

## IL PROBLEMA J. J. ROUSSEAU

FRANCO LOMBARDI,  
professore nell'Università di Roma,  
Italia.

Il pensatore per cui Bruno Cassirer poté già parlare de *Il problema Rousseau*<sup>1</sup> resta più che mai, a duecentocinquanta anni dalla nascita e a duecento anni dalla sua maggiore opera, il *Concetto sociale*, uno di quei crocevia per cui è tornato a passare il pensiero moderno. Con buona pace dei nostri logici, questi c r o c e - v i a del pensiero filosofico sono nello stesso tempo anche una *cross-puzzle*: essi importano una interferenza di direzioni e quasi di vie diverse, il cui incrocio e contrasto non costituiscono la loro attrattiva minore. Sia permesso di soggiungere, senza alcuna allusione possibile per i nostri logici, che un pensatore che fosse assolutamente l o g i c o e cioè totalmente privo di contraddizioni, sarebbe anche un essere assolutamente n e u t r o . Però l'essere che Dio ha destinato, per la nostra delizia e per il nostro tormento, a portare nel mondo un nuovo essere vivente, è anche la creazione più disperatamente e più deliziosamente ricca di contraddizioni. Rousseau è in più di un rispetto un pensatore 'femminile', ma è forse anche in ragione di ciò un pensatore v i t a l e .

La contraddizione, che solo in parte è in lui, ma passa poi nell'antitesi del pensiero romantico che per larga parte è nato anche da lui, ha voluto che egli abbia fatto valere quanto nessun altri nel tempo moderno il motivo della n a t u r a , come il motivo di un vagheggiamento di quello stato di natura in cui sarebbe riposta l'età dell'oro della storia dell'uomo, così che per questo lato la storia, in fondo, non riterrebbe un valore, o, se non ha un valore semplicemente n e g a t i v o , ne riterrebbe uno soltanto succedaneo. In pedagogia, l'autore dell'*Emilio* sembra convincerci che si debba limitare al massimo l'intervento del maestro e, se si vuole, negare la pedagogia, per non contaminare l'opera della natura. Però da quella stessa ispirazione pedagogica è nato il concetto diverso e persino opposto della natura di Necker de Saussure e di Schleiermacher, per cui l'educatore si tiene soltanto in disparte, come l'accorto giardiniere, con una presenza tanto più vigilante quanto meno ingombrante, per favorire lo sviluppo di quella pianticella delicata che è l'individualità e la personalità di ciascuno: così che il risultato finale di un simile atteggiamento non è già una mortificazione della stessa, bensì è quella di una celebrazione dell'individualità e della novità ciascuna volta

<sup>1</sup> Se ne veda la trad. it., *Il problema Gian Giacomo Rousseau*, trad. di M. Albanese, dapprima in "Civiltà moderna", 1933/34, quindi, riveduta, Firenze, 1938, 1948.<sup>2</sup>

irripetibile della storia?<sup>2</sup> Così, il pensatore che aveva cominciato per vedere, secondo il mito ritornante in ogni popolo e direi quasi in ogni individuo, nell'origine dei tempi e nell'infanzia l'età dell'oro dell'umanità, finisce per trasferire nella società i diritti degli individui e nel 'popolo' il potere di una sovranità non delegabile e non divisibile, per modo che il difensore vero o presunto dei 'diritti naturali' dell'individuo, che come tali andrebbero innanzi allo Stato e ne esautorerebbero persino la possibilità di esistenza, è potuto anche comparire come l'ispiratore di una democrazia rivoluzionaria e dittatoriale, alla Babeuf, se non come il teorizzatore in diritto di una rivoluzione permanente, secondo la teoria di un potere che sarebbe tutto e soltanto nel popolo.<sup>3</sup> Lo scrittore, che è in un certo senso a capo del pensiero moderno in quanto questo importa, nella politica e nella religione non meno che nella pedagogia, il rispetto della fede e del pensiero dell'altro, ci si presenta per l'altro lato, attraverso la negazione della divisione dei poteri, come l'ispiratore di una soppressione della garanzie democratiche individuate nella struttura dei partiti e nelle istituzioni del potere legislativo, del potere esecutivo e di quello giudiziario, operanti in contrasto e secondo un controllo reciproco fra i diversi poteri, come che la dottrina e innanzi la prassi ne siano entrate in crisi ai giorni nostri. Per questo lato, l'antitesi degli aspetti diversi e persino opposti del pensiero di Rousseau rappresenta soltanto, nelle forme più estreme, l'opposizione che si prospettò già nella moderna riflessione storico-politica<sup>4</sup> fra il 'liberalismo' da un lato, e la 'democrazia' dall'altro; il primo, in quanto inteso alla lotta e in un qualche modo alla *discordia concors* dei partiti e, per essa e attraverso di essa, alla salvaguardia delle opinioni diverse e dell'iniziativa degli individui; la seconda, la democrazia, in quanto diretta, o almeno sembra, a sottolineare il potere della maggioranza o del 'popolo', al di sopra e in qualche modo anche di contro alla volontà dell'individuo.

In qualche modo il problema che ci si propone ancora oggi è per un lato il problema del vero Rousseau, e cioè il problema di vedere ciò che

<sup>2</sup> Mi sia permesso di rinviare per questi concetti al mio volume: *Senso della pedagogia*, Roma, 1962, <sup>2</sup> p. 43 e segg., pp. 47-48.

<sup>3</sup> Cfr. Otto Von Gierke, *Le teorie giusnaturalistiche e la politica di Althusius*, 1880, trad. it. di Antonio Giolitti, Torino 1943. Vedi Jacob L. Talmon, *The Origins of Totalitarian Democracy*, Londra, 1952, ora trad. it., *Le origini della democrazia totalitaria*, trad. di M. L. Izzo Agnoletti, Bologna, 1967 (cfr. su di esso più oltre).

<sup>4</sup> Cfr. G. De Ruggiero, *Storia del liberalismo europeo*, 1925, Milano, 1962, da cui è possibile risalire alla storia del problema in Croce, ecc. Citiamo qui De Ruggiero dalla III ediz. Bari, 1945 vedi pp. 392-403 in particolare le pp. 392-397. Per Croce si veda *Etica e politica*, Bari, 1945, <sup>3</sup> pp.284-293, e, sullo specifico rapporto liberalismo-democrazia, p. 288. Sul rapporto liberalismo-democrazia De Ruggiero tornò nel dopoguerra in *Il ritorno alla ragione*, Bari, 1946, pp. 137-144, con riferimento alle tesi di Croce nella *Storia d'Europa nel sec. XIX*. A Croce, che affermava la precedenza storica della democrazia settecentesca sul liberalismo ottocentesco, riconoscendo altresì uno sviluppo teorico dall'una all'altro, più maturo e compiuto, *Storia d'Europa*, Bari, 1932, pp 32-33. De Ruggiero opponeva "una democrazia ottocentesca, che non si confonde con l'antenata giacobina ed a una propria e ben differenziata struttura ideologica e storica" (p. 143) che va intesa come "l'estensione del principio della libertà e dell'autogoverno, da una minoranza in qualche modo privilegiata alla generalità dei cittadini" (p. 140).

Rousseau storicamente è stato; ma si pone per l'altro lato, e più in profondo, come il problema del Rousseau vero, e cioè come il problema di enucleare da Rousseau, e in generale dalla storia degli ultimi duecento anni, quel pensiero più moderno e più vero, di cui Rousseau, pur con le sue oscurità a con alcune contraddizioni non piccole né facilmente sanabili, si pone come uno dei rappresentanti più suggestivi e maggiori.

1. *Un problema di ordine metodologico.* Il problema primo che si pone per chi scrive sembra peraltro consistere in primo luogo nell'interferenza del secondo con il primo problema. O, per essere più esatti, le polemiche attuali intorno a Rousseau sembrano fornire un esempio tipico di come una impostazione filosofica non esatta porti a far interferire le nostre predilezioni politiche, e in ultima analisi la nostra ideologia, con il concetto che dello Stato deve fornire il filosofo. Questi è tenuto soltanto a fornire —però anche deve fornire— un concetto che sia capace di rendere conto (in quanto è per esempio, il concetto dello Stato) così delle une come delle altre posizioni e soluzioni positive o politiche del problema dello Stato.

Il problema primo, che si pone per il filosofo, è quello di intendere in quale modo l'universale insida nella vita e nella realtà attuale dell'individuo, senza che con ciò si neghi —dallo stesso punto di vista della filosofia— la realtà dell'individuo, esenza che, per opposto, per affermare o per salvare questa realtà dell'individuo, ci si trovi di fronte a un concetto particolaristico o 'atomistico' dell'individuo, dal quale non sarebbe più possibile rendere conto del diritto e dello Stato.

Entrambi questi difetti, opposti e insieme complementari, hanno sin qui caratterizzato, in generale, la concezione che dello Stato hanno ritenuto di fornire i filosofi. In altri termini, il difetto, comune e opposto, è che una certa e precisa tesi politica, (la difesa dei diritti 'sacri e inviolabili' dell'individuo, o la rivendicazione della preminenza se non del carattere 'sacro' dell'interesse dello Stato) viene eretta a concetto eterno e assoluto dello Stato.

Se però il filosofo fornisce, come sin qui si è fatto in generale, in luogo del concetto insieme universale e immanente, o puro, dello Stato, un certo concetto contenutistico dello Stato, cioè, se, in luogo del primo concetto filosofico e perciò anche —dal punto di vista del diritto positivo— neutro, dello Stato, esso pone, come il concetto stesso di ciò che è Stato, un certo concetto di ciò che riteniamo che lo Stato debba essere, cioè un certo concetto axiologicamente e politicamente determinato dello Stato, in altri termini, se nel concetto filosofico dello Stato trasportiamo immediatamente le nostre predilezioni politiche o la nostra ideologia, erigendo le caratteristiche di ciò che vogliamo sia lo Stato a elementi costitutivi eterni dello Stato, la conseguenza ultima è che cercheremo di sovrapporre immediatamente questo concetto determinato e particolare dello Stato all'immagine di ciò che storicamente è stato, per esempio, il vero Rousseau, per riceverne appoggio a ciò che riteniamo dover essere lo Stato.

Così non soltanto non saremo buoni filosofi, ma non saremo neanche, nei riguardi per esempio di Rousseau, buoni storici. Questo è ciò che si può vedere in più di uno studio recente, anche se per altri rispetti rimarchevole, rispetto a Rousseau.<sup>5</sup>

Un esempio maggiore è fornito a questo riguardo dalle discussioni rinnovate

<sup>5</sup> Si veda per esempio G. Della Volpe, *Rousseau e Marx e altri saggi di critica materialistica*, Roma, 1964.<sup>4</sup> Su di esso, cfr. l'articolo di L. Colletti in questo stesso volume. (Cito da quella che si dà come III ediz., marzo 1962. L' "avvertimento per il lettore": p. 11, è datato "21 dicembre 1961", il copyright è del 1956). Nell'avvertimento stesso si dice: "Il saggio che dà il titolo al volume (e gli ha particolarmente procurato un certo successo) è stato profondamente rielaborato e questa ne è la edizione definitiva, che supera anche la versione tedesca della prima edizione (nella "Deutsche Zeitschrift für Philosophie", Berlino, 1961, VI). Nella presente redazione del detto saggio confluisce così il lavoro di un periodo di ricerche di filosofia politica che va dal 1943 ad oggi (e cfr. la "Nota dell'autore" preposta alla prima edizione), che qui non si ridà. La prima ediz. è Roma, 1957. I corsivi, più sopra, sono nostri.

Intorno al 1947-48, dopo una varia analisi, cui mi permetto di rinviare il lettore ("Lo 'storicismo assoluto' di alcuni giovani marxisti edizione ultima, e delle filosofie 'esistenzialistiche'", in *Dopo lo storicismo*, Asti e Roma, Istituto di filosofia della Università, 1955, p. 172 e segg.), mi riferivo (p. 175) al Della Volpe, per lo meno di allora, nei seguenti termini: "Il rigurgito di quelle teorie idealistico-gentiliane si ritrova d'altra parte in tutta la pretesa critica che questi marxisti edizione nuovissima vorrebbero ritrovare già in Marx, del concetto della 'cosa' non meno che di quello dell' 'individuo', anzi della realtà metafisica di un oggetto della conoscenza. Il concetto che essi ci presentano è comunque, anche se con alcune varianti, quello di una totalità in sé dialettica (se non addirittura di un "universale concreto", per il quale tutto reagirebbe "dialetticamente", si tiene ad aggiungere) su tutto, e non si darebbe più un mero 'pensatore' o una 'teoria' astratta, come non si darebbero 'classi' naturalisticamente intese, ecc". Su che cfr. ora *La palude*, nel mio volume *Il senso della storia ed altri saggi*, Firenze, 1965. E, al richiamo di nota aggiungevo: "Vedi Della Volpe, *La libertà comunista*, Messina, 1946, pp. 126 e segg.: "l'universale, infatti, non è gratuito o dogmatico solo se è atto di universalizzazione che a sua volta non è gratuito e vuoto sol se è, concretamente atto associante che è atto *socializante* [...]. La socialità del lavoro è la socialità *coessenziale* all'individuo umano, e però esprime esattamente l'unità *mediata* di particolare e individuale, l'ordine *generico-determinante*, ch'è individuo umano (criticamente considerato) [1]"; p. 147: "Ciò che impedisce di rendersene conto è l'abito mentale della ripugnanza ad ammettere *senza riserva* che l'individuo è essenzialmente atto [...], abito mentale tipicamente dogmatico della *sostanzializzazione*"; cfr. a p. 152 la "definizione della 'esistenza umana' come esistenza di un ente 'generico-naturale', cioè di un ente che è 'sociale' in quanto, per definizione, non può attuare la sua genericità o universalità che sul 'fondamento' della natura o particolarità (condizione del suo essere 'passivo', 'limitato', 'morale'), e però non isolandosi nella autosufficienza critica dell'uomo a priori ossia auto-cosciente, ma associandosi e realizzando così l'universale come universale *immanente*, storico, concreto, come storicità, temporalità". I corsivi sono nel testo. Innanzi vedi *Discorso sull'ineguaglianza*, Roma, 1943, e *La Teoria marxista dell'emancipazione umana*, Messina, 1945. Se Della Volpe ha scoperto l'universale concreto, questo concetto "marxismo", sconosciuto a Engels, ecc., anche se lo stesso Marx nel *Capitale* se ne dimenticò "per così dire" (*La libertà comunista*, cit., p. 153), è da notare che allo scritto di Della Volpe si riferisce Del Noce come a uno studio "della massima importanza" nella "scarsissima letteratura critica sulla autentica posizione filosofica di Marx" (Del Noce, *op. cit.*, p. 372 in nota. I corsivi sono nostri); a Del Noce si riferisce F. Balbo (cfr. *La filosofia di Marx*, in "Rivista di Filosofia", 1949, p. 1) come a un "saggio fondamentale", tutti si riferiscono, nella lettera o nel fatto, a Gentile".

Lascio ad altri, che ne abbia di più il gusto, di studiare più a fondo l'evoluzione del pensiero di Della Volpe dalla prima alla seconda redazione di questo scritto, così come di studiare in profondo il caso Della Volpe —o della fortuna sua— nella storia del 'comunismo scientifico' italiano.

di recente in favore di una 'restaurazione del diritto naturale'. In questo caso la polemica, più che giustificata, contro determinati aspetti di ciò che si disse lo 'storicismo', si trasforma nel tentativo di ristabilire alcune posizioni e proposizioni circa i diritti 'per natura' dell'individuo e degli individui, che, nel modo in cui vennero presentati, fornirono già il fianco alle critiche di Hegel e della moderna filosofia cosiddetta 'immanentistica'. Questo è però un discorso più lungo, che soltanto in parte, e con riguardo più specifico a Rousseau, può essere ripreso nella presente occasione.<sup>6</sup>

2. Il 'vero Rousseau'. Per ciò che concerne il problema del vero Rousseau, con la prima delle due tesi principali che si possono distinguere al riguardo ce si è presentato Rousseau,<sup>7</sup> starei per dire da sempre, come il difensore dei 'diritti naturali' dell'individuo. La tesi estrema in questo senso è quella che fu già presentata verso la fine del secolo, dopo Karl Rosenkranz, da Faguet, e che si può dire sia stata ripresa fra noi da Rodolfo Mondolfo, il cui libro *Rousseau e la coscienza moderna*, fu ristampato, ora non sono molti anni, in Italia.<sup>8</sup> È questo per certo il Rousseau che maggiormente ha agito attraverso la storia. Non soltanto su Kant, che scriveva: "Rousseau mi aperse gli occhi; io appresi ad onorare gli uomini",<sup>9</sup> ma anche, e occorre non dimenticarlo, su Marx.

Vorrei permettermi di dire che questo è —se si vuole— un Rousseau più 'ingenuo': ma con quel tanto di semplicità e di sanità e insieme di nobiltà che inerisce nel termine. E vorrei aggiungere che la storia —non meno che la natura— amma la semplicità. Ed è dalla forza e dal calore umano di concetti

<sup>6</sup> Cfr. appresso il § 3, in fine; di lì il § 7 di questo saggio. Si veda in "De Homine" 2-3, oltre che l'articolo di G. Calabrò, *Giusnaturalismo e storicismo*, il mio articolo, *Lineamenti per una ricostruzione in filosofia*, pp. 90-93, ora nel volume *La posizione dell'uomo nell'universo*, Firenze, Sansoni, 1963, pp. 66-69. Soprattutto si veda però il volume *Problemi della libertà*, cap. 2 della parte I e cap. 2 della parte II, richiamati più sotto, vedi pp. segg. e ultima.

<sup>7</sup> Per le due interpretazioni fra di loro in "aspro contrasto", per l'una delle quali si vede in Rousseau "il vero e proprio precursore del moderno individualismo", mentre per l'altro "si vede in lui il fondatore e il precursore di un socialismo di Stato", vedi E. Cassirer, *Il problema G. G. Rousseau*, cit., p. 10 e segg. I corsivi sono nel testo.

<sup>8</sup> Cfr. di K. Rosenkranz, *Diderot's Leben und Werk*, Lipsia, 1866, p. 75; E. Faguet, *Dix-huitième siècle*, Paris, 1898, cfr., p. 353, di lui vedi anche oltre che *La vie de Rousseau*, il *Rousseau penseur*, ecc., scritti nel bicentenario della nascita (p. 300: "Rousseau est donc démocrate dans le sens actuel du mot..."); R. Mondolfo, *Rousseau y la conciencia moderna*, traducedo del italiano por Vic. P. Quintero, Buenos Aires, 1943, ora *Rousseau e la coscienza moderna*, Firenze, 1954. Lucio Colletti in un articolo cui anche ci riferiamo nel seguito di questo scritto, *Rousseau politico*, in "Cultura e scuola" vi, dic. 1962-febr. 1963, pp. 133-138 (vedi ora in "De Homine", 24, l'articolo di L. Colletti, *Rousseau critico della 'società civile'* ricorda opportunamente come questo volume ci richiami al "clima di ciò che si venne pubblicando in Europa nel 1912, in occasione del bicentenario di Rousseau e, particolarmente, nella "Revue de métaphysique et de morale", per conto di autori come Bosanquet, Boutroux, Delbos, Jaurès, Stammler, ecc.". Anche richiama Colletti per la tesi di Mondolfo il classico libro di G. W. Hendel, *J. J. Rousseau Moraliste*, Londra, 1934.

<sup>9</sup> Si cfr., ora su ciò il mio *Kant vivo*, Firenze, Sansoni, 1968, p. 245. Vedi *Bemerkungen zu den Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen*, Ges. Schr., Berlino, 1942, p. 44.

per avventura più semplici, ma non perciò meno profondi, e sicuri, che venne già sospinta la generazione democratica e socialista, che fu anche la generazione dei nostri padri. Un seguace di Rousseau era il direttore del *Gymnasium* in cui si educò Marx, la cui influenza si ritrova nella sua prima formazione. E per certo un ricordo di Rousseau è, fin nel suo pensiero più tardo, l' 'utopia' di quella abolizione dello Stato per cui, nella società liberata del futuro, il libero sviluppo di tutti dovrà servire al libero sviluppo di ciascuno.<sup>10</sup>

Se però il diritto è, prima e senza dello Stato, nell'individuo, anzi è negli individui, i quali dovrebbero per un *constitutum*, e cioè per contratto, procedere a trasferire i loro diritti nello Stato, sarà per lo meno difficile di spiegare per quale modo l'individuo possa, costituendo lo Stato, trasferire in questo persino il diritto sulla propria vita. Di più, non si intende per quale modo possano essere vincolati verso lo Stato i discendenti, sì, di coloro che avrebbero partecipato alla costituzione dello Stato, ma che non vi hanno partecipato essi stessi. Infine è facile asserire, ed è stato asserito più di una volta (se anche per una critica non in tutto identica),<sup>11</sup> che anche in quei casi che fanno spicco attraverso la storia (per esempio in alcuni comuni elveticici o nello Stato-città del tempo antico) in cui i cittadini hanno proceduto alla costituzione di un certo Stato, mai l'individuo è stato, ed è, per suo conto, un *absolutum*, cioè mai è irrelato, o indipendente, verso gli altri ed il mondo, bensì è da sempre in un rapporto con i suoi simili e col mondo, con i quali deve venire a patti e viene nel fatto a patti, per modo che la sua volontà effettuale è sempre una risultante, in atto, della volontà di tutti e della sua prisca volontà o della sua intenzione.

Queste difficoltà hanno dato luogo alla critica del 'giusnaturalismo' da parte dello storicismo più o meno antico o recente, e più in particolare da parte dei difensori del diritto dello Stato, anche se quella critica e questa difesa sono state avanzate per modo da dar luogo ancora una volta alle polemiche in favore

<sup>10</sup> Per le influenze di Rousseau sul Marx studente di liceo, si veda ciò che se ne ricorda nella voce "socialismo" a mia firma nell'appendice 1948 della *Encicl. italiana*, ora in redazione più estesa nel mio volume *Filosofia e società*, Firenze, 1967.

<sup>11</sup> Vedi la classica critica di Rousseau in Hegel, cfr. *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, "Sämtliche Werke" ediz. H. Glockner, VII Stuttgart, 1964, p. 7 (trad. it. a cura di F. Messineo, Bari, 1954, p. 46) a proposito della definizione del diritto, "diffusa particolarmente dopo Rousseau, secondo la quale il volere deve essere fondamento sostanziale e primo principio, non in quanto è razionale in sé e per sé, lo spirito, [...] ma in quanto individualità particolare..." (trad. it., cit., p. 210), dove si elogia Rousseau per aver sostenuto "come principio dello Stato, un principio, che non soltanto per la sua forma [...] ma per il contenuto è pensiero, cioè il pensiero stesso, ossia la volontà...", solo che Rousseau ha poi concepito quel rapporto alla maniera di un "contratto", e perciò su base arbitraria, sull'arbitrio cioè del singolo come tale, donde le conseguenze negative (Rivoluzione francese, il Terrore). Si dovrebbe studiare quella critica, prima ancora, in Savigny, più di recente, il Croce, ecc. Nel senso delle considerazioni che vengono richiamate appresso, § 3, sia permesso di richiamare qui il mio volume del 1935, *Il mondo degli uomini*, vedi ora II ediz., Firenze, 1967, vol. II cap. 4; inoltre *La libertà del volere e l'individuo*, Milano, 1941, p. 516 e segg. Ora vedi *Problemi della libertà*, luoghi già cit.

di una restaurazione più o meno critica e ammodernata del “diritto naturale”, sulle quali ritorniamo nel seguito di questo scritto.<sup>12</sup>

La controtesi più radicale, secondo cui Rousseau non sarebbe il padre della democrazia moderna nel senso di una difesa liberale dell’individuo, bensì sarebbe, proprio nel senso di una contrapposizione della ‘democrazia’ al ‘liberalismo’, l’ispiratore della moderna ‘tirannia’ della massa, è quella che ritrova ancora il suo rappresentante classico nei *Principes de la politique* di Benjamin Constant e nell’altro suo scritto *De la liberté des anciens comparée à celle des modernes*. Una sovranità che non può venire “né alienata, né delegata, né rappresentata”, è una sovranità che non potrebbe venire esercitata. Per di più, sono parole di Constant, “trasportando nei nostri tempi moderni un’ estensione del potere sociale, della sovranità collettiva che apparteneva ad altri secoli, questo genio sublime che era animato dall’amore più puro per la libertà, ha nondimeno fornito funesti pretesti a più di una sorta di tirannia”. Contro la “jouissance paisible de l’indépendance privée” in cui consiste la libertà dei moderni, Robespierre e i giacobini avrebbero, di sulle tracce di Rousseau, cercato di ripristinare la “virtù” repubblicana secondo l’ideale antico della libertà di una dedizione dell’individuo alla patria e alla vita politica, donde “si vedrà [...] che la metafisica sottile del *Contratto sociale* è nell’età nostra atta soltanto a fornire armi e pretesti a ogni orma di tirannide, così a quella di un solo come a quella di molti o di tutti, all’oppressione stabilita con la parvenza della legalità, come a quella esercitata con il furore popolare”<sup>13</sup>

Riprendendo per suo conto questa tesi, J. L. Talmon<sup>14</sup> ha visto in Rousseau, contro l’ideale della democrazia liberale che si articola nella dialettica dei

<sup>12</sup> Cfr. il richiamo infine del paragrafo 1.

<sup>13</sup> B. Constant, *De la Liberté, ecc., Cours de pol. constit.*, Parigi, 1861, p. 549, e *De l’esprit de Conquête et de l’usurpation* ib., p. 208, cfr. *Conquista e usurpazione*, trad. it., Torino, 1944, p. 107 e segg. Cfr. Colletti, art. 1962, cit., p. 135. J. L. Talmon, *Le origini della democrazia totalitaria*, cfr., di cui passiamo a parlare appresso, si riferisce viceversa a Tocqueville: “La percezione più acuta di questa tendenza [totalitaria della democrazia] e della sua fondamentale importanza si trova in alcune asserzioni profetiche —se si considera l’epoca in cui furono fatte— di Alexis de Tocqueville. L’epigrafe di questo libro [“Je pense donc que l’espèce d’oppression dont les peuples démocratiques sont menacés ne ressemblera à rien de ce qui l’a précédée dans le monde; nos contemporains ne sauraient en trouver l’image dans leurs souvenirs. Je cherche en vain moi-même une expression qui reproduise exactement l’idée que je m’en forme et la renferme; les anciens mots de despotisme et de tyrannie ne conviennent point. La chose est nouvelle; il faut donc tâcher de la définir, puisque je ne pense la nommer.”, *op. cit.*, p. 2] è tratta da *De la démocratie en Amérique*, parte IV, cap. VI, *Oeuvres Complètes*, Parigi, 1864, vol. III, p. 519, *op. cit.*, p. 353. E continua: “Riferimenti significativi si possono trovare in J. P. Mayer, *Political Thought in France from the Revolution to the Fourth Republic*, Londra, 1949, e dello stesso autore, *Prophet of the Mass Age. A Study of Alexis de Tocqueville*, Londra, 1939”. Ma il volume stesso presenta il fondamento di deboli principii teorico-sistematici, stabilito come è tutto sulla contrapposizione “tra assolutismo ed empirismo in politica”, *op. cit.*, p. 354. Cfr. le “Conclusioni”, dove il meno che si possa dire è che ambiguo ed impreciso è il termine ivi adoperato di ‘empirismo’. Anche ponendosi sul piano stesso dell’A., l’impostazione ‘liberale’ non si lascia identificare senz’altro, in quanto tale, con il termine di ‘empirismo’ (cfr., a proposito di Stuart Mill, *op. cit.*, p. 356).

<sup>14</sup> L. Talmon, *Le origini della democrazia totalitaria*, cit., cfr. p. 69 e segg.

partiti, l'ispiratore del cosiddetto 'Stato moderno' o totalitario, in cui le 'democrazie di massa' si presentano sostanzialmente come 'unanimitarie'. Toccando il tema, di gran lunga più variegato e complesso, del rapporto del socialismo moderno con l'egalitarismo,<sup>15</sup> Talmon vede con ciò in Rousseau il padre dei regimi 'socialistici' contemporanei e insieme il rappresentante dell'idea di 'una società senza classi'.

Su questa stessa linea C. E. Vaughan, nella introduzione ai *Political Writings of J. J. Rousseau*,<sup>16</sup> richiamandosi soprattutto al cosiddetto "Manoscritto di Ginevra", fa leva sul concetto della "volontà generale" in cui si avrebbe la "aliénation totale de chaque associé avec tous ses droits à toute la communauté", per vedere in Rousseau il superatore e il critico del diritto naturale.

Più di recente B. Groethuysen nel suo *J. J. Rousseau*<sup>17</sup> ha, riprendendo in parte un concetto di Cassirer, difeso la tesi che in Rousseau coesistano due ideali, quello della libertà dell' 'uomo di natura', che sarebbe oramai perduta, e quella della libertà del cittadino attraverso e nella società futura, per cui, perduta quella prima esistenza assoluta, l'uomo ne acquisterebbe una relativa, per modo che "ogni individuo non si creda più uno ma parte dell'unità e non sia più sensibile altro che nel tutto".<sup>18</sup> La polemica di Rousseau si dirigerebbe contro *les philosophes* e gli enciclopedisti, cioè contro coloro che attraverso il governo civile vorrebbero consolidare i diritti naturali e pre-sociali dell'individuo. Di là dalla società borghese e di contro a essa, Rousseau vorrebbe difendere non già la libertà 'dalla' società bensì la libertà 'della' società e per essa anche la libertà di 'tutti' gli individui che la compongono.<sup>19</sup>

Si veda ora in questo stesso contesto il limpido e consequenziario articolo di Sergio Cotta su *Filosofia e politica in Rousseau*,<sup>20</sup> secondo il quale, "notata la rottura con l'illuminismo, che non potrebbe essere più netta, va per altro verso rilevato in quale sorprendente misura la concezione di Rousseau anticipi quella di Marx e il concetto di snaturamento del primo prefiguri quello di alienazione del secondo". Le "due più coerenti (per non dire le

<sup>15</sup> Mi sia permesso di rinviare a un mio scritto antico: *Cento anni di insegnamento socialista*, Roma-Milano, s. a. ma 1944, per es. p. 31 in nota, e più specialmente *Socialismo e comunismo*, ib., 1945. Cfr. anche i miei articoli di quegli anni: *Democrazia, Liberalismo, Socialismo*, in "Socialismo", marzo e aprile 1945, ecc.

<sup>16</sup> Cambridge, 1915. Vedi però di lui soprattutto *The History of Political Philosophy before and after Rousseau*, Manchester, 1925, postumo, ristam. a New York, vol. 2, 1960.

<sup>17</sup> B. Groethuysen, *J. J. Rousseau*, Parigi, 1949. Cfr. specialmente il cap. iv, p. 117 e segg., "Dualité d'idéals chez Rousseau". Una esposizione più articolata di questo libro in Colletti, art. 1962, cit.

<sup>18</sup> Rousseau, *Émile*, a cura di É. Foguet, s. d. vol. 2, 1 p. 30. Cfr. per Cassirer, *op. cit.*, p. 45 e segg.

<sup>19</sup> Cfr. anche, nel senso che il "contratto" rappresenterebbe la creazione di un ordine nuovo e sociale, G. Solari, *Studi Storici di filosofia del diritto*, Torino, 1948.

<sup>20</sup> S. Cotta, *Filosofia e politica nell'opera di Rousseau*, in "De Homine", 9-10 (giugno 1964), pp. 293-310. I passi che citiamo appresso si trovano alle pp. 300-302.



uniche) filosofie come rivoluzione dell'età moderna"<sup>21</sup> scaturirebbero da visioni analoghe dello sviluppo sociale e della storia. Analoghe, non identiche, giacché la prima, quella del ginevrino, si esprimerebbe in termini morali, la seconda, quella di Marx, in termini prevalentemente economici. Comunque, in entrambi i casi la società è responsabile del male; sia esso inteso come alienazione morale (*dénaturation*), ovvero come alienazione economica e morale dell'uomo. Tuttavia, aggiunge Cotta, occorre ancora, per Rousseau rifarsi al Cristianesimo, in quanto la condizione naturale e la condizione sociale dell'uomo, quali ci sono dipinte da Rousseau, corrisponderebbero "in maniera semplicissima, pur avendo esiti radicalmente diversi, allo *status naturae integrae* e allo *status naturae corruptae* che caratterizzano e orientano tutta l'antropologia e la visione del mondo del Cristianesimo". Cotta si richiama, oltre che a Gouthier, a Boutroux,<sup>22</sup> per il quale la storia dell'uomo si svolge in "tre fasi principali", che si possono "caratterizzare con le parole: innocenza, peccato, redazione". Ma, avendo negato, con la nozione dell'imperfezione umana, quale della "caduta", Rousseau sarebbe stato costretto ad "attribuire l'origine e la responsabilità del male alla società". Così, "se la società ha distrutto l'equilibrio naturale e ha snaturato l'uomo, solo la società, che ormai costituisce l'unica dimensione umana, può risanarlo". Cotta, che si riferisce allo scritto di Della Volpe su Rousseau e Kant, conclude di qui: "È [...] facile scorgere come anche in questo punto le filosofie come rivoluzione di Rousseau e di Marx si corrispondono: persino da una analoga visione della società, esse sboccano nell'analoga soluzione di affidare il riscatto morale e civile dell'uomo unicamente al rinnovamento dell'assetto sociale".<sup>23</sup>

<sup>21</sup> Più oltre ritiene di scrivere Cotta che saremmo "giunti così allo scacco e all'esaurimento della filosofia speculativa [...]. La filosofia che comprende il mondo è dunque capace soltanto di comprendere il male, non di abolirlo, essa non può quindi che cedere il passo alla filosofia che trasforma il mondo, alla filosofia come rivoluzione, cioè all'a politica creatrice", *op. cit.*, p. 303 e seg. Contro questa tesi si veda il mio scritto: *E' ancora possibile dopo Hegel una filosofia?*, ora in *Il piano del nostro sapere*, Asti e Roma, Centro di ricerche per le scienze morali e sociali, 1958, p. 41 e segg.

<sup>22</sup> E. Boutroux, *Remarques sur la philosophie de Rousseau*, in "Revue de métaphysique et de morale", 1912, p. 266. Inoltre H. Gouthier, *Nature et histoire dans la pensée de J. J. Rousseau*, in "Ann. J. J. R.", 1953-55, pp. 7-48.

<sup>23</sup> S. Cotta *op. cit.*, p. 304. Più oltre scrive ancora Cotta: "Tale rovesciamento deve essere radicale, deve comportare un annullamento totale della storia, e un ripartire, per così dire, da zero, che permetta di ricostruire la società *ex novo*, in modo che nulla possa pregiudicarne le sorti. L'alienazione totale dei diritti individuali alla comunità, che costituisce l'essenza del patto sociale, ha proprio questa funzione: di ristabilire una sorta di rinnovata innocenza e di armonia della parte col tutto, anche se ora si tratta del 'tutto' comunitario e non più del 'tutto' come natura. Solo in tal modo è possibile il rovesciamento della prassi e l'inizio di una rinnovata esperienza associativa, il cui successo per Rousseau è sicuro", *op. cit.*, p. 305. "Con assoluta coerenza, la filosofia come rivoluzione di Rousseau sbocca nello Stato etico e totalitario, unico possibile strumento di quella restaurazione nella storia dell'ordine assoluto e perfetto proprio della primaria condizione d'innocenza che per il ginevrino costituiva la sola garanzia di pace e di concordia fra gli uomini. Ma che vi sia anco posto per l'autonomia dell'individuo e per la dialettica della libertà in questo gran tutto, io nego; che in esso si possano trovare le origini della coscienza moderna, oserei sperare di no", *op. cit.*, p. 309. Certamente, non si possono trovare in questo Rousseau le origini della coscienza

La critica della tesi di Vaughan e la posizione più equanime, ma anche storicamente meglio fondata, nei riguardi di Rousseau, ci sembra essere tutt'ora quella che in anni non troppo lontani è stata presentata da A. Derathé.<sup>24</sup> Questi ha fatto valere i rapporti storici del pensiero di Rousseau con quelli di Grozio e di Pufendorf da una parte, e di Locke, soprattutto nel *Discours sur l'inégalité* e nell'articolo sull'*Économie politique*, dall'altro lato Derathé richiama l'attenzione, per quanto riguarda il *Contratto*, sulla influenza che su Rousseau avrebbe esercitato, tardivamente, il pensiero di Hobbes. Tuttavia in questo senso è da riandare con la mente non soltanto alla tradizione e all'ambiente calvinistico di Ginevra, bensì anche a più di un tratto, conservatore e autoritario, del temperamento e non soltanto del pensiero di Jean Jacques. Noi non siamo soltanto ciò che pensiamo, bensì anche pensiamo, hélas, in ragione di ciò che siamo.

Le contraddizioni del pensiero di Rousseau non sono, in più di un rispetto, cosa diversa dalle contraddizioni che si ritrovano nell'uomo Rousseau. Queste sono però anche le contraddizioni che ritroviamo in quel pensiero moderno che è sorto dalla rivoluzione francese per prendere posizione polemica, più di una volta e in più di un rispetto, contro la rivoluzione stessa, senza che quella continuità e questa opposizione si siano ancora placate in una società democratica in un senso insieme più profondamente sociale, ma non perciò meno liberale. Le discussioni critiche intorno al pensiero di Rousseau si placheranno, starei per dire, non soltanto in diritto e nella teoria, bensì anche nel fatto, quando sarà giunto a compimento nella realtà delle nostre strutture sociali quel processo critico intorno ai modi della democrazia, che costituisce la trama degli ultimi duecento anni, insieme nell'ordine effettuale e in quello del pensiero riflesso. Quando quella critica, che risponde alla crisi e insieme al processo critico della democrazia moderna, si sarà placata, il processo gradioso di rivoluzione e insieme di assentamento della nostra epoca si sarà compiuto, e saremo approdati in quella nuova età nella storia del mondo, che si palesa già per più di un rispetto come una nuova epoca organica.

3. *Il Rousseau vero. Una considerazione di ordine generale. La situazione presente del mondo e il compito della filosofia.* L'epoca verso la quale avanziamo è caratterizzata da una confluenza non soltanto delle diverse civiltà del mondo, ma anche delle correnti politico-culturali fino a qui apparentemente più contrastanti e opposte, nel mare allargato di una società, come ora dicevamo, più socialmente, ma insieme liberalmente, democratica, i cui confini

moderna. Ma, per ritrovare in lui, insieme e prima che non il prefiguratore dello Stato totalitario, l'antesignano della moderna consapevolezza della libertà e dell'autonomia dell'individuo, occorre ancora, prima di ricercare quale sia il Rousseau vero, lavorare a ricercare quale sia il vero Rousseau.

<sup>24</sup> R. Derathé, *J. J. Rousseau e la science politique de son temps*, Parigi, 1945; vedi anche di lui, *Le rationalisme di J. J. Rousseau*, ib., 1948. Ora si vedano le "Introduzioni" a *Discours sur l'économie politique*, prima redazione, e redazione definitiva, del *Contrat social*, e *Fragments politiques*, in "Oeuvres", III, Parigi, 1964, Cfr. Anche G. D. H. Cole, "Rousseau's political theory", in *Essays in social theory*, Londra, 1950.

sembrano tendere sin da ora ad allargarsi, di là dai limiti della nazione e del continente, alla umanità.

Già da vari anni si poteva assumere che così la società e civiltà americana, come quella, in apparenza così diversa, che è in gestazione in Russia, sono implicate in un processo per cui, dopo le grandi età della pietra, del bronzo, del ferro, ecc., il mondo si ritroverà nel corso di appena pochi decenni ad avere ritrovato il suo assetto nelle strutture di una società caratterizzata dell'energia atomica e dell'automazione, che è di là dai sistemi politico-ideologici così del 'capitalismo' come del 'socialismo' di stampo ottocentesco. Già ora i principi classici di ciò che si disse il 'liberalismo', o che si dice il 'collettivismo', si trova a essere superati sul piano della politica economica effettuale e si ritrovano a convergere sempre di più, secondo un processo simile e opposto, nella realtà effettuale che si viene creando per un lato in America, per l'altro lato in Russia.<sup>25</sup>

Ciò significa che la giustificazione teorico-ideologica di quei movimenti e partiti politici, oltre che la configurazione specifica dei loro obiettivi immediati e più remoti, devono venire sottoposti a una generale rimessa a punto. Questa si viene anche avanzando nel fatto, ma soltanto lentamente e in modo fortemente difettivo per ciò che concerne i principi critici, in quelle società e in quei paesi che hanno una più antica tradizione politica, oltreché hanno una più solida strutturazione politica ed economica.<sup>26</sup> Chi volesse viceversa presentare una fondazione immediatamente 'filosofica' di una tesi —come che ragionata e razionale— politica, avvincendo così in un unico abbraccio filosofia e politica, rischierebbe di non possedere un concetto sufficientemente moderno di ciò che è natura e compito della filosofia, e di ripetere insieme, quanto al rapporto tra la filosofia e la politica e più latamente la storia, uno schema, che ebbe già corso nell'Ottocento e di cui quello fornitoci dal pensiero di Marx non è se non uno tra gli altri esempi, anche se per parte sua eponimo.

Nel fatto, ciò che vale dei partiti e delle correnti politiche del secolo decimonono, che appaiono anacronistici rispetto alla realtà politica effettuale della società presente e superati almeno quanto alla loro pretesa di rappresentare sistemi assoluti e reciprocamente esclusivi, vale anche delle scuole e delle dottrine 'filosofiche' che, secondo un'impostazione vecchia di secoli e qualche volta di millenni, tengono tuttora il campo. Ciò è da dire, e, nel caso nostro, è da dire specificamente, delle fondazioni 'filosofiche' così dell' 'individualismo', come dei diritti della collettività e dello Stato.

Il compito della filosofia, nell'epoca che segue a Hegel ma che supera insieme l'impostazione che fu propria di Hegel e di tutto l'Ottocento, consiste nel fornire un concetto, per esempio, dello Stato, che ci renda conto del fatto dello

<sup>25</sup> Sia permesso di ricordare il mio già cit. scritto *Cento anni di insegnamento socialista* (1944), p. 45, cfr. p. 26 in nota. Cfr. inoltre il mio volume *Nascita del mondo moderno*, 1953, II ediz., Firenze, Sansoni, 1967, Cap. ultimo.

<sup>26</sup> In questo senso ho tentato di chiarire, in un articolo per un volume dallo stesso titolo in corso di pubblicazione in Francia, *Che cosa è oggi socialismo* (1968).

Stato: e con ciò di ogni soluzione di ordine politico-positivo nei riguardi dello Stato, senza identificarsi tuttavia immediatamente con nessuna; o non sarebbe vero che esso è, per l'appunto, il concetto insieme universale ed effettuale di ciò che lo Stato è. Il filosofo deve poterci dire su che si fondi il diritto dello Stato in quanto è Stato, e perciò sempre, come che esso si presenti.

Il filosofo deve insieme renderci conto e ragione di come sia possibile la presa di posizione del politico, e perciò di come siano possibili le posizioni diverse nei confronti dello Stato, senza erigere immediatamente un certo concetto politico-positivo della società e dello Stato, a concetto, universale o immanente, dello Stato: con che egli non renderebbe conto delle forme diverse dello Stato effettuale, e si potrebbe egli stesso come partitante nelle discussioni di ordine politico-positivo intorno a ciò che si vuole che sia la struttura effettuale dello Stato.

Parimenti, il filosofo deve poter rendere ragione del lavoro dello scienziato del diritto in quanto questi procede a una sistematica di concetti tipo, o di modelli, internamente all'ordinamento del diritto esistente. Egli si deve opporre però, nel rendere una giustificazione del discorso dello scienziato del diritto a che questi presuma con il suo discorso tecnico-formale di soppiantare anche la fondazione di ordine filosofico, e cioè insieme immanente e universale, del concetto dello Stato.

Egli deve anche ricordare allo scienziato del diritto, che la 'scienza del diritto' lavora di fatto sul *jus conditum*, dal quale egli procede a una elaborazione di ordine tecnico-formale o di ordine metodologico. Pertanto la 'scienza del diritto' non può e non deve confondersi con l'effettualità storico-positiva del diritto, e perciò anche non interferisce, né con una considerazione storico-sociologica del diritto stesso, né, e a maggior ragione, con una riflessione più specifica intorno a ciò che si vuole che il diritto sia, e perciò con una considerazione di ordine etico-politico-giuridico. Questa è sempre una considerazione, che, muovendo o variamente intrecciandosi con una considerazione di ordine sociologico, verte intorno al contenuto di ciò che si ritiene debba essere l'uno o l'altro diritto positivo. Di qui anche essa si fa discorso intorno a ciò che si configura come il diritto o lo Stato ideali (siano o no questi concepiti come il diritto o lo Stato 'eterni') e così si fa discorso intorno a ciò che il diritto e lo Stato riteniamo che debbano essere.<sup>27</sup>

<sup>27</sup> Il contenuto del diritto positivo è dato da una massa di interessi che rispondono variamente all'esigenza di una certa coscienza morale della società, della sua rappresentazione del fatto religioso, ecc.; inoltre, e fondamentalmente, risponde all'esigenza della conservazione e della fisica dell'ordine costituito: quale che esso sia, e cioè così nel caso in cui il principio positivo dominante è quello dell'iniziativa dell'individuo e della proprietà privata, come nel caso in cui il principio dominante è quello della prevalenza della società sull'individuo e della difesa dello Stato.

Ciò non dice che l'aspetto più specificamente 'giuridico' del diritto, se così ci si può esprimere, non sia fornito dall'ideale e concetto, quale idea regolativa, della 'giustizia'.

Il diritto positivo esistente —proprio in quanto occorre partire dalla distinzione e dal contrasto potenziale dei diversi interessi e spaccati possibili del mondo, giuridico,

4. *Continua. La situazione presente della filosofia e l'irrompere dell'ideologia dopo di Hegel.* La situazione presente della nostra riflessione etico-politico-giuridica ci offre tuttavia uno spettacolo, ben differente. Qui sembra per un lato che l'ideologia abbia preso possesso del luogo già riconosciuto da secoli come proprio della veneranda filosofia (la quale credeva tuttavia di potere speculare sopra una verità irrelata o *assoluta*, posta cioè fuori delle considerazioni di tempo e di spazio, come passiamo a dire appresso). Per l'altro lato, l'ideologia incalza da presso la 'scienza del diritto': la quale si illudeva, a sua volta, di porsi di qua o al di sopra della storia, usurpando in un certo senso il luogo già tenuto dalla speculazione, anche se riteneva di fare ciò su un piano che si presumeva 'scientifico' nel senso che sarebbe indipendente da ogni presupposto, non soltanto 'ideologico' nel senso delle ideologie più o meno di parte, ma anche nel senso di ogni 'teorizzazione', che si rigettava del resto più spesso precisamente in quanto la si assimilava alle 'ideologie'.

Questa invadenza della ideologia in luogo e nel campo della filosofia (il cui rivescio della medaglia è costituito dal fatto stesso della scoperta del concetto — e del termine — di 'ideologia') nasce proprio da ciò, che con Hegel la filosofia cessa di essere la riflessione intorno a una verità, presuntamente *assoluta*, assunta una volta per tutte, e affronta per la prima volta il compito di rendere una ragione delle diverse verità apparse attraverso la storia, e in generale affronta il compito di rendere conto e ragione del fatto stesso della storia. Hegel identifica però l'Idea con lo sviluppo della storia, la filosofia con la storia, il valore con il fatto. Di qui il problema stesso della filosofia, dopo e a seguito della filosofia hegeliana, è in oggi di rendere una giustificazione del compito, e con ciò della esistenza stessa della filosofia.<sup>28</sup>

5. *Continua, il Rousseau vero. Ancora, Rousseau e Hegel di fronte al problema del diritto e dello Stato.* Per ciò che attiene al nostro argomento presente: Hegel aveva inteso di rendere una giustificazione (di contro alla rivoluzione francese, e perciò anche di contro a Rousseau) del fatto dello Stato, e in generale degli istituti via via apparsi attraverso la storia. Ciò egli fa però, in quanto, per filosofia hegeliana, chi agisce nella storia e si sviluppa nella storia, è il Soggetto stesso della storia, come lo Spirito del

morale, economico, religioso, ecc., ciascuno dei quali tende a esercitare dal proprio punto di vista una sorta di imperialismo verso gli altri — rappresenta ciascuna volta la 'diagonale' degli interessi diversi seconda la compossibilità loro (e in un certo senso la possibilità ottimale del loro accordo) nella situazione data. Il divario e contrasto è possibile fino a un certo livello della tensione interna, oltre il quale il diritto esistente viene rovesciato o mutato. Naturalmente la predominanza dell'uno o dell'altro elemento (e, per ciascun settore, economico, religioso o morale, la configurazione del principio positivo che presiede ad esso); è condizionata dalla natura e struttura della società in questione, dalle sue tradizioni di ordine culturale, ecc. *Cfr.*, per questa nota e per tutto il paragrafo, il § 7 di questo scritto.

<sup>28</sup> Si veda al riguardo il mio volume, cit., *Il piano del nostro sapere*, Parte prima.

mondo, o come l'Idea. Hegel riprende, come è noto,<sup>29</sup> per il suo concetto dello 'Stato etico', il concetto rousseauiano della "volontà generale", che, naturalmente, egli interpreta e trasforma a quello stesso modo in cui Fichte e l'idealismo seguente interpretavano e trasformavano il termine e concetto kantiano della *Vernunft überhaupt* (del tutto simile e parallela a quella rousseauiana della 'volontà generale') in quello, del tutto diverso e persino opposto, di un Soggetto universale.

È anche troppo noto. La 'volontà generale' di Rousseau non rappresenta nulla di simile a qualche cosa come un soggetto o uno spirito universale. Di che, all'incirca, si comincia a poter parlare con Fichte, e si parlerà con Hegel: con questo in più e, se si vuole, di meglio per quanto concerne Hegel, che con Hegel si avrà una chiara 'mediazione' dell'interesse e degli interessi privati nell' 'interesse comune'; questo a sua volta, con Marx, prevarrà decisamente sopra i primi.

Neanche la 'volontà generale' di Rousseau rappresenta qualche cosa di simile a ciò che sarà per Durkheim il fatto collettivo o l' 'essere sociale', come qualche cosa di trascendente i singoli individui e dominante rispetto a ciascun partecipante.

Per Rousseau,<sup>30</sup> così come per Kant, non vi è dubbio che la realtà è data dai singoli individui, e non vi è al di sopra o di là da essi una realtà ontologica della società e dello Stato. Però neanche la 'volontà generale' può essere identificata con la 'volontà della maggioranza', e perciò neanche con la 'volontà di tutti'. È significativo abbastanza che Kant ha potuto vedere in Rousseau il Newton della morale. Qui, i concetti di Rousseau, nel campo morale, prendono per Kant il valore che la legge di Newton riteneva per lui con riguardo alla fisica. L' 'interesse comune', che si scambia con il concetto della volontà generale, passa a costituire per Kant il concetto della coscienza generale, o coscienza in quanto tale (*überhaupt*). Il rapporto di questa con l'interesse particolare e con l'individuo, è però in Kant per lo meno tanto ambiguo e —criticamente o metafisicamente— tanto poco precisato e determinato, quanto i relativi concetti lo sono in Rousseau. Tuttavia in Kant —rispetto a Rousseau— si profila già quella 'polarizzazione' dei due concetti —dell'universale o razionale, e dell'individuale, particolare, o fenomenico— che risale nella storia della filosofia fino all'antica ipostasi platonica dei concetti dell'anima e della carne; e che si riavrà ancora una

<sup>29</sup> Cfr. E. Bosanquet, *Le idee politiche del Rousseau*, in AA. VV., *Il pensiero di Rousseau, trad. it.*, cit., Venezia, 1927, Firenze, 1943,<sup>3</sup> [ma si direbbe che mutato sia stato soltanto il Isedicésimo], p. 185 e segg., vedi p. 121 e seg., pp. 212-215. Cfr. ciò che diciamo della interpretazione hegeliana di Rousseau, più oltre.

<sup>30</sup> Durkheim, *Le contrat social de Rousseau*, in "Revue de Métaphysique et de Morale", 1918, p. 138 e seg.: "L'utilità collettiva ha per sé qualche cosa di specifico; essa non si determina in funzione dell'individuo, visto sotto l'uno o l'altro aspetto, ma in funzione dell'essere sociale, considerato nella sua unità organica. Tale non è la concezione di Rousseau. Per esso, ciò che è utile a tutti consiste in ciò che è utile a ciascuno".

volta —fino a gonfiare il concetto di anima in quello di uno Spirito universale o assoluto— dopo di Kant, a partire da Fichte e poi con l'idealismo seguente.

In Rousseau, la volontà generale è ancora indissolubilmente individuale e universale. In ultima analisi, l'interesse generale è viò che vi è di generale nella volontà di ciascuno. Si veda questo luogo del *Contratto sociale*: “Vi è tra la volontà di tutti e la volontà generale una notevole differenza: questa non mira che al comune interesse, l'altra mira all'interesse privato, e non è che una somma di volonta-particolari, ma togliete da queste volantà particolari i più e i meno che si annullano fra di loro, resta quale somma delle differenze la volantà generale”.<sup>31</sup> Si fa presto a vedere che qui vi è soltanto un approccio empirico del problema, e che i concetti relativi vengano presupposti, e non chiariti. La verità è che il problema non si è ancora risolto, così come non si è posto neanche per Kant, e si porrà soltanto a partire da Fichte, e quindi con Hegel.

Ciò che se ne ricava, viceversa, è che il 'consenso generale' per Rousseau non può essere più che un simbolo —se e dove lo è— per la 'volontà generale'. Questa è per sé il valore; ed è noto come Rousseau manifestasse personalmente impazienza verso le tecniche della verificaione della maggioranza e della minoranza.<sup>32</sup> Lo Stato, e per esso il governo, a rigore non potrebbe se non esercitare che un'opera di mediazione —o di educazione— tra l'individuo e la volantà generale, in quanto l'individuo non sarebbe immediatamente adeguato alla sua volontà generale. Ma è per ciò che non soltanto si può, bensì anche si deve costringere gli individui al volere della 'volontà generale', com'è a dire, del bene. E qui, ancora una volta, è il problema di sempre nei riguardi della democrazia, con tutte le polemiche avutesi già attraverso il secolo decimonono e la prima metà di questo secolo con riguardo ai concetti rispettivamente della democrazia e del liberalismo.

La maggioranza —di accordo— non è una garanzia sufficiente perché sia l'espressione della volontà generale. Quale è però il pericolo della posizione presentata da Rousseau, e quale è il pericolo di tutte le posizioni —e non soltanto di quella di Rousseau— per cui si presuppone o si presume una, non meglio definita, volontà generale? Che ci si faccia i Maometto e profeti della 'volontà generale', o, se si vuole, della voce di Dio, che si assume viva in noi; e si agisca in conseguenza. D'accordo, ogni uomo di coscienza riterrà sempre di poter dire, e in un certo senso sarà tenuto pure a dire, la parola superba di Lutero: “La mia coscienza e Dio sono la maggioranza nel mondo”. Però, tutta la differenza sta in ciò: di ritenere, dogmaticamente, che una tale 'volontà generale' vi sia in noi, come la voce stessa di Dio; di che il consenso generale non si fa se non, al più, il segno esteriore. Ovvero di intendere ch'io collaboro con tutti gli altri esseri umani —quanti hanno vissuto prima di me o vivranno dopo di me— nell'innalzare questo

<sup>31</sup> *Contratto sociale*, II, cap. 3, in *Oeuvres*, III, Parigi, 1964, cit. p. 371.

<sup>32</sup> *Op. cit.*, cfr. per es. I, IV, cap. 2, *Oeuvres*, cit., p. 439 e seg.

immenso tempio laborioso che l'umanità viene costruendo dalle centinaia delle migliaia di anni della sua esistenza.

Qui, che "la mia coscienza e Dio sono la maggioranza nel mondo", resta per certo la voce della coscienza dell'uomo insieme timorato e conscio del valore della propria posizione. Però, che la volontà mia debba per lo meno tendere a coincidere con la volontà di tutti, e che si debba per lo meno presumere che non possa, io, avere ragione, e tutti gli altri torto, molto di più che ci si debba sforzare a che tutti e ciascuno possiamo elevarci sul piano di quella volontà ragionata e razionale sulla quale io con buona coscienza ritengo di essermi portato, questa è e resta l'idea regolativa della mia condotta, e la regola di ogni mia azione: e resta insieme il senso più vero e ultimo di ciò che è 'democrazia'.

Dopo di ciò, può valere di richiamarsi a Rousseau, per ritrovare in lui, non già il Rousseau di cui già ci parlavano i nostri padri, che vedevano in lui —a torto o a ragione— il difensore dei diritti dell'individuo e degli individui, bensì colui che già avrebbe saputo ritrovare la giustificazione della 'volontà generale' sopra e contro le volontà particolari? Si è sicuri con ciò che sia più perfetto il feto nel grembo di sua madre che non il bambino e l'uomo adulto? E che quella 'volontà generale', ove se ne accetti la tesi, non porti con sé le oscurità infinite del problema ancora non risolto, con in più tutte le idiosincrasie dell'uomo Rousseau avverso la democrazia dei gruppi e dei partiti, contro le tecniche della maggioranza e della minoranza, e la salvaguardia di queste ultime?<sup>33</sup>

Neanche si può ritenere di ritrovare l'inveramento di Rousseau in quegli elementi per cui Rousseau avrebbe 'già superato' il naturalismo delle posizioni contrattualistiche o si opporrebbe al naturalismo, o configgendo e presupponendo in tutti e in ciascuno una radice comune che starebbe di qua dal contratto e nella quale risiederebbe in ultima analisi il fondamento del diritto e dello Stato.<sup>34</sup>

Si veda a questo punto un breve ma importante articolo di Pietro Piovani,<sup>35</sup> sul quale amiamo di fermarci di proposito, non soltanto perché molte delle esigenze sue ci sono comuni (e comune è l'esigenza di ritrovare la connessione

<sup>33</sup> L. Colletti, *cfr.* l'articolo in "De Homine", 24, *cit.*, ritiene di "dover correggere il suo precedente giudizio di consenso" con Della Volpe, ma nel senso, vedi *ib.*, "del carattere inevitabilmente libertario e individualistico (e, quindi, insufficientemente egualitario) che contrassegna il *Discorso sull'ineguaglianza* rispetto al posteriore e più maturo *Contratto sociale*". Lo spaziato è nostro. E in questo senso, vedi *ib.*, si vuole discutere un particolare (precisamente: "un apporto che ad esso si è aggiunto nelle ultime edizioni, e, particolarmente, nella quarta del 1964, e che riguarda l'interpretazione del *Discorso sull'eguaglianza*"), per poter apprezzare al giusto modo il valore di originalità e novità che ha avuto —e non solo nell'ambito degli studi marxisti italiani— il libro su *Rousseau e Marx* di G. Della Volpe".

<sup>34</sup> Si veda in proposito un accurato studio di Michel Debrun, *Algumas observações sobre a noção da vontade geral no "Contrato social"*, Ceará Imprensa universitária, 1962. Inoltre si veda l'articolo di P. Piovani di cui passiamo qui subito a parlare.

<sup>35</sup> Pietro Piovani, *Il problema del "Contratto sociale"*, in "Cultura e scuola", giugno '62, pp. 129-135.



tra lo studio e la scienza del diritto e ciò che è e vogliamo che sia filosofia), ma anche perché, occorre non dimenticarlo, è con gli amici che giova di polemizzare. E ci pare che l'articolo di cui parliamo, in virtù delle sue doti medesime, possa valere come espressione di una preoccupazione e come significativo di una tendenza, che, proprio in quanto diffusa oggi anche tra i pensatori più a noi vicini, ci sembra di dovere mettere in luce.

Scrivere per esempio Piovani: "L'idealismo [attenzione!] insito nel contrattualismo rousseauiano non si mouve nell'ambito della problematica del contrattualismo strettamente politico e giuspubblicistico (e perciò non poteva essere compreso, nella sua vera essenza [attenzione!], da Gierke o da Jellinek), ma assume un contenuto filosofico nuovo [attenzione!] [...] <sup>36</sup> che lo pone al centro dell'etica e della gnoseologia moderna". Quale è quest' "etica e gnoseologia moderna"? Eccone una precisa indicazione nelle righe che seguono immediatamente: "In questa luce, il problema del contratto sociale appare il problema stesso del pensiero moderno: evitare che le autonomie individuale si dissolvano in modo centrifugo, impedire che le individualità scoperte come distinte [l'avamposto più avanzato —diremmo— cui vuole sospingersi e si sospinge, con altri nostri pensatori vari, e tra i migliori, Pietro Piovani] <sup>37</sup> siano monadisticamente

<sup>36</sup> Come —aggiunge Piovani— ha mostrato specialmente il libro di G. Del Vecchio, *Su la teoria del Contratto sociale*, Bologna, Zanichelli, 1906", *op. cit.*, p. 134.

<sup>37</sup> Forse si potrebbe dire di Piovani già nei suoi studi più antichi ciò che lui stesso scriveva una volta a proposito di G. Solari (G. Solari, *Studi rosminiani*, a c. di P. P., Milano, 1957, p. VII e seg.): essere questi "il pensatore che, d'ona pevole delle esperienze della coscienza moderna, tenta di "razionalizzare lo spiritualismo". Lo spaz, è nostro. In *Giusnaturalismo ed etica moderna*, Bari, 1961, scriveva, p. 6 e seg.: "in contrasto [...] col suo impulso più caratteristico, perfino il pensiero moderno si libera con faticosa lentezza dell'immagine di una disincarnata morale che sia astrattamente a-personale [...]. La civiltà moderna, che dovrebbe avere il suo punto d'ordine nel tentare di costruire una coerente pluralità di [...] filosofie di persone individuali e collettive distinte e orgogliose del loro individuato libero personalissimo distinguersi —di fatto è ancora trattenuta [...] dal sottinteso frequente rimpianto dell'illusoria uniformità perduta, o non acquistata". E, si vorrebbe aggiungere, di una sua unità come che radicale e primigenia! "Ma la pretesa assolutistica insidiante ogni etica —prosegue Piovani— è incompatibile, ormai, con un mondo morale realmente plurificato". Lo spaziato è nostro. Però Piovani conclude: "In un universo così trasformato, l'universale non può essere che nella gioiosa e tormentosa ambizione che gli uomini hanno di attingerlo, in maniera profondamente diversa e tuttavia in una medesima tensione umanizzante". E tuttavia, concludiamo per conto nostro, riproducendo le parole di Piovani, "in una tale trasformazione dell'universo morale, la pretesa assolutistica che insidia ogni etica deve venire meno". O deve, come esigenza dell'assolutezza, venir intesa in modo diverso: sia permesso di rinviare il lettore alle mie pagine su "assolutezza vera e falsa della verità", in *Concetto e problemi della storia della filosofia*, Asti e Roma, Istituto di filosofia dell'Università, 1956, <sup>2</sup> p. 3 e segg. L'esigenza di quella pluralità degli individui finiti e mortali, nati di donna, nel mio antico volume *Il mondo degli uomini*, se ne veda la fine della Parte prima, Firenze, 1967, <sup>2</sup> I, p. 253 e seg., ripresa o riecheggiata in più di un autore contemporaneo, per es. anche in Garin — Il problema della assolutezza della verità e insieme della pluralità delle filosofie (cfr. il richiamo or ora fatto alle pagine su "assolutezza vera e falsa della verità"), ricorre in *Linee di una filosofia del diritto*, 1958 II ediz. rived., Padova, 1964, p. 3 e seg.: "Ricordare che ogni

isolate e divise''. Ahimè, i piccoli nati si sono distaccati dal materno grembo (quasi, volevamo dire, sono fuoriusciti dal regno delle madri) e minacciano di disperdersi —o di perdersi— per il mondo. Però qui sembra che ci riprenda lo sgomento di ritrovarci “isolati e divisi” per il mondo e che ci prenda nostalgia di riattaccarci al grembo della madre, o di mantenere, come che sia, in qualche cordone, più o meno ombelicale, che ci tenga legati alla Sintesi e all’Unità originaria. Il problema è per Piovani quello di “cercare un nuovo *nomos* per le nuove *auto-nomie*, salvare i poteri normativi delle personali coscienze adeguandole a una normatività che nasce dall’ interno stesso del loro essere”. Questo però, si badi, non è o non è soltanto

filosofia è soltanto una filosofia, fra le molte che intorno all’argomento trattato possono essere liberamente concepite, è forse rimuovere l’antico invito alla sfiducia nella verità, negata in sé perché ridotta alle varie concezioni, cui è relativa! [...]. Anche la filosofia del Novecento [...] pare [...] oscillante tra forme di prepotente assolutismo conoscitivo e forme di ammodernato relativismo [...]. Ma una perpetua oscillazione tra relativismo e assolutismo non è il monotono destino dell’umano filosofare perché artefice del destino della filosofia è l’affermarsi delle varie individualità, geniali o modeste, però (questo conta) originali nel presentarsi come *interpreti* della verità...” In che, pare, dovrebbe essere la soluzione, che non è tuttavia una soluzione. E, sia pure sulle basi di una rinnovata posizione ‘fenomenologica’, non è nuova. I corsivi sono nel testo. — In *Filosofia e storia delle idee*, Bari, 1965, ritroviamo, p. 8 e seg., la posizione di Piovani: “La misura della storicità esige che ciascuna situazione sia studiata e compresa nella sua ineducibile individualità, [...]. Per penetrare filosoficamente dentro questo ordine, la logica del concetto puro è vana perché irrimediabilmente prende le mosse dall’assolutezza obiettiva di un pensiero che ammette di poter sussistere *p r e s c i n d e n d o* dalla personalità del pensatore. Valida, al contrario, è una logica del concreto che, senza offendere la razionalità del pensiero, rispetti la razionalità del pensante nelle condizioni sue: la conoscenza storica è la matrice di questa logica, il cui massimo problema è ormai negli individuali, non negli universali”. Non bisogna offendere la personalità del pensante, però non bisogna neanche offendere la razionalità del pensiero; e, per ciò, sembra che possa pungere la “logica del concreto” —di cui, per esempio, una espressione avemmo già, qui in Italia, in Pantaleo Carabellese. Il vecchio Moloch della assolutezza prisca e primigenia del pensiero sembra spostarsi ed oscillare a destra e a sinistra per un momento, per assidersi e riferirsi sulle proprie basi — Il “senso nuovo della storicità” viene ribadito nel più recente volume *Conoscenza storica e conoscenza morale*, Napoli, 1966, p. 7. Cfr. p. 11: “La *lingua* della filosofia vive nel *linguaggio* dei filosofi”, che è immagine, per il pensiero dell’A., calzante e perspicua. I corsivi sono nel testo. Il ceppo, la lingua, la vecchia radicalità, unitaria e comune (Antoni avrebbe potuto parlare di “regno della madre”), i filosofi, o le individualità, ne sono —senza offesa per i filosofi— il frascame vario. Fra il ceppo ed il frascame continuiamo a giocare a rimpiattino. (È sintomatico che nel saggio *Totalismo, idealismo, conoscere storico*, già pubbl. in “De Homine”, 11-12, e ora qui ricompreso, si ricorda, p. 86, di Lombardi, l’attacco contro il Tutto: “il punto di vista di tutta la speculazione e sociologia e filosofia, attraverso l’Ottocento, resta perciò quella del Tutto”, *Il mondo degli uomini*, 1935,<sup>1</sup> p. 294. Quanto allo “storicismo”, si arriva però, da Meinecke, Simmel, Marrou, ecc. fino a Pietro Rossi, ma non ci si spinge fino a rilevare quel taglio di scure per cui chi scrive ha inteso di discrepare siepe da siepe, lasciando che gli individui si generino (secondo che essi pur fanno) l’uno dagli altri (uomo e donna!), in natura, e, nel mondo del pensiero, non deversamente, secondo che ciascuno morde e mangia attraverso la tradizione e il rinnovarsi del patrimonio culturale individuale e comune. Nel quale riappeto, soltanto dobbiamo rivolgerci, per meglio intendere la storicità, alla storia di tutti e di ciascuno: e approfondire in questo senso, se è necessario, secondo alcune polemiche più recenti, la nostra nozione dello ‘storicismo’ (cfr. alcune mie considerazioni relative a Lévi-Strauss in “De Homine”, 17-18, p. 13 e segg., in nota).

il problema del ritrovare come si ristabilisca sui suoi propri fondamenti la morale e l'*ethos* di una società e di un'epoca in cui, con la caduta della civiltà cuspidale dell'evo medio, si è perduta l'illusione di appoggiarci a una colonna centrale che ci reggerebbe tutti, reggendo per di più l'intera volta del firmamento e del cosmo: e ella quale resteremmo tutti quanti affissi. Qui si vuole un *nomos*, che sia interno a ciascuno di noi e a tutti, in quanto sarebbe, ancora una volta, la radice del tutto (vedi ciò che si dice appresso della "struttura dell'esistere"). "Una normatività, che nasca dall'interno stesso del loro essere", per "una nuova pluralistica armonia, concorde e discorde, di libere individualità". *Hic Rhodus, hic salta!* Giacché, in ultima analisi, non voleva forse anche Gentile, con Gioberti, un "cattolicesimo insieme uno a 'poligonico'"? Il problema però sta precisamente in ciò, che, se non si ha il coraggio di fermarsi e di ristare sul concetto dell'individuo e degli individui —senza riporgli dentro o sopra il loro capo un qualche cordone che tutti li riappunti in una radice e centro o nodo e sintesi trascendentale del mondo che si sia— la 'pluralità' delle anime o delle individualità che siano, fa presto a irsene di nuovo: e basterebbe di chiedere per quale modo mai tali "individualità scoperte come distinte" si ritrovino a comunicare tra di loro nel discorso.<sup>38</sup> Piovani prosegue: "La struttura d'ogni possibile organizzazione giuridica e politica deve sconfinare [perché 'sconfinare'?] nell'aspirazione d'una revisione integrale [attenzione, attenzione], che involga tutta la struttura dell'esistere".<sup>39</sup> E qui ci siamo. Ciò, a cui si aspira, è, di nuovo, la metafisica di una rinnovata —ma non troppo— "struttura dell'esistere", che ci riporta alla fenomenologia e filosofia dell'esistenza, di stampo vuoi heideggeriano, vuoi husserliano della seconda maniera, che già conoscevami. E, qui, ha pienamente ragione l'amico Piovani: il giurista che abbia sentito dell'aspirazione a una simile fondazione della scienza del diritto e di ogni diritto, avrà ragione di dire che si sia sconfinati da ogni più rigorosa e onesta indagine, di natura, non soltanto giuridica, ma anche etico-politica. E, dalla filosofia del diritto, ci troveremo a essere torneti fra le braccia della "filosofia": di quella filosofia che si finge un suo mondo, diverso da quello del giurista e del politico, e della quale il giurista e il politico e lo scienziato, hanno ragione di diffidare. Ma, chi non intenda di avere nostalgia per ricercare una più che problematica 'fondazione', di natura metafisica, del diritto, non riterrà neanche di dovere 'sconfinare' della considerazione del diritto, per rendersi conto della effettualità di esso, e insieme della immanente fondazione in ciascuno della effettualità del diritto e dello Stato. D'accordo, perciò, quanto alla critica di una concezione per cui i soggetti ci apparirebbero, falsamente, "monadisticamente isolati e divisi", e di accordo anche sul punto,

<sup>38</sup> Si veda la mia critica, a proposito di Heidegger, in *Il mondo degli uomini*, Firenze, 1967, <sup>2</sup> *cit.*, I, p. 18 e segg., in nota, *et passim*. Si cfr. su Heidegger e su Husserl la mia critica in "De Homine" 1 e 2-3, ora in *La posizione dell'uomo nell'universo*, Firenze, 1963, p. 129 segg., p. 133 segg.

<sup>39</sup> Piovani, *art. cit.*, p. 134.

per cui il grande merito di Rousseau sarebbe di averci avvertiti che “il problema della società nuova è anche politico, ma non solo politico”:<sup>40</sup> però, quella critica e questa integrazione si devono poter ottenere restando sul terreno dello e degli individui, senza false paure o senza ritorni, o senza fermarci a mezza strada sul piano di una struttura, per cui gli individui ci apparirebbero legati per il codino cinese di un volere che tutti li legherebbe all'essere o per cui tutti apparirebbero uniti o unificati per la radice o il *nomos* che starebbe in esse, e non sarebbe da essi.<sup>41</sup>

<sup>40</sup> La prisca posizione spiritualistica di Piovani riviene fuori più altre, p. 135: “Anche contro le “alienazioni” imprudentemente autorizzate della dialettica del *Contratto sociale* vale l'antico e rinnovato imperativo: “*Rentrons en nous mêmes*”. In sintesi, il tema essenziale del libro è evidente: l'uomo deve dare una regola alla propria spontaneità; deve trovare l'una senza sacrificare l'altra. Il contratto sociale ambisce fissare le clausole del patto dell'umanità con la propria coscienza. La creazione contrattuale della convivenza diventa allora il contrario della contrattazione di Faust: diventa, addirittura, il patto col Dio che è in noi”. Pero cessa anche il contratto, in quanto contratto fra gli individui. La spaziato è nostro.

<sup>41</sup> L'origine di questa esigenza duplice, nell'un senso per le “individualità scoperte come distinte”, nell'altro senso per l'essere, la radice comune, il *nomos*, o il “regno delle madri”, si potrebbe ritrovare a sua volta, per un verso nel maestro di Piovani, Capograssi, per l'altro verso in quel pensiero di Carlos Antoni verso cui Piovani è stato sempre estremamente attento (vedi la sua magistrale commemorazione di Antoni, ora in *Giusnaturalismo ed etica moderna*, cit., pp. 167-188, e in generale nel clima di quell'Istituto Croce, di cui il problema a un certo punto si è potuto ritrovar per avventura più in Troeltsch e in Meinecke che non nel latino e meridionale e mondano Croce, già discepolo di Antonio Labriola e maestro e capostipite a sua volta di pensatori laici e mondani.

Per avventura, il problema enunciato in questo scritto da Piovani e da noi sopra riportato, è *in nuce*, tutto il problema del comune amico di Piovani e mio (e frequentatore a suo tempo, con gli “Studi giuridici” dell'Università di Napoli, dell'Istituto Croce), Gaetano Calabrò, vedi il suo volume *La legge individuale*, Napoli, 1963, di cui starei per dire che l'origine coincida con la lettura dello scritto sopra esaminato di Piovani (p. 7 e segg. “Va detto subito che, secondo la prospettiva qui prescelta, *individualità* e *legge* sono termini tenuti insieme da una sorta di *vincolo* sostanziale, che reagisce sempre di nunovo ai tentativi di separazione o di eclettico compromesso. Non sempre la riflessione filosofica ha penetrato il significato proprio della legge individuale [...]; non sempre è guardata con pari accortezza dal duplice pericolo di cadere o in una soggettività eslege, che apre la via all'im moralismo [?], o in una oggettività che, volendo affermare le ragioni della legge e del valore non tarda a mostrare le sue insufficienze, prevaricando sul diritto dell'individualità [...]. Ma l'ipotesi contrattualistica [...], volendo tener fermo il diritto dell'individualità, non può soddisfare, ecc. [...]. Per il contrattualismo [...] la legge è infatti concepita costantemente come *contratto*, come il risultato delle convenzioni instaurate tra i singoli individui, dove si vede che se l'individuo è salvato, non è salvata la legge [...] Perché il contrattualismo possa tener fede a ciò che promette, è necessario quell'inversione del rapporto tra la legge e l'individualità, già genialmente operato nel *Critone* platonico...” Si cfr., per il *Critone*, un antichissimo scritto di P. Piovani, in *Per una interpretazione unitaria del “Critone”*, Roma, Istituto di Studi filosofici, 1947, inoltre si veda anche di Piovani, *Normalità e società*, Napoli, 1949. Di Calabrò, *op. cit.*, si veda ancora, p. 9: “L'universale, la legge, deve poter individualizzarsi, *personalizzarsi*, ciascuna volta, per ciascuna individualità”. Questa non è novità. Pero, “è a caso, all'individualità dialetticamente strutturata furono opposte le nozioni di *singolo* e di *unico*, cui va riconosciuto il merito di avere riaffermata la legge individuale, sia pure nelle forme

Hegel, accedendo al concetto di un Soggetto universale, ipostatizza la difesa di un valore —che si dice ‘universale’ in quanto lo si pone assiologicamente più in alto che non gli interessi, che si dicono ‘particolari’, degli individui— ipostatizza, dicevamo, la difesa di quel valore assiologicamente ‘universale’, nel concetto, di ordine metafisico, di un Soggetto che sarebbe universale nel senso che sarebbe il solo Soggetto e la sola Realtà che si attui (sia pure negli o piuttosto attraverso gli individui) nel mondo.

A sua volta, Rousseau, o per lo meno un certo Rousseau, e insieme il Rousseau che generalmente ha agito attraverso la storia, ipostatizza la difesa dei diritti dell’individuo (di cui a un certo momento e in una certa situazione storica si pone l’esigenza di contro a uno Stato positivamente e storicamente esistente) in un individuo, in cui ‘per natura’ (e non, come diceva il giurista greco del IV secolo a. Cr., ‘per costituito’. *νόηω* e non *ζύσει*) risiederebbe il diritto, prima e indipendentemente dallo Stato; il quale pertanto non potrebbe se non sovrapporsi a esso, oppure dovrebbe, come Stato, scomparire.

Hegel stabilisce contro le teoriche del diritto ideale, il punto fermo che Stato e diritto è soltanto uno Stato e un diritto che si fa valere come tale, o non è Stato e diritto del tutto: così come la volontà che non si porti nell’azione, non è affatto, dice Hegel, volontà, o è al più l’intenzione o piuttosto la velleità di un’azione. Viceversa lo Stato e il diritto effettuale, in quanto vale nel fatto, viene anche accettato e pertanto sanzionato come tale. *Coacti*, scrive Hegel, citando il giureconsulto romano, *tamen voluerunt*, e giustifica pertanto il padrone in nome e in forza dello schiavo, che lo accetta per tale.

Il torto di Hegel è in primo luogo quello di fare soggetto della storia, lo Spirito nel mondo, di cui pertanto il fatto sarebbe santo, prima, e in ultima analisi senza, che questo venga posto in essere e sanzionato dagli individui e dall’individuo.

Gli spunti di cui abbiamo parlato or ora non si ritrovano soltanto in Hegel, ma sono anche quelli che hanno agito con forza di suggestione nel pensiero successivo. Però in Hegel occorre riflettere che questi concetti (oltre che ripresentarsi sotto le sembianze della volontà santa di un Soggetto universale, di cui abbiamo detto più sopra) si presentano congiunti e saldati indissolubilmente con il concetto di una volontà che santa è in quanto è insieme la

ambigua dell’individualità come finitezza”. E a p. 139: “Né una *ratio* giusnaturalistica, né una *storia* assolutizzante possono soddisfare, come è stato detto [da P. Piovani in *Giusnaturalismo ed etica moderna*, 1961, p. 167], l’esigenza ineliminabile di *normatività* che l’individuo umano porta in se stesso come fondamento della sua umanità. D’altra parte neppure l’affermazione di una soggettività arbitraria, es lege, incapace cioè di scegliersi nell’ordine etico, può evidentemente servire a fini costruttivi...”. I corsivi sono nel testo. lo spaziato è nostro. E’ evidente che una tale problematica (certamente in ragione della formazione culturale dell’A., ma anche, si direbbe, quanto alla sua articolazione e informazione posteriore) è nel fatto del tutto estranea alla problematica di chi scrive queste note.

volontà, per sua natura e destinazione, “razionale”, la quale non si può confondere e non viene confusa con le volontà più o meno “accidentali” e “arbitrarie” della storia. Quando si dice che il concetto della “volontà generale” di Rousseau si è disolto in quello di Hegel, occorre riflettere viceversa, che il concetto di Hegel è ancora il concetto ipostatico, che si può ritrovare in Rousseau, di una volontà che libera sarebbe in quanto sarebbe la volontà razionale, e razionale sarebbe in quanto lo sarebbe (quanto al suo diritto) prima e indipendentemente dalla storia. In questo senso, occorre parlare della dottrina hegeliana come di un giusnaturalismo della ragione (*Vernunft*) in quanto si dispiega attraverso la storia: non già, è da precisare, attraverso l’infinita storia, secondo che si disolve nel fatto, bensì attraverso una Storia paradigmatica, scritta con la iniziale maiuscola, consacrata una volta per tutte nel logo, secondo che è contenuto *ab aeterno* nella mente di Dio. Si vedano al riguardo i luoghi di Hegel citati da Bosanquet, a proposito della sua tesi circa il rapporto di Hegel con Rousseau: “La libertà naturale, la capacità di libertà, non è la libertà in atto; noi raggiungiamo l’attuazione della libertà nello Stato, e non altrimenti. Ma è qui che comincia il malinteso riguardo a la volontà generale. Non bisogna prendere il concetto di libertà nel senso di volontà accidentale o capriccio di ogni individuo, ma nel senso di volontà che è quelloche deve essere.”<sup>42</sup> Ma è questo precisamente il malinteso (in un senso, per avventura, precisamente opposto a quello inteso da Hegel), per il quale Hegel in ultima analisi non ci dà se non un giusnaturalismo della *Vernunft*. Quei tratti che richiamavano più sopra, per cui Hegel ha esercitato nel seguito una suggestione nel senso di richiamare alla consapevolezza che solo è Stato ed è diritto quel diritto e quello Stato che si fanno anche valere come tali, quei tratti si sono ripresentati, più marcati anche se non ancora depurati, nello storicismo dell’idealismo successivo e postumo di Croce e di Gentile, per il quale non soltanto giustificata è la Storia, scritta con la iniziale maiuscola e paradigmatica, di Hegel (e, dobbiamo aggiungere, di Marx e della II Internazionale), bensì giustificata è la storia con il suo processo infinito, ma anche con i processi del fascismo. E perciò sarà qui ed ora che il torto sarà quello di fare soggetto della storia lo Spirito del mondo, di cui pertanto il fatto sarebbe santo, prima, e in ultima analisi senza, che questo venga posto in essere e sanzionato dagli individui e dall’individuo. In Hegel, come abbiamo visto, questo difetto si complicava con quello di fornire ancora un giusnaturalismo della *Vernunft*. Però nell’idealismo di Hegel così come nell’idealismo successivo e postumo di Croce e di Gentile, il difetto ultimo e solo è sempre quello di mantenere il concetto di un pensiero razionale e individuale, a priori, che è ciò che è e non può essere altrimenti: di modo che la spiegazione della storia si convertiva immediatamente in una giustificazione di essa, di carattere teologico, e in ogni caso tale da scambiare e identificare

<sup>42</sup> Il luogo di Hegel, in *Storia della filosofia*, III, 477, cit. in Bosanquet, *Le idee politiche del Rousseau*, cit. p. 214 e *et circum*. Lo spaziato è nostro.

la spiegazione della storia con la proposizione di una "Necessità" di essa, gabellata come "razionale", e perciò come identica con la libertà, secondo che si apparterebbe a un Dio.

Se Hegel faceva soggetto della storia lo Spirito del mondo o l'universale, a sua volta Rousseau (o, per lo meno, il Rousseau di una certa interpretazione tradizionale, che è anche quella che ha agito nella storia) parla di un concetto particolaristico di un individuo, in quanto *absolutum* e segregato dal mondo, dal quale vorrebbe risalire a una composizione della volontà di lui con quella degli altri, senza che si possa intendere più per quale modo quella volontà, che si è data per sé come assoluta, possa accogliere, sopra o accanto a sé, una volontà diversa, con la quale fare uno.

Noi però (e qui è da porre ogni attenzione) agiamo e ci muoviamo, anzi, già innanzi, esistiamo e viviamo, come individui, in quanto in ogni attimo rechiamo in atto una realtà di noi che si dimostra come componibile con la volontà di tutti e col mondo, per il fatto stesso che riesce ad essere. Ciò rechiamo in essere una realtà che si pone, dal punto di vista di ciascuno, come la diagonale delle volontà di tutti, non in quanto queste volontà preesistano, e si debba tirarne per calcolo più o meno statistico la diagonale, o se ne debba ritrovare la risultante, bensì in quanto ciascuno, agendo, avrà recata in essere una tale unità, ciascuna volta secondo la sua propria forza e l'impronta che riuscirà a imprimere di sé nel mondo.

Per una tale visione, lo Stato che si fa valere come tale, è lo Stato che noi sanzioniamo come tale, in quanto lo accettiamo come tale, o in quanto per lo meno non facciamo che esso non sia. Hegel ripone nello stesso schiavo la giustificazione della sua condizione di schiavo. Nelle vesti e sotto le sembianze dello schiavo si introduce però in Hegel il motivo della teodicea, secondo cui tutto è bene ciò che avviene. Ciò che è nella storia (almeno, secondo Hegel, nella Storia scritta con l'iniziale maiuscola, per cui il 'reale' si scambia in partenza con il 'razionale', e viceversa) è infatti il fatto di Dio, la cui azione è sempre ottima, così che la sua libertà coincide con la 'necessità', e, naturalmente, si aggiunge, con la necessità di ordine razionale. Di contro a ciò che scriveva Hegel, e di contro a ciò che voleva l'idealismo seguente e postumo, occorre viceversa far valere che, in quanto io mi faccio ad accettare lo Stato esistente, o per lo meno in quanto io non faccio che esso non sia, lo sancisco nel fatto: e perciò, se voglio oppormi davvero ad esso, devo anche lavorare a mutarlo e ad evincerlo nel fatto. Ma con ciò non è detto ancora quali siano i motivi o le ragioni per le quali non ho voluto e non ho potuto agire in modo diverso, decidendomi per una certa azione come per il meglio che mi si presentava nella situazione data, e in ogni caso come il meglio che sia riuscito a me di realizzare, anche se non è un ottimo, o se, in astratto, non è nulla di buono, anzi, anche se, riportandomi in quella certa situazione e rivestendomi per così dire degli stessi panni, dovrò giudicare che, io o altri, avremmo potuto agire diversamente, e in ultima analisi, avremmo anche potuto agire in modo diverso.

Il filosofo troverà perciò che uno Stato si giustifica sempre nell'atto e per il fatto che noi lo accettiamo come tale o non facciamo per lo meno che esso non sia. Sta però allo storico di ritrovare quali sono i motivi della nostra 'accettazione' nella situazione specifica, e perciò anche quale è la natura più specifica dell'uno o dell'altro Stato storico esistente.

A sua volta, il giurista costruisce il sistema di un concetto del diritto e dello Stato, per il quale 'non' è uno Stato, e non è diritto, uno Stato e un diritto che non presentino dei determinati connotati e requisiti: tra i quali è, a seguito della civiltà greca e di Roma, quello della responsabilità giuridica dell'individuo, in quanto fondata sulla capacità di intendere e di volere, ed è insieme quello dell'assenso dell'individuo verso lo Stato, che non può non essere fondato, a seguito di tutta la storia moderna, se non sul 'consenso' degli individui allo stesso modo in cui lo Stato non può irridere e calpestare alcuni diritti ed esigenze, considerati come ineliminabili, degli individui, o altrimenti non è uno 'Stato di diritto'.

Ma, giustamente, il giurista non sa farsi nulla del 'consenso' di cui ci parla il filosofo, *sub specie aeternitatis*, che è in atto sempre, e si realizza perciò nello Stato di diritto come si realizza nella tirannide che accettiamo e con ciò facciamo che sia, talché della libertà il filosofo riterrebbe di cantare che pare morta e tuttavia vive sempre. Bensì il giurista intende di parlare di precisi istituti; che comportano precise garanzie, con le sanzioni correlative, a petto delle quali soltanto riterrà si possa parlare di libertà, di consenso, di diritti garantiti, e perciò anche, in ultima analisi di uno Stato di diritto.

Il filosofo deve fondare tuttavia la possibilità così di quel discorso dello storico e del politico, come di questo discorso dell'uomo del diritto. Ed egli fonda nel fatto quella possibilità, in quanto chiarisce che non soltanto io sanziono lo Stato esistente in quanto accetto che esso sia o per lo meno non faccia che esso non sia, però anche potevo agire in modo diverso da come si ritrova che nel fatto ho agito, realizzandomi per il meglio in cui sia riuscito a me di realizzarmi nella situazione data. Ma per lo stesso punto il filosofo fonda nel fatto la possibilità del discorso dell'uomo del diritto, in quanto riconosce come valido e come fondato il discorso del giurista lì dove questi, a seguito della storia di Grecia e di Roma, e di più a seguito di tutta la storia che si dice moderna, parla di un concetto dello Stato di diritto, o del diritto stesso in quanto riferito a un concetto — e ideale — di 'giustizia'.<sup>43</sup> Ciò però non ci esime dal ricordare che, anche quegli Stati cui, sul piano di un discorso storico-positivo, lo storico e il politico negano, giustamente, la 'libertà', sono fondati tuttavia sul consenso dei cittadini che, *coacti, tamen voluerunt*, e sono perciò, vogliono o non vogliono, uno Stato e un diritto positivi: e se vogliamo che non lo siano, dobbiamo anche volere che non siano, e fare in modo, per

<sup>43</sup> In questo senso è anche da valutare la proposizione di Kelsen, secondo la quale la Dottrina generale del diritto è —la discussione intorno al concetto di 'giustizia'. Cfr. *Was ist Gerechtigkeit?*, in AA. VV. *Scritti di sociologie e politica in onore di L. Sturzo*, II, Bologna, 1953, pp. 297-321.



poco che stia nelle nostre forze, di rovesciarli o di mutarli. Parimenti il filosofo deve ricordare, nei rispetti dei discorsi che si fanno, fondatamente, intorno al concetto di 'giustizia', che questo è tuttavia un concetto che cresce e si definisce di volta in volta attraverso la storia: e che esso vale perciò come una idea regolativa, la quale agisce nella storia, anche se in essa si appunta, in ultima analisi, il concetto stesso del 'diritto'.

6. *Il significato di Rousseau per il pensiero moderno.* Spetta in questo processo a Rousseau di avere fatto valere come centrale e fondamentale per lo Stato quel concetto di un assenso, e di un consenso, senza del quale non si dà uno Stato moderno, e non si dà, più in generale, uno Stato in quanto fondato su una società di uomini.

Rousseau diede tuttavia di quel concetto del consenso una interpretazione che diremo privatistica nel senso della figura, tolta al diritto privato del 'contratto'. Secondo una tale figura si richiede la manifestazione esplicita e univoca delle volontà: che non si ritrova all'origine storica dello Stato, che non può rendere ragione di un diritto dello Stato sopra la vita dell'individuo, e neanche rende conto di come lo Stato possa valere nei confronti degli eredi successori dei primi contraenti, se non per una accettazione esplicita della successione, che si conferma pertanto come passibile di rinuncia.

Il consenso per il quale noi sanzioniamo nel fatto lo Stato esistente è peraltro un assenso immanente o tacito, per il quale noi in atto sanzioniamo lo Stato come tale, per il fatto di accettare che esso sia o di non fare che esso non sia.<sup>44</sup> Il concetto dei diritti degli individui, il concetto dello Stato di diritto, il concetto di giustizia, quello di eguaglianza, non sono, come il concetto stesso di democrazia, se non una idea regolativa, nel senso che si debba tendere sempre più verso uno Stato in cui il libero svolgimento di tutti sia la condizione del libero svolgimento di ciascuno.

Questo concetto stesso si evolve e specifica attraverso la storia degli ultimi cento anni—differenziandosi dal concetto di una libertà formalmente politico-giuridica— in quello della libertà integrale del cittadino che è reale in quanto è economicamente e socialmente strutturata. La storia dei rivolgimenti e della critica politico-economico-sociale degli ultimi cento anni in quanto critica e discussione intorno alla democrazia, alla decadenza del sistema parlamentare, alla necessità di un incontro e di una contemperanza della rappresentanza, come si dice, tecnica, con quella più squisitamente politica, costituisce la storia stessa della ricerca e dei tentativi diversi, ma convergenti, di una medesima soluzione. Se fossimo del tutto in chiaro sulla risposta a quei quesiti, saremmo già usciti fuori delle acque tempestose del presente, per essere approdati sulla terra nuova della società di domani.

Liberato dalle contraddizioni e insieme dalle limitazioni del suo tempo, Rousseau resta a capo di quel pensiero che vogliamo dire moderno. Esprimendoci nei termini della religione, secondo i quali si fa valere nel

<sup>44</sup> Si veda di qui, oltre che dal § 1 in fine, il § 7.

mondo moderno il principio per cui "Dio si rivela in ciascun individuo", e per cui non soltanto le credenze religiose, bensì anche la coscienza dell'infante, e la libertà del cittadino sono sacre, possiamo riconoscere che questo principio è con Rousseau, a capo non meno del pensiero pedagogico, che del pensiero politico, e infine del pensiero filosofico dei tempi moderni. È stato compito del secolo diciannovesimo, ed è compito di questo nostro secolo ventesimo, di intendere in modo sempre più profondo (con rispetto alla radicatezza del pensiero nell'individuo e dell'individuo nella tradizione storica, nella società e nella specie) un tale concetto. In esso si racchiude il nostro credo di filosofi, il nostro credo di educatori, e tutt'insieme il nostro credo in quanto cittadini di questo mondo e in quanto uomini politici.<sup>45</sup>

#### RICAPITOLAZIONE ED AGGIUNTE

IL CONCETTO DELLO STATO E IL DIRITTO NATURALE; LA SCIENZA DEL DIRITTO, IL CONCETTO DI GIUSTIZIA E IL CONTENUTO DEL DIRITTO POSITIVO ECC.<sup>46</sup>

La teoria, che in tratti sia pure rapidi si è presentata in questo scritto sfugge al difetto della dottrina di Hegel; e di più a quella di Gentile, che estendeva il principio di Hegel a giustificare con consequenzialità maggiore, l'intero processo della storia e con ciò anche i processi del fascismo. Essa sfugge al difetto di presentare una giustificazione della situazione esistente, giacché, se io non voglio che la mia acquiescenza significhi nel fatto una sanzione dello Stato esistente, debbo lavorare anche a che questo Stato venga rovesciato, o venga mutato.

Se però il filosofo ci dice che sempre e immanentemente lo Stato viene sanzionato per il fatto che noi accettiamo che esso sia, sta allo storico e sta in ogni caso al politico, di ritrovare, sul piano di un discorso storico-positivo, per quali motivi e in quale situazione individua o mi sono portato ad accettare quello Stato e governo positivo e quale sia la più propria natura di esso.

Questo discorso si fonda sul fatto che (a differenza di ciò che valeva per Hegel, per Gentile, o per Croce) non soltanto io accetto lo Stato esistente, però potevo anche non accettarlo, e in ogni caso lo accetto come il meglio che ritengo di poter fare nella situazione data (non come un *optimum*): anzi come il meglio che riesco ad attuare nella situazione data senza che sia escluso con ciò ch'io abbia operato o giudicato male, e che potessi nel fatto (e che perciò anche dovevo) operare diversamente e meglio, anche fuori dalla considerazione della 'saggezza del poi'.

<sup>45</sup> Mi sia permesso con ciò di concludere questo discorso con le medesime parole da me già usate per Rousseau nel mio volume *Nascita del mondo moderno*, 1967<sup>2</sup> cit., p. 199.

<sup>46</sup> Nelle pagine che seguono ci permettiamo in parte di ricapitolare, in parte di esplicitare, ciò che in punto di principi sistematici siamo venuti proponendo in questo scritto, *cfr.* più sopra § 1 in fine, § 6.

Accanto alla considerazione dello storico e del politico è possibile (e la prima fondazione immanente o pura dello Stato ce ne fornisce la possibilità) la scienza del diritto, come una sistematica tecnico-formale dei concetti-tipo o di modelli, internamente all'ordinamento giuridico esistente. Nel dare una giustificazione del discorso tecnico-formale dello scienziato del diritto (sulla base della considerazione tecnico-formale che si dà per la scienza dell'economia, della sociologia, della scienza del linguaggio, ecc., cioè sulla base della 'scienza' nel senso moderno del termine, o di una metodologia),<sup>47</sup> il filosofo deve opporsi però a che questi presuma con il suo discorso tecnico-formale di soppiantare anche la fondazione di ordine filosofico, e cioè insieme immanente e universale, dello Stato. Egli deve anche ricordare allo scienziato del diritto che la 'scienza del diritto' lavora sul *jus conditum*, dal quale procede a una elaborazione di ordine tecnico-formale o di ordine metodologico. Pertanto la scienza del diritto non può e non deve confondersi con la considerazione storico-effettuale del diritto, giacché a rigore, non interferisce neanche con la considerazione storico-sociologica del diritto stesso.

(È interessante osservare a questo riguardo che Kelsen polemizza<sup>48</sup> con Max Weber: dove viceversa il concetto che Weber ci dà della sociologia rettamente intesa come sistematica di concetti-tipo o di modelli, ricavati dalla storia effettuale e destinati a venire riconversi in essa, è l'analogo o un concetto identico di ciò che Kelsen ha fatto valere giustamente con riguardo alla scienza del diritto).

Che cosa è, più specificamente il 'diritto'?

Si può anche in questo caso accettare la proposizione di Kelsen, che la dottrina generale del diritto è —la teoria intorno alla 'giustizia'.<sup>49</sup>

Ciò che vi è di più specificamente 'giuridico' nel diritto è da dire sia fornito dal concetto (o dall'ideale) della 'giustizia'.<sup>50</sup>

Non bisogna dimenticare tuttavia,

a) che questo è un concetto o un *i d e a l e* che agisce nella e attraverso la storia, così che soltanto in questa siamo in grado di definire che cosa si viene prospettando via via per l'umanità come il giusto;

b) che il contenuto del diritto positivo esistente è costituito dalla massa delle esigenze e degli interessi di una certa società in un preciso momento storico.

Così il diritto positivo esistente risponde, quanto al suo contenuto, al grado e livello dello *standart* morale di una certa società, della sua rappresentazione del fatto religioso, ecc.

<sup>47</sup> Cfr., il *Piano del nostro sapere*, cit., p. 82 e segg. Cfr. *Discorrendo di filosofia e di sociologia e di altre poche cose*, nel mio volume *Filosofia e società*, Firenze, 1967, vedi il § 5.

<sup>48</sup> Cfr. Kelsen. Sur concetto di 'sociologia' e in generale della 'scienza' in senso moderno, come sistematica di concetti-tipo e di modelli, vedi per rinvio la nota precedente.

<sup>49</sup> Vedi più sopra, cfr. la nota in fine del § 3.

<sup>50</sup> Cfr. *La libertà del volere e l'individuo*, cit., p. 549 e seg.

Esso però risponde, fundamentalmente e centralmente, alla esigenza della conservazione della difesa della società e dell'ordine esistente, quale che questo sia, e perciò quale che sia il principio positivo in essa dominante (così quello, per esempio, dell'iniziativa dell'individuo e della proprietà privata, come quello della prevalenza della società e dello Stato sull'individuo o della proprietà collettiva, così quello di Atene, come quello di Sparta, così quello della società privato-capitalistica, come quello della società comunista).

Vi è in ogni attimo, nella società come nell'individuo, una *tensione* tra gli spaccati o i punti di vista diversi del vivere, ciascuno dei quali tende per suo conto a esercitare una pretesa di *imperialismo* verso gli altri: lo spaccato morale, quello giuridico, quello economico, ecc.

In ogni punto la realtà effettuale — e con ciò anche il diritto positivo esistente — rappresenta la composizione di questi diversi interessi e moventi, nel senso della *diagonale degli interessi* o della composibilità loro sul piano della soluzione migliore possibile in una certa società e in un certo processo storico di una determinata coscienza religiosa, morale, politica e così via dicendo.

In quale modo si atteggi il diritto in una certa società, dipende perciò a volta a volta dalla sua struttura economica, da ciò che è possibile esigere e da ciò che è bene esigere in una tale situazione, dallo sviluppo che ha in essa la coscienza morale e dalla forma e dalla prevalenza che vi ha l'interesse religioso. Quando però un ordinamento giuridico esistente non risponde più allo sviluppo successivo della coscienza morale o non risponde più al mutare delle esigenze economiche della società, l'ordinamento stesso viene rivoluzionato: ed esso viene nel fatto mutato, o attraverso il processo lento, ma continuo, della interpretazione del giudice, e della esegesi, o, in forme più o meno violente, attraverso le riforme, o attraverso la rivoluzione. In ogni caso il diritto comporta per un lato l'esigenza (che è insita nel concetto della 'oggettività' del diritto) di un irrigidimento di esso nel tempo, per cui le leggi si presentano come incise nel bronzo (*aere perennius!*); per l'altro lato il diritto comporta sempre e in ogni istante una situazione, che è di una tensione più o meno contenuta o di equilibrio, però rispecchia ai nostri giorni sempre meno quella posizione di soluzione dei contrasti e quasi di distensione nel tempo, che poté già apparire una volta sotto la specie della *pax romana* (cui rispondeva nel lontano Oriente, in modo non dissimile, la *pax sinica*). Quando o se un simile periodo si potrà ancora affacciare sul mondo, non sappiamo. Il mondo è tuttora preso nelle doglie del parto: e, fino a che il mondo stesso non ritrovi il proprio assetamento, allargando su tutto l'orbe le nuove strutture, e con ciò convalidando, contro i sistemi diversi delle diverse civiltà e culture, il nuovo codice dei valiri, fino ad allora anche il diritto sarà distorto e farà le spese della lotta fra i contendenti.<sup>51</sup>

<sup>51</sup> Si veda ora sui concetti ultimi il saggio *La morale e la storia*, nel mio volume *Il senso della storia ed altri saggi*, Firenze, Sansoni, 1967, cit.

Per i concetti avanzati in questo saggio si veda però, soprattutto il mio volume più recente *I problemi della libertà*, cap. 2 della parte prima e cap. 2 della parte seconda, cit.