relative al loro finanziamento.

La regolamentazione pubblica dei partiti non deve ledere l'autonomia degli stessi né il carattere volontario dell'associazione partitica. Essa deve richiedere la democraticità della struttura, garantire la dialettica interna, disciplinare il finanziamento privato e pubblico, stabilire il regime patrimoniale, stabilire la incompatibilità e regolamentare i meccanismi per la selezione dei candidati alle competizioni elettorali. La regolamentazione pubblica dei partiti deve consentire la libertà di accesso ai partiti e la partecipazione degli iscritti a tutte le fasi di formazione della loro volontà politica nel rispetto del loro statuto pubblico, che garantirà anche la tutela delle minoranze interne.

La laicità dei partiti politici

L'attività dei partiti è propriamente e pienamente laica. Questa laicità è tutta dentro la temporalità storica e prescinde da ogni escatologia e da ogni concezione complessiva e comprensiva cosmologica, storica, sociale, filosofica e religiosa. Essa si basa sull'autonomia individuale e sociale della personalità umana e sulla sua consapevolezza. La laicità dei partiti si basa anche sull'autonomia della loro attività rispetto a etiche filosofiche trascendenti. La laicità, in particolare, è una caratteristica della politica contemporanea il cui orizzonte è l'ordinamento pubblico della società. La laicità dei partiti discende dalla secolarità e dall'autonomia della politica, mentre la secolarità della politica discende dalla autonomia dell'etica pubblica. La costruzione dell'ordinamento politico è compito dell'associazione politica e particolarmente dei partiti. Il bene politico, l'utilità e la laicità pubblica sono il fine della politica al cui perseguimento concorrono i partiti portatori di una pluralità di opzioni pubbliche. Nessun partito e nessuna opzione pubblica può rivendicare una superiorità etico-pubblica.

La laicità dei partiti non è ideologia politica, ma un metodo e un principio che consiste nel non pretendere di possedere la verità e la giustizia più di altri e nel riconoscere l'autonomia reciproca delle diverse attività pubbliche. La laicità non ammette partiti irreligiosi o religiosi o influenzati in modo fondamentale dalla religione. Essa è sinonimo di secolarità sia rispetto ai valori religiosi che alle ideologie totalizzanti, che attentano alla stessa laicità della politica e dei partiti. La laicità dei partiti è poi condizione essenziale per una società democratica. Il rapporto tra i diritti politici e laicità è molto rilevante perché è di essenziale integrazione nella prospettiva di una futura cittadinanza cosmopolitica. La laicità per i partiti è collegata anche al principio della democrazia rappresentativa e a quello dell'uguaglianza democratica; non vi sarebbe, infatti, uguaglianza tra cittadini singoli e associati se nel corso e nel concorso e nel contributo dei partiti entrassero differenziazioni che non attengono propriamente all'ambito della coscienza, della volontà e dei rapporti politici.

Il partito non laico, sia esso religioso o d'ispirazione religiosa o antireligioso o laicista, o ateo o fondamentalista, non è e né può essere democratico o quantomeno pienamente democratico perché non accetta con coerenza i valori di libertà, di uguaglianza e di democrazia propri della filosofia pubblica

universale. Il partito laico è quello che aderisce senza riserva al principio della laicità dello Stato democratico. È il principio di laicità che impone ai partiti il rispetto delle religioni, delle comunità e associazioni religiose, delle organizzazioni filosofiche e di quelle culturali confessionali e non confessionali. I partiti grazie alla loro laicità possono mantenere con le stesse un dialogo aperto e trasparente.⁷

La democraticità dei partiti

La democraticità dei partiti indica la loro idoneità a consentire ai cittadini una partecipazione piena alla vita politica. Il rapporto tra partiti e democrazia deve essere strutturato costituzionalmente e istituzionalmente con adeguata normazione e regolamentazione, altrimenti esso può essere sottoposto a tensioni incoerenti e contraddittorie che rischiano di renderlo poco idoneo per una coerente partecipazione democratica. L'organizzazione interna dei partiti, la loro azione esterna ed il loro concorso alla determinazione politica devono essere coerenti con il principio democratico sia in termini procedurali che sostanziali. Dalla democraticità come carattere essenziale del partito si deve dedurre il vincolo costituzionale per gli stessi partiti di darsi una organizzazione interna democratica. Senza una democrazia interna dei partiti non c'è neanche una democrazia istituzionale razionalmente e durevolmente articolata. Il rapporto partiti-democrazia degenera se i partiti non svolgono il loro ruolo come estrinsecazione e concretizzazione dei diritti umani sociali nel settore dei rapporti politici.

La democraticità dei partiti deve riguardare innanzitutto i loro Statuti che devono sancire un ordinamento interno democratico che garantisca la partecipazione degli iscritti a tutte le fasi di formazione della loro volontà politica, la designazione dei candidati alle elezioni da parte degli stessi iscritti, il rispetto delle stesse norme statutarie e la tutela delle minoranze. Tra le norme statutarie debbono esservi, comunque, quelle sull'obbligatorietà della convocazione dei congressi o delle assemblee per stabilire il programma e l'indirizzo politico, per la designazione dei candidati alle varie elezioni degli organi rappresentativi e di quelli esecutivi, per la designazione dei governi e per la forma di finanziamento degli stessi partiti. La democraticità dei partiti dovrebbe essere tutelata attraverso la loro regolamentazione pubblica. La regolamentazione dei partiti trova la sua primaria ragione nella necessità storico-sociale di costituzionalizzare i diritti fondamentali nelle loro specificità. E il diritto di associazione partitica viene elencato in quasi tutte le dichiarazioni dei diritti umani in maniera specifica. Concettualmente la democraticità, che la regolamentazione dei partiti deve assicurare, riguarda le procedure, gli orientamenti ideologici e le garanzie.

Democraticità significa, innanzitutto, rispetto della democrazia procedurale, l'instaurare o il mutare gli ordinamenti politici può essere perseguito solamente con il libero dibattito e senza il ricorso ad alcuna forma di violenza. La concorrenza politica dei partiti deve essere democratica, deve svolgersi cioè sul piano del libero consenso popolare. Il contesto procedurale entro cui operano i partiti può essere solo democratico, pluralistico e concorrenziale.

Il diritto di associazione partitica, come teoricamente elaborato dalla filosofia pubblica democratica, delimita l'ambito del concorso politico, che può

⁷ Cfr. Mancina (2006: 5-26); Ceccanti (2006: 27-46); Rusconi (2006: 47-69).

comprendere solo i partiti democratici. Il libero confronto tra le diverse posizioni politico-ideologiche può pervenire ad una integrazione democratico-pluralistica. Il riconoscimento universale dei diritti umani comporta la esclusione dalla vita democratica dei partiti che negano il principio della democrazia e la libertà in campo politico. Ogni comunità politica democratica a ogni livello non può non esprimere un generale rifiuto di tutti i partiti che perseguono la esclusione e l'abbandono dei principi democratici. Le garanzie riguardanti la democraticità interna dei partiti sono richieste dalla loro funzione pubblica, essenziale in ogni comunità politica democratica. La istituzione partito è strumento di partecipazione dei cittadini alla politica, conseguentemente i partiti nella loro organizzazione debbono soddisfare i requisiti minimi richiesti dal concetto di democrazia fatto proprio dalle dichiarazioni dei diritti umani. In questa prospettiva la democrazia interna dei partiti si ricollega a quella più generale della comunità politica e a quella più specifica della partecipazione degli associati all'organizzazione e alle attività degli stessi partiti.

I partiti nella filosofia pubblica italiana.

Negli anni '50 e negli anni '80 del Novecento la riflessione giuridico-pubblica e filosofico-pubblica italiana si è occupata della democraticità dei partiti e in particolare del loro finanziamento, del loro regime patrimoniale, della selezione dei loro candidati alle competizioni elettorali e del loro rapporto con le istituzioni e con i cittadini. La Commissione parlamentare per le riforme istituzionali, istituita dalla Camera dei Deputati e dal Senato della Repubblica nel 1983, presentò la sua relazione alle Camere il 29 gennaio del 1985. Per la Commissione i partiti dovevano rimanere il perno del sistema politico, distinti dalle altre associazioni che si formano nelle società intorno a specifici problemi politici. La stessa Commissione proponeva la riformulazione dell'articolo 49 della Costituzione. La riforma dei partiti come la riforma delle istituzioni, allora proposta è rimasta allo stato di schema e non sono state più proposte modifiche all'articolo 49 della Costituzione, né sono state proposte leggi di regolamentazione dei partiti. Eppure il futuro politico e istituzionale dei partiti resta un tema aperto anche perché alcuni loro tratti socio-politici fondamentali sono mutati. Si è indebolita la loro configurazione di tipico e principale tramite della partecipazione democratica dei cittadini alla vita politica. Eppure i partiti sono insostituibili per lo svolgimento di alcune funzioni fondamentali del processo democratico-rappresentativo.

Oggi i partiti hanno connotazioni eccessivamente oligarchiche. Sia sul piano costituzionale che su quello legislativo ordinario mancano norme e proposte di norme circa la loro democrazia interna, i loro riferimenti ideologici e programmatici. Non ci sono obblighi di registrazione, di deposito degli statuti, di deposito del programma elettorale, di dichiarazione di coalizione. Eppure c'è bisogno di una regolamentazione dei partiti, di una maggiore trasparenza delle loro scelte politiche e del loro finanziamento. E c'è soprattutto bisogno di una effettiva capacità di mediazione della domanda politica da parte dei partiti.

La riformulazione della normativa costituzionale riguardante i partiti dovrebbe, innanzitutto, ribadire il diritto di associazione partitica e richiedere il concorso non solo con metodo democratico, ma anche con strutture democratiche, a determinare la politica nazionale. Dovrebbe, poi, prevedere la disciplina relativa al loro finanziamento, alla loro organizzazione nazionale e

regionale. La disciplina dovrebbe riguardare anche le forme e le procedure atte ad assicurare la trasparenza ed il pubblico controllo dello stato patrimoniale e delle fonti di finanziamento. Essa dovrebbe disciplinare anche il loro finanziamento da parte dei cittadini, prevedendo forme di detrazione fiscale. La stessa disciplina, infine, dovrebbe garantire la libertà di accesso ai partiti, la partecipazione degli iscritti alla formazione della loro volontà politica e alla designazione dei candidati alle elezioni, il rispetto effettivo delle norme statutarie e la tutela delle minoranze.

Il problema dei partiti italiani è quello di corrispondere al modello e alle funzioni di associazione politica e democratica rappresentativa finalizzata alla aggregazione degli interessi politici e alla partecipazione democratica. La soluzione sta nel garantire un corretto funzionamento dei meccanismi e delle garanzie democratiche all'interno dei partiti e nell'adeguarli alla loro funzione di interpreti e trasmettitori delle domande politiche e di reclutamento e selezione delle dirigenze politico-partitiche e politico istituzionali.

Il problema è anche quello del loro finanziamento. Per affrontare questo problema bisogna abbandonare le ipocrisie, che esaltano un astratto gratuito volontarismo e nel contempo affinano l'arte di arrangiarsi, e ricercare regole e meccanismi razionali e funzionali. Bisogna innanzi tutto evitare certamente i finanziamenti illeciti, ma anche quelli occulti e rendere trasparenti tutte le fonti di finanziamento dei partiti, che non possono essere solo pubbliche. Il finanziamento dei partiti deve essere imperniato sulla loro funzione di contributo alla formazione della coscienza politica e di strumento alla espressione della volontà pubblica dei cittadini e del concorso alla determinazione della politica; conseguentemente esso deve essere in parte finanziamento pubblico e in parte autofinanziamento. L'etica pubblica partitica riguarda anche e non secondariamente i loro bisogni finanziari ed il loro finanziamento, che per la funzione politico-sociale libera dei partiti stessi deve provenire dai privati, mentre per la loro funzione politico-elettorale e politico-partecipativa deve essere pubblico. L'autofinanziamento non deve essere considerato con sfavore, purché realizzato con trasparenza dei contributi e chiarezza delle entrate. E la legge potrebbe prevedere la detassazione dei finanziamenti dati ai partiti entro misure prestabilite. La trasparenza delle finanze dei partiti è uno dei punti da privilegiare nell'ambito della riforma delle istituzioni repubblicane. Per questo bisogna fare chiarezza in materia di finanziamento dei partiti. Da quelli regionali a quello nazionale i partiti dovrebbero avere una struttura patrimoniale con responsabile competenza sulle iniziative e sulle attività economiche dei partiti stessi. Potrebbero essere istituite a fianco dei partiti regionali e nazionali delle apposite fondazioni, titolari di tutti i rapporti patrimoniali e finanziari degli stessi partiti. La riforma costituzionale e legislativa dei partiti darà a essi una autorità etico-pubblica nei confronti dei propri iscritti, dei propri rappresentanti nelle istituzioni e dei propri amministratori pubblici. Un nuovo codice di comportamento non solo dovrà far parte della riformata e rinnovata forma partito, ma dovrà avere efficacia obbligatoria per tutti gli iscritti.

Non è compito della filosofia pubblica regolamentare i diritti e i doveri della associazione politico-partitica. Ad essa spetta esplicitarne i concetti e giustificare la necessità nell'ambito dei rapporti politici democratici. La sua articolazione statutaria e istituzionale spetta particolarmente al giurista. Il filosofo politico giustifica la fundamentalità del diritto di associazione partitica e il riconoscimento delle prerogative del singolo cittadino nei confronti della stessa associazione partitica, legittima il primato democratico del parti-

to nel concorso alla determinazione della politica e salvaguarda la libertà degli associati⁸.

I partiti nella filosofia pubblica europea

Le linee di una filosofia pubblica europea dei partiti sono rintracciabili nelle dichiarazioni costituzionali e nelle leggi degli Stati dell'Unione Europea e nei trattati degli stessi Stati che riguardano la vita democratica, i diritti fondamentali e il Parlamento europeo. I partiti per la filosofia pubblica europea rappresentano una delle fondamentali manifestazioni della vita democratica dell'Unione Europea e delle sue comunità politiche, per cui senza partiti politici non c'è democrazia né partecipazione rappresentativa. La loro funzione è di contribuire a formare ai livelli infrastatali, statali ed europei la coscienza politica ed esprimere la volontà politica delle comunità locali o regionali, nazionali o statali ed europea. Sono espressioni storico-sociali della libertà di associazione politica. Il loro ordinamento interno e il loro metodo di azione devono essere democratici. I partiti europei ai vari livelli devono aderire nei loro programmi e nella loro attività ai principi della democrazia, del rispetto dei diritti fondamentali e dello Stato di diritto.

Alla legge europea e alle leggi statali spetta definire lo statuto dei partiti politici a livello rispettivamente europeo e statale. Esso deve essere articolato in modo tale da consentire al pluralismo politico di esprimersi e al pluralismo soggettivo di partecipare alla politica. Esso deve permettere non solo ai partiti, ma anche ai gruppi politici interni ai partiti di concorrere alla determinazione della politica. Parte integrante ed essenziale degli statuti dei partiti politici nazionali ed europei sono le norme relative al loro finanziamento. Per la filosofia pubblica europea i partiti sono associazioni politiche specifiche e funzionali per finalità costituzionali e statutarie dell'ordinamento liberale e democratico. Un partito che persegua egemonie sociali, limitazioni dei diritti, forme di intolleranza e di xenofobia e tentativi di pregiudicare gli ordinamenti democratici e liberali sarebbe contrario alla filosofia pubblica europea e conseguentemente incostituzionale a livello nazionale ed europeo. Il diritto di associazione politico-partitica appartiene per la filosofia pubblica europea alla autonomia dei cittadini sia come individui che come gruppi sociali politicamente attivi.

Bibliografia

BARBACCIA GIUSEPPE, 2007, *La comunità cosmopolitica. Dalla società globale all'unione dei popoli*, Palermo: ila/palma.

BARBACCIA GIUSEPPE, 2008, *I passi del Potere verso la Terza Repubblica*, Palermo: ila/palma.

BOBBIO NORBERTO, 1999, *Teoria generale della politica*, a cura di Michelangelo Bovero, Milano: Mondolibri.

CAMPANINI MASSIMO, 1999, *Islam e politica*, Bologna: il Mulino.

CECCANTI STEFANO, 2006, *Laicità e istituzioni*, in Giovanni Boniolo (a cura di), *Laicità. Una geografia delle nostre radici*, Milano: Mondolibri, pp. 27-46

CONIGLIARO FRANCESCO, 2001, *La libertà. Estasi e tormento*, Torino: Giappichelli.

⁸ Cfr. D'Antonio (1958: 203-230). Sul rapporto democrazia e partiti in Italia cfr. anche Barbaccia (2008: 95-106).

D'ANTONIO MARIO, 1958, *La regolazione del partito politico*, in AA.VV., *Studi sulla Costituzione*, voll. II, Milano: Giuffrè, pp. 203-230.

FILORAMO GIOVANNI – MASSENZIO MARCELLO – RAVERI MASSIMO – SCARPI PAOLO, 2005, *Manuale di storia delle religioni*, Milano: Mondolibri.

HELD DAVID, 1999, *Democrazia e ordine globale*, trad. it., Trieste: Asterios.

KIENZLER KLAUS, 2003, *Fondamentalismi religiosi. Cristianesimo, Ebraismo, Islam*, trad. it., Roma: Carocci.

MANCINA CLAUDIA, 2006, *Laicità e politica*, in Giovanni Boniolo (a cura di), *Laicità. Una geografia delle nostre radici*, Milano: Mondolibri, pp. 5-26.

RUSCONI GIAN ENRICO, 2006, *Laicità ed etica pubblica*, in Giovanni Boniolo (a cura di), *Laicità. Una geografia delle nostre radici*, Milano: Mondolibri, pp. 47-69.

Abstract

CONSIDERAZIONI SULLA UNIVERSALITÀ DELLA FORMA PARTITO

Keywords: partito, forma politica, partecipazione, democrazia, filosofia pubblica

This paper deals with the role of political parties as universal instruments to achieve authentic democracy. By adopting a philosophical approach, the author shows what ideas should inspire the organisation of political parties both in Italy and in the European Union

GIUSEPPE BARBACCIA
Università degli Studi di Palermo
Facoltà di Scienze Politiche
barbac@unipa.it

Recensioni/Reviews

A cura di Salvatore Muscolino e Giorgio E. M. Scichilone

GENNARO MARIA BARBUTO, *Il pensiero politico del Rinascimento. Realismo e utopia*, Roma, Carocci, 2008, pp.195.

Versatile lettore di Machiavelli e della sua ricezione novecentesca, Barbuto in queste pagine si sofferma invece su quel groviglio storico rappresentato dal Rinascimento «maturo», sintesi mirabile di rivisitazioni del classico e di nuove codificazioni “ideologiche” del presente, muovendo dalla dialettica fra le categorie di realismo e utopia, intese in termini di sintassi politica. Concentrandosi sulla coppia storia-politica, nevralgica nell’ordito del volume, l’autore si misura nel raccordo di alcune voci esemplari come quelle di Erasmo, Machiavelli, Guicciardini, Castiglione per meglio definire il concetto della storia affermatosi nel XVI secolo. Indotta da taluni eventi straordinari, come la scoperta del Nuovo mondo, questa storia orienta la politica, proponendosi incisivamente nelle letterature dell’epoca, infrangendo il legame evocativo-emulativo dell’Umanesimo col passato, per fissare i termini della necessaria contingenza del tempo presente e del linguaggio politico che lo affianca, ancora pregno delle *vestigia* dell’antico, ma risolto nella conversione del patrimonio degli *auctores* in chiave pragmatica e “razionale” e nella celebrazione del canone della *vita activa*. Nei quattro capitoli successivi ad una *Introduzione* ricca di riferimenti storici, e impreziosita dai nomi di Savonarola, Erasmo, de La Boétie, Barbuto insiste anche sul nesso fra libertà e tirannide - nodale nel patrimonio politico ispirato alla Riforma protestante -, offrendo una galleria di icone rinascimentali, ritratti di personaggi della cultura civile che nel testo sintetizzano il confronto fra realismo e utopia.

L’immagine d’esordio, quella di Savonarola, suggerisce una forma di espressione del cambiamento storico e culturale fra Umanesimo e Rinascimento: l’apologia della *florentina libertas*, esito di una battaglia retorica e politica risalente ad un secolo prima, si coniuga, secondo una sinossi ormai usuale fra sacro-divino e profano-civile, al linguaggio della profezia e dell’ideale unione fra *civitas* terrena e *civitas* celeste. L’ispirazione savonaroliana, costretta a misurarsi con la già avvertita secolarizzazione ecclesiastica e con la conflittualità politica fiorentina, del resto, è affine alla *renovatio* cristiana, ideale erasmiano che insieme a quello di *rinascita* circola in tutta l’opera di Barbuto ad indicare l’urgenza nella ricerca di un paradigma innovativo della vita civile, fondato sul concetto di *institutio hominis*. Se Erasmo incarna il fedele archetipo dell’umanista cosmopolita, partecipe di una *sodalitas* intellettuale di respiro europeo, che guarda al connubio fra «Umanesimo e *pietas* cristiana», celebrando il *verbum* come *sacramentum* - secondo la lezione di Valla -, è nel rifiuto della guerra e nella forza paideutica della sua *Institutio* cristiana che Barbuto legge la dinamica del dialogo fra le fonti classiche e la consapevolezza dell’attualità storica, segnata dal conflitto. È un conflitto, nato come scontro religioso, che resta tema dominante delle scritture degli autori monarcomachi, e qui trova spazio nelle pagine di Etienne de La Boétie, spettatore dell’insanabile dissidio fra monarchia e tirannide e fautore, con Montaigne, del concetto di tolleranza e di un ideale critico di libertà dell’uomo, espresso nella pratica del “libertinismo laico”, e finalizzato all’incidenza politica dell’emancipazione della coscienza soggettiva.

Nevralgica è la collocazione di Machiavelli in queste pagine. Tornato di recente sul Fiorentino (*Le antinomie della politica. Saggio su Machiavelli*, Napoli, Liguori, 2007), Barbuto lascia emergere la peculiarità dell’autore che incarna i termini del

realismo politico attraverso una serie di coppie antinomiche evidenti nella sua opera. Nel dissidio fra antinomia etica della politica e «unità del principe centauro», e nel conflitto fra gli umori della *societas* e la tensione verso la sintesi istituzionale della politica, viene riconosciuta la specificità del lessico machiavelliano. Tuttavia è nell'implicito confronto con Guicciardini sul valore degli *exempla* classici nell'attività politica presente, che Barbuto misura la densità del profilo storico di Machiavelli. Interessato al primato della politica "pratica", ma quasi necessitato a guardare alla lezione degli storici antichi, Machiavelli si propone di «rifondare una *res publica*», pur adoperando soluzioni politiche formalmente antiteti- che, e nella convinzione della naturalità del conflitto. Guicciardini, invece, riconosciuto - anche nei giudizi di spiriti diversi quali Bodin e Leopardi - come storico puro, per il metodo di analisi dei fatti, indagati nel "particolare" dell'umano, sintetizza la «necessità e durezza» della politica, materia poco incline ad una «rarefazione normativa» - come risulta in *Considerazioni sui Discorsi* -, e alla possibilità di prescindere dal singolo caso. Se, dunque, storia e politica, in Guicciardini as- surgono al rango di «scienze del particolare», l'esperienza di Thomas More ribalta, attraverso la satira e la deformazione della realtà, la "pretesa" di questo inevitabile realismo. Educato nel rigore degli studi classici, confortato dalla vicinanza di Erasmo, More costituisce nell'*Utopia*, archetipo di un genere, ma soprattutto modello di virtù, autentico progetto educativo per una nuova *societas* - sospesa fra realismo e utopia -, un mirabile connubio fra letteratura, storia, politica.

La contraddizione fra esempi del passato e stili di vita faticosamente piegati alla conflittualità del presente produce sia un rovesciamento dei modelli - Platone per primo -, sia una «desacralizzazione di ogni Stato», e accentua la polemica verso qualsiasi forma di "razionalizzazione" della politica. L'itinerario profilato da Barbuto per disegnare la complessità dei movimenti della politica rinascimentale si chiude con Castiglione, interprete emblematico della dialettica utopia-storia ed epigono della stagione umanistica. La cornice nella quale si staglia la figura del *Cortegiano* è densa di motivi classici che si sposano al nuovo ruolo imposto dalla storia all'uomo di corte, prossimo al sovrano: si tratta degli ideali che da Petrarca in poi - in una fase di conclamato mecenatismo-, profilano l'immagine di Chirone-precettore, del saggio filosofo che affianca il sovrano, del Principe-filosofo.

Il dialogo del *Cortegiano*, tuttavia, suggella esplicitamente il volume perché simboleggia un'intera epoca: lo dimostra la sua complessa vicenda editoriale, il ruolo "insolito" fra i manuali di disciplinamento sociale, e ancora la scelta del modello dialogico ciceroniano, del confronto fra l'ideale platonico del Principe da educare al bene comune e l'archetipo del moderno uomo di corte, consapevole delle contraddizioni dei suoi simili, della socievolezza ferina dell'umano e della crisi della ragione ordinatrice. La galleria di personaggi qui presentata presuppone la nozione del valore della tradizione civile umanistica, del senso da essa affidato al ruolo della parola, divenuto presupposto fondante del "segno" dell'umano, nella prospettiva della formazione di una coscienza soggettiva, custode delle proprie libertà in un'epoca di laceranti conflitti, e attenta all'esemplarità della storia antica a fronte dei mutamenti di quella presente.

Barbuto istituisce un legame fra gli autori muovendo da categorie lette *en poli- tique* (utopia, realismo, libertà, rinascita) e tracciando un sintetico profilo biogra- fico dal quale risultano le peculiarità di ogni figura, la storia singola dell'uomo, iscritta nel divenire del progetto politico e nello scenario del mutamento storico del quale partecipa. Le citazioni dirette dalle opere, diffuse nel testo e nelle note sono copiose e pregevole è la bibliografia essenziale per autore che chiude il vo- lume, congiuntamente al rapido *excursus*, presente in ogni capitolo, sulla fortuna di opere e autori presso la pubblicistica coeva e la tradizione critica successiva.

Laura Mitarotondo

GIANFRANCO BORRELLI, *Il lato oscuro del Leviathan. Hobbes contro Machiavelli*, Napoli: Cronopio, 2009 pp.260.

La distanza teorica, oltre che storica, tra la riflessione politica di Hobbes e quella di Machiavelli non è solamente un dato storiografico innegabile, essa rappresenta anche la cesura radicale che intercorre tra ipotesi politiche essenzialmente differenti che hanno giocato un ruolo diverso nel comporsi di ciò che chiamiamo modernità politica. Eppure, come afferma nel suo volume Gianfranco Borrelli, "Hobbes dialoga con Machiavelli" (p.13). L'opera del segretario fiorentino è certamente innervata nella tradizione classica del pensiero greco e latino e si pone l'obiettivo di coltivare la libertà dei soggetti attraverso una prassi civile che trova nelle istituzioni dell'autogoverno cittadino il suo elemento portante. In Hobbes viene invece esaltato un nuovo riferimento ad una scienza politica che tematizza una separazione netta tra individui e Stato-Leviatano strumentale e funzionale all'attivazione di un dispositivo giuridico-politico di rappresentazione politica che avvia i processi della sovranità moderna. Tuttavia, Gianfranco Borrelli è convinto di poter tracciare le linee di un confronto che Hobbes istituisce con Machiavelli che dura lungo tutto l'arco della produzione teorica del filosofo inglese, e che non si esaurisce né negli studi "giovanili" o nella sua opera come precettore e traduttore per la famiglia Cavendish, né nel confronto pure importante con Francis Bacon attraverso cui probabilmente Hobbes si avvicina al discorso machiavelliano. Borrelli mira invece a ricostruire questo duplice percorso del dialogo di Hobbes con Machiavelli mettendo in evidenza sia i riferimenti espliciti sebbene nascosti a semantiche specifiche presenti nell'opera del segretario – e quindi il volume costituisce un lavoro di filologia e storiografia politica – sia come questi due autori offrano alla modernità politica e ancora oggi alla nostra contemporaneità due modelli essenzialmente differenti di intendere l'uomo e quindi la politica.

Hobbes sembra accogliere il punto di partenza dell'antropologia machiavelliana relativamente alle nozioni di *contentezza* e *contenzioni*, che in Hobbes vengono declinandosi come *content* e *discontent*, tentando però di segnare una cesura netta tra stato artificiale politico e comunità naturale degli uomini; una cesura resa funzionale, attraverso un dispositivo di autorizzazione politica, alla costruzione dell'ordine civile e alla garanzia della sicurezza dei soggetti. Se la politica del Machiavelli mira all'inclusione dei singoli attraverso gli istituti dell'autogoverno civile e politico, Hobbes esalta piuttosto la scienza politica riconoscendo e tematizzando piuttosto la separazione tra individui e Stato Leviatano. La dimensione del metodo scientifico ed espositivo che regge lo sforzo hobbesiano si mostra come elemento di centrale importanza per comprendere le articolazioni interne della proposta teorica del filosofo inglese.

A partire dal *De Cive*, sarà proprio il confronto con l'aristotelismo, in particolare nel confronto con quello di matrice padovana e con Pomponazzi, a dare avvio a quello sforzo di razionalizzazione politica che è espresso dall'opera di Hobbes. Questi riconosce e dialoga con i saperi politici prodotti dalla letteratura politica della *Civil Conversation* e dalla *Ragion di Stato*, utilizzando i temi che in essi emergono come elemento di critica al sapere politico prudenziale ma anche come utili elementi per innervare il paradigma sovrano con quelle procedure e quei dispositivi di disciplinamento e auto-disciplinamento dei soggetti che sono parte del meccanismo dello scambio politico. Questo complesso di dispositivi segnala la distanza profonda col paradigma civile e repubblicano del Machiavelli, soprattutto vive di una immagine dell'uomo e di una visione del tempo storico e politico essenzialmente differenti.

Nei primi due capitoli del testo Borrelli evidenzia la presenza in entrambi gli autori con significati analoghi, ma esito politico profondamente differente, della coppia semantica contentezza/contenzioni in rapporto al tema della natura conflittuale della politica. Che Hobbes utilizzi questa coppia concettuale nel riferimento diretto alla riflessione machiavelliana resta una questione che meriterebbe uno specifico sforzo filologico ed è forse destinata a rimanere comunque incerta. Tuttavia rimane utile istituire un confronto critico tra questi autori così da mettere in risalto come in Machiavelli il vivere civile e politico debba fare i conti con l'attitudine naturale, umorale, con cui i soggetti vivono quegli antagonismi privati e pubblici con i quali le istituzioni non possono non contenere.

In Hobbes, invece, il conflitto opera come condizione di apertura del processo attraverso cui prendono forma le decisioni individuali di adesione al programma sovrano. Un raffronto analogo è possibile istituirlo a partire dalle semantiche dei tempi presenti nei due autori che, così come la coppia concettuale contentezza/contenzioni, poggia su presupposti differenti di ordine antropologico ma anche epistemologico-espositivi. In Machiavelli la qualità dei tempi resta segnata dalla nozione aristotelica e dalla ciclicità di un tempo storico squarciato dai momenti dell'innovazione politica. Il tempo hobbesiano è quello del Dio Mortale, di una eternità artificiale di vita che riconduce anche le temporalizzazioni politiche alla misurabilità del moto e dell'azione.

In effetti, se è vero che Hobbes realizza la prima compiuta teorizzazione di un sistema di diritto pubblico che pone limiti all'esercizio delle opinioni private attraverso l'istituzione di un potere politico statale impersonale e artificiale, è pure vero – sostiene Borrelli – che “la sovranità statale non costituisce l'unico paradigma politico della modernità: grazie al suo utilizzo” piuttosto “Hobbes cerca di offrire una forma organica di rappresentazione politico-giuridica a saperi/pratiche di ragion di Stato, vale a dire alla prima forma di moderna governamentalità” (p.233). Ed ecco che la sovranità hobbesiana svela come il governo – nelle sue concrete articolazioni storiche di processi inestricabilmente articolati di istituzione/conquista – non si regga sulla pretesa di *neutralizzare* il conflitto politico, ma sulle capacità di operare un processo di scambio tra autorità politica e soggetti, di attivare pratiche di inclusione, esclusione e disciplinamento (la *compliance* hobbesiana), di dislocare il conflitto all'esterno – sul piano di uno stato di natura interstatale – oppure, sul piano interno, di dare corpo a procedure diverse di *contenimento*. Il dialogo con Machiavelli svela, in altri termini, il lato oscuro del Leviatano, quelle prassi del governo e quei dispositivi governamentali che attraversano e innervano i dispositivi della sovranità politica. E che ancora oggi richiama a quella libertà rivendicata dai soggetti, anche come rimedio alla corruzione, che per Machiavelli doveva invece essere il centro dello sforzo di “restituire ancora una possibilità all'umana contentezza” (p.13).

Alessandro Arienzo

ANTONIO TRAMPUS, *Il costituzionalismo italiano nell'età dei Lumi*, Bari, Laterza, 2009, pp. IX-335.

Come opportunamente rileva in premessa l'autore — Antonio Trampus, docente di Storia moderna nell'università Ca' Foscari di Venezia, che negli ultimi anni ha pubblicato anche *Il diritto alla felicità* (Bari 2008) e un'agile e fortunata ricostruzione del ruolo della massoneria nell'età moderna ormai giunta alla terza edizione, solo per citare i titoli più recenti di una produzione assai intensa — non esiste una storia del costituzionalismo italiano nell'età moderna. Le ricostruzioni storiche e le analisi teoriche degli «albori» costituzionali italiani hanno sempre

preso le mosse dalla circostanza del Triennio repubblicano (1796-99) per poi abbracciare le sollecitazioni dei moti degli anni Venti, preludio della concessione dello Statuto albertino nel marzo del 1848. Una carta — lo Statuto — concessa da Carlo Alberto nell'emergenza rivoluzionaria della «Primavera dei Popoli» e come tale frettolosamente concepita; destinata tuttavia a trasformarsi — vale la pena ricordarlo — in una carta di lunga durata, visto che sarà abrogata solamente con l'entrata in vigore della costituzione repubblicana esattamente un secolo dopo.

Eppure, proprio i processi di civilizzazione del secolo dei Lumi si configurarono come il laboratorio in cui vennero poste le basi per il superamento della cultura politica e giuridica dell'Antico regime: «fu allora — osserva Trampus — che si gettarono le premesse per la nascita di una cultura del buon governo basata su un rapporto nuovo tra la politica e il diritto e si giunse a creare uno spirito pubblico ispirato a principi di responsabilità e partecipazione alle decisioni politiche» (p. VII). La nascita di un'opinione pubblica matura e consapevole del proprio ruolo alimentò tale dinamica; ed è per questa ragione che il costituzionalismo e le costituzioni si definirono come «prodotti culturali», vale a dire come risultanze eminentemente politiche, prima che giuridiche e normative.

L'approccio di Trampus — peraltro consapevole della difficoltà di ricondurre a unità il pluralismo politico e istituzionale, giuridico e culturale degli antichi Stati — si sostiene su una visione allargata dell'età dei Lumi, che dal secolo decimottavo s'inoltra sino ai movimenti liberali della prima metà dell'Ottocento. E abbraccia temi d'indubbia rilevanza — tra dottrine, ideologie e cultura politica — nell'ambito delle origini del costituzionalismo, quali il ruolo pubblico e la funzione del legislatore, i mutamenti del lessico della politica, la solennità delle procedure costituenti, i legami fra morale e diritto, l'idea di felicità, le nuove dottrine dei diritti — ma anche dei doveri — dell'uomo. Decisivo risulta in questo quadro il problema teorico dell'«astrattismo o meno del giusnaturalismo degli illuministi, non disgiunto dall'antiromanesimo giuridico così tenacemente sostenuto — solo per fare due nomi — da un Beccaria o da un Pilati, che parlò dell'«imbecille» Giustiniano.

Ci troviamo pertanto di fronte a un contributo rilevante per gli studi sulla cultura dell'età dei Lumi, costruito su quel Settecento «riformatore» che vede nella capace e accorta gestione del potere e delle sue istituzioni e, dunque, nella pratica di una politica finalizzata alla rigenerazione dello Stato dal suo interno la premessa del trasferimento della sovranità dalla figura del monarca a quel soggetto politico collettivo — peraltro ancora sfilacciato e confuso — rappresentato dal concetto di nazione-popolo teorizzato da Rousseau e Sieyès. Trampus sottolinea infatti con vigore, sin dalle prime pagine, come due autori fondamentali per il costituzionalismo tardo settecentesco europeo quali Emmanuel Sieyès e Tom Paine che, quasi contemporaneamente, misero a fuoco il principio dottrinario del potere costituente, dal quale promana — per effetto della sua dicotomia con il potere costituito — ogni costituzione, abbiano goduto di assai poca fortuna nella cultura politica italiana del tempo.

Profondo conoscitore del pensiero di Gaetano Filangieri (ha curato l'edizione critica della *Scienza della legislazione* e, con il volume collettaneo *Diritti e costituzione*, la sua fortuna europea), l'autore si destreggia molto bene tra i maggiori pensatori del secolo decimottavo — oltre al giurista partenopeo, a Cesare Beccaria e a Carl'Antonio Pilati, anche Isidoro Bianchi, Antonio Genovesi, Filippo Lamprelli, Mario Pagano, Pasquale Paoli, Pietro Verri, senza dimenticare il ruolo che svolse, in Toscana, Pietro Leopoldo, con il suo progetto di costituzione degli anni Ottanta-Novanta — e una miriade di autori forse a torto considerati dalla storiografia come «minori». Ne esce un ricco e suggestivo affresco della cultura politica e giuridica italiana del secolo dei Lumi, che nelle pulsioni del movimento riformatore e nel paradigma dell'assolutismo illuminato trova le risorse — nell'ambito delle *élites* — per riuscire a erodere e poi archiviare l'Antico regime.

Ancora una volta, tuttavia, emerge quanto siano stati faticosi, lenti e sofferti, i processi di acculturazione politica nell'ambito dell'opinione pubblica e le sue forme di ideologizzazione, tra società letterarie, gazzette, pamphlet e logge massoniche; processi che in parte spiegano — per esempio — come la reazione all'invasione napoleonica e ai processi di costituzionalizzazione per così dire indotti dalla circostanza storica sia rappresentata dalle insorgenze e dai cosiddetti «viva Maria», episodi animati da chi si collocava ai margini o era escluso da tali forme di socialità culturale e politica. Mentre, in un contesto per la verità mutato, ma non più di tanto diverso, la reazione delle Cortes di Cadice fu l'elaborazione della costituzione del 1812 che, insieme a quella siciliana (votata, non già concessa, in una circostanza assai simile) dello stesso anno e a quella francese concessa da Luigi XVIII due anni dopo, avrebbe segnato la cultura politica europea e scandito il tono del costituzionalismo degli anni Venti e Trenta del secolo decimono, com'è certificato dal dibattito che si svolse negli ambienti culturali torinesi guidati da Santorre di Santa Rosa, nel quadro dei moti insurrezionali del 1821. Tra gli slanci democratici di quella spagnola e il lealismo che ispirava quella francese, le preferenze del futuro eroe di Sfacteria sarebbero andate in favore del moderatismo e dell'equilibrio della costituzione siciliana del 1812.

Stefano B. Galli

ABDALLAH ZOUACHE (ed), *The Political Economy of Saint-Simonism*, HEI XVII / 2009 /2, Pisa-Roma, Fabrizio Serra editore, pp. 179.

The journal "History of Economic Ideas" has chosen to publish a monographic issue, containing the records of the 2006 international conference held in the Jean Monnet University of Saint Etienne, entirely dedicated to Claude-Henri de Rouvroy count of Saint-Simon. As the editor announces in the introduction, the aim is to study in depth the place and the role Saint-Simonism has in the history of economic ideas. Consequently, the contributions included in the volume do not focus exclusively on the French author and reserve ample consideration to the complex and varied set up of his followers in the course of XIX century. The structure of this work consists of two distinct sections: the first focuses on the Saint-Simonian doctrine projecting it onto the background of the XIX century economic and political culture; the second presents some examples of reception of Saint-Simon's thought in Europe.

In the introduction, Zouache clearly announces that Saint-Simonism -which is often not so much referable to the original thought of the master, but more to its particular evolutions made up by his successors- is a set of ideas, knowledge and theories which make up for an example of "political economy" fully expressing the debate of the time and having an influence over the authors of the century. This is the historiographical idea that the collection of essays wants to support, and which is emphasised in order to point out the discontinuity with the non positive, if not ungenerous, opinion expressed in the late XIX century and for a good part of XX century on the French Socialist (Pareto, Halévy, Hayek, Schumpeter), which had negatively conditioned its success.

In the first section, "Foundations of Saint-Simonian Political Economy", the most distinctive contribution is the one made by Riccardo Soliani in his essay "Claude-Henri de Saint-Simon: hierarchical socialism?". After having presented the progressive removal of the idea of representative democracy in the French author, this writing focuses on pointing out the points of convergence and divergence with the Socialism expressed by Marx and Engels. The conclusion drawn by the author is that Saint-Simonism lacks of that fundamental element of the Socialist doctrine which is the emancipation of the working class whose destiny,

as it was typically thought in those years, was committed to the process of civilization. The thought of Saint-Simon culminates instead in a hierarchical theory announcing the advent of a society with a monopolistic capitalism and ruled by a managerial technocracy. This argument is presented also in other essays of the volume.

Another theoretical comparison is the one made by Michel Bellet with Bentham's utilitarianism. This author, who traces the presence of a utilitarian philosophy in the Saint-Simonian thought – something not hard to trace in the literature of late XVIII century and of the first half of XIX century, though – explains its origins and peculiarities by emphasising the coincidence between the concepts of utility and of industry. However, the element which differentiates this theory from Benthamism is the absence of hedonism and of individual calculation, but the author should allow us to say this difference is quite an important one. What the French writer and the English philosopher share is instead this tendency towards the formulation of an economic theory of organization, which Bellet points out but would have probably deserved further relief.

Finally, the essay by Zouache and Boureille presents a description of Saint-Simon's economic doctrine, although the pages written further on by Faucci make for a remarkably effective reconstruction of the economic and political thought. This work has the merit of taking into consideration the neuralgic analytical aspects of the Saint-Simonian doctrine, making comparisons with the classic economists, even though the authors seem to give to the “classic” category a meaning which could perplex the reader. The last section of the volume, “The Legacy of Saint-Simonism in Europe”, illustrates some cases of penetration of the Saint-Simonian thought outside France, particularly in Italy, England, Spain and Greece. The contribution by Faucci-Rancan, focusing on the influence of Saint-Simon on Giuseppe Mazzini, and the contribution by Howe which focuses on the connections between the Saint-Simonians and Cobden's pacifism, are of particular interest. In general, however, the conclusion that can be drawn is that, unlike the more successful trends of the French public literature of XVIII and XIX centuries, Saint-Simon's ideas didn't have a good international circulation nor an effective reception.

We can conclude that the volume of the Journal “History of Economic Ideas” offers an important contribution for historiography by revising an author that has been unfairly neglected for years, and doing so with valuable and methodologically updated studies. This work, maybe, could have acquired more value if a specific space had been dedicated to the originality and farsightedness of some of the analytical intuitions of Saint-Simon on the organization of an advanced industrial society, even at the cost of risking to be anachronistic. However, these acknowledgements can be found in open order in the essays.

Fabrizio Simon

M. KRIENKE (Her.), *Rosmini und die deutsche Philosophie – Rosmini e la filosofia tedesca*, Berlin, Duncker & Humblot GmbH, 2007, 559 s.

Il volume *Rosmini und die deutsche Philosophie – Rosmini e la filosofia tedesca*, curato da M. Krienke, contiene gli atti del Convegno Internazionale tenuto, in occasione del 150° anniversario della morte di Antonio Rosmini, a Villa Vigoni (Como) nei giorni 27/05-01/06 dell'anno 2005. Si è trattato di una occasione preziosa non solo per ravvivare la memoria di un pensatore molto significativo, ma anche per avviare un confronto tra studiosi tedeschi ed italiani circa i rapporti tra il pensiero rosminiano ed il pensiero di I. Kant e dei grandi filosofi dell'Idealismo

tedesco. Non è la prima volta che studiosi italiani e tedeschi s'incontrano per occuparsi del pensiero del Roveretano. L'autore di queste note ha avuto la ventura di prendere parte, come relatore, a due altri convegni internazionali, nei quali la figura e l'opera del Rosmini hanno avuto un posto notevole: il primo è il Convegno Internazionale Rosminiano tenuto a Rovereto nei giorni 03-05/05/1995 (cf. K.-H. Menke-A. Staglianò, *Credere pensando. Domande della teologia con temporanea nell'orizzonte del pensiero di Antonio Rosmini*, Morcelliana, Brescia 1997); il secondo è il Bonner Symposium, svoltosi, in occasione del 200° anniversario della nascita del Rosmini, a Bonn nei giorni 23-25/10/1997 (cf. A. Autiero, K.-H. Menke (Hrsg), *Brückenbauer zwischen Kirche und Gesellschaft – A. Rosmini, J.H. Newman, M. Blondel und R. Guardini*, Lit, Münster 1999). Comunque, è certamente la prima volta che studiosi di varie nazioni, ed in particolare tedeschi ed italiani, si confrontano sulla presenza del pensiero di Kant, di Fichte, di Schelling e di Hegel nelle riflessioni di A. Rosmini e sull'interpretazione che quest'ultimo ne ha dato.

Il volume, come del resto anche il Convegno, è ottimamente articolato. I suoi contenuti, ancorché limitati al rapporto tra il pensiero del Rosmini e quelli dei filosofi tedeschi già ricordati, ai quali è da aggiungere il Leibniz, si sviluppano lungo il percorso graduale dello studio da parte del Rosmini del loro pensiero. L'indagine riguarda la presenza dei filosofi tedeschi nelle varie opere del Roveretano, i vari settori del loro pensiero sui quali quest'ultimo ha fermato la sua attenzione, come la teoria della conoscenza, la filosofia prima, la metafisica, la dialettica, la questione della verità, la filosofia morale con le annesse questioni dell'autonomia e dell'eteronomia, ecc. Di primo acchito, ciò che si può dire è che la presenza dei filosofi ricordati nel pensiero del Roveretano può essere ritenuta una "recezione critica".

Il volume si divide in tre parti. La prima è dedicata alla presenza di Kant e dell'Idealismo tedesco nell'opera rosminiana. Gli argomenti trattati, che esprimo con mie parole, sono i seguenti: l'interesse del giovane Rosmini per la cultura tedesca e per Kant (F. De Giorgi, delle Università di Modena e di Reggio Emilia); la definizione dei giudizi analitico e sintetico nella kantiana "Critica della ragion pura" e nel rosminiano "Nuovo Saggio" (G. Messina, dell'Università di Genova); l'influsso di Kant sulla filosofia morale del Rosmini (U. Muratore, del Centro Internazionale di Studi Rosminiani di Stresa); la recezione critica di Kant e dell'Idealismo tedesco negli scritti del Rosmini, dalle opere giovanili alla "Teosofia" (C.M. Fenu, dell'Università di Genova); la presenza di Kant e dell'Idealismo tedesco nelle opere rosminiane "Teosofia" e "Saggio storico critico sulle categorie" (P.P. Ottonello, dell'Università di Genova); i riferimenti alla filosofia tedesca nell'"Epistolario del Rosmini" (F. Percivale, dell'Università di Genova). La seconda parte, dedicata alla discussione critica della recezione rosminiana del pensiero kantiano ed idealistico, è così articolata: il Rosmini critico della teoria della conoscenza di Kant (G.B. Sala, dell'Università di München); la critica del Rosmini alla filosofia morale di Kant circa i temi fondamentali della libertà e della legge (F. Ricken, dell'Università di München); il concetto rosminiano della morale tra autonomia ed eteronomia (J.F. Frank, dell'Università cattolica di Buenos Aires e dell'Università di Montevideo); le critiche rivolte dal Rosmini al Fichte (H. Schönendorf, della Facoltà di Filosofia dei Gesuiti di München); l'"Io" nella filosofia di Schelling e la recezione rosminiana (W.G. Jacobs, dell'Università di München); un confronto tra Rosmini ed Hegel circa il concetto di dialettica (S. Spiri, della Facoltà Teologica Pugliese); l'accusa rivolta al Rosmini di essere venuto a compromessi con il pensiero moderno ed in modo speciale con il pensiero tedesco (L. Matusa, dell'Università di Genova). La terza parte approfondisce il significato della dottrina del Rosmini per il pensiero post-hegeliano mediante i contributi seguenti: persona e stato in Rosmini e Kant (S. Muscolino, dell'Università di Palermo); le piaghe del Crocifisso come paradigma per la storia della chiesa (F. Traniello,

dell'Università di Torino); la rivelazione tra filosofia e teologia (G. Lorizio, della Pontificia Università Lateranense – Roma); Rosmini, Hegel e la metafisica (J. Rohls, dell'Università di München); la rilettura metacritica di Rosmini e di Hegel (K. Müller, dell'Università di Münster); confronto tra Rosmini ed Hegel circa il problema dell'essere iniziale (M. Schulz, dell'Università di Bonn); la critica del Rosmini alla dottrina hegeliana dell'essere (G. Noverino, dell'Università di Lecce e di Napoli); Rosmini oltre Kant ed Hegel circa le questioni della verità e della ragione (A.M. Tripodi, dell'Università di Genova); Rosmini oltre Hegel circa la questione della finitudine e delle illimitate possibilità della persona (P. De Lucia, dell'Università di Genova).

Il Rosmini ha dedicato una parte significativa del suo tempo allo studio di Kant e dell'Idealismo tedesco guidato dall'intento di arricchire il pensiero cristiano con gli apporti del pensiero moderno. Il frutto di un tale lavoro nella mente del Roveretano non poteva che essere una enciclopedia cristiana, caratterizzata da una forte ansia apologetica ma anche profondamente segnata da problematiche e da istanze nuove. Gli intendimenti apologetici del Rosmini vengono all'evidenza in modo particolare nell'impegno di garantire sia la filosofia dai limiti del soggettivismo sia la teologia dai rischi dell'immanentismo. Al soggettivismo kantiano, colpevole di non avere colto l'autentica natura della forma della verità, il Roveretano oppone la propria visione oggettivistica, fondata sull'essere ideale, che non è una acquisizione soggettivistica, bensì un principio formale presente nella mente umana come *lumen divinum* partecipatole da Dio per illuminazione nell'atto della creazione. Alla concezione tendenzialmente immanentistica dell'Idealismo tedesco il Rosmini oppone la sua visione della trascendenza e del soprannaturale, sgorgante dalla tradizione cristiana, in cui l'esistente è creatura e non è a nessun titolo e per nessuna ragione momento necessario o anche solo manifestazione necessaria della vita divina.

Confronti come quelli in questione, che hanno impegnato i convegnisti di Villa Vigoni e che si trovano nelle pagine del volume degli atti che stiamo presentando, possono essere molto utili. E lo sono effettivamente nella misura in cui gli studiosi in essi impegnati sono capaci di mettere in luce i termini esatti della recezione di un autore da parte di un altro e, nel nostro caso, dei filosofi tedeschi in questione da parte del Roveretano. Procedendo lungo questo percorso, è possibile verificare se una tale recezione ha avuto luogo per identificazione, o per differenziazione o anche per superamento. Il volume ci offre vari esempi di un così fecondo lavoro. La linea interpretativa prevalente è quella della recezione per differenziazione. Non mancano esempi di studiosi che si affannano ad affermare la superiorità delle teorie rosminiane, e questo si verifica prevalentemente tra gli studiosi italiani. Da parte tedesca, si tende spesso a precisare che Rosmini non è stato un buon interprete né di Kant né dei filosofi idealisti. Al di là di questi dati inevitabili e tutto sommato simpatici, i contributi presentati nel volume curato da M. Krienke danno un apporto significativo alla comprensione sia del rapporto tra il Roveretano, da una parte, e Kant e l'Idealismo tedesco, dall'altra, sia del pensiero del primo e del pensiero degli altri, che, dovendo essere liberati dai rischi derivanti almeno dalla tensione della differenziazione, vengono colti con precisione sempre maggiore.

Francesco Conigliaro

ELISA SIGNORI (a cura di), *Fra le righe. Carteggio fra Carlo Rosselli e Gaetano Salvemini*, Milano, FrancoAngeli, 2009, pp.333.

Il volume raccoglie 106 documenti del dialogo epistolare tra Carlo Rosselli e Gaetano Salvemini, lettere provenienti dalla corrispondenza di Salvemini, conser-

vata presso l'Istituto storico per la Resistenza in Toscana, altre dalla Houghton Library dell'Harvard University e, il corpo più cospicuo, dall'Archivio di Giustizia e Libertà. Il titolo, *Fra le righe*, è tratto da una lettera di Carlo Rosselli a Filippo Turati del 1928, nella quale Rosselli sollecitava il leader socialista a leggere «doppiamente fra le righe», esercizio obbligato, spiega la curatrice, sia per chi dall'esilio inviava lettere sottoposte al capillare controllo della polizia fascista, sia per chi, a distanza di anni, utilizza quei carteggi come fonti documentarie per ricostruire le vicende storiche di quel tempo. I fuoriusciti vivevano costantemente nel rischio di essere implicati in presunti complotti e di incorrere in processi dall'esito già deciso. E di esempi in Belgio e in Francia ve ne erano stati tanti, come opportunamente ricorda Elisa Signori nella sua introduzione al *Carteggio*. La prudenza non era mai troppa tanto che i fuoriusciti antifascisti provvedevano a compilare le loro lettere con un linguaggio criptico, la cui chiave interpretativa sfugge ancora oggi. «I sistemi per secretare i messaggi – scrive la curatrice – erano molteplici e, tra i più usati nei gruppi di Giustizia e Libertà, è attestato quello di attribuire valori numerici progressivi alle lettere dell'alfabeto». Particolarmente creativa appare la chiave del codice cifrato di Alberto Cianca costituita dai primi tre endecasillabi della poesia di Leopardi *Il Sabato del villaggio*, preceduti dalle lettere “h” e “g”. Spesso si inviavano romanzi con una dedica la cui data rimandava a una pagina interna del libro che, in margine, riportava un messaggio scritto con inchiostro simpatico.

Di quel clima di complotto ne avrebbero pagato le spese gli stessi Salvemini e Rosselli accusati di un tentativo di strage effettuato con lo scoppio di una bomba nell'atrio della Basilica di San Pietro a Roma e di un attentato contro Mussolini con un ordigno a orologeria, sventato per l'intervento degli investigatori. È questo, come precisa Signori, un episodio poco noto, ben documentato dal carteggio e, in particolare, da una memoria inedita pubblicata per la prima volta in appendice al volume (pp. 301-325) e scritta da Salvemini nella primavera del 1934 con il titolo *Saint Peter, Mussolini and Salvemini. The story of a plot* allo scopo di smentire quella cospirazione. I due antifascisti furono giudicati pericolosi avversari del regime tanto che furono oggetto di «condanne, pedinamenti, sorveglianza spionistica, campagne denigratorie, minacce, fino all'assassinio su commissione messo a segno contro Rosselli» (p. 11).

Il carteggio – da leggere tra le righe – raccoglie lo scambio epistolare tra Salvemini e Rosselli negli anni 1925-1937. Esso non solo descrive il rapporto ora convergente e ora divergente tra i due, ma descrive altresì la condizione «pur amara e obbligata» dell'esiliato come «debito morale nei confronti di chi era rimasto in patria», da tradursi in un fattivo impegno contro la dittatura e a favore della liberazione del paese (p. 12). Per entrambi ci si doveva allontanare dal *clichè* degli esiliati risorgimentali che, sebbene vantassero modelli emblematici come Mazzini, in realtà palesavano una «strategia politica sui tempi brevi fallimentare [...] perché esogena e velleitariamente nutrita più di passione e di spirito di sacrificio che non di una corretta valutazione e comprensione della realtà dell'interno» (p. 13). Il loro obiettivo era quello di prendere le distanze da alcune manifestazioni “patologiche” tipiche degli esiliati «facile scandalismo, la pregiudiziale negazione di ogni elemento positivo nella realtà italiana, le infondate previsioni di crisi del regime a breve scadenza e la tendenza ad attenderle fatalisticamente, la personalizzazione del fascismo come mussolinismo» (p. 14). Essi, cioè, avvertirono la necessità di «non fare gli esuli» e di stare in guardia dinanzi alla «deriva involutiva» della loro condizione di fuoriusciti.

Motivi di studio avevano fatto incontrare Salvemini e i fratelli Rosselli, con Nello prima per una consulenza per la tesi di laurea e qualche tempo dopo con Carlo, già laureatosi a Firenze, per una rielaborazione della tesi in vista della pubblicazione. Fu Salvemini, a tal proposito, a stroncargli la possibilità di pubblicare il lavoro tanto che Carlo metterà da parte quell'idea che giudicherà «errore di

gioventù», ma che in seguito Salvemini avrebbe poi «riconosciuto un incunabolo delle successive e più mature proposte del *Socialismo liberale*» (p. 17). Come osserva Signori, pur nelle divergenze di valutazione e di strategia, entrambi furono accomunati dall'intransigenza al fascismo «collaudata» nel «Non Mollare» e nella fondazione di «Giustizia e Libertà». In entrambi è presente una visione critica del Risorgimento che però si traduce nelle «forti connotazioni volontaristiche e idealistiche di Rosselli» e in una «impostazione positivista ed empirista di Salvemini» (p. 18).

La divergenza emerse anche in seguito all'accordo di GL con la Concentrazione che Salvemini contestò sempre come scelta. E benché vi fossero alcune distanze anche generazionali, il rapporto tra «lo storico, il contraddittore, il polemi-sta» Salvemini, e il giovane leader politico e uomo d'azione Rosselli, non subì mai incrinature. Nel suo esilio in Francia, Gran Bretagna e Stati Uniti, il professore pugliese si convinse che la politica estera potesse essere la «chiave» del destino dell'Italia fascista. Egli si era persuaso che fosse necessario combattere il regime smascherando, con la libertà della penna, gli errati convincimenti che l'opinione pubblica internazionale si era fatta del regime. In Gran Bretagna, Salvemini trovò collaborazione, tra i numerosi altri, in Wickham Steed, Harold Laski e Bertrand Russell. Qui egli comprese di dover rispondere al regime attraverso strategie comunicative che lo avrebbero condotto all'iniziativa di «Italy to-day», redatto in lingua inglese e pertanto espressamente rivolto a un pubblico internazionale. Dal gennaio 1929 all'ottobre 1932 uscirono 46 numeri del periodico, strutturato in brevi monografie, che riportava documenti ufficiali e dati su alcuni aspetti del regime fascista.

Salvemini divenne ben presto un relatore scomodo per il regime tanto che le sue conferenze e i suoi interventi oltreoceano spinsero l'ambasciata a organizzare eventi culturali di segno opposto reclutando intellettuali «capaci di recitare il ruolo di contraddittori»: da Peter Riccio della Columbia University ai membri della Fascist League of North America o dell'Ordine dei figli d'Italia in America. In America Salvemini si impegnò a denunciare le «distorsioni dell'informazione anche nel sistema della stampa americana» portando avanti l'«ambizioso obiettivo» di attaccare l'Associated Press e i giornali di Generoso Pope detentore del monopolio dell'informazione sui lettori italo-americani e ammiratore di Mussolini.

Nel 1932 il carteggio tra Rosselli e Salvemini acquisisce regolarità anche se le lettere del professore pugliese risultano più numerose di quelle del suo interlocutore. Salvemini, come si deduce dalle lettere, si era riproposto di «svegliare i dormienti» e di animare i gruppi giellisti di New York tanto che, seppure per breve tempo, comparve l'eloquente testata «Risorgere! Resurrection!» per suggellare lo «sbarco» di Giustizia e Libertà oltreoceano. Tra il 1934 e il 1937 – anno dell'assassinio dei Rosselli a Bagnoles-de-l'Orne – lo scambio epistolare si intensifica. Tra i temi ricorrenti: «il suicidio del socialismo tedesco, l'*appeasement* britannico, l'esperimento sovietico, l'isolazionismo americano, le ambiguità del socialismo austriaco e di quello francese» (p. 46). Nel 1934 la crisi che portò alla fine della Concentrazione venne avvertita dallo storico pugliese con sollievo per la possibilità dei giellisti di tornare a una situazione di autonomia e alle origini del loro movimento.

Al Congresso internazionale degli scrittori per la difesa della cultura, tenutosi a Parigi nel giugno 1935 Salvemini, dinanzi a comunisti, denunciò la soppressione della libertà «creativa» in terra sovietica contestando «la frettolosa omologazione delle società «borghesi» al fascismo, denunciando tale tendenza come un *nihilisme radical*» (p. 49). Il discorso era stato apprezzato da Rosselli che tuttavia sottolineava la necessità di non generalizzare poiché una cosa era ritenere che la Russia non potesse costituire un modello per l'antifascismo italiano, altro era ricordare la rivoluzione russa come un moto «creativo e libertario» verso il quale Rosselli mostrò una tale ammirazione da ispirargli, dopo la guerra di Spagna e

poco prima della morte, il progetto di un accordo permanente con i comunisti italiani per la unificazione politica del proletariato italiano.

Nell'agosto del 1935, Salvemini, in un articolo apparso su «G e L», soffermandosi sui rapporti tra fascismo e Chiesa cattolica accusò Rosselli di confondere «in un'unica luce di riprovazione l'atteggiamento verso la guerra in Abissinia del Vaticano, ossia del papa Pio XI, e quello delle masse cattoliche, tra cui ricordava esistevano posizioni diverse, come quella da lui apprezzata di Luigi Sturzo» (p. 54). Rosselli aveva scritto che la religione dei giellisti era «atea, umanistica: anticattolica e antiteistica» e per tale motivo Salvemini, nell'ottobre del 1935, in una lettera privata, aveva chiesto chiarimenti sulla libertà religiosa poiché questa doveva essere garantita in ogni modo. La risposta fu evasiva e l'argomento rimase in sospeso. Le ultime lettere del carteggio annotano gli avvenimenti della guerra di Spagna e le possibili conseguenze sull'Europa e sull'antifascismo italiano. Se il professore pugliese, all'inizio, appare convinto che si possano trovare fondi per aiutare la Spagna, col passare del tempo prevede negativi esiti della guerra civile ed è scettico sulle possibilità che la guerra possa innescare energie utili all'antifascismo in Italia. Di parere contrario Rosselli che difende in modo appassionato l'intervento in Spagna. Ma «la resa delle armi repubblicane nell'aprile del 1939» avrebbe dato ragione a Salvemini, mentre l'idea di Rosselli «*Oggi in Spagna domani in Italia*» avrebbe avuto più tardi nel corso della guerra mondiale, un formidabile banco di prova» (p. 83).

Dopo l'assassinio dei fratelli Rosselli, Salvemini si spenderà per difendere la memoria dei due uccisi e consegnare i fatti a quella verità manomessa dal regime che aveva depistato l'inchiesta ipotizzando un regolamento di conti tra antifascisti. Il professore pugliese sino alla fine dei suoi giorni si rammaricherà, di fronte alle «inquietanti coperture», di non essere riuscito a far consegnare i responsabili alla giustizia. Il rapporto Salvemini-Rosselli, molto ben documentato dal volume curato da Elisa Signori, registra un dialogo epistolare – aperto da Rosselli con un reverenziale «Caro Professore», presto sostituito con un più amichevole «Caro Gaetano» - tra due uomini diversi per età, per giudizi e valutazione degli eventi, ma accomunati dal medesimo ideale di combattere il fascismo e di edificare una società più libera e giusta.

Claudia Giurintano

RALF DAHRENDORF, *Erasmiani. Gli intellettuali alla prova del totalitarismo*, tr. it. di Michele Sampaolo, Roma-Bari, Laterza, 2007, pp.254

Il filosofo e sociologo tedesco Ralf Dahrendorf, recentemente scomparso, focalizza qui l'attenzione su alcuni dei più importanti «intellettuali pubblici» che si sono sottratti alle tentazioni del comunismo, del fascismo e del nazional-socialismo. Egli conferisce all'espressione *intellettuali pubblici* un significato «forte»: «Si tratta di persone che vedono come imperativo della loro professione il prendere parte ai discorsi pubblici dominanti nel tempo in cui vivono, anzi il determinarne le tematiche e indirizzarne gli sviluppi» (p. 14). Anche se alcuni intellettuali pubblici non sono sociologi o politologi di mestiere, è pur vero che tutti si rivelano «analisti della politica e della società che riflettono in chiave filosofica» e che «forniscono al loro tempo la lingua in cui le persone si intendono» (p. 15). Dahrendorf battezza *Erasmiani* questi «testimoni dello spirito liberale nei tempi della prova» (p. 17), dal momento che il celebre umanista di Rotterdam, pur in un contesto storico e culturale differente, già mezzo millennio fa aveva riconosciuto nella disciplina, nella tenacia e nella ponderatezza le virtù che in ogni epoca contribuiscono a rendere immuni rispetto alle seduzioni delle diverse forme di autoritarismo.

Lo studioso tedesco decide di concentrare la sua trattazione sugli Erasmiani nati nel primo decennio del secolo scorso, in quanto è persuaso che specialmente quella generazione di intellettuali pubblici liberali seppe non solo manifestare un'intima partecipazione alla realtà che prendeva in esame, ma anche servirsi della ragione come di una bussola nell'analisi e nella critica del proprio tempo. Secondo Dahrendorf, gli Erasmiani del Novecento, al pari e forse più dei loro "colleghi" di altri periodi storici, furono osservatori "impegnati" e gelosi della propria indipendenza. Come egli scrive, "[l]'osservatore impegnato [...] si mantiene sul terreno di una partecipazione che per intensità non è inferiore a quella degli attori [...]. Ma questo impegno formale non è tutto. L'osservare impegnato è in misura particolare votato alla verità" (p. 65), la quale può essere ricercata unicamente garantendo all'intellettuale l'esercizio della libertà. A suo dire, gli Erasmiani novecenteschi non cedettero alle lusinghe dei totalitarismi perché riuscirono a "non farsi deviare dal proprio cammino", "a vivere con le contraddizioni e i conflitti del mondo umano", a non rinnegare mai la "disciplina dell'osservatore impegnato, che non si lascia abbagliare", a dimostrare "appassionata dedizione alla ragione come strumento di conoscenza e di azione" (p. 74).

Dahrendorf ritiene che oggi qualcuno potrà probabilmente considerare le virtù degli Erasmiani "un pò fuori moda, ma per tutti quelli che hanno a cuore la libertà non sarà inutile che anche in futuro vengano coltivate" (p. 215). A suo giudizio, infatti, anche se il nostro non è sicuramente un tempo di grandi prove, come lo fu l'epoca dei totalitarismi, la diffusione del terrorismo e "l'autoritarismo strisciante in molti paesi economicamente sviluppati (per non parlare dei paesi in crescita prorompente) forse pongono di nuovo gli interrogativi" (*ibid.*) dei quali si occupa il libro. Il sociologo tedesco individua tre personaggi che, nel XX secolo, possono ritenersi Erasmiani a pieno titolo: si tratta di Raymond Aron, Isaiah Berlin e Karl Popper, importanti pensatori liberali a tutto tondo cui viene dedicata una parte cospicua del volume. Tutti e tre questi intellettuali pubblici consacrarono la propria vita in misura particolare alla salvaguardia della propria indipendenza e alla ricerca della verità, onde non scesero mai a compromessi con le idee e coi sistemi politici totalitari. A gradini più bassi dal punto di vista della "purezza" delle qualità erasmiane, invece, stanno coloro che, spesso in età giovanile, mascherarono temporaneamente la loro battaglia individuale per la verità dietro una facciata conformista, al fine di non urtare i regimi illiberali dei propri paesi. Secondo Dahrendorf, di questa categoria di Erasmiani imperfetti fanno parte Norberto Bobbio, Jan Patočka, Theodor Wiesengrund Adorno, Hannah Arendt e Theodor Eschenburg.

Alla figura dell'autore italiano sono riservate nel libro diverse interessanti considerazioni, le quali possono essere in un certo modo viste come paradigmatiche dei casi degli intellettuali pubblici che incorsero in occasionali e tutto sommato non gravi cedimenti ai totalitarismi. Di Bobbio, Dahrendorf mette in risalto le indubbie attitudini di osservatore impegnato e, allo stesso tempo, la non perfetta linearità del percorso intellettuale. L'esistenza del filosofo torinese non fu immacolata: nel 1993 riemerse dagli archivi una sua lettera dell'8 luglio 1935 indirizzata al Duce, con la quale l'allora venticinquenne docente uni-versitario Bobbio, sospettato – a ragione – di essere membro del gruppo antifascista *Giustizia e libertà*, fece professione di fede nel regime mussoliniano per evitare le persecuzioni poliziesche e salvaguardare le sue possibilità di vita accademica; dopo aver spedito la lettera, cionondimeno, egli non solo non interruppe la sua attività clandestina volta a scalzare il fascismo, ma la intensificò. Secondo Dahrendorf, se contestualizzata, questa singola azione di consapevole opportunismo va senz'indugio rubricata come "peccato veniale", perché nell'ambiente del giovane studioso "[t]utti conoscevano le sue convinzioni liberali e sociali, e sapevano che non erano conciliabili col fascismo", e dunque "[c]on le sue dichiarazioni, non danneggiò nessuno"; d'altronde, "[i]l suo adattamento al regime si man-

tenne [...] entro limiti ristretti; il suo cammino rimase costantemente più vicino alla ricerca di alternative liberali che non all'appoggio a Mussolini" (p. 103).

Dopo essersi soffermato sugli Erasmiani che ebbero una vocazione tardiva, cioè su coloro che – come Manès Sperber e Arthur Koestler – in un primo tempo avevano ceduto alla seduzione dei totalitarismi, Dahrendorf passa in rassegna alcuni dei personaggi che, pur essendo vissuti in realtà politico-sociali aliene sia dal nazismo sia dal fascismo sia dal bolscevismo, evidenziarono caratteristiche inoppugnabilmente erasmiane (tra gli altri, egli affronta il caso di Jeanne Hersch, la quale lottò contro i regimi totalitari in nome di quei beni preziosi che ella definiva "libertà democratica", "libertà responsabile" e "giustizia sociale"). Al di là della Manica, nel frattempo, in quell'Inghilterra che da secoli veniva spesso indicata come una sorta di "luogo naturale" della libertà, ma che negli anni Trenta vedeva la presenza tanto di illustri intellettuali e scienziati di fede marxista-leninista quanto dell'animosa *British Union of Fascists* guidata da sir Oswald Mosley, George Orwell collocò al centro dei suoi scritti l'individuo, la libertà e l'uguaglianza delle opportunità, non mancando di mostrare i tratti vessatori e inumani degli Stati totalitari.

Dahrendorf si occupa, infine, degli intellettuali pubblici dell'America settentrionale, rilevando che gli Erasmiani di quella parte del mondo "sono persone più pratiche dei loro colleghi europei" (p. 172), come ben testimoniano – a suo giudizio – i casi di George Kennan e di John Kenneth Galbraith. Da sempre acerrimi nemici del nazismo e del comunismo, entrambi ricoprirono incarichi delicati e prestigiosi al servizio dell'amministrazione e della diplomazia degli Stati Uniti, contribuendo al rinnovamento politico ed economico del loro paese e di diversi altri.

Piero Venturelli

S. CIURLIA, *Ermeneutica e politica. L'interpretazione come modello di razionalità*, Saonara, Il Prato, 2007, pp. 215.

Se volessimo applicare il concetto di "Wirkungsgeschichte" alla stessa opera di Hans Georg Gadamer, che ormai da quasi mezzo secolo lo ha elaborato e diffuso, troveremmo senz'altro che *Verità e metodo* non è solo un'opera capitale della filosofia contemporanea - un riferimento obbligato per una delle sue correnti dominanti, l'ontologia ermeneutica -, ma deve una parte del suo pervasivo influsso sulla cultura ad "applicazioni" parziali. Da esse lo stesso Gadamer sembrava preoccupato: "Questo è un libro filosofico e non vuole affatto essere una metodologia delle scienze dell'interpretazione" (così scrive il filosofo nell'introduzione alla prima edizione italiana del 1972, con un'insolita perentorietà probabilmente indotta dai fraintendimenti dei primi anni di ricezione). Ma la storia delle appropriazioni sul filo dell'indebita riduzione avanzò trionfante: proprio negli anni '70, in America, una corrente di interpreti gadameriani comincia a leggere *Verità e metodo* in diretto riferimento alla teoria e alla critica letteraria. Se dunque la "riflessione metodologica della filologia conduce a una radicale problematizzazione filosofica" (Gadamer ovviamente intende la "filologia" in senso molto ampio, letterario-storico-critico), è evidente che da qui ci si può riportare sui sentieri di partenza, in una sorta di circolarità. Non si tratta tuttavia di un arricchimento di ritorno esente da problemi; ogni critica letteraria influenzata dall'ermeneutica filosofica - come anche la storiografia, la critica artistica o la musicologia che più o meno esplicitamente si richiamano a Gadamer - porta in grembo il seme insidioso del travisamento fatale: la riduzione della stessa matrice, che rispetto alle applicazioni vorrebbe essere "solo" una luce di autocoscienza ontologica, in un "metodo" (*horribili dictu!*), un sistema di dominio dell'oggetto.

Sandro Ciurlia non ci sta. Nel suo recente libro - *Ermeneutica e politica. L'interpretazione come modello di razionalità* - Ciurlia si assume la responsabilità di motivare i termini della sua applicazione dell'ermeneutica, che sarà pure "parziale", ma in un senso non riduttivo né travisante: essa viene "delimitata" piuttosto al vaglio di una preventiva riflessione, di una lunga ouverture sviluppata sotto il segno del confronto critico con il pensiero di Gadamer, assunto veramente come modello e non certo come metodo, e del quale Ciurlia propone una sintesi di raro equilibrio tra chiarezza e perspicacia. Per schivare le secche della banalizzazione mantenendo una costante perspicuità non bastano né le doti speculative, né una lunga frequentazione col pensiero teoretico: ci vuole anche talento, che Ciurlia sicuramente possiede. È però solo alla fine, come vedremo, che si capisce come la ricchezza in qualche modo inattesa del libro derivi anche da una sorta di necessità.

Nella seconda parte del libro, dopo una puntuale ricognizione della "scienza politica" nella sua evoluzione storica, emerge il rischio di tornare al punto di partenza della situazione di conflitto vissuta tra scienze della natura e scienze dello spirito, vale a dire a quell'ubriacatura positivista che sembra risorgere con la forza di una ricorrenza metastorica, se non addirittura rinvigorirsi con l'odierno, crescente predominio della tecnica e dei suoi influssi. Parlare di "scienza" della politica può essere legittimo solo presupponendo determinate condizioni e distinzioni, ampiamente vagliate dall'*excursus* storico-critico di Ciurlia, ma fra le trappole del linguaggio e quelle dei diagrammi la presunzione di scienza esatta, e quindi anche esattamente predittiva, riappare ad ogni piè sospinto. Al riguardo l'opposizione di Ciurlia è decisa, riprendendo in larga misura una *pars destruens* antiscientista lungamente articolata: la storia del pensiero politico è fatta anche dai Weber o, più recentemente, dai Sola, dai Sartori, dai Bobbio - autori che Ciurlia cita con cognizione e pertinenza. L'ermeneutica conferisce però alla sua impostazione un timbro distintivo e una visione più generale. Se pensiamo ad esempio alle posizioni critiche ed equilibrate di Bobbio - che a partire dalla contrapposizione al clima idealista si arricchiscono nel confronto con la filosofia analitica -, noteremo certo stimoli fecondi e significativi punti di contatto con gli argomenti di Ciurlia.

Tuttavia in Bobbio non solo permane, ma viene esplicitata e auspicata una separatezza tra teoria politica e agire politico; analogamente, diverse categorie ingabbiati si affacciano su altri snodi richiamati da Ciurlia: dalla separazione tra sociologia politica e scienza politica, a quella tra un approccio verticale e uno orizzontale, fino alla distinzione tra il paradigma della "scelta razionale", quello "neoistituzionale" e quello della "cultura politica". Ma per Ciurlia nessun paradigma "preso in sé, appare esaustivo"; anzi, "nell'intento di accreditare la disciplina come scienza umana autonoma, dotata di uno statuto, si è sovente rigettata l'idea che la scienza politica possa essere, piuttosto, una disciplina vocationalmente dialogica, data l'estrema complessità dell'oggetto che studia e la contiguità stretta rispetto ad altre scienze umane". Su questa strada Ciurlia auspica un "sistemismo critico", che è cosa diversa da un "opportunismo epistemologico"; e da qui fatalmente il discorso scivola nel modello ermeneutico, o meglio si sostanzia alla luce di una coscienza ermeneutica.

Va preso atto, per Ciurlia, della non augurabile né possibile "avalutatività" pretesa dalla cosiddetta "scienza politica", del permanere inevitabile in essa di un corredo di *valori* storicamente determinati, come di quella di un *soggetto* che alla luce di essi eserciti la sua riflessione politica; si profila pertanto una necessaria autocoscienza della scienza politica come "ermeneutica dell'esistente", che nel concetto di "comprensione" in accezione heideggeriana-gadameriana trova la sua casa più appropriata. La scienza politica non può finalizzarsi a "conoscenze", ma ben più propriamente all'interpretazione, all'atto di comprensione inteso da Ciurlia, nell'alveo dell'ermeneutica, come il portato di un'azione circolare che si avvia

necessariamente da pre-comprensioni e pre-giudizi, e come *“una forma di conoscenza che fa leva sul valore euristico dell’ipotesi, che utilizza molteplici metodi e modelli d’indagine, che dialoga con le discipline affini, che instaura un proficuo legame con la ricerca storica, che privilegia un approccio sistemico allo studio delle cose, consapevole di quanto sia intricata la realtà degli eventi, onde permettere all’esile fiamma dell’intelligenza di gettare luce sugli oscuri contorni di senso dei fenomeni”*. Questa prospettiva ha delle ricadute e dei legami di tipo valoriale: *“Sul piano strettamente etico-politico, ciò si traduce in una lezione di tolleranza, in cui si ribadisce il primato del dialogo su qualunque rigidità dogmatica”*.

A questo punto il cerchio del libro si chiude: diventa ancora più chiaro come l’esigenza di prendere le distanze da qualsiasi dogmatismo, oltre che da ogni sistematicità filosofica, vigili dall’inizio sull’accostamento di Ciurlia all’ermeneutica. La prima parte del libro si impone infatti, praticamente allo stesso titolo, come un confronto con il pensiero di Gadamer e come una sua esaustiva introduzione proprio perché il suo carattere critico e negativo è solo apparente: *“soltanto la resistenza ad una seduzione è in grado di filtrare il suo valore e la sua consistenza e di rendere giustizia alla sua autentica dimensione”* (così scrive Claudio Magris nella prefazione a una riedizione del suo *Il mito asburgico*). In modo non dissimile, presentando l’ermeneutica di Gadamer come appartenente al solco del pensiero trascendentale (in quanto fondata su principi definiti e stabili del conoscere), Ciurlia rivela un atteggiamento disincantato e razionale verso un modello di pensiero da assumere sì, ma necessariamente da delimitare nella coscienza e nella storicità dell’oggi. Inoltre, identificando il fondamento dell’ermeneutica nell’enunciato *“tutto è interpretazione”*, Ciurlia ripropone un’obiezione classica (*“l’enunciato mediante cui viene ribadita questa condizione sarebbe, a sua volta, oggetto d’interpretazione”*) e riporta l’ermeneutica ai confini della sua autonegazione con l’intento, ci sembra, di sgombrare il campo da ogni confusione tra la sua proposta di riferirsi ad un modello ermeneutico tendenzialmente accogliente, da una parte, e le sirene del relativismo, metodologico e valutativo, dall’altra. In questo senso si rivela indispensabile la coscienza delle possibili aporie, delle “tentazioni” nel corpo e ai margini del modello assunto, in nome di una tensione del pensiero che vuole imboccare sempre, quand’anche diventi cruna d’ago, un sentiero sgombro sia dall’ideologismo che dal relativismo.

Ermeneutica e politica potrebbe, in definitiva, essere accostato al versante “pratico” della filosofia di Gadamer, delineatosi come movimento o sviluppo del suo pensiero negli ultimi decenni della sua attività. Come ha scritto Vattimo nel 1999 *“Gadamer ha anche fiducia che proprio il crescere dell’integrazione sociale nel mondo moderno e i pericoli che essa comporta, spingeranno l’uomo verso la scoperta del carattere “sistemico” della sua esistenza, e in definitiva al riconoscimento del valore della solidarietà: qui c’è una speranza ragionevole circa la possibilità di un farsi reale della ragione - non come esperienza di evidenza, ma come esperienza di partecipazione e di appartenenza - che avvia anche la filosofia a ritrovare l’originario nesso tra logos e kalón”*. Anche il contributo di Ciurlia si può inscrivere in questo orizzonte concettuale: la stessa teoria politica rientra nell’esistenza intesa come sistema, si rende disponibile ad un’ampia prospettiva dialogica, concorre al “farsi reale della ragione”. E, aggiungeremmo, proprio nella rinnovata mediazione tra teoria e prassi tramite l’accostamento ad un modello di razionalità la politica, globalmente intesa, può ricordarsi del suo cuore pulsante di utopia.

Santi Calabrò

Dalla quarta di copertina Back Cover

A cura di Rosanna Marsala

Libri ricevuti o segnalati

GIUSEPPE ASTUTO, *L'amministrazione italiana. Dal centralismo napoleonico al federalismo amministrativo*, Roma, Carocci, 2009, pp.394, prezzo: euro 32,50.

Il volume presenta un percorso dell'amministrazione pubblica italiana con un approccio che intreccia storia giuridico-normativa e storia politica e sociale. Partendo dall'età napoleonica, periodo in cui si afferma lo Stato amministrativo, si arriva attraverso l'esame delle successive fasi storiche alle riforme degli anni novanta del secolo scorso che segnano l'avvento del cosiddetto "federalismo fiscale".

FRANCESCO BENIGNO e LUCA SCUCCIMARRA (a cura di), *Il governo dell'emergenza. Poteri straordinari e di guerra in Europa tra XVI e XX secolo*, Città di Castello, Viella, 2007, pp. 303, prezzo: euro 28,00.

La *logica dell'emergenza*, spesso, si propone come il fondamentale nucleo propulsivo e legittimatorio di una radicale trasformazione delle pratiche politico-istituzionali di governo della società. Il volume raccoglie gli scritti di diversi autori che si propongono di offrire una più consapevole comprensione delle dinamiche della politica caratterizzata dalla centralità di dispositivi di comando assoluto.

GIULIA BIANCHI, *Come cambia una rivista. La "riforma sociale" di Luigi Einaudi 1900-1918*, Torino, Giappichelli, 2007, pp.205, prezzo: euro 23,00.

"Riforma sociale," periodico torinese nato nell'ultimo decennio dell'Ottocento e diretto a partire dal 1908 da Luigi Einaudi, ha avuto un ruolo importante anche sul piano strettamente economico, promuovendo il dibattito su questioni aventi rilevanza di teoria economica. È quanto mette in luce l'autrice attraverso una attenta indagine condotta sulle fonti archivistiche e sulle annate della stessa rivista.

MIRCO BIANCHI (a cura di), *Carlo Francovich. Scritti sulla Resistenza (1954-1980)*, Firenze, Polistampa, 2007, pp.230, prezzo: euro 18,00.

Il libro raccoglie gli scritti che, tra il 1954 ed il 1980, Carlo Francovich ha dedicato all'antifascismo e alla Resistenza. Essi testimoniano l'ampiezza culturale e ideale di uno storico profondamente laico. Antifascista, partigiano e democratico Francovich è stato anche direttore e poi presidente dell'Istituto Storico della Resistenza. Il volume si completa con interventi di Paolo Bagnoli, Giorgio Spini e Zeffiro Ciuffolotti.

MIRCO BIANCHI (a cura di), *Giorgio Spini. Lo storico e la politica: scritti giornalistici (1945-1961)*, Firenze, Polistampa, 2007, pp.317, prezzo: euro 22,00.

Giorgio Spini (1916-2006) è una delle figure intellettuali eminenti del Novecento italiano. In questo volume vengono riproposti gli articoli che, tra il 1945 ed il 1961, lo storico fiorentino è venuto pubblicando su tre testate storiche della sinistra democratica espressione della cultura azionista e socialista: «Non Mollare», «Nuova Repubblica», ed «Il Ponte».

MIRCO BIANCHI (a cura di), *Leo Valiani. La rivoluzione democratica e l'eredità rosselliana. Scritti (1980-1999)*, Pistoia, I.S.R.Pt, 2007, pp.97, prezzo: euro 12,00.

Leo Valiani, uno dei protagonisti più coerenti della lunga lotta per il riscatto nazionale dal fascismo, è stato, ad un tempo, testimone e storico del cammino dell'Italia sulla via della costruzione di una solida democrazia. Il volume presenta cinque scritti che Leo Valiani ha dedicato al Partito d'azione ed alle figure dei fratelli Rosselli, pubblicati per

la prima volta sulle pagine della «Nuova Antologia». Sono inseriti interventi di Paolo Bagnoli e Antonio Maccanico.

DANTE BOLOGNESI e SAURO MATTARELLI (a cura di), *Fra libertà e democrazia. L'eredità di Tocqueville e J.S.Mill*, Milano, FrancoAngeli, 2008, pp.196, prezzo: euro 19,00.

Il volume raccoglie gli atti dei convegni svoltisi a Ravenna nel 2005 e nel 2006 in occasione dei bicentenni della nascita di Alexis de Tocqueville e John Stuart Mill. Le iniziative sono state promosse dalla Fondazione Casa di Oriani in collaborazione con Libro Aperto s.c.a.r.. Il filo conduttore dei saggi è il problematico rapporto tra libertà e democrazia alla luce delle teorie elaborate dai due pensatori del XIX secolo.

ANTONELLA BRAGA, *Un federalista giacobino. Ernesto Rossi pioniere degli Stati Uniti d'Europa*, Bologna, Il Mulino, 2007, pp.676, prezzo: euro 46,00.

La ricerca, partendo da una documentazione inedita, ripercorre l'evoluzione del pensiero federalista di Rossi e della sua azione al servizio del Movimento federalista europeo con particolare attenzione agli anni della prigionia, del confino e dell'esilio in Svizzera, mettendo in rilievo come il suo contributo all'affermazione del federalismo sia stato, sino alla caduta della CED (1954), almeno pari a quello di Spinelli.

RICHARD BRONK, *The romantic economist: imagination in economics*, New York, Cambridge University Press, 2009, pp.382, s.p.

Since economies are dynamic processes driven by creativity, social norms, and emotions as well as rational calculation, why do economists largely study them using static equilibrium models and narrow rationalistic assumptions? Economic activity is as much a function of imagination and social sentiments as of the rational optimization of given preferences and goods.

PAULO BUTTI DE LIMA (a cura di), *Idee d'Europa*, Atti del convegno di Studi, San Marino 9-10 giugno 2006, Repubblica di San Marino, AIEP, 2007, pp.250, s.p.

Con presentazione di Anna Maria Lazzarino Del Grosso, il volume raccoglie le relazioni del Convegno internazionale svoltosi nella Repubblica di San Marino presso la Scuola superiore di Studi Storici. Il tema del convegno, Idee d'Europa, è stato affrontato in una prospettiva multidisciplinare grazie alla presenza di studiosi nazionali e internazionali e al confronto fra varie competenze e specializzazioni.

MAURIZIO CAU, *Politica e diritto. Karl Kraus e la crisi della civiltà*, Bologna, Il Mulino, 2008, pp.441, prezzo: euro 31,00.

Attraverso l'esame dei presupposti ideali dell'attività pubblicistica di Karl Kraus, il libro ripercorre alcuni degli snodi centrali della sua biografia intellettuale, dal conservatorismo culturale all'ostilità manifestata verso l'ideologia del progresso, dall'esame dei rapporti tra diritto e giustizia alla riflessione sui confini tra morale e criminalità, dai controversi rapporti con la socialdemocrazia austriaca alla feroce contrapposizione alla politica nazionalsocialista.

CALOGERO CERAMI (a cura di), *La figura e l'opera del cardinale Mariano Rampolla Del Tindaro*, Caltanissetta-Roma, Sciascia, 2006, pp.186, prezzo: euro 15,00.

I saggi raccolti in questo volume consentono di fare il punto storiografico sulla figura del cardinale Rampolla. Con lui si passa dal papato moderno al papato contemporaneo e ciò segna il distacco dal legittimismo, il confronto con il mondo moderno, la libertà della Santa Sede dagli altri Stati, il primato della politica.

PIERO CRAVERI e ANTONIO VARSORI (a cura di), *L'Italia nella costruzione europea. Un bilancio storico (1957-2007)*, Milano, FrancoAngeli, 2009, pp. 504, prezzo: euro 45,00.

La partecipazione italiana al processo di integrazione europea ha avuto forti riflessi nell'ambito interno, non solo dal punto di vista politico ed economico, ma anche da quello sociale e culturale. Il volume, articolato in cinque parti, raccoglie oltre venti contributi di storici italiani e stranieri che, sulla base di approfondite ricerche archivi-

stiche e su fonti inedite, offrono una analisi di quella che viene definita una costante nella politica estera dell'Italia repubblicana: la "scelta europea".

WALTER E. CRIVELLIN (a cura di), *Verso la costituzione. Dibattiti e prospettive dei cattolici in Piemonte (1945-1947)*, Roma, Edizioni Lavoro, 2007, pp.305, prezzo: euro 10,00.

Il volume offre alcuni contributi al dibattito che caratterizzò la prospettiva e l'elaborazione della nostra carta costituzionale, maturati in vari settori della cultura cattolica in Piemonte. I vari saggi qui raccolti utilizzano e portano a conoscenza fonti documentarie talora anche inedite o, nel caso della stampa locale religiosa e politica, meno note o scarsamente utilizzate, particolarmente rilevanti nell'orientare l'opinione pubblica.

RICCARDO FAUCCI, *Gli economisti, il mercato, le istituzioni. Una storia del pensiero economico*, Torino, Giappichelli, 2008, pp.148, prezzo: euro 14,00.

Il libro, pensato per studenti di economia politica e di storia del pensiero economico, si propone di analizzare il modo in cui alcuni economisti, appartenenti a diverse scuole di pensiero (Smith, Bentham, Romagnosi, Ferrara, John Stuart Mill, Marshall, Schumpeter, Keynes) hanno trattato il problema dell'interferenza delle istituzioni con il sistema economico.

RAFFAELLA GHERARDI e SAFFO TESTONI BINETTI (a cura di), *La Storia delle Dottrine Politiche e le Riviste (1950-2008)*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2008, pp.194, prezzo: euro 13,00.

Il volume contiene gli Atti del Convegno dedicato alla "Storia delle dottrine politiche e le riviste (1950-2008)" svoltosi a Bologna nel 2008 presso la Facoltà di Scienze Politiche con il patrocinio dell'Associazione Italiana degli Storici delle dottrine politiche. Oltre a tentare un bilancio delle metodologie d'indagine e degli ambiti di ricerca utilizzate in Italia da studiosi della stessa materia e di materie affini, il Convegno ha preso in considerazione l'analoga attività svolta in altri paesi europei. Il libro si conclude presentando alcuni documenti che hanno avuto un ruolo importante nella storia delle singole riviste.

LUCIANO GUERZONI (a cura di), *Quando i cattolici non erano moderati. Figure e percorsi del cattolicesimo democratico in Italia*, Bologna, Il Mulino, 2009, pp.296, prezzo: euro 20,00.

Il volume testimonia la ricchezza, la vivacità e la varietà dei contenuti tematici, delle posizioni politico-culturali e degli stessi percorsi esistenziali che hanno caratterizzato la tradizione del "cattolicesimo democratico" e l'area pur composita dei "cattolici democratici". Lo fa nel nome ed in memoria di Pietro Scoppola, che di questa tradizione è stato uno storico acuto e partecipe e, al tempo stesso, uno degli esponenti più autorevoli e significativi.

VINCENZO LI DONNI, *Note economiche. Un decennio di politica economica siciliana (1972-1982)*, a cura di Anna Li Donni, Torino, Giappichelli, 2008, pp.213, prezzo: euro 21,00.

In questa pubblicazione vengono riproposte le riflessioni che Vincenzo Li Donni presentava alla RAI per commentare le questioni più significative dell'economia siciliana. Le "Note economiche" riguardano il periodo che va dal 1972 al 1982 e trattano argomenti quali l'apertura dell'economia siciliana sui mercati internazionali, il ruolo della piccola industria, la questione energetica.

SALVO MASTELLONE, *La nascita della democrazia in Europa. Carlyle, Harney, Mill-Engels, Mazzini, Schapper, Addresses, Appeals, Manifestos (1836-1855)*, Firenze, Leo S. Olschki, 2009, pp.276, prezzo: euro 25,00.

La pubblicazione in inglese della *Démocratie en Amérique* di Tocqueville sollevò a Londra, nel ventennio 1836-1855, un importante dibattito su dove, come, quando sarebbe nata la democrazia in Europa; dibattito portato avanti dai cartisti in forma di discorsi,

appelli e manifesti da tempo caduti in oblio. Il volume comprende i testi scritti in inglese da Engels pubblicati sotto il suo pseudonimo.

SERGIO PISTONE, *L'Unione dei Federalisti Europei*, Napoli, Guida, 2008, pp.284, prezzo: euro 14,30.

L'Unione dei Federalisti Europei nata nel 1946 ha fatto della federazione europea il proprio impegno politico prioritario. Conoscere la loro storia, della quale in questo volume è contenuta la prima parte, è certamente utile per meglio comprendere a che punto si trovano l'unificazione europea e le sfide fondamentali che essa deve affrontare.

CINZIA ROGNONI VERCELLI, *Luciano Bolis dall'Italia all'Europa*, Bologna, Il Mulino, 2007, pp.525, prezzo: euro 35,00.

Il volume tratta della vicenda biografica di Luciano Bolis, esempio di impegno civile e politico del XX secolo. Antifascista sin dagli anni Trenta, esule in Svizzera nel settembre del '43, eroe della Resistenza nelle file di Giustizia e Libertà al fianco di Ferruccio Parri, Bolis s'impegnò per l'affermazione dei grandi valori della civiltà europea, dedicando poi tutta la sua vita alla militanza federalista.

GIOVANNI TESSITORE, *Cesare Beccaria: l'uomo e il mito. Idealizzazione e realtà storica*, Milano, FrancoAngeli, 2008, pp.219, prezzo: euro 18,50.

I miti hanno sempre svolto una fondamentale funzione trainante nella storia della civiltà, a volte più della stessa verità storica. In questa prospettiva, l'autore propone la figura di Cesare Beccaria, da tutti considerato il padre della penalità moderna, che con le sue idee e il suo coraggio seppe rivoluzionare la società europea della seconda metà del '700.

ANTONIO TRAMPUS, *Il diritto alla felicità. Storia di un'idea*, Roma-Bari, Laterza, 2008, pp.276, prezzo: euro 20,00.

È un tema eterno, quello della felicità che dall'Antichità è giunto sino a noi divenendo espressione chiave della modernità. Il nuovo obiettivo è trasformare il sogno della felicità in realtà politica, o quantomeno creare le opportunità perché ciò avvenga. La felicità, dunque, non più una promessa, legata a un futuro preordinato, ma una ricerca che presuppone la libertà della persona e la responsabilità delle sue scelte.

Norme editoriali

1. **Gli autori devono inviare le proposte di contributi al Direttore della rivista all'indirizzo di posta elettronica: storiaepolitica@unipa.it La redazione, sentito il comitato scientifico e gli anonimi referee, comunicherà il parere sull'accettazione del pezzo entro 60 giorni dalla presentazione.** Gli elaborati, in forma definitiva e rispondenti alle norme editoriali, devono indicare l'Università o ente di provenienza e un indirizzo di posta elettronica. L'articolo deve contenere in inglese un abstract di massimo ottocento battute spazi inclusi, 5 keyword inerenti il contenuto del lavoro e, se l'argomento lo richiede, i codici della JEL classification.
2. I testi, di massimo ottantamila battute spazi inclusi, realizzati in file word con il carattere Bookman Old Style di dimensione 11, vanno suddivisi in paragrafi titolati. La redazione si riserva la facoltà di apportare modifiche ai titoli. Le note vanno collocate a piè di pagina con richiamo in apice e scritte con carattere dimensione 9.
3. Le brevi citazioni di massimo tre righe, corredate da un preciso riferimento alla fonte, vanno racchiuse con virgolette a *caporale*: «.....». Nel testo le citazioni più estese devono essere riportate in un capoverso a sé stante, separate da un rigo vuoto al principio e al termine e con dimensione del carattere 10. Le citazioni delle opere oggetto di ricorrenti richiami vanno indicate con un acronimo. Nella prima citazione va riportato il titolo esteso e accanto la sigla tra parentesi. Esempio: *La Scienza della legislazione* (LsdI). In alternativa all'acronimo può impiegarsi un'abbreviazione.
4. L'evidenziazione di parole o termini particolari va indicata con le virgolette ad apice ".....". Non vanno utilizzati il grassetto e il maiuscoletto. Il corsivo è limitato ai vocaboli di una differente lingua.
5. I richiami bibliografici nel testo e nelle note devono indicare il cognome dell'autore e l'anno di pubblicazione racchiusi tra parentesi tonde mentre l'eventuale anno dell'edizione originale richiede le parentesi quadre. Es: (Matteucci 1997:138); (Smith 2006 [1776]). I riferimenti agli autori devono essere corredate dall'anno di pubblicazione riportato tra parentesi. Es: Mill (1848).
6. La bibliografia finale consiste nell'elenco completo delle citazioni inserite nel testo e nelle note e va compilata come segue:
 - FERRONE VINCENZO, 2003, *La Società giusta ed equa. Republicanesimo e diritti dell'uomo in Gaetano Filangieri*, Roma-Bari: Laterza.
 - TRAMPUS ANTONIO (a cura di), 2005, *Diritti e costituzione. L'opera di Gaetano Filangieri e la sua fortuna europea*, Bologna: il Mulino.
 - EINAUDI MARIO, 1975, *Rousseau*, in Luigi Firpo (a cura di), *Storia delle idee politiche economiche e sociali, IV, L'età moderna*, Torino: Utet, pp.403-446.
 - SOLA GIORGIO, 2003, "Classe dominante, classe politica ed élites", *Il Pensiero politico*, n 3, pp.464-484.

Instructions for authors

Potential contributors will send the final version of their paper to the Editor-in-chief at storiapolitica@unipa.it . Editors will communicate if the paper has been accepted within 60 days from its submission, after consulting the scientific committee and the anonymous referees.

Each contribution must follow the style sheet instructions and it must include an abstract in English (max. 800 characters), 5 keywords, the JEL classification codes (if necessary) together with 'bio-data' details (name, e-mail address, affiliation) using the same font and format as for the article.

Style sheet instructions

1. Each article must be written using a Word file. It must contain max. 80.000 characters, including spaces.
2. Use character 11 of Bookman Old Style for the main part of your text.
3. Divide your article in titled paragraphs (editors will reserve the faculty to modify titles).
4. Notes must be footnotes, using Bookman Old Style, character 9.
5. Short quotations (max. 2-3 lines) must be put in inverted commas (e.g. « ... ») and followed by their source.
6. Quotations, which are longer than 2-3 lines, will not be put in inverted commas. They must be preceded and followed by a blank line. Use Bookman Old Style, character 10.
7. If you often quote one or more works, which are the subject matters of your dissertation, use the acronym of their titles, except for the first quotation which must refer to the whole title followed by its acronym in round brackets.
8. Foreign words must be in italics. If you want to underline words or particular terms, put them in quotation marks (e.g. “ ... ”) without using bold type or small capital letters.
9. References, both in the text and notes, must specify the author's surname and the date of publication in round brackets, e.g. (Matteucci 1997) or (Matteucci 1997:38). References to authors must be followed by the date of publication). If the publication date of the original version is also quoted, it must be put in square brackets, e.g. (Smith 2006 [1976]).
10. The final bibliography must list all the references which have been included in the text and notes.
 - a) Books
TRAMPUS ANTONIO (ed.), 2005, *Diritti e costituzione. L'opera di Gaetano Filangeri e la sua fortuna europea*, Bologna: il Mulino.
 - b) Articles in volumes
EINAUDI MARIO, 1975, *Rousseau*, in Luigi Firpo (ed.), *Storia delle idee politiche economiche e sociali*, IV, *L'età moderna*, Torino: UTET, pp. 403-446.
 - c) Articles in reviews
SOLA GIORGIO, 2003, “Classe dominante, classe politica ed élites”, *Il Pensiero politico* 3, pp. 464-484.