

La genesi imperfetta del costituzionalismo. Hume nella storiografia sul XVIII secolo. II. Filosofia, diritti, disciplinamento

LUCA COBBE

1. *I Court Whigs e lo spettro di Cicerone*

L'ampia letteratura su Hume e sul dibattito politico costituzionale inglese presa in considerazione nella prima parte di questo articolo, in particolare la corrente storiografica che fa riferimento agli studi di Pocock (Cobbe 2009, in particolare pp. 104-115), ha messo in evidenza la difficoltà di ricondurre gli scontri politici del XVIII secolo all'interno dei campi ideologici *Whig* e *Tory*. La transizione verso un regime politico che sempre più accorda un ruolo centrale al governo ministeriale, le modificazioni strutturali che si generano a ridosso della rivoluzione finanziaria e della politica del debito pubblico, l'eredità, difficilmente gestibile, della *Glorious Revolution* comportano anche il ridisegnarsi costante dei discorsi e di conseguenza delle parti politiche.

Quasi tutti gli storici sono concordi nel considerare il XVIII secolo come segnato dal conflitto politico tra partito al governo

(*Whig*) e opposizione (*Old Whig* e *Tory*, o *Commonwealthmen*); meno chiaro è se questi due fronti definiscano anche differenti articolazioni ideologico-discorsive o se si tratti semplicemente di semplici schieramenti prodotti da interessi per lo più personali, secondo la nota tesi di Namier.

Pur sostenendo l'esistenza di un fronte comune tra gli oppositori del regime, Pocock è tuttavia cauto nel rappresentare questo fronte nei termini di una ideologia coerente (Pocock 1985, p. 129). Certamente, a impedirne una stabilizzazione ideologica è prima di tutto l'assenza di una figura sociale, o di un sistema di produzione immaginati come egemonici:

se è vero che gli autori che sostenevano la causa del paese reale e quelli tory, da Fletcher a Bolingbroke, esaltarono la terra come fondamento di una virtù indipendente e armata (ossia il possesso della terra faceva dei proprietari terrieri dei cittadini indipendenti e dei soldati della milizia) e se è vero che il partito tory Harley-St. John poté con ragione dichiararsi un partito sostenitore dei proprietari terrieri, è anche vero che nessun autore fautore della corte o di parte whig,

neanche un Defoe o un Addison, si sognò mai di negare che la terra fosse quello che in definitiva dicevano che fosse i suoi esaltatori [Pocock 1975, p. 756].

L'assenza di una «contrapposizione antitetica» (Pocock 1975, p. 761) tra partito e opposizione, il fatto che, per usare le parole di Pocock, anche il nascente campo discorsivo *repubblicano* si presenti come fortemente *irrequieto*, non ha impedito ad alcuni storici di affermare successivamente che, nel periodo che va dal 1715 al 1760, proprio nello scontro tra un *Court party* e un *Country party*, deve essere rintracciata la genesi del processo di involuzione politico costituzionale del *whiggism* verso esiti sempre più conservatori.

Se J.P. Kenyon arriva persino a considerare il XVIII secolo come un momento di vera e propria stasi politica (Kenyon 1977)¹, alcuni studi successivi sottolineano che, nonostante le etichette di *Tory* e *Whig* non rappresentino più degli indicatori fondamentali di analisi, è possibile arrivare a definire due campi ideologici specifici, due concezioni costituzionali, che fanno riferimento proprio alla dicotomia *Court* e *Country*. H.T. Dickinson, ad esempio, legge lo sviluppo di questa polarizzazione come effetto di un processo di epurazione dell'ideologia *Whig* dalle sue componenti teoriche più radicali, un processo che se da un lato dà vita a una nuova concezione della costituzione inglese e del potere politico, dall'altro provoca un riallineamento dello scontro su direttrici diverse, generando un vero e proprio esodo di alcuni *Old Whigs* sul fronte dell'opposizione e provocando una trasformazione della sua stessa ideologia (Dickinson 1977).

Dickinson recupera tutto l'insieme delle problematiche sollevate dalla storiografia

precedente, ma la novità del suo approccio sta soprattutto nella rivalutazione di una tematica, quella relativa alla relazione tra *property* e *liberty*, che la storiografia precedente ha relegato negli scaffali della scuola storica marxista, considerata ormai sorpassata.

Infatti, se con Pocock il XVIII secolo può essere letto nella tensione emergente dal confronto tra due immaginari di proprietà, di potere e di soggettività, per Dickinson la questione principale è rappresentata dal rapporto politico che in questo periodo si instaura tra proprietari e non proprietari. Non si tratta di una questione di "sociologia storica", poiché al contrario la dimensione istituzionale risulta centrale nel momento in cui il problema della *Court* o dell'*estabilshment Whig* è quello di «sustain a social system in which a small minority possessed wealth and status and a political system which represented property rather than people» (Dickinson 1977, p. 125). Sotto questa lente deve essere letto anche il processo di epurazione degli elementi radicali dell'ideologia *Whig*, un processo che ha come imputato principale la teoria dell'origine del governo di Locke. Il problema dei *Two Treatise of Government*, a detta dei *Court Whigs*, risiede nella ambivalente relazione, ivi delineata, tra proprietà, potere politico e sovranità popolare. Se infatti può essere apprezzata la giustificazione lockeana della proprietà privata e dell'ineguale distribuzione della ricchezza, la teoria politica di Locke mostra la sua pericolosità nel momento in cui pare offrirsi come giustificazione del potere sovrano del popolo e legittimare il diritto di resistenza al governo.

All'interno del processo di riformulazione ideologica di parte *Whig*, ma anche della parte dei proprietari, acquista sem-

pre più legittimità l'idea che «the rights of property could be securely protected only when men of substance exercised authority and governed the country» (Dickinson 1977, p. 127). Tuttavia, nonostante la massima harringtoniana, secondo la quale *il potere segue la proprietà*, si costituisca come *common sense* all'interno dell'*establishment*, la teoria lockiana del contratto continua a rappresentare un problema, anche per l'incapacità da parte dei *Whigs* di formulare una contrapposta e coerente teoria dell'origine del governo (Ivi, p. 132).

Dickinson colloca in questo quadro il contributo di Hume, orientato alla «defence of the Wigh establishment». Secondo questa interpretazione, pur non essendo un *partisan Court Whig*, Hume «was particularly anxious to refurbish the ideology of the establishment so that all moderate men would accept the *status quo*» attraverso la definizione di una «conservative ideology which limited the authority of arbitrary governments without endorsing the sovereignty of the people» (Dickinson, 1977, p. 133). Animato da uno spirito di imparzialità, nel tentativo di contrastare le implicazioni reazionarie della teoria del diritto divino e quelle radicali della teoria del contratto, Hume elabora una dottrina dell'autorità e dell'obbedienza che non si fonda più sulla *law of nature* o su una razionalità ricevuta da Dio e forgiata a sua immagine, ma assume come punto di partenza l'esperienza. Quest'ultima rende evidente che la costruzione della società deve essere imputata a un gioco di forze e di necessità di cui sono protagonisti gli individui mossi dal *self-interest*. Tuttavia, secondo Dickinson, il più importante contributo humeano al mantenimento dello *status quo* risiede nella convinzione che «society arose not

from a desire for liberty of justice, but from man's most powerful and well observed desire: to protect and augment his possessions [...] [and that] in the last resort the preservation of liberty must give way to the protection of property». In effetti, gli uomini devono accordarsi per stabilire la proprietà e il suo scambio, ma un simile accordo non consiste tanto in una convenzione volontaria, poiché si basa piuttosto sulla «common-sense recognition of the mutual benefit to be derived from abstaining from seizing each other's property by force» (Ivi, p. 134), lo stesso common-sense che autorizzerebbe il magistrato a imprigionare chi andasse predicando per il mondo che i «rapporti politici sono completamente fondati sul consenso volontario o su una reciproca promessa» (Hume 1971a, p. 869), per citare la critica al contratto originale di Hume.

Agli occhi di Dickinson l'analisi di Hume non sembra costituire un momento della legittimazione del *Whig order*, almeno all'altezza della sua trattazione del diritto di resistenza. La mossa di legittimare la fondazione dell'ordine politico e sociale attraverso il *self-interest* mostra infatti un carattere ambivalente nel momento in cui sempre su quella base sarebbe possibile giustificare la dissoluzione. Tuttavia, questo rimane un problema confinato nell'iperuranio della teoria. Secondo Dickinson, infatti, per Hume «in the ordinary course of affaire nothing could be more pernicious and criminal, tending as it did to the subversion of all governments» (Dickinson 1977, p. 136).

In conclusione il contributo humeano alla definizione di una nuova ideologia *Whig* passa per l'elaborazione di una teoria del governo che non poggia né sulla nozione

di contratto né su quella dell'*Ancient constitution*. Questo approdo viene raggiunto solo dopo gli anni '60, momento nel quale i *Whigs* riescono ad organizzare una coerente lettura politica costruita sulla centralità dell'azione legislativa del parlamento, luogo principale del bilanciamento dei poteri e nel quale affinare quella progressiva *civilization* del *government* individuata nell'*administration by rule of law*. Così diviene possibile legittimare l'attività di *patronage* del governo e del re, ma soprattutto in questa maniera i *Whigs* riescono a rispondere in maniera puntuale al problema di fissare in maniera stabile quel nesso tra *property* e *government* considerato da Dickinson come il cuore dell'azione e del dibattito politico del Settecento (Ivi, p. 147).

Sottolineare la centralità che assume l'azione legislativa come espressione privilegiata della sovranità del *King-in-Parliament*, non significa per Dickinson trascurare le tensioni che proprio in quegli anni attraversano il concetto stesso di rappresentanza:

most of the political nation and especially the establishment Whigs opposed the radical claim that the legislature must directly represent every individual man in the kingdom. They developed instead the more conservative notion that the legislature represented the most powerful and influential interests in the nation [Dickinson 1977, p. 149].

Lo stesso Hume accenna alla possibilità che all'interno della *political nation* siano presenti diversi interessi che il parlamento ha il compito di rappresentare, la terra e il commercio, ma nello scontro che si produce su questa problematica tra *Court* e *County* nulla si muove a favore della progressiva inclusione delle masse lavoratrici nella sfera politica (Dickinson 1977, p. 151). Di

fronte al risorgere del problema delle fazioni e delle insurrezioni giacobite, la tenuta della costituzione, anche a detta di Hume, non è più garantita automaticamente. Il *patronage* regale viene individuato, da parte *Whig*, come l'unica soluzione al problema del bilanciamento, una soluzione parziale che, tuttavia, ha quantomeno il merito di allontanare lo spettro delle masse, unico e ultimo appello di giustizia in base alla teoria del contratto.

Dickinson ha il merito di collocare Hume all'interno dei dibattiti politico-costituzionali settecenteschi, ma soprattutto definisce gli elementi portanti di un'ideologia *Court Whig* richiamando autori molto differenti tra loro – Hume, Ferguson, Smith, ma anche Squire e Blackstone. Tuttavia, egli propone un'immagine forse eccessivamente coerente del fronte *Court*, sacrificando così il portato specifico di ogni singolo autore preso in analisi e presentando un'immagine di Hume troppo schiacciata sulla soluzione dei problemi teorici e politici dell'*establishment Whig*.

In uno studio successivo, *Political and Constitutional Ideas of the Court Whigs*, Browning, ha il merito di proseguire sull'innovativa strada aperta da Dickinson presentando però un'immagine meno omogenea delle articolazioni ideologiche presenti all'interno dell'ideologia *Court*.

La tesi di Browning, che spiega la presenza di una differenziazione interna al discorso *Court Whig*, è che il dibattito politico e costituzionale del XVIII secolo, almeno nel periodo dell'oligarchia *Whig*, sarebbe stato informato non dall'*establishment* al potere, ma dai costanti attacchi dell'opposizione dei *Patriots*:

It was the Patriot opposition that chose the precise topics that were discussed in the political

forums during the Court Whig era, and it was therefore the opposition that set the agenda for the public debate (Browning 1982, p. 256).

Secondo Browning, nonostante le svariate tradizioni politiche presenti al suo interno – *Old Whigs, Republican, Country, Tory* –, l'opposizione *Patriots* «viewed Court Whig politics in startlingly similar fashions» (Ivi, p. 21). Li accomunano quattro principali punti di partenza teorici: un'antropologia fortemente pessimista, attenta a rilevare la depravazione dell'umanità; un'idea del potere come costante pericolo per la libertà; una concezione, a volte ciclica a volte organicistica, della comunità politica che prevede un'inevitabile corruzione per tutti i regimi politici; e, infine, una terapia per la salute della costituzione che si fonda sui principi del *balance* e sulla indipendenza dei poteri (Ivi, pp. 21-26).

Agli occhi di Browning, Dickinson avrebbe presentato un quadro dei *Court Whigs*, incapace di cogliere, nella molteplicità degli autori trattati, gli elementi contraddittori, comunque non immediatamente riducibili al fronte politico dell'*establishment Whig*. La sua ricerca passa perciò in rassegna le *risposte* che vari personaggi politici e intellettuali *Whigs*, fornirono per legittimare l'azione governativa contro gli attacchi dei *Patriots*². In questo modo, Browning fornisce una particolare chiave interpretativa del dibattito ideologico tra *Court* e *Country*, considerando quest'ultimo come lo scontro tra una visione *ciceroniana* e una *catoniana* della politica.

Divenuto un vero e proprio baluardo per la classe dirigente, dei seguaci di Sir Robert Walpole e dei *Court Whigs*, Cicerone fornisce all'*establishment Whig* un punto di riferimento per l'articolazione di una strategia discorsiva meno contraddittoria di quelle

precedentemente formulate, che assume nella sua concezione della *natural law* un fondamento decisamente più stabile.

All'interno dell'opera ciceroniana i *courtiers* individuano infatti la possibilità di contrastare quello spirito "catoniano"³ che informava il *Country party* e che consiste essenzialmente nella trasposizione sul piano politico di una cultura del sospetto, solo elemento, a detta dei *Patriots*, capace di garantire un concreto sistema di controllo costituzionale. Cicerone – o *Tully*, come viene chiamato amichevolmente dagli intellettuali inglesi a cavallo tra il XVII e il XVIII secolo – diviene un "contemporaneo" in quanto contemporanea è considerata la sua esperienza politica, volta al preservare «the old and balanced constitution from what he believed to be the demagoguery of the *populares*» (Browning, 1982, p. 213). Quello che i *Court Whigs* trovano nella dottrina ciceroniana è la possibilità di rispondere al richiamo ai "principi" dell'*Ancient Constitution* del *Country party* attraverso il ripensamento del legame tra comportamento morale e decisione politica che egli analizza attraverso le due categorie dell'*honestum* (il comportamento morale) e dell'*utilitas* (l'utilità). Come afferma Browning: «the basis for Tully's rejection of moral absolutism was his insistence on the legitimacy of consulting expediency – *utilitas* – when choosing actions» (Ivi, p. 216). Ma il richiamo all'utile, lungi dall'incarnare una visione della politica volta all'affermazione del *self-interest*, serve al politico romano semplicemente per indicare le costrizioni della realtà all'interno della quale si deve orientare la decisione. Cicerone incarna quindi l'esempio migliore di realistica flessibilità, una rinuncia alle posizioni utopistiche ispirate a principi astratti e la presa d'atto

che l'equilibrio costituzionale può essere garantito solo attraverso una flessibilità istituzionale, l'unica vera risposta con la quale il governo può far fronte al cambiamento delle condizioni esterne, delle condizioni sociali.

Il 1741, con la pubblicazione di *The History of the Life of Marcus Tullius Cicero* a opera di Conyers Middleton, è il momento di consacrazione massima della figura del re del foro romano. È anche il momento, secondo Browning, nel quale l'opzione ciceroniana riesce a prevalere su altre ipotesi ideologiche presenti all'interno dello stesso campo ministeriale. Queste ultime sono rappresentate da un "primitivo utilitarismo" che approda alla giustificazione dell'esistente assetto politico in nome dell'attuale maggiore ricchezza, tranquillità, e benessere della nazione; e dalla vecchia teoria dei diritti naturali che ha il suo richiamo principale in Locke e che lascia aperta, grazie all'enfasi che pone sul consenso dei governati, la possibilità della *mobocracy* e della critica del potere.

I tentativi di mettere a punto teorie del governo più resistenti e coerenti, tentativi che producono degli interessanti *mélanges* teorici tra *ancient constitutionalism* e proto-utilitarismo, raggiungono il proprio obiettivo all'interno di una rielaborazione della versione ciceroniana della *natural law*. Quest'ultima afferma l'esistenza di una legge naturale posta a guida dell'ordine politico e morale, accessibile razionalmente e non arbitrariamente modificabile. In questa legge il fronte ministeriale individua la possibilità di articolare un discorso sulla costituzione che si dipana da una chiara definizione dei limiti reciproci tra autorità e libertà, contrastando in questo modo il fantasma di *Catone*.

Il merito di Cicerone è anche quello di aver articolato una concezione della politica e della costituzione che non prescinde dall'elemento, divenuto oramai fondamentale per gli inglesi del XVIII secolo, dell'individualità. La sua filosofia si basa, infatti, sulla convinzione che l'autosufficienza e un certo grado di autonomia individuale siano necessarie alle fasi di aggiustamento istituzionale, soprattutto nei casi di cambiamenti turbolenti. Situazioni di questo tipo, tuttavia, lungi dal presentare lo spettro della dissoluzione della comunità politica o del governo, rappresentano proprio i momenti nei quali gli individui, mai abbandonati al loro destino, possono, anzi *devono* "fidarsi", del loro governo senza fermarsi a considerare le alterazioni nella politica di quest'ultimo, alterazioni rese necessarie da mutate circostanze.

Più recentemente altre analisi hanno rivalutato il ruolo che le argomentazioni ciceroniane hanno assunto all'interno dell'evoluzione del pensiero politico europeo, e in particolare di quello inglese. Peter N. Miller, ad esempio, ha valorizzato tutta una gamma di dibattiti che, a partire dalla definizione ciceroniana di *common good*, hanno informato, già a partire dal 1500, la discussione politica inglese relativa al problema del rapporto tra comportamento morale giusto, interesse del sovrano e interesse della nazione. Il pensiero politico e morale di Cicerone costituisce un interessante strumento argomentativo anche a causa della forte ambiguità, o ambivalenza, presente all'interno della sua opera, in particolare il *De Officiis*, proprio in rapporto alla relazione, richiamata in precedenza, tra *honestum* e *utilitas*.

Se nell'immediata post-riforma questo tema diviene centrale a causa della fram-

mentazione ermeneutica del *common good* che segue la rottura della *comunità cristiana* (Miller, 1994, p. 22), successivamente, nella rielaborazione che di questa relazione fanno i teorici della Ragion di Stato, è la soluzione del problema della coincidenza tra interesse del sovrano e *salus pubblica* che ridefinisce la coordinate del dibattito⁴. Mentre nel pensiero della vecchia Stoa la relazione tra *honestum* e *utilitas* era inserita all'interno di una rigida polarità che escludeva qualsiasi conciliazione tra i due elementi, all'interno della dottrina del *De Officiis*, la suddetta relazione, nonostante continui a rappresentare un rapporto tra due elementi differenti, apre spiragli di conciliazione. Questo, a detta di Miller, diviene possibile in quanto «in this account, honesty and utility are recognize as distinct ethical principles, with the latter as the measure of the former. The *honestum* is itself redefined as 'the intermediate duty of the public man, which can be achieved in the real world and which pertains to the *usus vitae*, the need of daily life'» (Ivi, p. 25). Attraverso questa operazione, che consiste nell'inserire all'interno del concetto stesso di *honestum* un «significant amount of social utility» (Ivi, p. 26), Cicerone innova profondamente la definizione di sommo bene della Stoa giungendo all'elaborazione di una concezione dell'azione politica che prevede un accordo con le circostanze.

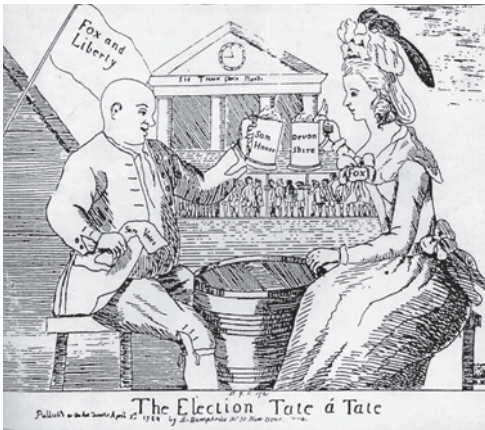
Tuttavia, Miller sottolinea che questo stratagemma di riconciliazione mediata tra *honestum* e *utilitas*, è caratterizzato da una «powerful ambiguity» in quanto apre alla possibilità di una plurisignificazione proprio del concetto di *salus rei publicae*, il perno sul quale si regge la possibilità stessa di una giustificazione dell'azione sovrana. Infatti «while this *salus rei publicae* could

be defined in terms closely compatible with justice and equity, namely the 'peace, security and tranquillity' of citizens, it could also mean the 'interest of the State in the most exclusive and brutal sense, such as power, dominion and imperialism'» (Ivi, p. 27).

Il pericolo del possibile sconfinare in tirannia da parte del governo costituisce, nel dibattito politico del XVIII secolo, l'argomento principale dell'opposizione alle politiche governative *Whig*. Il rapporto tra *honestum* e *utile* di conseguenza viene traslato all'interno del rapporto tra interessi individuali e *publick good*, ma soprattutto lo spazio di definizione del problema tende a fuoriuscire dai rigidi confini dell'«ancient republic» per intrecciarsi con quello del commercio e della trasformazione sociale che questa nuova pratica ha determinato. Hume trova un posto centrale in questa analisi, dal momento che il suo sforzo di definizione di una *science of politics* viene letto da Miller come un tentativo di elaborazione di una «prudent politics» ciceroniana (Miller 1994, p. 124; Cfr. Whelan 2004, pp. 11-39) volta al calcolo della *public utility*:

Hume's discussion of utility and good in the *Enquiry Concerning the Principles of Morals* is part of a distinct philosophical, rather than political account, though his conclusion certainly emphasized the public dimension of utility. Hume's ideal law-giver would legislate according to what 'would the best promote public interest, and establish peace and security among mankind'. The nature of this calculation of the public utility explicitly invoked Cicero's example of the shipwreck in the *De Officiis* [Miller 1994, p. 124].

Tuttavia, l'influenza di Cicerone sul pensiero politico di Hume andrebbe oltre. Secondo Peter Jones (Jones 1982) la riflessione ciceroniana opera soprattutto nella definizione di un ampio e complesso statuto di *moderazione*. Intensamente legato alla



Caricatura delle "Elezioni di Garrat"

definizione di cosa sia una *law of nature*, il problema filosofico e politico della moderazione è immediatamente ricondotto al significato dell'affermazione in base alla quale l'uomo deve vivere in armonia con la natura. Su questo versante l'insegnamento di Cicerone risiede, agli occhi di Hume, nell'individuare la plurisemanticità del concetto stesso di natura: come causa non razionale di moto, come forza razionale, come insieme dell'esistente, come ordine o disegno intrinseco nella materia organica. Tuttavia è soprattutto in riferimento a un ulteriore significato di natura individuabile nell'opera di Cicerone che Hume intravede la possibilità di innovare il dibattito relativo alla relazione tra morale, utilità e artificio: «moreover, the view that all animals have the common end of living according to nature, although their own nature differ, reveals a further sense of 'nature', synonymous with 'essence'» (Ivi, p. 149). Riconoscendo un ruolo importante all'effetto del *custom* sui comportamenti umani, Cicerone rivela a Hume la possibilità di pensare un concetto di natura strettamente legato alla natura dell'uomo, estremamente

plastico, e all'interno del quale è contemplata anche l'azione umana: «the nature of men, in brief, requires that nature, in some aspects, be improved, and this view is nowhere more apparent than in Hume's observations on moderation» (Ivi, pp. 153-154). Cicerone costituisce una legittimazione intellettuale e politica per una delle principali mosse filosofiche humeane: quella di ripensare completamente il rapporto tra natura e artificio, facendo dell'invenzione umana nient'altro che un'espressione della potenza della natura. All'interno di questo tema, in base al quale non è più impossibile pensare in maniera conflittuale l'azione dell'uomo in rapporto alla *law of nature*, il tema della moderazione assume un ruolo dirimente perché tramite la definizione di questa misura diviene possibile tracciare un discrimine tra ciò che è fatto in accordo con la natura e ciò che non lo è.

Quello di moderazione, in Hume, diviene allora un concetto complesso, il cui statuto si articola in differenti campi del sapere e della pratica umana. Moderazione quindi indica: una condizione dell'*understanding*, attraverso la dimensione costitutiva assunta dall'imparzialità e dalla *disinterestedness*; uno *strumento retorico* capace di assicurare la comunicazione e la convinzione degli individui; una dimensione *morale* volta alla ricerca di una norma (*modus* in Cicerone, *standard* in Hume) di comportamento sociale che si definisce grazie all'acquisizione di un punto di vista comune, in base al quale misurare le deviazioni particolari; e, infine, una pratica della *politica* volta a ridimensionare l'influenza dei principi nel dibattito politico e a neutralizzare il ruolo delle fazioni. All'interno soprattutto di quest'ultima dimensione della morale, Hume formulerebbe, a detta di Jones, una

definizione della costituzione nella quale le nozioni di equilibrio e di inerzia non indicano più una concezione statica della società, ma stabiliscono un modello dinamico di una complessa macchina che si può sempre rompere e che bisogna essere attenti a conservare e aggiustare (Jones 1982, p. 158). Un aggiustamento che deve agire sempre in accordo con la *natura* e che si affina sempre più anche grazie al ruolo che svolge l'educazione nell'infondere l'*appropriateness* (Ivi, p. 159) e a quello che, nella definizione della *science of politics*, gioca la conoscenza storica.

Il ruolo centrale di Cicerone nella definizione della relazione tra natura e artificio è rilevato anche da James Moore il quale afferma che proprio sul terreno del *De Officiis* si sia giocato lo scontro tra Hume e Hutcheson sulla definizione di cosa sia un'azione virtuosa (Moore 2000). Non è il caso qui di riportare in dettaglio l'analisi di Moore volta a sostenere la tesi per la quale l'obiettivo della prima stesura dell'*Enquiry concerning the Principle of Morals* del 1751, sarebbe stato quello di «riscrivere la filosofia morale di Cicerone in maniera significativa per i lettori della sua generazione» (Ivi, p. 206). Ciò risulta interessante sottolineare è la particolare articolazione che in questo saggio viene rilevata tra la rielaborazione della relazione tra *honestum* e *utilitas* e il tema della *giustizia* e della *proprietà*. Il *De Officiis* ciceroniano può essere considerato un'opera all'interno della quale viene offerta una riflessione su quelle virtù o qualità che qualificano un uomo per incarichi rilevanti, ma soprattutto per incarichi di *responsabilità* e ruoli *pubblici*; qualità che contribuirebbero a ispirare *fiducia* e *stima* in questi uomini. Tra queste qualità o virtù, un posto rilevante assumono la *giustizia* e il *decorum*. Se quest'ul-

tima incarna quel principio di *flessibilità* che è emerso precedentemente, indicando la capacità individuale di comportarsi in maniera *appropriata* in base alle situazioni nelle quali ci si trova, per quanto riguarda la giustizia il discorso si fa più complesso. Con tale virtù Cicerone indica, infatti, «il rispetto per la proprietà privata, che deriva da un lungo possesso o da un patto o dalle leggi civili»; una virtù, quella della giustizia, che si differenzia dalla benevolenza, o meglio dalla *beneficenza*, proprio in relazione al concetto di *utilitas*, sul quale si concentra il secondo libro dell'opera (Moore 2000, p. 209). Proprio in quelle pagine Cicerone scioglie l'ambiguità della relazione tra *honestum* e *utilitas* (Cfr. Scuccimarra 2006, pp. 60-67), sottolineando come «nulla potrebbe essere più dannoso o più incline a distogliere una persona dalla vita virtuosa di questa separazione della virtù dall'utilità» (Moore 2000, p. 210). E, tra le qualità utili alla vita in comune quella della giustizia è la principale. Anche la reputazione, la sua conquista o la sua perdita, viene strettamente legata al rispetto della giustizia, il cui ottemperamento discende dall'osservanza della regola della proprietà⁵.

Tuttavia, riconoscere la natura non contraddittoria della relazione tra *honestum* e *utilitas* non risolve il problema di cosa fondi il comportamento virtuoso, problema che all'interno della riflessione ciceroniana, per quanto complessa, non trova soluzione. «È più facile da concepire che da esprimere» dichiara infatti Cicerone. Come afferma Moore, «se l'*honestum* non fosse altro che piacere o amor di sé, allora ciò che è *utile* sarebbe davvero spesso in conflitto con ciò che è onorevole o degno di lode» (Moore 2000, p. 212).

Su questa difficoltà si concentrano i moralisti britannici del Settecento, cercando di dare un fondamento a questa qualità enigmatica che Cicerone aveva chiamato *honestum*. E su questo tema si indirizza anche l'analisi di Hume, sebbene all'interno della sua riflessione il problema venga ulteriormente complicato. Non è solo il fondamento della morale, cioè cosa stabilisca il metro del comportamento virtuoso, il problema da risolvere; se, come è possibile rilevare dalle pagine dell'*Enquiry*, l'utilità assume solo il ruolo di un mezzo, il problema si raddoppia e diviene anche quello di comprendere «quale fine può giustificare la stessa utilità». Moore sostiene che Hume individua questo fondamento nell'*umanità*, «un modo di sentire o un sentimento che unisce tutti gli uomini nell'avversione alla crudeltà» (Ivi, p. 217); questo sentimento dell'*umanità*, una sorta di sentimento di e per la *coesione*, sarebbe capace, per usare le parole dello stesso Hume, di formare «il partito degli uomini contro il vizio o il disordine, il loro nemico comune» (Hume 1971b, p. 292). L'elemento della *coesione*, della tenuta del *legame sociale*, è centrale nell'analisi della giustizia in Hume, come ha rilevato la storiografia fino a questo momento analizzata, ma soprattutto diviene ora possibile cogliere quel supplemento *sentimentale*, o morale, della giustizia, che viene incarnato dal concetto di *umanità*. Non è un caso che nelle riflessioni settecentesche questo elemento sia messo in stretta relazione con l'emergere della società commerciale. Di fronte alla mobilità impressa sulla società dalla nuova forma di proprietà e dalla velocità degli scambi, di fronte alla fuoriuscita dell'*economico* dalle mura domestiche, il semplice richiamo al rispetto della legge non risulta sufficien-

te alla regolazione ordinata delle relazioni umane: è necessario che la *giustizia*, nel suo incarnare regole artificiali, si faccia anche *sentimento*. Un sentimento capace di richiamare anche la virtù della *benevolence*, che nel *Treatise* Hume esclude dalla sua trattazione della giustizia, "meritando" perciò la condanna di ateismo. Sempre secondo Moore, sarebbe questa l'immagine della giustizia che Hume avrebbe voluto presentare nella sua *Enquiry*, se non fossero intervenuti nel 1753 Henry Home, David Darlymple e James Balfour, chiedendogli di articolare meglio la sua tesi sulla natura non istintiva della giustizia, e costringendolo a ritornare alle argomentazioni del *Treatise*. Rimane il fatto che, a prescindere dai successivi rimaneggiamenti, l'immagine di *giustizia* che emerge in quest'opera è fortemente costruita a partire dal concetto di proprietà e, anche in questo passaggio, sancisce la presenza di un'influenza fortemente ciceroniana.

L'interesse di tutte queste letture che mettono al centro della loro analisi il pensiero politico e filosofico di Cicerone sta nel fatto che a partire da questa matrice interpretativa diviene possibile isolare alcuni temi, tanto dell'analisi humeana quanto del dibattito settecentesco stesso, che altrimenti sarebbe difficile cogliere nella loro specificità. Se è vero, come sostiene Muldrew, che gli umanisti anglosassoni tra il XVII e il XVIII secolo rintracciano all'interno del pensiero ciceroniano un apparato concettuale definito a partire dall'orizzontalità del *legame sociale*, dall'incidenza della fiducia nella strutturazione della giustizia commutativa, dalla reputazione come nesso in grado di costruire catene di mutua responsabilità (Muldrew 1998, pp. 132-140) e se, al contempo, queste dimensioni "sen-

timentali” della relazione sociale trovano nel riferimento all’ *utilitas* – che è sempre più sinonimo di *profit*⁶ – la propria misura, allora siamo in grado di apprezzare con maggiore profondità alcune discontinuità rinvenibili nell’opera di Hume. Tra queste, la principale è quella che riguarda il tema della *justice* poiché è esattamente su questo terreno che Hume presenta una nuova articolazione del legame sociale profondamente differente da quelle precedenti, come quella di Hutcheson, volte a valorizzare il ruolo fondativo della *benevolence*: il pensiero humeano costituisce una concezione della morale quale “cemento della società” che, se da una parte riconosce un ruolo politico e sociale ai sentimenti, dall’altra li inserisce all’interno di un contesto caratterizzato da un movimento di massimizzazione dell’utilità e del beneficio sociale, che definisce un’economia sentimentale dell’obbligazione reciproca. Nessuna virtù naturale può essere quindi assunta come il legame generale dell’*humanitas*.

L’opera di Cicerone, intesa come una riflessione su quelle virtù che ispirano fiducia o stima da parte della società, diviene quindi un campo discorsivo nel quale la riflessione humanea sull’*humanitas*, sulla *justice*, sui sentimenti morali, perde l’aspetto di una mera riproposizione “stilistica” e assume le sembianze di un’urgente analisi del problema di come e di cosa rende costante la fiducia, la stima e la reverenza in una società, come quella dei suoi giorni, in perpetua trasformazione e caratterizzata da una crisi dei tradizionali riferimenti dell’autorità politica e sociale.

2. La critica al contratto originale. La riflessione di Hume e la natural law tradition

Come anticipato (Cobbe 2009, p. 105), la ricerca di Martyn Thompson ha il merito di privare l’era di Locke del suo naturale centro, avanzando l’ipotesi che sebbene Hume indichi Locke come «il più illustre dei suoi partigiani» della teoria del contratto originale (Hume 1971b, p. 885), il vero obiettivo polemico del suo saggio *Of the Original Contract* sia un’altra versione del contratto originale caratteristica del campo ideologico inglese a cavallo tra Seicento e Ottocento, quella del *integrated contractualism* (Thompson 1987, p. 252). Questa versione, come abbiamo osservato, nasce dal tentativo di Algernon Sidney e di James Tyrrel, di fornire un’adeguata risposta agli argomenti patriarcalisti di Filmer integrando il giusnaturalismo lockiano all’interno del discorso storico dell’*Ancient Constitution*. Se fosse stato Locke il bersaglio dell’attacco humaneo, argomenta Thompson, sarebbe stato un target mancato per due ordini di ragioni: da una parte, gli argomenti di natura storica adottati da Hume non minano il ragionamento lockiano, tanto che nel momento in cui la sua riflessione assume tratti più congetturali le distanze tra i due filosofi si riducono significativamente; dall’altra, la teoria dell’obbligazione politica di Locke non sarebbe riconducibile a una teoria del consenso, per cui la critica humanea dell’equazione tra dovere di obbedienza e dovere di fedeltà non sembra affatto mettere in discussione la logica interna (Ivi, pp. 170-171).

Stephen Buckle e Dario Castiglione, pur riconoscendo la ricchezza e l’innovazione della ricerca di Thompson, credono tuttavia che Locke continui a rappresentare

un problema per Hume, in particolare per la sua teoria della fondazione dell'ordine politico. I due autori sono concordi nel riconoscere nella versione integrata del contratto il principale obiettivo polemico contro il quale si scaglia Hume nella *History of England*. Tuttavia, essi ritengono che in *Of the Original Contract* sia proprio la versione filosofica del contratto originale, quella lockiana appunto, a essere presa d'assalto (Buckle, Castiglione 1991). Questa lettura sarebbe dimostrabile tanto storicamente – alla luce dell'influenza del pensiero politico di Locke nel corso del XVIII secolo (Cfr. Ashcraft, Goldsmith 1983) – quanto filosoficamente, attraverso le connessioni che possono essere tracciate tra il saggio humeano e gli argomenti del *Second Treatise*. In particolare i due autori sostengono che, sebbene sia vero – come ha dimostrato John Dunn (Dunn 1980) – che la teoria lockiana dell'obbligazione politica non sia una teoria che fa del consenso la propria pietra angolare (poiché questo ruolo è svolto dal *trust*), non si possa considerare un errore di comprensione l'associazione compiuta da Hume tra la teoria del contratto originario sviluppata da Locke e il suo presunto fondamento consensuale. Infatti, una *svista* del genere non è commessa solo da Hume, e di conseguenza, deve essere piuttosto imputata a un problema più ampio che riguarda la traiettoria del pensiero lockiano in Scozia. Si tratta, di nuovo, di contestualizzare in maniera più precisa il pensiero humeano per darne una comprensione più adeguata; una necessità sostenuta già da Forbes il quale, come abbiamo visto, individua all'interno della riflessione sulla *natural law* il campo discorsivo nel quale prende forma l'analisi humeana. In particolare, Forbes suggerisce la possibilità di

individuare una specifica variante scozzese della *natural law theory*, che si sarebbe consolidata attraverso la ricezione della dottrina di Grozio e Pufendorf da parte di autori come Carmichael e Hutcheson. Per Buckle e Castiglione, anche la ricezione di Locke in Scozia passerebbe attraverso l'insegnamento della *natural jurisprudence*:

Locke's theories of government, political power and natural liberty were often quoted by authors like Carmichael and Hutcheson to improve on their large Pufendorffian reading of natural law. This however implied that Locke's political theory was considered within a distinctive framework, dominated by the traditional categories of Roman and private law [Buckle, Castiglione 1991, p. 476].

La conseguenza di questa ricezione sarebbe stata proprio l'enfasi posta sul consenso all'interno della teoria del contratto, e non è un caso dunque che una simile enfasi emerga tanto dall'argomentazione di Hutcheson quanto da quella di Hume, in particolare riguardo alla figura del tacito consenso. Se Hume mostra nel suo *Treatise* i paradossi del tacito consenso, soprattutto riguardo al problema dell'obbedienza delle generazioni future, Hutcheson è costretto a ricorrere alla figura legale del *quasi-contract* (Hutcheson 1742, cap. XIV) per fondare la sua teoria del contratto sociale una volta venuta meno la funzionalità della figura del tacito consenso. La caratteristica centrale della categoria legale di *quasi-contract* è che, in presenza di una situazione nella quale le parti si incontrano in pratiche come la tutela e la restituzione, l'atto contrattuale è implicito e quindi non richiede l'espressione del consenso. Ciò che ci interessa sottolineare anche rispetto all'uso di questa figura giuridica è, in primo luogo, come Locke, ma soprattutto il problema relativo alla

fondazione dell'obbligazione politica da lui posto, continui a rappresentare per questi autori lo scoglio principale da superare e, in secondo luogo, che prestando attenzione alla trattazione di Carmichael e Hutcheson è possibile rilevare la presenza di una riflessione sulla fondazione dell'ordine politico e morale che recupera al suo interno concetti derivati dalla *natural jurisprudence*, da Locke e addirittura dall'antropologia politica di matrice harringtoniana.

Come hanno infatti dimostrato James Moore e Michael Silverthorne, «Carmichael's account of the origin of civil or legitimate societies took his point of departure from Pufendorf's theory of the original contract, amended, or so he claimed, by Locke's theory of consent» (Moore, Silverthorne 1983, p. 84). Di conseguenza, questi studiosi affermano che è lo specifico uso che Carmichael fa dei *Two Treatise* «which not only made Locke a political thinker of some importance in the Scottish Enlightenment, but also recast Locke's ideas in ways that would stimulate inquiry in new directions among later Scottish thinkers» (Moore, Silverthorne 1983, p. 81). Ma da dove nasce l'interesse di Carmichael per Locke, e, soprattutto, cosa individua di utile all'interno della sua teoria?

Nella teoria di Locke, Carmichael individua la possibilità di spiegare come gli individui hanno acquisito il diritto di possedere delle cose non ancora possedute da nessuno. Questo problema era sorto dal carattere paradossale della teoria pufendorfiana della proprietà e dello stato di natura. Secondo Pufendorf, la condizione degli individui nello stato di natura non sarebbe altro che una *negative community*, una condizione nella quale il possesso non può essere definito proprietà e che contrasta con

la condizione di una *positive community*, nella quale le cose sono divise tra gli uomini in accordo con il patto o il consenso di tutti i membri della comunità. Il problema di Carmichael è costituito dal fatto che, secondo Pufendorf, anche l'istituzione della proprietà viene ricondotta a quello stesso tipo di accordo o contratto necessario a fondare la comunità. Carmichael trova allora una migliore spiegazione dell'origine della proprietà in Locke, soprattutto nella sua teoria della proprietà-lavoro, letta nei termini di una teoria dell'occupazione. Sebbene sia stato più volte affermato che la teoria della proprietà di Locke non è una teoria dell'occupazione ma che piuttosto segnala un processo di individuazione, un processo che descrive «the way men mix their personalities with the things of the common» (Moore, Silverthorne 1983, p. 81), ciò non toglie che:

whatever Locke's intentions may have been in elaborating this theory of property, the labour theory of property was recognized in eighteenth-century Scotland by moral philosophers like Francis Hutcheson and George Turnbull, who adopted it, and by critics of the labour theory like David Hume, as a theory of occupation, as a theory of the way men may be supposed to occupy rightfully a previous unoccupied world [ivi, p. 82].

Per quanto riguarda invece la teoria della fondazione dell'ordine politico, per Carmichael Locke rappresenta semplicemente un'autorità tra le altre alla quale richiamarsi per dimostrare la veridicità del proprio sistema. L'operazione di Carmichael, infatti, consiste essenzialmente in un perfezionamento della teoria pufendorfiana, un perfezionamento resosi necessario a causa delle critiche alla quali quest'ultima viene sottoposta da parte di scettici del calibro di

Bayle, i quali avevano messo in discussione la fondazione consensuale della società. A questo proposito, Carmichael elabora una teoria del contratto originale che recupera la figura del *Landlord* il quale, attraverso un gioco di cessione di potere privato (*dominium*) a chi vive e lavora all'interno della sua terra cui corrisponde una proliferazione di doveri, si vede riconosciuto quell'*imperium soli* verso il quale tutti intrattengono un dovere di obbedienza. Il contratto originale corrisponde dunque per Carmichael a un accordo tra gli individui per il godimento del *natural power*, che vede susseguirsi prima la costituzione della società, poi quella del governo, e infine il trasferimento del potere di *imperium* al sovrano o ai sovrani attraverso una promessa di obbedienza. Carmichael pensa che questa concezione del contratto originale sia supportata proprio dall'autorità filosofica di Locke. E a dar vita a questa ambigua sovrapposizione contribuiscono anche quei suoi "discepoli", come Hutcheson, i quali continuano a sostenere il legame tra Carmichael e il filosofo inglese. Può sembrare fuorviante in questo momento rimarcare le differenze che Moore e Silverthorne rintracciano tra questa concezione dell'ordine politico e quella lockiana⁷, tuttavia alcune annotazioni sembrano necessarie. Prima fra tutte la diversa valorizzazione della dimensione storica. Carmichael, Hutcheson e i critici scozzesi di questa teoria credono infatti che il loro schema trovi conferma nella storia, laddove lo stesso Locke afferma invece che gli argomenti tratti dalla storia per definire "quello che deve essere da ciò che è stato" «have no great force» (Locke 1998, pp. 198-199). Inoltre, sembra che sia stato Carmichael ad elaborare la teoria della derivazione del potere civile dal potere mora-

le o naturale dei *landowners*; un argomento che potrebbe essergli stato suggerito, almeno in parte, proprio dai testi di Locke, ma anche da Grozio e da Pufendorf, e che viene ripreso da Hutcheson per sostenere che le parti contraenti del contratto originale siano *independent landowners*, individuando nel possesso della terra la migliore condizione per la fondazione del governo civile e per il mantenimento degli alti standard della virtù civica.

Hutcheson ha le sue ragioni per supporre che il possesso della terra costituisca il principale fondamento del governo civile. Egli è infatti fortemente influenzato dagli scritti di Harrington e della tradizione repubblicana. Tuttavia, come affermano Moore e Silverthorne,

Hutcheson's subscription to Carmichael's version of the theory of original contract, and his insistence, with Carmichael and Locke, on the natural independence of individuals and societies, identified for later Scottish jurists and political theorists a tradition in which liberty or independence was supposed to best secured by an original contract entered into by men who enjoyed independence as owners of land. It was a tradition which was soon challenged in eighteenth-century Scotland [Moore, Silverthorne 1983, p. 86].

In questa prospettiva è possibile riconoscere che la critica alla teoria del contratto originale di David Hume e di Adam Smith fa parte di una generale analisi volta a sostenere che le migliori condizioni per l'affermazione della libertà e dell'indipendenza sarebbero meglio garantite all'interno di società commerciali e non, come immaginavano i loro predecessori, all'interno di *landed society*. La ricostruzione di un percorso scozzese della teoria della fondazione dell'ordine politico ha così il merito di mettere in luce, in primo luogo,

alcune particolari figure senza le quali non sarebbe possibile spiegare alcune posizioni critiche assunte da Hume; in secondo luogo, permette di cogliere quel processo di sedimentazione attraverso il quale determinate teorie, come quelle pufendorfiane e lockiane, vengono tradotte e trasformate alla luce di specifici problemi storici, come la necessità di formulare una teoria della fondazione del potere politico che comprenda al suo interno il ruolo fondativo della proprietà terriera ma che sia capace al contempo di integrare altre figure della proprietà, come quella basata sul lavoro. La teoria della proprietà-lavoro e dell'occupazione, la centralità della figura dell'indipendente proprietario terriero e del consenso, come dinamica di riconoscimento dell'autorità di quel proprietario, diventano gli elementi centrali di quella particolare teoria della fondazione dell'ordine politico che si sviluppa in Scozia a cavallo tra Seicento e Settecento e che costituisce il *framework* all'interno del quale si sviluppa la teoria politica di Hume.

Rimanendo sempre all'interno del campo interpretativo inaugurato da Forbes, un importante contributo è venuto in questi ultimi anni dalle ricerche di Knud Haakonssen. Secondo questo studioso è possibile cogliere appieno la portata innovatrice del contributo scozzese, e humaneo in particolare, alla teorizzazione politica, solo se si considera il tipo di problematica che la riflessione sulla *natural law* lascia in eredità al Settecento. La grande questione che le ultime elaborazioni della *natural law theory* – in particolare quella di Pufendorf e di Locke – hanno sedimentato in maniera molto profonda nell'universo concettuale all'interno del quale si muove Hume, è quella relativa alla maniera in cui è possi-

bile fornire una spiegazione della morale come prodotto umano, senza scivolare nello "scetticismo", inteso come relativismo. Un problema che, come abbiamo potuto constatare, è fortemente presente in tutte le interpretazioni della sua filosofia. Secondo Haakonssen, la tradizione scozzese avrebbe affrontato un simile problema lungo due specifiche direttrici: da una parte, grazie a un'indagine volta a individuare i fondamenti della morale all'interno della natura umana, sia essa assunta nella forma di *moral sense*, di coscienza o di ragione; dall'altra, a partire da una riflessione sugli effetti collettivi di questo potere morale nelle istituzioni umane, dalla moneta alla famiglia, dalla *civil society* alla comunità internazionale. Per quanto riguarda questo secondo asse di analisi, il carattere universale di queste istituzioni viene assunto come prova della presenza di un potere morale che, una volta compreso attraverso il concetto di Provvidenza, permette di definire un *naturalismo provvidenziale e teleologico* che forma il *mainstream* della filosofia morale dell'Illuminismo e costituisce anche le basi dell'approccio scientifico alla morale e alle sue istituzioni (Haakonssen 1996, p. 61). Haakonssen ritiene che il nucleo teorico principale che anima la ricerca della *natural jurisprudence* non cessa di essere presente nelle loro dottrine, nonostante, nelle analisi di Hume e di Smith, il senso di questa proposta sia andato perso – dal momento che il provvidenzialismo si risolve in una *natural history of civil society* e la questione della veridicità delle facoltà morali si trasforma nella questione del minimo richiesto per l'esistenza della vita in società. Questo nucleo teorico, tuttavia, lungi dal essere definito in maniera stabile sarebbe attraversato da una tensione costitutiva che

spiega la compresenza all'interno di questa tradizione di proposte teoriche molto differenti tra loro. Haakonssen sostiene infatti che l'intera *natural jurisprudence* protestante è attraversata dalla tensione tra una tendenza soggettivista e una oggettivista della fondazione dell'ordine politico e morale (Ivi, p. 1).

Rispettivamente rappresentate dalle varianti *natural rights theories* e *natural law theories*, queste due tendenze nascono dal tentativo di fornire una teoria della fondazione dell'ordine morale e politico che sia al contempo a base individualista e secolarizzata, ossia che non preveda un ruolo decisivo di Dio all'interno del processo. Per pura utilità tassonomica Haakonssen attribuisce la paternità di queste due correnti a Grozio, la prima, e a Pufendorf, la seconda. Dal momento che l'obiettivo di Haakonssen è esattamente quello di individuare il contributo specifico dell'elaborazione scozzese, di conseguenza questo tipo di classificazione non deve essere assunta in maniera eccessivamente rigida. Egli mette in guardia il lettore dal considerare l'illuminismo scozzese come semplice evoluzione della *natural jurisprudence*. Questo campo discorsivo, o di elaborazione di idee, nasce dal tentativo di fornire una teoria politica e morale coerente capace di combinare «jurisprudence, civic humanism, and practical ethics» (Haakonssen 1996, p. 5). Tuttavia, solo nel momento in cui si presta attenzione alle differenze e ai fondamentali dibattiti interni alla *natural jurisprudence*, secondo Haakonssen, è possibile apprezzare il modo in cui differenti versioni della *natural law* si siano combinate con idee apparentemente esterne alla tradizione della *natural jurisprudence*, come possono essere i concetti di virtù, *charac-*

ter, o quello delle qualità personali, temi centrali nell'umanesimo dei neorepubblicani e sviluppatisi poi nella cultura della *politeness*. Lo stesso contributo di Hume è indice di un percorso di questo tipo, dal momento che la sua speculazione rispetto alla *justice*, pur procedendo all'interno del solco tracciato dalla *natural jurisprudence* pone le basi per la rifondazione di questa stessa tradizione, rifondazione che, a detta di Haakonssen, è destinata a compiersi in particolare nell'opera di Smith.

Il problema di partenza di Hume prende forma a partire dalla questione della fondazione della morale e della giustizia, un problema relativo alla tensione, segnalata precedentemente, tra soggettivismo e oggettività: spiegare come «a common world is created out of private and subjective elements» (Haakonssen 1981, p. 4). Da un lato, infatti, il processo di secolarizzazione che si accompagna alla sua analisi della giustizia – in particolare il venir meno dal ruolo costitutivo di essenze metafisiche e soprattutto meta-individuali quali il *moral sense*, la *Providence* – implica la sola possibilità di una fondazione soggettiva dell'ordine politico e morale. Ma, a partire da questo dato, come è possibile spiegare la produzione di un ordine oggettivo, che lo stesso Hume non nega, la cui presenza è necessaria ed evidente nell'esistenza concreta di un insieme definito società?

L'intera elaborazione humanea relativa alla *justice*, al *government* e alla *history* riflette, secondo Haakonssen il tentativo, mai concluso, di dare soluzione a questo problema. Il merito della sua ricerca risiede perciò proprio nel tentativo di fare luce sul portato "giuridico" della riflessione humanea e di correggere alcune delle tesi maturate all'interno della corrente dell'uma-

nesimo civico, soprattutto quella che propone una lettura del pensiero di Hume esclusivamente alla luce del conflitto tra *Court* e *Country*, ossia tra i sostenitori della nuova configurazione del potere, come potere economico e finanziario, e quelli del vecchio repubblicanesimo che assumeva come centrale il ruolo del proprietario terriero virtuoso. Questo portato giuridico del pensiero politico di Hume emerge nel momento in cui si assume come angolo prospettico il tema delle istituzioni. Anche su questo punto la ricerca di Haakonssen si inserisce nel solco tracciato dall'analisi di Forbes. Tuttavia, quest'ultimo si era limitato a considerare e valorizzare il ruolo delle istituzioni politiche, mentre per Haakonssen, il problema dell'istituzione diviene quello della normatività *tout court*. In questo senso, egli da un lato dilata al massimo i confini della *natural law tradition* al fine di comprendere in quest'ambito la genesi di un simile problema, e dall'altro isola un *minimum*, un nucleo problematico, quello delle istituzioni, della loro produzione e normatività, al fine di rilevarne la presenza anche all'interno di argomenti apparentemente estranei a questo orizzonte o addirittura appartenenti ad altri campi discorsivi, come possono essere i temi della *virtù* e dell'*opinione*.

La teoria dell'artificio sociale presente nel III libro del *Treatise*, il principale dei luoghi di formulazione di una teoria dell'istituzione in Hume, viene così letta da Haakonssen come il prodotto di una mediazione tra le due correnti filosofiche interne alla *natural law tradition*, quella soggettivista e quella oggettivista. Una mediazione che, tuttavia nel fornire una spiegazione della genesi artificiale e non contrattuale delle regole di giustizia forza

le categorie della stessa *natural jurisprudence*, dal momento che entrambe le correnti insite al suo interno avevano fornito delle risposte al problema della fondazione della *justice* e della morale attraverso il richiamo alla figura del contratto. Haakonssen mette in luce alcuni elementi che permettono a Hume di superare questo problema, elementi interessanti nella misura in cui alludono a temi strettamente legati all'immaginario costituzionale che si definisce all'interno della teoria humeana.

In primo luogo Haakonssen sviluppa alcune intuizioni di Forbes circa il funzionamento della *sympathy* in Hume e sostiene su questa base che la mossa metodologica decisiva del filosofo scozzese consista nel superare la falsa alternativa tra riduzione della moralità a meccanismo psicologico e analisi della moralità come fenomeno sociale:

the real methodological importance of Hume [...] would seem to be that he began to treat the theory of the human mind, including the psychology of the passions, as a part of a social science, the object of which is the individual in his social context [Haakonssen 1981, p. 6].

Ciò sarebbe possibile solo attraverso l'innovativa teoria della *sympathy*, una teoria che, oltre a incarnare una dinamica di comunicazione di sentimenti, a partire dalla costitutiva accettazione dell'uniformità della *human nature*, spiegherebbe anche la fondazione della capacità umana del giudizio oggettivo, intendendo quest'ultimo come un sinonimo di "intersoggettivo". È vero che, come in molti hanno oramai sottolineato, la teoria della *sympathy* humeana è una teoria della *parzialità*⁸ dell'individuo, parzialità che si esprime nel fatto che gli individui sono *naturalmente* inclini a simpatizzare con chi hanno vicino. Tuttavia, come

sostiene Haakonssen, «under the pressure of the influence of actual spectators, everybody is thus forced to approach the standpoint of an independent spectator, or a general rule – and this even applies to our judgement of our own behaviour» (Haakonssen 1981, p. 6). All'interno della teoria humeana è possibile quindi rintracciare la presenza di una connessione tra istituzione delle regole morali e di giustizia e necessità di definire un *punto di vista esterno*, un angolo prospettico non coincidente con quello soggettivo, quella posizione dell'osservatore oggettivo che Thomas Nagel ha definito *view from nowhere* (Nagel 1986, pp. 3-27), una posizione che permetterebbe la materializzazione del *sociale* come struttura autonoma. Haakonssen è giustamente molto prudente nel fornire una spiegazione di questo tipo, non fosse altro per l'assenza di una concettualizzazione definita su questo punto nella filosofia di Hume⁹. Tuttavia, altri elementi della sua analisi vanno in questa direzione, soprattutto in riferimento all'interpretazione che fornisce della teoria humeana della *convenzione*. Nonostante sia possibile dare ragione della fondazione della *justice* alla luce della funzione retorica del *futuro anteriore*, Haakonssen è convinto che la migliore interpretazione sia quella che legge la fondazione della giustizia come un processo che coinvolge direttamente l'interazione tra gli individui all'interno di una sequenza temporale che stabilisce una dinamica *evolutiva*¹⁰. La *justice* quindi non incarnerebbe altro che un «system of conduct and behaviour», per utilizzare le parole di Hume, che attraverso l'istinto di emulazione, si istituzionalizza gradualmente assumendo la forma di *general rules*. Un processo che, tuttavia, non è arbitrario ma bensì prodotto *inintenzionalmente*¹¹

dalla somma e dalle interazioni dei comportamenti umani. Attraverso questo processo Hume riesce a superare il problema della circolarità delle teorie precedenti sul fondamento della giustizia. Un problema la cui soluzione era stata proposta da Hobbes attraverso la formulazione del *patto*, ma che aveva lasciato aperta la questione di come gli individui, nello stato di natura, possano accedere a una soluzione di questo tipo. Attraverso questa teoria, Hume evidenzia due elementi in particolare: da una parte il fatto che pratiche come il rispetto della proprietà, il pagamento dei debiti e il rispetto delle promesse sono possibili in quanto inserite all'interno di una struttura sociale di significazione; dall'altra, che il fondamento di questa struttura significativa è il frutto stesso della sommatoria e del ripetersi delle stesse azioni individuali, azioni che, tuttavia, prese singolarmente non conterebbero in sé il principio genetico della giustizia.

Ma, continua Haakonssen, questa teoria che fornisce una spiegazione della formazione delle regole di giustizia nulla dice della relazione che gli individui intrattengono con queste regole. In altre parole, Haakonssen individua una frattura all'interno della teoria humeana della *justice* tra momento della *fondazione* e momento della *conservazione*. L'idea che le istituzioni sono il frutto delle conseguenze inattese delle azioni umane è un motivo insufficiente a spiegare perché gli individui dovrebbero seguire le regole di giustizia, emanazione diretta della loro normatività.

Hume a questo proposito fornisce varie spiegazioni che la storiografia, come abbiamo potuto vedere, ha valorizzato in modi diversi, sottolineando ora il valore compositivo del sentimento dell'*umani-*

tà, ora il ruolo decisivo giocato dall'istituzione del governo, o la pretesa di fondare il rispetto delle regole di giustizia su una presunta coincidenza tra *public e private interests*. Haakonssen evidenzia i vari circoli argomentativi dell'analisi humeana, i continui scacchi che subisce nella ricerca di un fondamento stabile dell'obbligazione politica e morale (su questo punto Cfr. Buckle 1999, pp. 256-295). Tuttavia, analizzando questo problema da un punto di vista più politico che giuridico, tralasciando quindi il problema della *motivazione* ad agire in senso morale, Haakonssen individua la presenza di una connessione con la teoria dell'*opinione*, elemento questo già emerso all'interno della riflessione di Buckle e Castiglione. Egli afferma, infatti, che l'obbligazione a obbedire alle regole di giustizia dipenderebbe, nella teoria humeana, nient'altro che dalla personale percezione che ogni singolo ha dell'*opinione sociale* di queste regole (Haakonssen 1996, p. 110). Il tema dell'*opinione* è un tema che, come abbiamo potuto osservare, è divenuto sempre più centrale nella storiografia humeana. In questo senso, ci sembra che il contributo specifico di Haakonssen risieda nel legame che egli individua tra il tema dell'*opinione* a quello dell'istituzione, proponendo una lettura che fa della teoria humeana dell'*opinione* il cardine di una teoria dell'*autorità* e del suo fondamento. Nessuna delle tradizionali concezioni dell'*autorità*, sia *Tory* che *Whig*, può costituire un saldo riferimento per Hume, dal momento che:

The traditional Tory notion that authority is inherent in the social world in the form of a divine right has to be rejected because it invokes forces about which humans can know nothing. The traditional Whig notion that authority derives from contractual arrangements is, Hume argues, em-

pirically false and conceptual confused. It seems impossible to identify any contract by virtue of which any group living under a particular government owes allegiance to that government [Haakonssen 1996, p. 111].

L'autorità del governo deve quindi fondarsi su qualcosa che precede qualsiasi promessa di obbedienza, e che non può coincidere con un ordine naturale e sempre uguale a se stesso. Hume individua nell'*opinione* che i governati hanno dei propri governanti e del governo in genere il fondamento principale dell'obbligo di obbedienza. Di conseguenza, il principale oggetto della scienza humeana della politica diviene quello della formazione e della trasformazione di queste fondamentali opinioni. Anche in questo passaggio, che va dall'emersione del tema dell'*opinione* a quello della definizione di una "nuova" scienza della politica, è possibile tracciare il filo rosso della questione della normatività. Lo stesso movimento interno alla teoria humeana dall'*interesse* all'*opinione* (su questo tema vedi in particolare Castiglione, 1988 e 1992) non farebbe altro che sancire questa tensione progressiva alla ricerca del fondamento della giustizia. La preoccupazione di Hume è principalmente una e consiste nella comprensione che sebbene la formazione di un'*opinione* della necessità e utilità del governo sia una tendenza universale della vita umana, l'*opinione* è costitutivamente in perenne stato di fluttuazione. Secondo Haakonssen, sarebbero poi alcune opinioni specifiche a interessare e preoccupare Hume in maniera particolare, opinioni come quelle relative ai concetti di *libertà*, *schiavitù*, *uguaglianza*, opinioni che richiedono nella loro spiegazione un forte ancoraggio storico e che, se lasciate in balia dell'*immaginazione*, possono rivelarsi

potenzialmente pericolose. Il problema di opinioni di questo tipo non riguarda tanto il contenuto quanto la *forma* della loro produzione individuale, una produzione che risulterebbe priva di una mediazione sociale o istituzionale. Questo problema, che abbiamo già visto emergere sotto le spoglie della questione dell'*entusiasmo*, della necessità della mediazione politica, è, secondo Haakonssen, il problema dell'*autorità*:

The message of Hume's theory concerning the basic features of society is that such regularity cannot come from individual minds and wills alone; it depends upon something outside the individual, namely regular or rule-bound institutions that can guide our behaviour and consequently our expectations of each other. If such institutions, once acquired, are lightly given up, we lose habit and regularity, that is, the most important means of orienting ourselves to others [Haakonssen 1996, p. 115].

Quando si è incerti riguardo a chi possiede l'autorità e chi no, o a cosa sostenga l'autorità rispetto a un determinato comportamento, i tradizionali modi di pensare vengono rotti e le opinioni perdono le briglie istituzionali nelle quali erano costrette, aprendo lo spazio per la crisi della società. Anche le opinioni devono essere quindi istituzionalizzate, rese costanti. E, all'interno di questo processo di istituzionalizzazione delle opinioni e dei comportamenti individuali, è possibile, secondo Haakonssen, mettere in luce il ruolo giocato dai diritti.

Nonostante Hume non faccia un uso esplicito del concetto di *rights*, al punto che la letteratura tende a considerare il suo pensiero politico e morale in netta discontinuità con quello della *natural jurisprudence*, Haakonssen ritiene possibile individuare la presenza di una teoria dei diritti all'interno dell'elaborazione humeana. Una

presenza che deriverebbe da una sorta di *feedback* della derivazione artificiale delle regole di giustizia. Egli scrive infatti:

However, we can have no common notion of the justice of such division unless we already have agreed on it – in which case we have to have the notion before agreeing on it! In other words, while the objects of the natural virtues are natural persons, the objects of justice are human creations or artifices [Haakonssen 2003, pp. 210-211].

Ribaltando lo schema humeano, «justice is an 'artificial' virtue because its objects – typically property – must be brought into the world by human actions which do not have these objects as their intended objects» (Haakonssen 2003, p. 211). Poiché per tutti gli autori della *natural law tradition* la *property* costituisce un paradigma di definizione dell'individualità stessa, è possibile considerare anche gli individui, in quanto immersi nelle regole di giustizia e nei rapporti politici, e non dentro le loro relazioni naturali, come delle formazioni artificiali.

On this scheme, certain features were inherent in each person *qua* human being, whereas others were acquired and added to the person through his or her activity in life. The former were natural or innate rights and correspond roughly to Hume's natural virtues; the latter were adventitious or acquired rights and correspond roughly to Hume's artificial virtues [Haakonssen 1996, p. 118].

Haakonssen ritiene, quindi, che l'elaborazione humeana delle virtù ricalchi alcuni ragionamenti e recuperi alcune concettualità della *natural law theory*, soprattutto riguardo al discrimine tra *diritti imperfetti* e *diritti perfetti e avventizi*. Un discrimine del genere, che a detta di Haakonssen sarebbe insito alla distinzione

humeana tra virtù naturali e artificiali, permette a Hume di differenziare tra quelle rivendicazioni individuali che devono essere riconosciute e protette da parte della legge e quelle che non lo possono essere. Una distinzione che, come per l'opinione e per le regole di giustizia, fa emergere il ruolo di rimente giocato dalla *costanza e regolarità*¹² delle rivendicazioni e delle relazioni prese in questione. Il fatto che Hume non utilizzi direttamente questi concetti dipende, secondo Haakonssen, dal loro essere intrecciati all'interno di discorsi, come quello del contratto o quelli per i quali i diritti sono dei derivati dei doveri, che egli non condivide. Ma, soprattutto, i *diritti* rappresentano per Hume qualcosa di impalpabile, qualità morali che costituiscono qualcosa di *misterioso* e che, proprio a causa di questa deficienza definitoria possono essere trasformati dall'*immaginazione* e aprire le porte all'*entusiasmo*. In definitiva, conclude Haakonssen, se questi costituiscono dei buoni motivi per il rigetto humeano di una teoria esplicita dei diritti, ciò non conduce Hume al di fuori dell'approccio giurisprudenziale alla politica.

Non ci sono dubbi che un'interpretazione come quella fornita da Haakonssen, e più in generale dalle letture "giurisprudenziali" della dottrina di Hume, abbia il merito di mettere in luce la centralità acquisita dalla dimensione normativa nell'intera opera humeana. In particolare, il riferimento alla dinamica evolutiva della formazione delle regole di giustizia ci permette di arricchire e complicare ulteriormente il tema del processo di istituzionalizzazione delle relazioni individuali. Inserita in questo contesto, anche la ricostruzione genealogica del tema del contratto e del consenso all'interno della elaborazione morale e giu-

ridica scozzese apre la possibilità di individuare nei progressivi ripensamenti degli elementi costitutivi e generativi dell'ordine politico la presenza della questione, nello stesso tempo epistemologica e normativa, relativa alla possibilità di pensare sia una scienza della politica, sia un modello di *polity* che si possano fondare su standard di certezza, di regolarità e di prevedibilità, nonostante siano immerse nel quadro di concezioni contrastanti della morale e della politica. Sebbene la traiettoria ermeneutica come quella della *natural jurisprudence* sposti l'angolo visuale su una prospettiva più concettuale e filosofica e apparentemente lontana dalle problematiche prettamente costituzionali, si può affermare che essa costituisca un importante strumento per comprendere in che modo lo stesso spazio della costituzione, centrale nel pensiero di Hume, si ridefinisca nel tentativo di suturare quel vuoto generato dall'espulsione del dispositivo contrattuale dall'organizzazione costituzionale. Senza arrivare alla formulazione di un'ipotesi che legge Hume come un precursore di Hegel¹³, si può individuare anche nella sua filosofia politica il problema della legittimazione del potere politico come recupero e articolazione di una pluralità di obbligazioni non immediatamente afferenti allo spazio politico statale.

3. Un'ipotesi interpretativa: il contributo politico e costituzionale di Hume alla questione del disciplinamento sociale

La rassegna storiografica fin qui svolta ha messo in luce le complesse possibilità ermeneutiche offerte dal pensiero politico

humeano. Hume può, in altri termini, essere letto all'interno della tradizione del *conservativism* o realismo politico, della *natural law tradition*, o di un *civic humanism* di matrice ciceroniana. A sanzionare la varietà della possibili interpretazioni sono i suoi molteplici registri di scrittura, così come le tematiche trattate e le diverse angolature del suo sguardo sulla situazione politica del proprio tempo.

L'ipotesi di lettura che avanziamo in questo paragrafo conclusivo prende le mosse esattamente dalla difficoltà di privilegiare una particolare griglia ermeneutica sulle altre, ma, per certi versi, va anche oltre. Dietro alla molteplicità dei registri narrativi, delle tradizioni filosofiche invocate, dei campi tematici affrontati (politica, diritto, morale, economia e storia) ciò che caratterizza la riflessione di Hume è il fatto che egli non si accontenta dei classici canoni moderni all'interno dei quali è stato immaginato il potere – come appannaggio esclusivo dell'istituzione di governo – ma tenta piuttosto di articolare una nuova riflessione sia sul nesso individuo-Stato sia sulla relazione inter-individuale. All'interno dell'intera dottrina humeana è presente, a nostro modo di vedere, il problema di ri-articolare la relazione sociale e politica *tout court* in un momento in cui i vecchi modelli dell'aristotelismo politico e del giusnaturalismo scontano una situazione completamente alterata, i primi, o non forniscono sufficienti garanzie di tenuta, i secondi.

Partendo da una riflessione sulla soggettività che si configura all'interno delle relazioni del suo tempo (nonostante questo tipo di riflessione venga automaticamente destoricizzata), Hume contribuisce a definire una modalità della relazione politica – e della relazione politica per eccellenza,

ossia quella espressa dal rapporto comando-obbedienza – all'interno della quale il vecchio rapporto sudditi-sovrano viene ripensato attraverso la mediazione necessaria della società.

Un'ipotesi di questo tipo, lungi dal rimanere esterna a una lettura di tipo storico-costituzionale, ne rappresenta forse l'unica possibilità di comprensione reale. Solo partendo dal riconoscimento dell'unitarietà della ricerca humeana è infatti possibile mettere in luce il fatto che tanto questo nucleo teorico quanto l'evoluzione dei registri narrativi (Trattato-Saggio-Storia) vanno di pari passo con lo sviluppo del problema suddetto.

Che il costituzionalismo, in particolare quello di matrice anglosassone, affondi le sue radici all'interno della dicotomia tra Stato e società non è una novità. Si può anzi affermare che questo costituisca un vero e proprio *luogo comune* per tutta la storiografia. Nuovo, o quanto meno inusuale, è il tentativo di leggere questa opposizione non come una semplice trasposizione della realtà, ma come una sua rappresentazione, funzionale anch'essa al governo e alla tenuta dell'aggregato umano. Un'impostazione di questo tipo può permettere di cogliere, all'interno del contributo humeano al costituzionalismo, quelle che, a nostro giudizio, costituiscono le due dimensioni di articolazione di questo tipo di esperienza politica, ovvero il suo essere tanto un «sistema di regolazione» quanto un «meccanismo di percezione» della convivenza organizzata (Schiera 2004b, p. 83).

Nella prima parte di questa rassegna storiografica (ci riferiamo a Cobbe 2009) è stata messa in luce l'egemonia, per tutto l'Ottocento e il Novecento, di una lettura della storia inglese che fa del costituziona-

lismo la griglia interpretativa della storia costituzionale. Con il termine "costituzionalismo" si è voluto indicare quel particolare assetto di potere, o regime di governo che, recuperando dall'orizzonte medievale le dimensioni del limite e della garanzia, ha permesso l'articolazione di un discorso sulla divisione e sull'equilibrio dei poteri con un altro relativo alla tutela dei diritti dei singoli. Si è cercato poi di sottolineare in che modo la più recente storiografia, anche attraverso la rinnovata attenzione nei confronti dell'opera di Hume e di altre opere rimaste sepolte sotto la *whig interpretation of history*, abbia messo in discussione questo schema interpretativo sottolineando che, almeno per quanto riguarda il XVIII secolo, la situazione politico-istituzionale si è svolta in un modo molto differente da quel quadro di tranquillità e di continuità tramandato dalla precedente storiografia, poiché si è piuttosto caratterizzata per la presenza di una conflittualità diffusa che ha trovato espressione sia in un'aperta critica alle politiche del governo sia in una profonda denuncia dei costumi e della morale commerciale. In questo quadro, è stato merito della letteratura più attenta a rilevare il ruolo centrale delle strutture linguistiche e discorsive nella "costituzione materiale" del periodo, l'aver rilevato che all'interno di quei tipi di conflittualità si esprime uno scontro ancora più profondo che verte su quale tipo di soggettività politica, su quale modello di individualità, viene chiamato in causa all'interno di quei discorsi e di quelle pratiche istituzionali.

Tutta la riflessione attorno alla *human nature* che si svolge nel XVIII secolo, e che vede Hume tra i maggiori protagonisti, può essere considerata come una delle tante modalità attraverso le quali si cerca di rispon-

dere a una crisi che attraversa sia il sistema di organizzazione sociale, sia il modello di individualità, sia il modello di forma politica definito a partire da quel modello di individualità. Nessun automatico salto paradigmatico da un modello medievale a uno borghese e proprietario di individuo sembra presente all'interno di questo dibattito. In questo senso la riflessione di Pocock, che è forse riuscita meglio di ogni altra a leggere il portato costituzionale di questo problema, risulta particolarmente utile, e pone alcune domande estremamente significative: come può e deve essere concettualizzata l'individualità moderna nel momento in cui il modello classico del cittadino virtuoso non può più essere applicato, e nel momento in cui i modelli sociali di comportamento e di relazione sociale che si generano in questo periodo corrispondono a quelli che il modello classico aristotelico definiva come comportamenti corrotti?

Altre ricerche hanno contribuito ad approfondire e a complicare ulteriormente questo problema. Gli studi di Michel Foucault sulla disciplina, in particolare, possono essere richiamati anche in virtù di un particolare spirito che li accomuna alla riflessione di Pocock, ovvero la presa di distanza dalle classiche tesi liberali che hanno letto la nascita dell'individualità proprietaria come un effetto inevitabile della nascente economia capitalistica o come espressione di un'anticipazione dell'ideologia della società borghese. Nei suoi studi più classici, come *Sorvegliare e punire* e *Bisogna difendere la società* (Foucault 1993 e 1998; vedi anche Foucault 1977), Foucault traccia un percorso di ricostruzione dell'organizzazione del potere profondamente distante dalla narrazione liberale che fa dell'emersione dell'individuo, nella

sua forma borghese giuridico-proprietaria, una fase necessaria dello sviluppo dell'antropologia politica e un effetto immediato dei nuovi rapporti sociali della produzione capitalistica. In questi studi emerge il rifiuto di considerare il potere in termini puramente repressivi e la necessità di mettere in primo piano i nessi che esso intrattiene col campo del *sapere*. Nei corsi al Collège de France tenuti nel 1977-1978, Foucault sviluppa queste intuizioni, teorizzando in modo più compiuto l'evoluzione della forma di organizzazione e di gestione del potere che egli definisce ricorrendo al concetto di *governamentalità*. Attraverso una ricostruzione genealogica che va dalla cultura di matrice ebraico-cristiana, presente nel canone veterotestamentario e nei classici della patristica, fino alla teorizzazione degli economisti politici di fine Settecento, Foucault racconta la formazione di una specifica *scienza della governamentalità* che assume a principio cardine una nozione di governo inteso come conduzione di qualcosa sulla base della sua conoscenza¹⁴.

In questa sede, quello che interessa sottolineare è il particolare modello di organizzazione del potere, la *governamentalità*, che Foucault rintraccia nella storia dell'Occidente e che trova proprio nel XVIII secolo un momento importante di elaborazione. Riassumendo, quello che vuole mettere in luce Foucault – contrariamente alla storia classica del pensiero politico e delle istituzioni che si è limitata a sottolineare il ruolo centrale del concetto di sovranità all'interno della modernità politica – è la particolare dinamica di governo degli individui che si sviluppa nel XVIII secolo che passa per l'immaginare e il concepire l'aggregato sociale come un'entità che deve essere lasciata libera di organizzarsi, una realtà che

semplicemente si deve "*laissez faire*" e che bisogna controllare dal di fuori intervenendo esclusivamente nei casi in cui viene messa in pericolo quel tipo di modalità di condotta umana.

D'ora in poi, è possibile governare bene solo a condizione di rispettare la libertà o un certo numero di forme di libertà. Non rispettare la libertà significa non solo esercitare un abuso del diritto nei riguardi della legge, ma soprattutto non saper governare come si deve. L'integrazione delle libertà e dei limiti di queste libertà all'interno del campo della pratica di governo è divenuto oramai un imperativo [Foucault 2005, p. 257].

Il sovrano rappresentativo hobbesiano lascia il posto al mercato – metafora ideale di questo tipo di concezione delle relazioni umane. Foucault è attento nel sottolineare che, nonostante la prima apparenza sia quella di una completa spoliticizzazione¹⁵ e una *naturalizzazione* della relazione sociale, questo tipo di modalità incarna comunque una relazione di potere, dal momento che l'immagine di quell'insieme autonomo che è la società diventa il prodotto di una infinita serie di saperi, di tecniche e di tecnologie governamentali messe in campo da parte del potere e volte a imporre, o meglio a lasciar credere agli individui, determinate relazioni come assolutamente "naturali o spontanee"¹⁶.

Altri percorsi di lettura, più prettamente storico costituzionali, hanno attraversato il problema della definizione di questa diversa modalità di rappresentazione e organizzazione del potere a partire da una messa in discussione del paradigma costituzionalistico, dando vita a un vero e proprio percorso d'analisi che ha assunto la dinamica del *disciplinamento sociale* (Cfr. Alessi 1996) quale miglior chiave interpretativa della molteplicità dei piani – morale,

religioso, politico, giuridico e dei costumi – e dei dispositivi – giuridici, sociali, scientifici – che sono stati messi in campo nel lungo processo di evoluzione della «politicità» moderna occidentale. Questo insieme di studi – che fa riferimento in particolare alla ricerca storica di Gehrard Oestreich (vedi almeno Oestreich 1982 e 1989) e che in Italia ha visto un ulteriore approfondimento nei lavori di Pierangelo Schiera (Cfr. Schiera 1994, 1999 e 2004c) – è stato in grado di offrire una lettura unitaria dell'intima connessione tra i due aspetti centrali della storia europea, «che sono quelli dell'individuazione dell'uomo come centro dell'agire sociale, da una parte, e della costruzione a tale scopo di apparati istituzionali a fondamento normativo dall'altra» (Schiera 1999, p. 59).

Ma soprattutto, in assonanza con la ricerca foucaultiana, questa interpretazione ha messo in luce come il processo di regolamentazione del potere che si dispiega pienamente nel XVIII secolo deve essere inteso come il frutto di una crisi di quel modello che faceva coincidere immediatamente la sfera della *societas civilis* e quella dello Stato. In questo processo viene messa in discussione esattamente la dinamica di progressiva statualizzazione della politica, la possibilità di leggere simmetricamente la politicizzazione dell'individuo con l'organizzazione di un potere statale. A partire da questa crisi è nella progressiva autonomizzazione della sfera della *civil society* che l'aggregato degli individui trova una più adeguata strutturazione. E tuttavia, questo processo di messa in crisi dello Stato come spazio privilegiato dell'esperienza politica individuale non si traduce in un movimento di progressiva spolticizzazione dell'individuo e delle sue relazioni sociali, ma in

una vera e propria divaricazione della sfera politica:

La politica allarga le proprie frontiere dall'ambito circoscritto della pace e della sicurezza interna, della garanzia prestabilita nei confronti del conflitto sociale, a opera del potere monopolistico del principe, del rifugio dell'individuo nel suo "privato", a una terra tendenzialmente senza confini in cui si possa attuare l'esplicazione incondizionata delle energie individuali, nel loro reciproco incontro-scontro, secondo modalità e procedure non più garantite dalla volontà del principe ma dall'esistenza di leggi naturali di comportamento sociale, facilmente rintracciabili dalla ragione umana e quindi codificabili, ineccepibili, incontrastabili [Schiera 2004a, p. 74; Cfr. su questo tema Scuccimarra 2004].

È soprattutto nella capacità di interazione dialettica tra questi due poli che viene individuato il segreto del tipico disciplinamento sociale settecentesco. Il costituzionalismo inglese del Settecento assume così la forma di una modalità di organizzazione della condotta umana capace di porsi il problema del disciplinamento dell'aggregato umano, ossia dei limiti che il potere impone agli individui, e del disciplinamento del potere, i limiti che il potere si autoimpone, o che gli vengono imposti, leggendo nella complementarità di questi due movimenti il segreto della tenuta dell'organizzazione politica.

All'interno del campo della letteratura critica sul pensiero humeano una lettura di questo tipo non è mai stata effettuata unitariamente. Troviamo infatti alcune tracce di questo problema all'interno di tre differenti campi tematici, solitamente tenuti ai margini delle letture politico-costituzionali: quello dell'antropologia politica, quello della teoria della conoscenza e quello della teoria sociale. Quello che interessa mettere in luce è soprattutto il contenuto generico

che ognuna di queste "province" ha messo a tema:

— per quanto riguarda la particolare concezione antropologica che emerge dai testi humeani, la letteratura critica ha sottolineato in modo particolare la concezione "sociale" dell'individualità humeana, il ruolo che vi giocano le passioni rispetto alla ragione, il ruolo della *sympathy*, il tema della frantumazione del *self* (su questo cfr. Ranchetti 1976) e, soprattutto, il superamento dell'antropologia giuridica per una visione che fa dell'interesse uno dei motori del comportamento umano. Sul primo punto l'innovazione humeana è individuata nello scarto compiuto rispetto alla diatriba tra i sostenitori di un'antropologia egoistica e quelli di una naturale *benevolence*, attraverso una mediazione virtuosa tra questi due elementi. Come sostiene Deleuze — in uno dei più innovativi e, al contempo, trascurati studi sulla filosofia humeana —, la filosofia di Hume si installa su un doppio registro: *atomismo* e *associazionismo*, lungi dal costituire due alternative secche, vengono riconciliati attraverso un ripensamento complessivo del rapporto tra natura e artificio (Deleuze 2000). La figura della *sympathy*, come la letteratura critica ha messo in rilievo, è fondamentale nel processo di instaurazione di un piano artificiale che, frutto dei processi interpersonali dove un ruolo fondamentale è giocato dalle passioni, non costituisce un qualcosa di semplicemente "posticcio", ma agisce potenziando gli stessi legami naturali degli individui. Particolare importanza riveste allora, in questa sede, quell'interpretazione dell'antropologia humeana che ha insistito sul carattere *parziale* del modello di individualità configurato da Hume (in particolare Deleuze 2000; Baroncelli 1975, cap. II).

Come Haakonssen ha avuto il merito di segnalare, la *sympathy* humeana non incarna uno spirito di comunanza passionale che è capace di agire nei confronti di un modello astratto di individuo, così secondo Deleuze: «lorsque Hume dit que l'homme n'est pas naturellement égoïste, qu'il est naturellement partial, il ne faut pas voir une simple nuance dans les mots, il faut y voir un changement radical dans la position pratique du problème social» (Deleuze 1972, p. 73), un cambiamento per il quale la relazione sociale, nella sua duplice dimensione naturale/artificiale, viene assunta come intrinsecamente problematica in quanto espressione di una *sympathy* che «unisce in quanto divide»¹⁷.

— Per ciò che riguarda la particolare teoria della conoscenza sviluppata da Hume, la letteratura critica ha sottolineato di volta in volta la profonda critica scettica alla teoria della causalità, il ruolo costitutivo attribuito alle credenze (su questo tema vedi Baroncelli 1975; Brahami 2003; Gautier 2005) e, soprattutto, la teoria dell'immaginazione come spazio nel quale vengono rielaborati i dati dell'esperienza e nel quale si producono le associazioni, casuali o regolate delle idee, teoria che permetterebbe a Hume, di effettuare quel grande *déplacement* filosofico, che consiste nel «substituer au concept traditionnel d'erreur celui de délire ou illusion» (Deleuze 1972, p. 70). La concezione humeana dell'immaginazione è vista così come leva attraverso la quale Hume compie la saldatura tra logica ed etica, e che consente «addirittura di stabilire il netto predominio della seconda sulla prima» (Zanini 2006)¹⁸. Instabilità dell'immaginazione e dimensione *pratica* del *belief* costituiscono i due binari sui quali si fonda il progetto humeano di fondazione

scientifica della politica. Come ha sottolineato Wolin, un progetto come questo è centrale in tutto l'Illuminismo (Wolin 1954, p. 1004). Il problema sorto dalla critica alla causalità e dall'incertezza che deriva dal nuovo statuto accordato all'immaginazione non sconfina infatti in una deriva scettica radicale. Hume è convinto, come Hobbes, che la politica possa arrivare ad acquisire uno statuto scientifico (Oz-Salzberg 2003, p. 160), ma questa operazione richiede che la conoscenza politica sia agganciata a un metodo nuovo, il metodo sperimentale, piuttosto che al metodo della logica tradizionale. Un metodo che chiama in causa sia «l'esperienza sostenuta dalla ricerca storica e dall'analisi delle società esistenti» (Wolin 1954, p. 1005), sia la ricerca di una «*via media between Cartesianism and scepticism by laying down rules for deciding what is probable*» (Passmore 1952, p. 7), e che di conseguenza assume come oggetto della sua analisi il rapporto tra natura umana e istituzioni all'interno di una dimensione *temporale*, sia essa incarnata dall'esperienza passata o dalla dimensione futura.

— Infine, la teoria sociale di Hume è stata messa a fuoco soprattutto da una corrente di studi che si è sviluppata a partire dalla particolare interpretazione della sua dottrina sviluppata da Hayek. Secondo questa interpretazione, all'interno del pensiero di Hume si potrebbe rintracciare la genesi di una concezione dell'organizzazione politica come ordine spontaneo. Hayek considera infatti Hume come il teorico di un'immagine della libertà radicalmente alternativa a quella formulata dall'illuminismo francese, una tradizione che è stata definita come "antirazionalista". In questa tradizione, che si distingue tanto da quella reazionaria

quanto da quella democratica, sarebbe possibile secondo Hayek, rintracciare la genesi del più genuino liberalismo politico. Il nucleo principale di questa lettura è costituito dalla teoria della genesi delle istituzioni come processo storico e non intenzionale. Nonostante il punto di partenza sia la definizione dell'artificialità delle regole di giustizia, l'esito è una teoria della crescita delle istituzioni umane su base evoluzionistica. In questo processo le istituzioni giuridiche giocano un ruolo di primo piano. I perni di questa teoria sono l'istituzione delle regole di giustizia (convenzione), la divisione del lavoro e un'antropologia economica che si fonda sull'egoismo e sulla scarsità dei beni. La dinamica degli interessi risulta dunque centrale e viene sancita una subalternità del governo alle regole di giustizia che assicurano l'instaurazione di un ordine non intenzionale. Al governo, quindi, sono solamente attribuiti compiti di sorveglianza. Questo ordine si genera infatti spontaneamente e le istituzioni che lo costituiscono sono da considerarsi come delle regolarità dei comportamenti che si basano sull'impossibilità di comprensione totale da parte degli individui dell'ordine sociale. Una teoria politica di questo tipo traccia, secondo Hayek, una sorta di tradizione sotterranea dell'evoluzionismo. La lotta per la sopravvivenza produce un processo capace di instaurare delle norme.

Tutti questi elementi concorrono alla definizione di un concetto di costituzionalismo che trova il suo baricentro in un'idea della libertà come autonomia, nel senso di autonormazione sociale degli individui.

A nostro giudizio, il dato interessante di questa lettura consiste non tanto nella celebrazione del carattere 'spontaneo' di questo genere di organizzazione sociale

(intelligenti critiche all'interpretazione hayekiana sono presenti in Le Jallé 2005¹⁹), quanto nella capacità di rilevare quel movimento processuale di separazione tra Stato e società, ossia di produzione di una nuova forma di ordine, che J.P. Dupuy traduce col termine di processo di autotrascendenza del sociale (Dupuy 1990 e 1992). Secondo questa teoria l'ordine collettivo è il risultato dell'azione degli uomini ma non dei loro progetti. Quest'ordine è un effetto di composizione, prodotto da azioni individuali che sono eseguite separatamente, indipendentemente l'una dalle altre, senza che in ognuna si possa individuare un principio ispiratore dell'ordine risultante. Il prodotto è il paradosso di un processo di liberazione e di autonomizzazione della società dagli individui che tuttavia continuano ad alimentarla con le loro azioni. Secondo una teoria di questo genere la società si tiene in piedi da sé e non manifesterebbe più, di conseguenza, la necessità di un riferimento esterno per la propria legittimazione e organizzazione.

Su questa falsariga, alcuni studi francesi sulla filosofia politica ed economica di Hume hanno sviluppato la tesi dell'autorganizzazione spontanea dell'ordine cercando di mettere in luce quegli elementi della filosofia humeana che contribuirebbero alla costituzione di una simile teoria. Per primo Didier Deleule, nel suo *Hume e la nascita del liberalismo economico*, ha dimostrato come alla base del pensiero economico humeano sia rintracciabile una filosofia dell'adattamento spontaneo che fa del corpo produttivo il suo oggetto privilegiato. La logica dell'adattamento si regge sulla produzione di istituzioni sociali, come la divisione del lavoro, che assumono come loro momento fondativo lo squilibrio che oppone la forza

dei bisogni umani alla debolezza dei mezzi capaci di soddisfarli. «Discorso di riparazione delle aberrazioni naturali, il discorso della divisione del lavoro è innanzitutto di ordine teratologico o, se si preferisce, la pratica che allo stesso tempo esso suscita e spiega è principalmente di *riadattamento*» (Deleule 1986a, p. 38; si veda anche Deleule 1986b; su un piano prettamente filosofico e gnoseologico alcuni contributi fondamentali su questo tema sono venuti negli ultimi anni da Brahami, 2001 e 2003; e da Le Jallé 2005).

Tutti questi studi sono estremamente rilevanti in quanto mostrano come all'interno dell'elaborazione humeana sia presente una nuova faccia della normatività: una normatività che si costituisce in maniera orizzontale, attraverso l'incontro e la ripetizione delle azioni degli individui, e non verticalmente come prodotto di decisioni sovrane. Questa normazione ha un suo volto socio-economico, nella dinamica spettatoriale e nel bilanciamento degli interessi, ma anche una sua faccia giuridica, se la si guarda come innovazione del discorso giuridico della *common law* o, come ha dimostrato Haakonssen, se si assume l'esposizione humeana sulle virtù naturali e artificiali come un contributo al percorso di giuridificazione dell'individualità.

Come già anticipato, una delle novità più interessanti della lettura di Hume proposta da questa corrente interpretativa è relativa all'immagine di ordine sociale: quest'ultimo non si sostituisce al disordine, la società non istituisce un ordine destinato a far scomparire il disordine dello stato naturale; come afferma Deleule, sarebbe «meglio dire, in effetti, che la società (la quale in un primo tempo non è altro che l'*organizzazione* della concorrenza) non eccede nella sua

funzione la limitazione del disordine generato dagli antagonismi passionali. L'artificio non si sostituisce completamente alla natura; esso si limita a correggerne gli effetti modificandone la direzione» (Deleule 1986a, p. 41). La società non è altro che l'organizzazione di un disordine naturale che non può essere eliminato. Questa lettura manifesta alcuni punti di congiunzione con l'ipotesi foucaultiana che vede in un modello di questo tipo il paradigma dell'organizzazione del potere politico piuttosto che in quello della sovranità giuridica.

L'ipotesi interpretativa che stiamo avanzando in queste conclusioni è che non sarebbe possibile rilevare l'innovazione prodotta dal pensiero di Hume sul fronte della teoria costituzionale se non si assumesse il problema della "costituzione" in una triplice dimensione: antropologica, epistemologica e "sociologica". Tutte queste dimensioni non destituiscono le vecchie categorie di lettura istituzionale, piuttosto si integrano con essa e ne ricalibrano gli obiettivi e gli oggetti di analisi. Il pensiero di Hume cerca di comprendere, a nostro giudizio, quel *movimento della costituzione* che è contemporaneamente il movimento attraverso cui il soggetto si costituisce e costituisce il mondo all'interno del quale si trova ad agire. E che, nel compiere questa duplice operazione, trova nello spazio del sociale un importante strumento di mediazione.

Nel processo di autonomizzazione della *civil society* da quel modello della *societas civilis sive status* della prima modernità, un ruolo fondamentale ha giocato la costituzione di una sfera di autocomprendimento dell'agire umano che assieme a Castoriadis e a Taylor possiamo definire la sfera dell'immaginario sociale (Castoriadis 1987,

p. 143; Taylor 2005).

La costituzione di questo spazio, e il *ruolo costituzionale* che questa sfera gioca all'interno del pensiero humeano come in tutto l'illuminismo scozzese²⁰, è particolarmente importante perché all'interno dell'esperienza storica dell'Inghilterra del XVIII secolo esso non è il semplice frutto di una proiezione *dall'alto* di valori, di pratiche e di conoscenze verso un soggetto popolare che verrebbe integrato sempre di più all'interno della sfera politica. L'immaginario sociale che si costituisce a partire dal XVIII secolo è invece – come anche Pocock a suo modo ha sottolineato – il frutto di un duplice movimento di produzione di una conoscenza da parte dell'intellettualità del tempo e di un processo generativo da parte della gente comune, nella vita di tutti i giorni, attraverso l'uso del linguaggio, lo scambio di storie, la formazione di miti e di luoghi comuni.

Una dinamica di questo tipo è resa possibile, almeno in Inghilterra, perché a partire dalla metà del Seicento si produce un vuoto di immaginario a causa della distruzione della cultura di corte prodotta dalle guerre civili e dal *Commonwealth* cromwelliano (Brewer 1995) e della perdita di prestigio della Chiesa anglicana ufficiale. Queste sono le condizioni che permettono alla stampa nascente di giocare un ruolo così pesante nella costruzione di quella sfera del *public* che ha come sue regole principali quelle del *polite and rational discourse*. Questo processo – che fa del Settecento un laboratorio privilegiato per la costruzione, sia dal basso (con la *politeness*) che dall'alto (con il metodo scientifico humeano) di una nuova modalità di comprensione e di normazione della realtà dell'aggregato umano – ha molto a che fare con quella crisi di

legittimazione che i discorsi e le ideologie del tempo vivono. Se tanto l'aristotelismo politico quanto il giusnaturalismo non riescono più a fornire una soluzione al problema della legittimazione, è possibile affermare che il costituzionalismo, nel suo incarnare una nuova modalità di governo che prevede la mediazione di questo nuovo attore, la società, tra gli individui e il potere costituisca il terreno all'interno del quale è possibile valorizzare al meglio il contributo innovativo di David Hume.

Il sociale autonomizzato, o meglio in fase di autonomizzazione, si pone così come "controllore del politico", ma non nella figura catonica del censore, quanto in quella *polite* di Cicerone: suo compito non è tanto quello di sorvegliare, quanto quello di fornire al politico, alla sfera del governo, le proprie regole, di informare l'azione governativa sul modello della *civil conversation* e di filtrare, nello stesso tempo, sempre attraverso questo metodo, le istanze provenienti dagli individui. Non è un caso che il modello di *human nature* che emerge dalle trattazioni scientifiche sia quello del *gentleman*, appartenente al *middling rank of men*, che, grazie a questo discorso, diviene incarnazione, e mediazione, tra tradizione e scienza, tra scetticismo e *common sense*, tra il passato e il progresso. Incarnando le forze storiche del movimento costituzionale, il *gentleman*, il *middling rank of men* diviene il prototipo del soggetto costituzionale, il punto di riferimento culturale e scientifico, sociale e morale, della regolazione politica.

Un'ipotesi di questo tipo, infine, ci permette anche di integrare all'interno di questo processo generativo del costituzionalismo il ruolo giocato dalle narrazioni storiche. Come la letteratura più recente ha riconosciuto²¹, questo tipo di produzione

intellettuale costituisce una delle varie dimensioni attraverso le quali l'illuminismo scozzese ha dato il suo contributo al processo di definizione delle categorie politiche di autocomprensione della società anglosassone, ma anche di quella cosmopolita europea, del Settecento e dell'Ottocento. La costruzione di un piano di comprensione storica che permette di spiegare e legittimare le istituzioni e le pratiche sociali di quel periodo ha permesso, forse anche in maniera maggiore rispetto a elaborazioni più analitiche, di sviluppare una nuova teoria del governo e della costituzione nella quale la teologia dell'ordine provvidenziale viene superata da una concezione che pone la capacità inventiva della *human nature* a fondamento dell'ordine sociale.

Un'ultima precisazione è necessaria: la nostra ipotesi non vuole presentare il pensiero politico e costituzionale di David Hume solo nel suo aspetto compositivo, facendo emergere esclusivamente quei dati che permettono di immaginare il suo contributo come un tentativo di sistematizzazione all'interno di un nuovo linguaggio politico del problema della composizione sociale e degli apparati, giuridici, cognitivi e sociali (moralì) necessari a questo fine. La matrice empirica dell'analisi di Hume, nonostante sia innervata di aspetti normativi, conserva la possibilità di scoprire le falle, gli scarti e le contraddizioni di questo tentativo. Contraddizioni che ci mostrano esattamente il XVIII secolo come un periodo di transizione tanto nella struttura materiale delle relazioni sociali quanto nei modelli di ordine predisposti per la sua interpretazione e normazione. Esattamente per questo motivo il costituzionalismo humaneo, e forse il costituzionalismo settecentesco *tout court*, può essere qualificato

come *imperfetto*: esso è imperfetto poiché è costitutivamente privo di un lessico preciso, non riesce cioè a farsi pienamente né dottrina della società né dottrina dello stato. L'impossibilità di proiettare un'immagine compiuta e definita di società, l'essere preso in una costante tensione tra passato (*ancient constitution*) e futuro (*progress of society*), costringe la riflessione humeana a dei continui salti tra antropologia, epistemologia, economia, scienza della politica e del diritto. Se è vero da un lato che l'uomo del XVIII secolo non accetta più il posto assegnatogli da un ordine concepito come naturale, dall'altro fatica a trovare una nuova semantica per orientarsi nel suo presente. Una prospettiva storiografica come quella proposta si pone, quindi, l'obiettivo di rintracciare, all'interno della macchina epistemologica e dell'apparato di strumenti interpretativi messi a punto da Hume, non solo la faccia *ordinativa* ma anche quella *contraddittoria* di quel processo di disciplinamento sociale storicamente determinato che ha assunto il nome di *costituzionalismo* e che, sulla scorta di quanto detto, può essere definito come quel movimento di *civilization* che incarna tanto i vantaggi che «l'obbligazione alla convivenza regolata comunque comporta» (Schiera 1999, p. 79), quanto gli elementi di esclusione e di radicalizzazione del controllo sociale che il processo di autonomizzazione della società ha sovente prodotto.

Opere di Hume

- [1971], *Opere*, edizione a cura di E. Lecaldano, E. Mistretta contenenti il I vol.: *Trattato sulla natura umana, Estratto del Trattato sulla natura umana, Storia naturale della religione, Dialoghi di religione naturale*; II vol.: *Ricerca*

sull'intelletto umano, *Ricerca sui principi della morale, Un dialogo, Dissertazione sulle passioni, Saggi morali, politici e letterari, Saggi ritirati, Saggi non pubblicati, La mia vita*, 2 voll., Roma-Bari, Laterza. Con le lettere a e b indichiamo il volume di riferimento;

- [1983], *The History of England from the Invasion of Julius Caesar to the Revolution in 1688* (1754-62), 6 voll., Indianapolis, Liberty Press. Segnato in questo articolo con la sigla HE. Con la numerazione romana successiva alla sigla indichiamo il volume di riferimento;
- [1932], *The Letters of David Hume*, 2 voll., edited by J.Y.T. Greig, Oxford, Clarendon Press.

Testi citati

- Alessi G.
[1996], *Discipline. I nuovi orizzonti del disciplinamento sociale*, in «Storica», Anno II, n. 4, pp. 7-37;
- Ashcraft R., Goldsmith M.M.
[1983], *Locke, Revolution Principles, and the formation of Whig Ideology*, in «The Historical Journal», 26, pp. 773-800;
- Baroncelli F.
[1975], *Un inquietante filosofo perbene. Saggio su David Hume*, Firenze, La Nuova Italia;
- Bernini L.
[2008], *Le pecore e il pastore. Critica, politica, etica nel pensiero di Michel Foucault*, Napoli, Liguori;
- Berry C.J.
[1977], *From Hume to Hegel: The Case of the Social Contract*, in «Journal of the History of Ideas», vol. 38, n. 4, Oct.-Dec., pp. 691-703;
- Brahmi F.
[2001], *Le travail du scepticisme. Montaigne, Bayle, Hume*, Paris, PUF;
- [2003], *Introduction au Traité de la nature humaine de David Hume*, Paris, PUF;
- Braudy L.
[1970], *Narrative Form in History and Fiction. Hume, Fielding and Gibbon*, Princeton, Princeton University Press;
- Brewer J.
[1995], «The most polite age and the most vicious»: Attitudes towards culture as a commodity, 1660-1800, in A. Bermingham, J. Brewer, *The Consumption of Culture, 1600-1800: Image, Object, Text*, New York, Routledge;

- Browning R.
[1982], *Political and Constitutional Ideas of the Court Whigs*, Baton Rouge-London, Louisiana State University Press;
- Buckle S.
[1999], *Natural Law and the Theory of Property. Grotius to Hume*, Oxford, Clarendon Press;
- Bukle S., Castiglione D.
[1991], *Hume's Critique of the Contract Theory*, in «History of Political Thought», vol. XII, n. 3, Autumn, pp. 457-480;
- Burchell G., Gordon C., Miller P.
[1991], *The Foucault Effect. studies in governmentality*, Chicago, University of Chicago Press;
- Castiglione D.
[1988], *Dell'Opinione. Riflessione ai margini della teoria politica di Hume*, Palermo, Ilà-Palma;
- Castiglione D.
[1992], *Variazioni scozzesi su contratto e opinione. Una teoria politica per non "rimescolarsi coi novatori"*, in AA.VV. *Passioni, interessi, convenzioni. Discussioni settecentesche su virtù e civiltà*, Milano, Franco Angeli;
- Castoriadis C.
[1987], *The Imaginary Institution of Society*, Cambridge (Mass.), Mit;
- Cicerone M.T.
[1974], *I Doveri*, in *Opere filosofiche e politiche*, vol. I, a cura di L. Ferrero, N. Zorzet, Torino, UTET;
- Cobbe L.
[2009], *La genesi imperfetta del costituzionalismo. Hume nella storiografia sul XVIII secolo. I. Storia costituzionale e linguistic turn*, in «Giornale di Storia Costituzionale», n. 17, I, pp. 81-118;
- Deleule D.
[1986a], *Hume e la nascita del liberalismo economico*, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana Treccani;
[1986b], *Hume, David*, in F. Chatelet, O. Duhamel, E. Pisier (sous la direction de), *Dictionnaire des oeuvres politiques*, Paris, Puf, pp. 503-510;
- Deleuze G.
[1972], *Hume*, in F. Chatelet (sous la direction de), *Histoire de la philosophie. Les Lumieres. Le XVIII siecle*, vol. 4, Paris, Hachette;
[2000], *Empirismo e soggettività. Saggio sulla natura umana secondo Hume*, Napoli, Cronopio;
- Dickinson H.T.
[1977], *Liberty and Property. Political Ideology in Eighteenth-Century Britain*, London, Methuen;
- Dunn J.
[1980], *Consent in the Political Theory of John Locke*, in Id., *Political Obligation in its Historical Context. Essays in Political Theory*, Cambridge, Cambridge University Press;
- Dupuy J.P.
[1990], *Individualismo e autotrascendenza sociale*, in «Oikos», n. 2, Bergamo, Lubrina Editore, pp. 93-113;
[1992], *Introduction aux sciences sociales. Logique des phénomènes collectifs*, Paris, Ellipses;
- Duso G.
[1987], *La critica hegeliana del giusnaturalismo nel periodo di Jena*, in G. Duso (a cura di), *Il contratto sociale nella filosofia politica moderna*, Bologna, il Mulino;
- Foucault M.
[1977], *Microfisica del potere*, Torino, Einaudi;
[1993], *Sorvegliare e punire. Nascita della prigione*, Torino, Einaudi;
[1998], *Bisogna difendere la società*, Milano, Feltrinelli;
[2005], *Sicurezza, territorio, popolazione. Corso al Collège de France (1977-1978)*, Milano, Feltrinelli;
- Francesconi D.
[2003], *L'età della storia: linguaggi storiografici dell'illuminismo scozzese*, Bologna, il Mulino;
- Gautier C.
[2005], *Hume et les savoirs de l'histoire*, Paris, Vrin-EHESS;
- Haakonssen K.
[1981], *The Science of a Legislator. The Natural Jurisprudence of David Hume and Adam Smith*, Cambridge, Cambridge University Press;
[1996], *Natural Law and Moral Philosophy. From Grotius to the Scottish Enlightenment*, Cambridge, Cambridge University Press;
[2003], *Natural jurisprudence and theory of justice*, in A. Broadie (edited by), *The Cambridge Companion to the Scottish Enlightenment*, Cambridge University Press, Cambridge;
- Hayek F.A. v.
[1994], *Legge, legislazione, libertà*, Milano, il Saggiatore;
[1998], *La filosofia del diritto e della politica di David Hume*, in Id. *Studi di filosofia, politica ed economia*, Soveria Mannelli, Rubettino, pp. 205-230;
- Hicks P.S.
[1996], *Neoclassical History and English Culture. From Clarendon to Hume*, London, Macmillan;
- Hirschmann A.O.
[1977], *Le passioni e gli interessi. Argomenti politici in favore del capitalismo prima del suo trionfo*, Milano, Feltrinelli;

- Hont I., Ignatieff M.
[1983] (edited by), *Wealth and Virtue. The Shaping of Political Economy in the Scottish Enlightenment*, Cambridge, Cambridge University Press;
- Hutcheson F.
[1742], *Philosophiae Moralis. Institutio Compendiaria. With a Short Introduction to Moral Philosophy*, Glasgow;
- Jones P.
[1982], *Hume's Sentiments. Their Ciceronian and French Context*, Edinburgh, Edinburgh University Press;
- Kenyon J.P.
[1977], *Revolution principles. The politics of party, 1689-1760*, Cambridge, Cambridge University Press;
- Le Jallé E.
[2005], *L'autorégulation chez Hume*, Paris, PUF;
- Locke J.
[1998], *Il secondo trattato sul governo*, Milano, Rizzoli;
- Miller P.N.
[1994], *Defining Common Good. Empire, Religion and Philosophy in Eighteenth-Century Britain*, Cambridge, Cambridge University Press;
- Moore J.
[2000], *Hume, Hutcheson e i Doveri di Cicerone: un contesto per la Enquiry Concerning the Principles of Morals*, in A. Santucci (a cura di), *Filosofia e cultura nel Settecento britannico*, vol. II, *Hume e Hutcheson Reid e la scuola del senso comune*, Bologna, il Mulino, pp. 205-231;
- Moore J., Silverthorne M.
[1983], *Gershom Carmichael and the Natural Jurisprudence Tradition in Eighteenth-century Scotland*, in Hont I., Ignatieff M. (edited by), *Wealth and Virtue*, cit.;
- Muldrew C.
[1998], *The Economy of Obligation. The Culture of Credit and Social Relations in Early Modern England*, London, Macmillan;
- Nagel T.
[1986], *The View from Nowhere*, New York, Oxford University Press;
- Oestreich G.
[1982], *Neostoicism and early modern state*, Cambridge, Cambridge University Press;
- [1989], *Filosofia e Costituzione dello Stato moderno*, a cura di P. Schiera, Napoli, Bibliopolis;
- Oz-Salzberg F.
[2003], *The Political Theory of the Scottish Enlightenment*, in A. Broadie (edited by), *The Cambridge Companion to the Scottish Enlightenment*, Cambridge, Cambridge University Press;
- Passmore J.A.
[1952], *Hume's Intentions*, Cambridge, Cambridge University Press;
- Pocock J.G.A.
[1975], *Il momento machiavelliano. Il pensiero politico fiorentino e la tradizione repubblicana anglosassone*, Bologna, il Mulino;
- [1985], *Hume and the American Revolution: The dying thoughts of a North Briton*, in J.G.A. Pocock, *Virtue, Commerce and History. Essays on Political Thought and History, Chiefly in the Eighteenth Century*, Cambridge, Cambridge University Press;
- [1999], *Barbarism and Religion*, vol. II: *Narratives of Civil Government*, Cambridge, Cambridge University Press;
- Poovey M.
[2002], *The Liberal Civil Subject and the Social in Eighteenth-Century British Moral Philosophy*, in «Public Culture», 14(1), pp. 125-145;
- Ranchetti E.
[1976], *Hume e il problema dell'identità personale: filosofia rigorosa e senso comune*, in A. Santucci (a cura di), *Scienza e Filosofia Scozzese nell'età di Hume*, Bologna, il Mulino, pp. 129-167;
- Schiera P.
[1994], *Legittimità, disciplina, istituzioni: tre presupposti per la nascita dello Stato moderno*, in G. Chittolini, A. Molho, P. Schiera (a cura di), *Origini dello Stato. Processi di formazione statale in Italia*, Bologna, il Mulino;
- [1999], *Specchi della politica. Disciplina, melanconia, socialità nell'Occidente moderno*, Bologna, il Mulino;
- [2004a], *Da un assolutismo all'altro*, in R. Gherardi, *La Politica e gli Stati. Problemi e figure del pensiero occidentale*, Roma, Carocci;
- [2004b], *Il costituzionalismo, fenomeno europeo, tra assolutismo e totalitarismo*, in «Storia Amministrazione Costituzione», Annale ISAP, 12;
- [2004c], *Lo Stato moderno. Origini e degenerazioni*, Bologna, Clueb;
- Scruton R.
[1990], *Defence of the Nation*, in J.C.D. Clark (edited by), *Ideas and Politics in Modern Britain*, London, Macmillan;
- Scuccimarra L.
[2004], *Specchi della costituzione*, in «Scienza & Politica», n. 31, pp. 57-68;
- [2006], *I confini del mondo. Storia del cosmopolitismo dall'Antichità al Settecento*, Bologna, il Mulino;

Smith A.

[1991], *Teoria dei sentimenti morali*, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana;

Taylor C.

[2005], *Gli immaginari sociali moderni*, Roma, Meltemi;

Thompson M.

[1987], *Ideas of Contract in English political Thought in the Age of John Locke*, New York-London, Garland Publishing;

Tomba M.

[2000], *Potere e costituzione in Hegel*, in G. Duso (a cura di), *Il Potere. Per la storia della filosofia politica moderna*, Roma, Carocci;

Whelan F.

[2004], *Hume and Machiavelli. Political realism and liberal thought*, Lanham, Lexington books;

Wolin S.

[1954], *Hume and Conservatism*, in «The American Political Science Review», vol. 48, n. 4., Dec., pp. 999-1016;

[1996], *Politica e visione. Continuità e innovazione nel pensiero politico occidentale*, Bologna, il Mulino;

Zanini A.

[2005], *Filosofia economica. Fondamenti economici e categorie politiche*, Torino, Bollati Boringhieri;

[2006], *Immaginazione e prudenza: ancora su Adam Smith*, relazione al Seminario *Immaginazione e Politica*, Urbino, 27-28 Ottobre 2006.

¹ Questa tesi, tuttavia, non viene dimostrata attraverso il recupero della vecchia lettura *Whig*. Lo studio di Kenyon infatti ha integrato fortemente l'analisi delle ideologie politiche inglesi; suo principale merito è stato quello di aver sottolineato il carattere imbarazzante che la *Glorious Revolution* rappresenta tanto per i *Tories* quanto per i *Whigs*. La tenuta del potere da parte dei *Whigs* diviene allora possibile, secondo questo studioso, solo in quanto accompagnata da un processo di lenta epurazione dei caratteri sovversivi della *Glorious Revolution*. Processo che porta l'ideologia *Whig* a una trasformazione da un'ideologia di opposizione a una di *establishment*. Questo processo di rimozione ha un suo momento importante nei primi anni del Settecento col risorgere dell'ostilità *Tory* nei confronti dell'ideologia della tolleranza e del dissenso dei *Whigs*, e la riproposizione delle vecchie teorie dell'obbedienza passiva e della monarchia di diritto divino. Il processo a Henry Sacheverell, un uomo della Chiesa anglicana accusato di aver predicato il ritorno dell'ideologia dell'obbedienza

passiva, costituisce il momento nel quale i *Whigs* sono costretti, ancora una volta dopo il dibattito sull'*Exclusion*, a rinunciare alla teoria della resistenza e ad ammettere come, anche un evento come la *Glorious*, debba essere considerato come un'eccezione o come un fatto straordinario. Questo è un passaggio decisivo in quel processo di involuzione conservativa dell'ideologia *Whig*, ed è un passaggio che solo riesce a permettere al regime Walpole di potere richiamare l'esperienza dell'88 per arroccarsi su posizioni di conservazione del potere senza incorrere in un'aperta sconfessione dei principi del suo partito. La «stasi politica» nel caso di Kenyon rappresenta, perciò, più la crescente separazione del sistema politico dal «paese reale», e quindi la sua progressiva corruzione, che non la semplice continuazione indisturbata dell'assetto politico e costituzionale emerso dalla rivoluzione del biennio '88-89.

² Da questo punto di vista Browning non fa che riformulare l'insieme di elementi che la storiografia precedente, compresa

quella di Dickinson, avevano già messo in evidenza. Volendo definire i confini del campo teorico *Court Whig* in base all'analisi di Browning, possiamo individuare queste principali linee direttrici: la ferma distinzione tra libertà e licenza; l'elogio della costituzione mista come la soluzione non-utopistica al problema del governo; un'antropologia politica meno pessimistica di quella dell'opposizione; l'insistenza sull'importanza dell'efficacia dell'azione governativa, e una concezione della fiducia al governo che enfatizzava le nozioni di obbedienza e di autorità (Browning 1982, pp. 175-209).

³ È implicito un riferimento alle *Cato's Letters* di J. Trenchard e T. Gordon.

⁴ È interessante notare come il pensiero ciceroniano si offre nel Seicento non solo come strumento teorico e retorico per la soluzione del conflitto religioso, ma si intreccia anche con il problema delle lotte interne agli Stati europei in relazione al processo di rafforzamento dell'autorità centrale. Il conflitto tra centro e periferia viene così tradotto nel

conflitto tra bene pubblico e bene privato, tra utilità pubblica e utilità privata: «in either case, the Ciceronian opposition [quella tra *honestum* e *utile*], originally framed in terms of an individual's relationship to a single community, was readily applied to dispute between communities», (Miller 1994, p. 29).

- ⁵ Rispetto alla definizione della giustizia in rapporto alla proprietà bisogna mettere in luce la torsione "privativistica" che fanno gli apologeti inglesi dell'originale formula ciceroniana di giustizia all'interno della quale è possibile rintracciare la presenza di una tensione quasi *republican* al bene comune. «Fra i restanti campi dell'onesto [*honestum*] un larghissimo campo interessa quello onde è tenuta connessa l'umana società e quasi la comunanza stessa della vita; due ne sono le specie: la giustizia, in cui brilla nel suo massimo splendore la virtù, e che dà il suo nome ai buoni, e quindi la beneficenza, ad essa connessa, che potremmo anche chiamare benevolenza o generosità. Primo ufficio della giustizia è che nessuno rechi danno ad altri se non provocato da offesa, e, secondariamente, che ci si serva dei beni comuni come comuni, e come propri soltanto dei privati» (Cicerone 1974, Libro I, cap. VII, pp. 589, 591).
- ⁶ Già nella traduzione inglese del *De Officiis* di Grimalde (1558), per esempio, il termine latino *utilitas* viene tradotto con la parola *profit* (Muldrew 1998, p. 140).
- ⁷ Una differenza fondamentale risiede nell'oblitterazione, da parte di Carmichael, della teoria lockiana del *trust*: «instead, Carmichael supposed, with Pufendorf, that governments derived their authority from and exchange of promises; and this version of the original contract theory was the version criticized by Hume, Adam Smith and others» (Moore, Silverthorne 1983, pp. 85-86).

⁸ Con parzialità, in riferimento all'interpretazione di Haakonssen, intendiamo descrivere la capacità d'azione della *sympathy* riguardo a individui concreti e non astratti: «it is self-evident from Hume's description of the sympathy mechanism that we can only have sympathy with specific individuals. It may be virtually any man, however strange, but it has to be concrete, individual man» (Haakonssen 1981, p. 35).

⁹ Haakonssen è infatti attento nel rilevare l'assenza di una teoria delle passioni all'interno dell'*Enquiry*, un'assenza che preclude la possibilità di uno sviluppo della teoria della *sympathy* che Hume aveva abbozzato nel *Treatise*. (Cfr. su questo punto Baroncelli 1975).

¹⁰ In più passi Haakonssen riconosce il merito di Hayek nell'aver mostrato la presenza nella filosofia giuridica e politica di Hume di una dinamica temporale di questo tipo. (Cfr. Hayek 1998 e 1994, vol. I, cap. 1).

¹¹ «Justice, in the form of institutionalized general rules, is the effect of individual human actions, but they are not intended effects» (Haakonssen 1981, p. 19). Su questo punto è doveroso un riferimento alla ricerca innovativa di Hirschmann (Hirschmann 1977).

¹² «Kindness, benevolence, gratitude, and the like could be claimed as rights only imperfectly, because the qualities of the claimant that would justify the claim were too uncertain and variable to be the subject of law and the moral urgency of the claims was too limited to warrant the use of legal force to secure them. But the perfect natural rights – life, liberty, personal judgment – or bodily, behavioural, and mental integrity – and their adventitious or artificial extension of the person to property and contractual relations were sufficiently ascertainable to be regulated by law, and their protection by the force

of law was deemed so important that it provide the main justification for the institutions of government» (Buckle 1999, p. 118).

¹³ Sul rapporto che intrattiene la critica al contrattualismo e il ripensamento del concetto di costituzione in Hegel vedi Duso 1987, pp. 311-362; Tomba 2000, pp. 297-316. Un interessante uso *conservative* della teoria hegeliana della "Sittlichkeit" come versione più raffinata di spiegazione del meccanismo dell'obbedienza, in connessione col pensiero politico inglese è fatto da Roger Scruton in *In Defence of the Nation* (Scruton 1990). Un'analisi del rapporto tra la critica al contratto di Hume e quella di Hegel è presente in Berry 1977.

¹⁴ In particolare Foucault individua nella letteratura della Ragion di Stato l'elaborazione di un'arte del governo che fa della conoscenza dei mezzi di *conservazione* e di *sviluppo* dello Stato il principale dei suoi strumenti (Foucault 2005, pp. 184-204).

¹⁵ Sull'effetto di spolitizzazione prodotto della filosofia politica liberale, interessanti sono le riflessioni di Sheldon Wolin che legge l'emergere della filosofia politica liberale, a partire da quella di Locke, come coincidente con un processo di erosione della specificità del politico (Wolin 1996, in part. pp. 413-509).

¹⁶ «In breve, la nuova governamentalità, che nel XVII secolo aveva creduto di potersi investire interamente in un progetto di polizia completo e unitario, si trova ora nella situazione di doversi riferire a un campo di naturalità, che è l'economia», Foucault, 2005, p. 258. Sul concetto di *governamentalità* in Foucault vedi Burchell, Gordon, Miller 1991 (in particolare il contributo di G. Burchell, *Peculiar Interest: Civil Society and Governing of Natural Liberty*); e Bernini 2008.

¹⁷ La ricerca di Flavio Baroncelli è su questo aspetto fondamentale: «In astratto dunque la simpatia

collega tutti gli uomini, ma in concreto non fa altro che coagulare dei gruppi di parenti, di amici, di simili; s'intende che, come abbiamo visto per l'esempio dei compatrioti all'estero e degli uomini sulla luna, anche la somiglianza e la contiguità, e possiamo dire anche la parentela, sono relative alla situazione specifica e al confronto che si stabilisce di volta in volta. A partire dal *self*, la simpatia perde forza man mano che l'oggetto che prendiamo in considerazione se ne allontana in termini, naturalmente, di distanza psicologica. È quindi chiaro che la simpatia unisce in quanto divide, si adatta alle divisioni che trova nei rapporti umani e le rafforza: non solo dunque essa vivifica qualsiasi passione e non solo

quelle amichevoli ma, perdendo forza man mano che si allontana dal *self*, divide l'umanità in "prossimo", "meno prossimo", "estraneo", "nemico"» (Baroncelli 1975, p. 115).

¹⁸ In questa relazione Zanini legge la teoria dell'immaginazione humeana, centrale per le ricadute che avrà sul pensiero di Smith, alla luce dell'originale interpretazione di Gilles Deleuze. Questi temi sono sviluppati più a fondo nell'introduzione che Zanini ha curato dell'edizione italiana del '91 della *Teoria dei sentimenti morali* di A. Smith; e in Zanini 2005.

¹⁹ Questo studio mostra come, contrariamente a quanto sostenuto da Hayek, nella filosofia humeana non sia presente nessuna teoria dell'ordine spontaneo – che lui

mette in contrapposizione al costruttivismo razionalista – ma si delinea una sorta di *costruttivismo autoregolato* capace di integrare anche la dimensione del *progetto*.

²⁰ Siamo sicuramente debitori della ricerca che in questi ultimi anni ha prodotto M. Poovey in relazione alle connessioni tra strutturazione del sociale e immagine della soggettività che ne deriva all'interno della riflessione inglese e scozzese del Settecento. Vedi Poovey 2002.

²¹ Si fa riferimento a quei testi che hanno valorizzato il tratto stilistico e il registro narrativo della ricerca storica humeana: Braudy 1970; Hicks 1996; Pocock 1999; Francesconi 2003.