

PROLOGO

1. *Il tema e le distinzioni*

Nella storia della filosofia politica, il tema del consenso ha avuto un destino singolare. Da un lato, è uno tra gli snodi rispetto ai quali, almeno implicitamente, devono essere definiti tutti gli altri concetti, cosicché ha avuto e mantiene tuttora un'indubitabile centralità. Dall'altro lato, forse proprio per la sua eccessiva estensione, nelle grandi sistemazioni teoriche il termine è stato più evocato che focalizzato: è così potuto accadere che il lemma "consenso" non comparisse quale voce autonoma in un'opera autorevole come l'*Enciclopedia del pensiero politico* curata da Galli ed Esposito¹.

Si può dire del consenso ciò che Preterossi osserva a proposito del potere: più che di un concetto, si tratta di un «campo politico-teorico²». Utilizzando questa immagine, diremmo allora che, rispetto a temi più circoscritti come quelli del contratto e del patto, il consenso è per così dire lo sfondo sul quale gli altri vengono di volta in volta messi a fuoco. In questo senso, il fatto che il termine non compaia in un'opera enciclopedica specificamente dedicata alla politica va inteso su un piano diverso rispetto a quello dell'assenza di altri concetti, talora riscontrata in opere analoghe³.

Consideriamo due classici alle origini del pensiero politico occidentale come la *Repubblica* e le *Leggi* di Platone. Nel primo hanno risalto anzitutto i concetti di *politeia* e di *giustizia* (*to dikaion*,

¹ Cfr. R. Esposito-C. Galli (a cura di), *Enciclopedia del pensiero politico. Autori, concetti, dottrine*, Laterza, Roma-Bari 2007². Nel *Dizionario di politica* curato da N. Bobbio, N. Matteucci e G. Pasquino (Utet, Torino 2004), il lemma compare, ma senza alcun riferimento a "classici" della filosofia politica (come accade, invece, per "contrattualismo").

² G. Preterossi, *Introduzione* a Id., *Potere*, Laterza, Roma-Bari 2007, pp. VII-XXV (cit. p. VII).

³ Cfr. P. Colombo, *Governo*, Il Mulino, Bologna 2003, che segnala la mancanza di una trattazione del "governo" in raccolte come A. D'Orsi (a cura di), *Alla ricerca della politica. Voci per un dizionario*, Bollati Boringhieri, Torino 1995; D. Cofrancesco, *Parole della politica*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1995.

dikaiosyne), l'opposizione tra opinione e scienza o conoscenza fondata (*doxa/episteme*) e l'idea di Bene (*agathon*); nelle *Leggi*, la coesione dell'opera è garantita dalla preoccupazione esplicita e costante per il processo di legislazione, che è l'espedito narrativo col quale Platone introduce e motiva la discussione tra lo Straniero di Atene e i suoi interlocutori. In entrambi i dialoghi, tuttavia, il motivo propriamente drammatico è il consenso. Non solo quello che i dialoganti raggiungono, in modo più o meno provvisorio, attraverso il susseguirsi delle domande e delle risposte. La centralità e il dramma del (mancato) consenso si colgono in episodi come i seguenti: il silenzio di Trasimaco nel primo libro della *Repubblica* (quando il sofista rinuncia al confronto con Socrate e decide di rispondergli senza vero coinvolgimento nella discussione: *Resp.* 350d sgg.); la consapevolezza socratica del possibile fallimento nel tentativo di persuadere Trasimaco e tanti altri, e il "rinvio" della persuasione "a un'altra vita" (*Resp.* 498c-d); il silenzio di Socrate/Platone sul Bene in sé (*Resp.* 506d-e); il pericolo a cui è esposto il filosofo quando torna nella caverna, tra i suoi ex-compagni di prigionia (*Resp.* 517a) e, nelle *Leggi*, l'insistenza sul fatto che la città di Magnesia «deve incantare se stessa incessantemente» (*Leg.* 665c).

Se ora passassimo a considerare le figure del contratto – ad esempio nelle varianti moderne che ne hanno dato pensatori come Hobbes, Locke e Rousseau – troveremmo che, anche in questi casi, la questione del consenso è al tempo stesso cruciale e lasciata sullo sfondo. Infatti, dove si distinguono le relazioni tra gli uomini prima, durante e dopo il momento del contratto o del patto, ad apparire centrali sono questi due dispositivi d'accordo, di promessa e di impegno sulle relazioni future, mentre non viene messa altrettanto a fuoco la natura di quel consentire che prelude al contratto e al patto e che pure deve esserne, per così dire, il presupposto. Nel caso di Hobbes, potremmo chiederci se è possibile un consentire nello stato di guerra e incertezza, reale o potenziale, che precede il tentativo di uscire dal *bellum omnium contra omnes*. In altri termini, adottando la finzione dell'origine contrattualistica o pattizia del potere politico, ci si deve interrogare su quel consentire che – diverso dal contrattare e dal pattuire e ad essi anteriore – può aver condotto gli uomini ad arrivare finalmente a un contratto o a un patto, decidendo di ridefinire i termini della loro ostilità.

I filosofi citati si soffermano, in effetti, talora sulle motivazioni

strategicamente razionali che avrebbero portato al contratto, talaltra sull'ambiguità delle passioni, condivise in quanto umane, che implicitamente ne sono alla base – al tempo stesso pacificatrici e polemogene, come paura e speranza – e sulle obbligazioni che ne conseguono. Ma le nozioni di patto e di contratto, in definitiva, isolano, mettono a fuoco e considerano soltanto una parte molto limitata del campo semantico del consenso, quella che definisce l'accordo e l'intesa esplicita; eppure, è richiesta un'accezione più ampia del "consentire", se ci si chiede cosa debba aver preceduto il patto, o anche cosa debba accompagnarsi all'accordo pattizio affinché i membri stiano effettivamente nel corpo politico costituito attenendosi a quanto stabilito dal patto.

Un primo spunto per cogliere la complessità del concetto può venire da un raffronto tra Althusius e Hobbes. Nella *Politica methodice digesta* di Althusius è stata evidenziata la centralità esplicitamente data al tema del consenso, nel quadro di un'antropologia aristotelica secondo la quale l'uomo è un «animale gregario nato per associarsi con altri uomini (*animal gregabile ad societatem cum aliis hominibus colendam naturum*)⁴». Qui il consenso, inteso come accordo tra i consociati, riveste un ruolo fondativo per la pluralità di *consociationes*, naturali e civili, da cui può nascere un regno; perciò, anche nel regno la sovranità dovrà definirsi in relazione al *consensus* e alla *concordia* del corpo delle consociazioni:

[...] Tale genesi del regno, consistente nell'accordo delle associazioni, è significativa per il modo in cui deve essere amministrato il potere: da una parte infatti il popolo non può perdere la sua caratteristica di essere il vero soggetto del diritto sovrano, e dall'altra l'accordo iniziale che dà luogo al corpo politico, si riverbera nella necessità di trovare sempre a fondamento dell'attività del governo il consenso e l'accordo dei membri del regno⁵.

Nell'impostazione hobbesiana, al contrario, il consenso inteso come accordo dei membri del corpo politico diventa ben presto marginale quale dispositivo fondativo per l'attività di governo: più precisamente, accade che il patto originario istituisca – una volta

⁴ J. Althusius, *Politica methodice digesta atque exemplis sacris et profanis illustrata*, Herborn 1603, 1614³; trad. it. parziale, *Politica*, Guida, Napoli 1980; cfr. G. Duso, *Introduzione. Patto sociale e forma politica*, in Id. (a cura di), *Il contratto sociale nella filosofia politica moderna*, Il Mulino, Bologna 1987, pp. 7-49.

⁵ G. Duso, *Introduzione. Patto sociale e forma politica*, cit., p. 17.

per tutte – una sovranità autorizzata e legittimata a svolgere la propria funzione senza tenere ulteriormente conto dell'accordo dei sudditi: è come se nel momento fittizio del patto trovasse eccezionalmente espressione un accordo normativo tra le parti, in base al quale la volontà di qualcuno viene autorizzata all'esercizio della sovranità, mentre parallelamente viene delegittimato proprio il ricorso all'accordo di tutti quale strumento di esercizio della sovranità, o quale metodo di controllo e di partecipazione al governo. Nella storia ideale dello Stato hobbesiano l'accordo di tutti ha così il carattere del *semel*, essendo ammesso una sola volta: ciò che è notevole, è che in quell'occasione l'accordo di tutti, nell'istante in cui legittima la sovranità autorizzata, delegittima se stesso dall'essere condizione di ulteriori legittimazioni (o delegittimazioni). Tuttavia, come vedremo in seguito, anche la stabilità e la durata dello Stato hobbesiano poggiano su un consentire che, senza essere riconducibile al pattuire e all'accordarsi, è non meno fondativo per l'ordine politico.

Assodato che spesso l'intreccio tra l'accordo che trova espressione nel patto e il consenso non viene problematizzato, è pur vero che non manca chi ha introdotto accezioni precise e sottili del termine "consenso": per citare alcuni casi celebri, ricordiamo il *tacit consent* di Locke, l'*Einverständnis* di Weber, l'*Einverständnis* e l'*Übereinstimmung* («intesa» e «accordo») di Habermas, l'*overlapping consensus* di Rawls e il *manufactured consent* di Noam Chomsky.

Il solo accennare a questi esempi ci costringe a un primo tentativo di distinzione tra i molti fenomeni usualmente ricondotti al termine consenso. La lettura di Max Weber ci è d'aiuto perché offre uno spunto iniziale per distinguere tra l'intesa esplicitamente stipulata (*vereinbarte Ordnung*), l'accordo relativo a ordinamenti concettuali della realtà empirica (*Übereinstimmung*) e il consenso (*Einverständnis*) pensato come:

[...] il fatto che un agire orientato in vista delle aspettative altrui ha, proprio per tale motivo, una *chance* empiricamente «valida» di veder realizzate queste aspettative⁶.

⁶ M. Weber, *Alcune categorie della sociologia comprendente*, trad. it. in P. Rossi (a cura di), *Il metodo delle scienze storico-sociali*, Einaudi, Torino 1958, p. 79 (M. Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, hrsg. von J. Winkelmann, J.C.B. Mohr, Tübingen 1988⁷). Mi riferisco qui all'edizione del 1958, in cui *Einverständnis* è tradotto «consenso». Nell'*Avvertenza* alla nuova e completa traduzione dei saggi metodologici, Rossi scrive: «Il termine *Einverständnis* è stato reso con "intesa" anziché con "consenso",

Accettando a grandi linee questa impostazione, potremmo optare per una tripartizione come la seguente: (1) l'intesa verte sulla definizione *in abstracto* di concetti, significati di concetti, principi, obiettivi e interessi, con una stipulazione esplicita delle condizioni, condivise in quanto ritenute vere, oggettive, logicamente deducibili; (2) l'accordo si colloca in una dimensione intermedia in quanto comporta un riferimento alla realtà empirica, cioè il passaggio dalla definizione *in abstracto* a quella *in concreto* di concetti, misure, obiettivi, interessi e implicazioni delle dichiarazioni di principio (può avere a che fare, dunque, con la cosiddetta negoziazione e riguarda condizioni ritenute ragionevoli, razionali, opportune); (3) il consenso, infine, si dà piuttosto come *chance* di convergenza d'aspettative ed emerge dalla condivisione di condotte di vita in cui siano depositate e condivise credenze, rappresentazioni e preoccupazioni, intese anche come valori orientativi dell'azione e delle preferenze, o come fattori influenti sulle propensioni ad attribuire senso e rilevanza agli eventi e ai comportamenti (quali condizioni di convenienza, normalità e riconoscibilità)⁷.

Consideriamo, a titolo di esempio, il caso del filosofo di Platone al suo ritorno nella caverna (*Resp.* 516e sgg.). La distinzione concettuale appena introdotta suggerisce che il prigioniero liberato, rivolgendosi ai suoi ex-compagni di prigionia, potrebbe optare fra tre strategie alternative o decidere per una loro combinazione: cercare l'intesa sui concetti con i prigionieri, cioè portarli per via dialettica alla conoscenza delle idee, all'*episteme*; cercarne l'accordo almeno sulla problematicità dell'esistente, esibendo ragioni che conducano i suoi interlocutori incapaci di dialettica a riconoscere l'insufficienza della prassi e del senso comune da loro usualmente adottati, e che li portino ad ammettere almeno l'esigenza di un nuovo punto di

come si era fatto invece nel '58, in quanto l'agire fondato su di esso non comporta un consenso esplicito dei partecipanti ma una semplice comunanza di motivi o di scopi condivisi da una pluralità di individui; mentre si è fatto ricorso al termine "consenso" per rendere *Zustimmung*» (M. Weber, *Saggi sul metodo delle scienze storico-sociali*, trad. it. a cura di P. Rossi, Edizioni di Comunità, Torino 2001). Preferisco riferirmi ad *Einverständnis* con "consenso", precisando in seguito le implicazioni della nozione in Weber; inoltre, a mio avviso, il termine "intesa" non solo non garantisce dal fraintendere l'*Einverständnis* con una condivisione necessariamente esplicita, ma anzi aumenta tale rischio, in quanto evoca l'idea di un "intendersi" che, per aver luogo, può benissimo richiedere l'esibizione e l'espressione esplicita di intenzioni (di contenuti e di significati da condividere).

⁷ Così concepito, il consenso confina con quello che alcuni hanno trattato come senso comune. Da questo senso generale distingueremo quello originale introdotto da Vico.

vista; oppure, il filosofo potrebbe cercare il consenso dei prigionieri lavorando direttamente sul loro “senso comune”, escogitando un modo per cambiarne le abitudini e l’immaginario, ad esempio istituendo nuovi miti o nuove tradizioni (la «nobile menzogna» di *Resp.* 414b sgg.). Com’è noto, Platone preferisce intervenire sul consenso e sul senso comune, concentrandosi ad esempio sull’educazione dei bambini. Quella fondata sull’*intesa* di tutti i cittadini riguardo alle idee sarebbe un’improbabile *polis* di soli filosofi. Nella *Repubblica* (VII, 541a), Platone arriva quindi ad ipotizzare che, volendo rendere giusta una città in base ai criteri delineati nel corso del dialogo, i cittadini che hanno compiuto i dieci anni debbano essere mandati «nei campi» (*eis agrou*): l’attività pedagogica e riformatrice dei legislatori-filosofi, infatti, potrebbe aver effetto soltanto sui bambini, sottratti in tempo ai «costumi esistenti» (τῶν νῦν ἡθῶν). Questa è presentata come la «via più rapida e facile» per istituire una nuova *politeia*. Nel dialogo più tardo sul *Politico* (293d sgg.) si prevede che coloro che governano in quanto hanno la «scienza politica» possano «purificare» o «purgare» (*kathairein*) la città, per darle coesione e assicurarsi il consenso desiderato, ricorrendo all’uccisione, all’esilio o all’invio nelle colonie di coloro i quali non si conformano al senso comune di cui la città ha bisogno.

2. Motivi del consentire

Le preoccupazioni di Platone in veste di legislatore segnalano la necessità di distinguere molteplici forme e condizioni del consenso e dell’accettazione politica. Qualcosa di analogo può essere fatto anche per i motivi del consentire: il fatto che si possano individuare molti di tali motivi induce così a riflettere sulla non univocità di ciò che il termine “consenso” può esprimere.

È in questi termini che David Held ha criticato la concezione della legittimazione democratica in Schumpeter⁸, il quale non terrebbe conto adeguatamente dei «differenti motivi per cui si approva o si accondiscende, si acconsente o si è d’accordo su qualcosa⁹».

⁸ D. Held, *Modelli di democrazia*, trad. it. di U. Livini, L. Verzichelli, R. Falcioni, Il Mulino, Bologna 2007³.

⁹ *Ivi*, p. 266. Cfr. anche M. Mann, *The Social Cohesion of Liberal Democracy*, «American Sociological Review», 35, 1970, pp. 423-439; J. Habermas, *Legitimationsprob-*

Held elenca quindi sette «motivi»: (1) assenza di possibilità di scelta («*esecuzione di ordini o coercizione*»); (2) il conformarsi all'abituale e all'inculcato, senza rifletterci («*tradizione*»); (3) accondiscendenza per mancanza di volontà («*apatia*»); (4) incapacità di immaginare qualcosa di diverso dall'esistente, o le vie per accedere al diverso immaginato, anche se l'esistente dispiace («*acquiescenza pragmatica*»); (5) il conformarsi e l'adeguarsi anche a ciò che non piace in quanto si mira a vantaggi che potranno conseguirne («*approvazione strumentale o accordo condizionale*»); (6) il consentire a qualcosa in quanto lo si ritiene effettivamente giusto e appropriato, corrispondente a ciò che si deve e dovrebbe fare («*accordo normativo*»); (7) il consentire a qualcosa in quanto risponde a quanto si sarebbe acconsentito a fare in astratto e in circostanze ideali («*accordo normativo ideale*¹⁰»).

Come si nota, i sette motivi finiscono con l'introdurre sette accezioni del termine "consenso" e si potrebbe persino sostenere che ci troviamo alle prese con sette concetti distinti. Si possono avanzare riserve sui punti presentati da Held e sul modo di interpretarli, tenendo presente che per lo studioso si tratta comunque di tipologie ideali, sempre intrecciate nella vita reale. La possibilità e la necessità di fare simili distinzioni, tuttavia, segnalano che il concetto di consenso non può essere messo a fuoco in modo univoco descrivendo contorni netti.

Di ciò si deve tener conto quando il modo d'intendere il consenso diventa dirimente per altre questioni cruciali del pensiero politico. Facendo ancora riferimento al saggio di Held, notiamo ad esempio che i «motivi del consenso», passando dal capitolo sull'elitismo competitivo a quello sulla «polarizzazione degli ideali politici», compaiono come «tipi di accettazione politica» in una discussione sul tema della legittimità. Prendendo nuovamente posizione contro l'«inadeguata» concezione di legittimità di Schumpeter, Held ritiene si possa «parlare propriamente di legittimità quando la gente osserva le regole e le leggi perché pensa veramente che esse sono giuste e degne di rispetto¹¹», cioè in presenza di quelle varianti dell'accordo che sono state definite come *accordo normativo* e *accordo normativo ideale*.

leme im Spätkapitalismus, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1973, trad. it. *La crisi della razionalità nel capitalismo maturo*, Laterza, Roma-Bari 1979.

¹⁰ D. Held, *ibidem*.

¹¹ *Ivi*, p. 338.

È però chiaro che, in base alla stessa ammissione di Held circa la commistione dei «motivi del consenso» in circostanze reali, i processi e le condizioni della legittimazione sono tutt'altro che circoscrivibili di fatto nel raggio di un'accezione idealizzata del consenso come accordo normativo. E questo è un esempio dei problemi che l'indagine critica sul concetto e sulle pratiche del consenso dovrebbe aiutare a sollevare o a riformulare. Tanto più considerando che, oltre al versante dei motivi, si dovrà esplorare anche quello delle dimensioni del consenso, specificando e andando oltre le tre già individuate da Dahl: «il numero delle persone che si trovano d'accordo, l'intensità o profondità della loro convinzione e il grado in cui l'attività visibile si conforma alla convinzione stessa¹²».

3. Il consenso e le sue controparti "meta"

Tornando alla distinzione tra intesa, accordo, consenso, benché essa aiuti a distinguere alcuni significati del campo semantico del "consentire", ciò di cui la generalizzazione colà visualizzata riesce a dar conto è ancora largamente insufficiente.

Già nel caso dell'intesa – quello apparentemente più nitido e senz'altro il più astratto, nell'accezione che abbiamo proposto – il convenire sulla validità di una definizione o di una spiegazione presuppone la preliminare condivisione di un'epistemologia o di un metodo. Potremmo dire che gli interlocutori necessitano di una meta-intesa, se l'uso di questo termine non fosse fuorviante: la condivisione di un metodo e di un'epistemologia, infatti, può dovere molto più all'implicito che all'esplicitamente inteso e stipulato.

Dobbiamo dunque interrogarci su intesa, accordo e consenso senza tralasciare le rispettive controparti *meta*-. Al riguardo, troviamo un interessante spunto in un articolo di John S. Dryzek e Simon Niemeyer, in cui gli autori si sono soffermati su tre tipi di consenso e sulle corrispondenti forme di *meta-consenso*¹³. L'intento di Dryzek

¹² R.A. Dahl, *Prefazione alla teoria democratica* (1956), trad. it. di G. Rigamonti, Edizioni di Comunità, Milano 1994, p. 85.

¹³ J.S. Dryzek-S. Niemeyer, *Reconciling Pluralism and Consensus as Political Ideals*, «American Journal of Political Science», 50, 3, Jul. 2006, pp. 634-649. Gli autori usano un'accezione di "consenso" diversa da quella che abbiamo introdotto precedentemente, di ispirazione weberiana.

e Niemeyer è quello di dimostrare che i pluralisti, critici o liberali – cioè coloro che ritengono pericolosa la negazione dell'inevitabile antagonismo tra le posizioni politiche, e dunque sospetto ogni appello ad un consenso razionale e universale – hanno comunque bisogno di «appellarsi finalmente a un qualche genere di meta-consenso per regolare il pluralismo¹⁴».

Nell'articolo troviamo distinti: il consenso normativo, relativo ai valori che dovrebbero essere preminenti e alle norme ispirate da tali valori; il consenso epistemico, relativo alle credenze circa l'impatto di un indirizzo politico (*policy*); infine, il consenso della preferenza, relativo alle preferenze espresse circa una linea politica¹⁵.

Le controparti *meta*- sono così definite: il meta-consenso normativo riguarda l'ammissibilità nel dibattito, o la legittimità, dei diversi valori antagonisti; il meta-consenso epistemico riguarda la credibilità delle credenze antagoniste, o la loro rilevanza nel caso in esame; il meta-consenso della preferenza riguarda la natura delle scelte contrapposte, e ha due aspetti: può concernere «il raggio delle alternative ritenute accettabili», o «la validità dei differenti modi in cui possono essere strutturate le scelte tra le alternative¹⁶». Introdotte e argomentate queste distinzioni, Dryzek e Niemeyer concludono l'articolo suggerendo le implicazioni pratiche del perseguire i differenti tipi di meta-consenso in casi concreti: il meta-consenso normativo è «particolarmente urgente nelle situazioni caratterizzate da profonde differenze sulle identità e sugli impegni di valore»; quello epistemico, dove «interlocutori potenti si appellano ad asserzioni empiriche discutibili a sostegno dei propri interessi materiali»; quello della preferenza è importante specialmente «dove uno o più attori sono in posizione tale da manipolare il processo decisionale¹⁷».

Nonostante l'attenzione al livello *meta*- possa introdurre nelle

¹⁴ *Ivi*, p. 647.

¹⁵ Gli autori specificano *consensus* introducendo il termine *agreement*. Nell'introdurre i tre tipi di consenso, si riferiscono a J. Elster, *Deliberation and Constitution Making*, in Id. (ed.), *Deliberative Democracy*, Cambridge University Press., New York 1998, pp. 97-122. Precisano poi che quello che essi definiscono «consenso normativo» è, in sostanza, il «consenso assiologico» di Nicholas Rescher, *Pluralism: Against the Demand for Consensus*, Clarendon Press, Oxford 1993; infine, il «consenso universale» di Joseph Femia corrisponderebbe al darsi contemporaneo dei tre tipi di consenso (J. Femia, *Complexity and Deliberative Democracy*, «Inquiry», 39 [3-4], 1996, pp. 359-397).

¹⁶ J.S. Dryzek-S. Niemeyer, *Reconciling Pluralism and Consensus...*, cit., pp. 638-641, e, per le citazioni tra virgolette, p. 641.

¹⁷ *Ivi*, pp. 647-648.

interazioni e nelle regole del gioco utili correttivi e cautele contro abusi e prevaricazioni, gli autori evidenziano che la «distorsione» non è esclusa neppure quando ci si appella a forme di meta-consenso.

4. Influenza, forza, subordinazione

Tale riserva allude anche al problematico e persistente nesso tra consenso, influenza, forza e violenza.

Fin dall'*Anonimo di Giamblico*, la fiducia reciproca e il consenso si presentano come necessari ingredienti di un'obbedienza che non poggia esclusivamente sull'uso della violenza e della forza. Anzi, si è ritenuto che il consenso potesse sopperire alla precarietà della coesione sociale o politica ottenibili con la sola forza e la sola violenza. L'*Anonymus Iamblichi*¹⁸, riconoscendo preliminarmente l'importanza della fama, riteneva ottimisticamente che gli uomini «non tardano ad accorgersi (*ouk amphibalousin*) se una persona è proprio come sembra, ovvero se cerca d'imbrogliare, e va a caccia di gloria con l'inganno, e se abbellisce quello che fa per aggirare gli uomini» (DK89, 2[4]). Senza leggi e giustizia, non c'è che la guerra (DK89, 7[6]); solo da una buona legislazione consegue la fiducia reciproca (DK89, 7[1]), di cui anche un sovrano molto potente ha bisogno:

[...] se ci fosse uno che dalla nascita avesse sortito tal natura, da essere nel corpo e nell'anima intangibile da malattie, da passioni, un essere eccezionale e adamantino, si potrebbe credere che a lui bastasse la sua superiorità per volgerla alla sopraffazione (perché si pensa che un simile individuo, anche se disobbedisce alle leggi, resti impunito), ma c'inganniamo. Perché se anche egli fosse tale, quale non può darsi che sia, non potrebbe salvarsi se non a patto di salvaguardare le leggi e la giustizia [...]; in caso contrario, non resterebbe incolume. Perché basta che tutti quanti gli uomini si costituiscano nemici di un simile individuo, forti del loro buon diritto, e la moltitudine o con l'insidia o con la violenza prevarrà e riporterà vittoria sopra un tal uomo. Così appare chiaro che anche la forza (*to kratos*), in quanto forza, non si salva se non con la legge e con la giustizia¹⁹.

¹⁸ Cfr. DK (89). Cito la traduzione in G. Giannantoni (a cura di), *I Presocratici. Testimonianze e frammenti*, Laterza, Roma-Bari 1969, 1975², vol. II, pp. 1038-1053. Per il testo greco, mi riferisco a M. Untersteiner, *Sofisti. Testimonianze e frammenti*, traduzione e commento, Fasc. III, Firenze 1954. Untersteiner identifica l'*Anonymus* con Ippia (cfr. *ivi*, pp. 110 sgg., con brevi cenni ad altre identificazioni).

¹⁹ Cfr. DK (89), 6[2] sgg.

Nel brano citato troviamo, in primo luogo, un dispositivo argomentativo che sarà sviluppato da altri pensatori (moderni) impegnati a giustificare la razionalità, in termini strategici, dell'auto-limitazione da parte del potere sovrano; in secondo luogo, vi è presentato con convinzione il doppio nesso tra forza e legge e tra legge e fiducia reciproca (una delle relazioni di cui tener conto in un'accezione complessa del consenso). Si arriva infine alla tesi secondo cui gli uomini oltraggiati potrebbero facilmente associarsi, trovando unità d'intenti e d'azione, come nemici contro chi li domina prevaricandoli o mostrandosi giusto senza esserlo. Insomma, qui non sembra costituire un problema quello che sarà invece un grande enigma per tanti pensatori successivi, e *in primis* per i fautori delle "rivoluzioni": l'enigma del consenso (o del supino adeguarsi) all'oppressione da parte di tante moltitudini dominate nel corso della storia, la loro incapacità di coalizzarsi e di ribellarsi per sottrarsi all'esercizio dispotico del potere (ma dipende pur sempre dalle premesse antropologiche adottate e dai fattori individuati come rilevanti, cosa sia enigmatico e cosa no in un ordine sociale e politico).

Il nesso tra consenso, influenza, forza e subordinazione costituisce un nodo problematico cruciale anche in Platone. Si può anzi ipotizzare che all'origine del suo ultimo scritto politico, le *Leggi*, ci sia una duplice presa d'atto: da un lato la riconosciuta insufficienza del calcolo (*logismós*) del filosofo nel preservare la costituzione (*politeia*) dalla dissoluzione (*lysis*, che è anche lo "scioglimento" della tragedia: *Resp.* 546a-b); dall'altro lato, la condivisione del motivo euripideo delle *Baccanti*, cioè l'idea che la forza-potere (*keratos*) non basti a fare di una *polis* la scena di un'azione in cui il dionisiaco abbia sì la sua parte, ma senza portare disordine, sconvolgimento e vuoto legislativo²⁰. È peraltro noto come lo stesso Platone sia stato accusato di avere immaginato una *politeia* "totalitaria" *ante litteram*: se oggi, come scrive Vegetti, «[...] il problema non appare più fortunatamente quello di criticare o di difendere Platone», si devono tuttavia criticare non solo le deformazioni del "Platone totalitario", ma anche «i

²⁰ Sull'errore del filosofo nella storia, con particolare riguardo alle sue implicazioni politiche, rimando a L. Mori, *Episteme ed errore del filosofo nella storia, secondo Platone*, «Teoria», 24, 2004/2, pp. 151-167; sulla possibilità di leggere il più lungo fra i dialoghi platonici alla luce delle *Baccanti* di Euripide, si veda G. Panno, *Dionisiaco e Alterità nelle "Leggi" di Platone. Ordine del corpo e automovimento dell'anima nella città-tragedia*, Vita e Pensiero, Milano 2007.

tentativi di emendare Platone, e in particolare la *Repubblica*, dai loro aspetti più provocatori e inquietanti²¹».

Seguendo tale indicazione, si dovrà evitare di separare in modo troppo netto, in Platone, forza e persuasione, come sembra fare Calabi²², che pure trova, a ragione, nella «nobile menzogna» teorizzata dal filosofo ateniese, l'esigenza della «[...] costruzione di una *paideia* collettiva attraverso la formazione di un nuovo *mythos* destinato a diventare tradizione²³».

Il nodo che qui non sembra districabile una volta per tutte è quello che stringe insieme consenso, influenza e subordinazione; nodo che peraltro si ripresenta continuamente nella storia del pensiero politico assieme ai tentativi di scioglierlo.

Nel ventesimo secolo, tenta di sciogliere il nodo Hannah Arendt, quando si appella all'autorità come a un *tertium* tra coercizione e persuasione²⁴, scrivendo che «l'autorità comporta un'obbedienza nella quale gli uomini rimangono liberi²⁵». In un altro saggio, Arendt avvicina, pur distinguendoli, autorità a potere e forza a violenza: l'autorità e il potere hanno a che fare con il consenso, in quanto la prima comporta «il riconoscimento indiscusso da parte di coloro cui è richiesto di obbedire», senza che sia «necessaria alcuna coercizione né persuasione²⁶»; mentre il secondo «corrisponde alla capacità umana non tanto di agire, quanto di agire di concerto²⁷».

²¹ M. Vegetti, *Guida alla lettura della Repubblica di Platone*, Laterza, Roma-Bari 1999, pp. 122-123.

²² F. Calabi, *La nobile menzogna*, in M. Vegetti (trad. e commento a cura di), *Platone. La Repubblica*, Bibliopolis, Napoli 1998, vol. II, pp. 445-457 (cfr. p. 457).

²³ *Ivi*, p. 455.

²⁴ H. Arendt, *Che cos'è l'autorità?*, in Ead., *Tra passato e futuro* (1961), trad. it. di T. Gargiulo, Garzanti, Milano 1991, pp. 130-192 (cfr. in particolare pp. 132 sgg.).

²⁵ *Ivi*, p. 147. Una sfumatura interpretativa può suggerirla il brano precedente, che chiude così: «[...] né il despota né il tiranno, costretti a vivere l'uno tra gli schiavi, l'altro tra i sudditi, potevano essere definiti uomini liberi».

²⁶ H. Arendt, *Sulla violenza* (1969-70), trad. it. di A. Chiaruttini, Mondadori, Milano 1971, p. 57.

²⁷ *Ivi*, p. 55. Per questo si può dire *potestas in populo*; così, sono cosa diversa l'obbedienza cieca estorta con la violenza e l'appoggio del popolo che, basato sulla fiducia, si esprime nel consenso che dà origine alle leggi e che dà potere alle istituzioni (*ivi*, pp. 51-52). In questo saggio, Hannah Arendt si riferisce a Alessandro Passerin d'Entrèves come all'unico autore a lei noto «che sia consapevole dell'importanza di distinguere tra la violenza e il potere» (p. 48); cfr. A. Passerin d'Entrèves, *La dottrina dello Stato. Elementi di analisi e di interpretazione*, Giappichelli, Torino 1967; Id., *The Notion of the State. An Introduction to Political Theory*, Oxford University Press., Oxford 1967. Ciò che va discusso è come accada che «usare la forza secondo la legge» modifichi «la qualità della forza stessa».

A far problema sono allora il tipo di libertà e il tipo di obbedienza che Arendt ritiene coniugabili. L'obbedienza compatibile con la libertà è quella che solo l'autorità può pretendere e sembra richiedere «la consapevolezza della trascendenza della fonte di tale autorità rispetto al potere e ai detentori di questo²⁸». Ciò fa pensare a una «fedè religiosa» o almeno a un «comportamento tradizionale» capace di imporre un'assiomatica²⁹; ma come conciliare questa pretesa con l'idea arendtiana di una libertà come «inizio», quella libertà che ha a che fare con la politica, la «libertà di chiamare all'esistenza una cosa che prima non esisteva, non era “data”, neppure come oggetto della facoltà conoscitiva o immaginativa³⁰»?

Il nodo è tornato recentemente, ancora sotto forma d'*impasse* non risolta, in Dworkin, che come Arendt distingue *liberty* e *freedom* (intendendo con il primo termine la libertà di usare i diritti assumendosi una responsabilità etica personale; con il secondo, quell'agire secondo l'arbitrio a cui il governo e le leggi pongono dei limiti). Inserendosi nel dibattito circa i diritti per i quali dovrebbe esser riconosciuta la *liberty* individuale, il filosofo statunitense ritiene di aver individuato due principi condivisibili da tutti: il principio «del valore intrinseco», secondo cui «ogni vita umana ha un suo particolare valore oggettivo», e il principio «della responsabilità personale», secondo cui «ogni persona è responsabile del successo della propria vita, responsabilità che include il giudicare e scegliere che tipo di vita condurre per realizzarsi³¹».

Questo secondo principio comporta che

[...] un individuo non deve consentire a nessun altro di dettare a lui i suoi valori personali o di imporglieli senza il suo consenso³².

Dworkin ammette che ci sono molti modi in cui gli altri possono influenzarci, ma postula che tali modi «non comportano subordinazione e [...] quindi non sono condannabili dal principio della dignità³³». Per salvaguardare l'idea di consenso che presuppone, Dwor-

²⁸ H. Arendt, *Che cos'è l'autorità?*, cit., pp. 191-192.

²⁹ *Ibidem*.

³⁰ H. Arendt, *Che cos'è la libertà*, in Ead., *Tra passato e futuro*, cit., pp. 193-227 (p. 203).

³¹ R. Dworkin, *La democrazia possibile. Principi per un nuovo dibattito politico* (2006), trad. it. di L. Cornalba, Feltrinelli, Milano 2007, p. 28.

³² *Ibidem*.

³³ *Ivi*, p. 35.

kin è insomma costretto a ipotizzare che influenza e subordinazione siano distinguibili abbastanza nettamente, e con una singolare circolarità prescrive che non si debba consentire a farsi imporre valori senza essere consenzienti.

Per non indulgere a simili assiomatiche del consenso – che ignorano l'esistenza di molti doppi vincoli e tutta la fenomenologia e la pragmatica della comunicazione umana – sarà necessario in questo libro approfondire anche il tema dei molteplici vincoli tra consenso e potere, che non coincidono con quelli tra consenso, forza e violenza.

5. Il consenso e il tema del potere

In queste pagine introduttive, ci limitiamo ad accennare all'impostazione che riteniamo proficua, mostrando come l'introduzione del punto di vista del consenso permetta di reinterpretare celebri formulazioni relative al potere.

Un caso esemplare in tal senso è quello di Max Weber: esemplare tra l'altro perché con la sua teoria dei tre tipi puri del potere legittimo segna «una svolta decisiva rispetto alle definizioni della politica formulate dal pensiero moderno³⁴», evitando di fare dello Stato il centro della riflessione sulla sfera politica e svincolando la domanda sulla legittimità dal tradizionale riferimento al modo d'esercizio del potere, o al suo detentore. Nel saggio *Die drei reinen Typen der legitimer Herrschaft* – uscito postumo nel 1922, e con una complicata vicenda editoriale³⁵ – e nel terzo capitolo della prima parte di *Economia e società (Die Typen der Herrschaft)*, Max Weber sostiene che il valore di legittimità (*Legitimitätsgel-*

³⁴ Così, con il supporto di convincenti argomentazioni, P. Rossi, *Max Weber. Una idea di Occidente*, Donzelli, Roma 2007, p. 237.

³⁵ Il saggio è stato incluso da Winkelmann nella quarta edizione (1956) di *Wirtschaft und Gesellschaft* e tradotto nella prima edizione italiana di *Economia e società*, 2 voll., trad. it. a cura di P. Rossi, Edizioni di Comunità, Milano 1961. Successivamente è stato espunto dalla quinta edizione tedesca (1972) e dalle edizioni italiane successive. Il testo tedesco è stato poi inserito nei *Gesammelte Aufsätze der Wissenschaftslehre* (1968), hrsg. von J. Winkelmann, Mohr, Tübingen 1988⁷, ma non nei *Saggi sul metodo delle scienze storico-sociali*, trad. it. a cura di P. Rossi, Edizioni di Comunità, Torino 2001, poiché quest'ultima traduzione è condotta sui volumi VII e XII della *Max Weber Gesamtausgabe* in corso di pubblicazione presso l'editore J.C.B. Mohr di Tübingen. Nella citata *Gesamtausgabe*, infatti – di cui è in corso la traduzione italiana – il saggio è incluso nel volume XXII/4 della prima sezione.

tung) di un potere si basa primariamente su caratteri razionali, tradizionali o carismatici: «razionali», quando poggia «sulla credenza nella legalità (*auf dem Glauben an die Legalität*) di ordinamenti statuiti e del diritto di prescrizione di coloro che sono chiamati a esercitare il potere (*zur Ausübung der Herrschaft*) in base ad essi³⁶»; caratteri «tradizionali», quando il valore di legittimità poggia «sulla credenza quotidiana nel carattere sacro (*auf dem Alltagsglauben an die Heiligkeit*) di tradizioni valide da sempre e nella legittimità (*Legitimität*) di coloro che sono chiamati da esse a rivestire un'autorità³⁷»; caratteri «carismatici», infine, quando poggia «sulla dedizione straordinaria al carattere sacro o alla forza eroica o al valore esemplare di una persona e degli ordinamenti da essa rivelati o creati³⁸».

Mettendo a fuoco l'intersecarsi del carattere ordinario o straordinario del potere con la primarietà dell'elemento personale o impersonale, otteniamo il seguente modello³⁹:

LEGITTIMITÀ e POTERE	ORDINARIO	STRAORDINARIO
PERSONALE	<i>Tradizionale</i>	<i>Carismatico</i>
IMPERSONALE	<i>Razionale</i>	***

Consideriamo dal punto di vista del consenso la casella vuota, relativa alla combinazione di *impersonale* e *straordinario*: essa indica una situazione sottratta all'esercizio ordinario del potere – o nella quale l'ordinarietà non gode più della rappresentazione condivisa di validità – e in cui nessun individuo è riconosciuto come garante personale di un nuovo ordinamento. In questo vuoto di legittimità potremmo riconoscere la fase d'incertezza in cui matura l'avvento di una figura carismatica, o la spinta rivoluzionaria in cui si propaga l'esigenza di un nuovo ordine, senza che ci sia un portavoce comunemente riconosciuto⁴⁰. In ogni caso, la casella

³⁶ M. Weber, *Economia e società*, trad. it. a cura di P. Rossi, Edizioni di Comunità, Milano 1961, 1974³, vol. I, p. 210.

³⁷ *Ibidem*.

³⁸ *Ibidem*.

³⁹ Cfr. quanto scrive P. Rossi, *Max Weber*, cit., pp. 239 sgg.

⁴⁰ Devo lo spunto di questa interpretazione all'amico Giovanni Paoletti. Nella combinazione di impersonale e straordinario, sembrano inserirsi bene, ad esempio, alcu-

vuota segnala che è venuto meno il credere nei referenti esistenti, personali o impersonali, della legittimità del potere ordinario. Si può ipotizzare che, in questa fase, il consenso si rimoduli assieme al credere e al modo di presentarsi del potere; ma occorrono, a questo punto, alcune precisazioni sulla terminologia di Weber.

Il potere (*Herrschaft*), a differenza della potenza (*Macht*), ha bisogno di «suscitare la fede nella propria legittimità⁴¹». In effetti, la «validità» di un ordinamento dipende dalla possibilità (*die Chance*) che l'agire e le relazioni sociali siano orientate «da parte dei partecipanti, in base alla rappresentazione di un ordinamento legittimo⁴²». La legittimazione del potere, in ultima analisi, è questione di fede, ossia del credere affermatosi (il weberiano *das Glauben*). Così, i partecipanti alla relazione sono vincolati dal loro atteggiamento di credenza rispetto all'ordinamento esistente – dalla rappresentazione della sua validità – che può essere al tempo stesso esito e facilitazione del «consenso», inteso come «*chance* empiricamente valida» che «un agire orientato in vista delle aspettative dell'atteggiamento altrui [...] veda «[...] realizzate queste aspettative⁴³».

Come chiariremo meglio in seguito, le distinzioni di Weber sono ben lontane dalla postulazione di una rassicurante scindibilità di consenso, influenza e subordinazione; lasciano anzi intravedere le possibili “zone grigie” tra potere, disciplina, uso e costume, nonché il possibile carattere coercitivo (*Zwangsgewalt*) dell'approvazione o disapprovazione di chi detiene, a vario titolo e livello, un potere o una posizione d'autorità⁴⁴.

ni passaggi della descrizione dei colpi di stato fatta da Gabriel Naudé, *Considerazioni politiche sui colpi di Stato* (1639), trad. it. di P. Bertolucci, Boringhieri, Torino 1958: in particolare, si pensi ai colpi di stato che vediamo accadere «senza esserci preparati e senza che ci si pensi», quelli in cui «tutto è fatto come di notte, all'oscuro, tra la nebbia e le tenebre». Certo, il colpo di stato come *excessus iuris communis* può essere un'azione straordinaria ma personale, l'atto di un principe che eccede lo spazio del diritto comune e in questo senso della legittimità, prescindendo da ogni ordine o forma di giustizia.

⁴¹ M. Weber, *Economia e società*, trad. it. a cura di P. Rossi, Edizioni di Comunità, Milano 1968, vol. I, p. 208.

⁴² *Ivi*, vol. I, p. 28.

⁴³ M. Weber, *Alcune categorie della sociologia comprendente*, in *Id.*, *Il metodo delle scienze storico-sociali*, trad. it. a cura di P. Rossi, Einaudi, Torino 1958, p. 279.

⁴⁴ Cfr. M. Weber, *Economia e società*, cit., Milano 1968, vol. I, p. 31, 318 e 325.

6. "Sintomi del consenso"

Se fenomeni come l'approvazione e la disapprovazione sono influenti sulle credenze e sui comportamenti, diventando motivi di orientamento e di vincolo sulle condotte, allora potere, coercizione e consenso possono essere compresi – mantenendo ben distinti i concetti – soltanto se pensati nei loro molteplici e ineliminabili nessi, visti in rilievo sulle zone grigie tra relazioni di approvazione/disapprovazione, riconoscimento, autorità, obbedienza, influenza, subordinazione e abitudine.

Trascurare questi aspetti significa privarsi della possibilità di vedere come una qualche forma di dispotismo «indiretto o nascosto» possa – così Benjamin Constant – «estorcere i sintomi del consenso (*les symptômes du consentement*)⁴⁵», e come un certo tipo di consenso espresso, ovvero il «simulacro dell'opinione presunta», possa essere addotto a sostegno di una «contraffazione della libertà».

Di questo complesso intreccio daranno conto altri esempi riportati nel libro. Qui è importante sottolineare perché il nodo relativo al consenso, menzionato in precedenza, non può essere sciolto: quella che apparentemente è la stessa relazione d'autorità può essere potere o dominio, influenza o subordinazione. A volte è questione di prospettiva o del modo del credere. Potremmo anche dire che, in una stessa relazione sociale, i motivi del potere e del dominio, i motivi dell'influenza e della subordinazione sono compresenti: ma è l'eventualità di un potere «illegittimo», e tuttavia «apparentemente legittimo⁴⁶», è l'eventualità di questa illusione politica, a stringere ancor più il nodo del dilemma sul consenso, e a rendere

⁴⁵ Riferimenti: B. Constant, *Principes de politique applicables à tous les gouvernements* (1806-1810), in E. Hofmann, *Les «Principes de politique» de Benjamin Constant. La genèse d'une oeuvre et l'évolution de la pensée de leur auteur* (1789-1806), Genève, Droz 1980, 2 voll., t. II, XVIII.4, p. 493; Id., *Dello spirito di conquista e dell'usurpazione*, trad. it. di A. Donaudy, Rizzoli, Milano 1961, P. II, cap. III. Sulla distinzione tra dispotismo «diretto o evidente» e dispotismo «indiretto o nascosto», cfr. G. Paoletti, *Benjamin Constant et les Anciens*, Honoré Champion, Paris 2006, pp. 152 sgg. Nell'analisi di Constant, il dominio «occulto», l'usurpazione che si basa sui sintomi del consenso, «riunisce in sé tutti i mali dell'anarchia e tutti quelli della schiavitù»; nel caso della stampa, ad esempio, «[i]l dispotismo soffoca la libertà di stampa, l'usurpazione ne opera la parodia» (B. Constant, *Dello spirito di conquista*, cit., pp. 86-87).

⁴⁶ Su questo punto e sul rapporto tra potere, dominio e illusione, cfr. G. Paoletti, *Illusioni e libertà. Benjamin Constant e gli antichi*, Carocci, Roma 2001.

tutt'altro che nette e scontate le relazioni tra consenso e termini quali legittimità, libertà, autorità, persuasione, coercizione, sovranità del popolo, autonomia e così via. Di tutto ciò si deve tener conto, qualora si vogliano studiare i concetti di "intesa", "accordo", "consenso" e "senso comune", o qualora si voglia proporre al riguardo una fenomenologia storica.