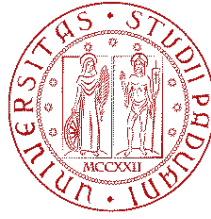


1222 · 2022
800
ANNI



UNIVERSITÀ
DEGLI STUDI
DI PADOVA

DIPARTIMENTO DI FILOSOFIA, SOCIOLOGIA,
PEDAGOGIA E PSICOLOGIA APPLICATA

CORSO DI LAUREA MAGISTRALE IN SCIENZE FILOSOFICHE

*Tocqueville, un «liberale di una specie nuova»
Libertà, classe media e proprietà*

Relatore:
Ch.mo Prof. SANDRO CHIGNOLA

Laureanda:
AURORA GRANDIS
N. matr.: 1241210

ANNO ACCADEMICO 2021-2022

*A mia nonna,
che oggi sarebbe molto fiera di me.*

«Primavera non busa, lei entra sicura».

Indice

Introduzione	p. 7
--------------	------

SEZIONE PRIMA

LIBERTÀ

1.1	La società democratica tra religione e libertà La religione - Le libertà civili e politiche	15
1.2	Libertà e spirito commerciale Caratteristiche territoriali - La statistica e l'economia americana - Say, proprietà terriera e libertà - Libertà repubblicana e virtù - Libertà, interesse, commercio	36

SEZIONE SECONDA

CLASSE MEDIA

2.1	Istinti, sentimenti, passioni della classe media Ricchezza, uguaglianza e diseguaglianze naturali - Benessere materiale e materialismo - La classe media fra benessere materiale e governo.	73
2.2	Classe media e rivoluzione «Perché le grandi rivoluzioni diventeranno rare» - Il tema dell'interesse - Interesse e passione politica - Passione, politica e abitudini rivoluzionarie	107

CLASSE MEDIA IN FRANCIA

2.3	Costumi e credenze nella Francia democratica Accelerazione - Credenze e spirito religioso - Il timore del «repos public»	135
2.4	La politica della classe media Perché la classe media teme la rivoluzione - Contro Guizot	148

SEZIONE TERZA

PROPRIETÀ

3.1	Proprietà come confronto nella tenuta sociale nelle epoche democratiche.	175
	L'autorità paterna - Slanci e ideali dei partiti politici - Il pericolo di una nuova rivoluzione - Le prospettive di riforma: la riforma nella tassazione - Possibilità dell'emergere di una nuova forma di aristocrazia	
3.2	La proprietà terriera e associazione	212
	Influenze - Il viaggio in Inghilterra (1833 e 1835) - Mémoires sur le paupérisme - Manchester, fra Tocqueville ed Engels - Il problema dell'associazione	
	Conclusione	251
	Bibliografia	257

Introduzione

In una lettera all'amico Eugène Stoffels, del 24 luglio 1836, Alexis de Tocqueville scriveva di amare la libertà più di ogni altra cosa. Aggiungeva, «J'ai toujours aimé la liberté d'instinct, et toutes mes réflexions me portent à croire qu'il n'y a pas de grandeur morale et politique longtemps possible sans elle. Je tiens donc à la liberté avec la même ténacité qu'à la moralité, et je suis prêt à perdre quelque chose de ma tranquillité pour l'obtenir»¹. L'amore istintuale per la libertà porterà il pensatore normanno ad evidenziare quali rischi insiti nel processo democratico debba temere la nazione francese, che, una volta distrutto l'antico regime, si è trovata orfana delle relazioni sociali, delle norme, delle abitudini che rappresentavano l'ordine stabilito. I padri rivoluzionari, con uno slancio energico, vigoroso, vitale, erano riusciti a distruggere i soprusi e i privilegi di un'aristocrazia che altro non era se non una casta inaccessibile e inarrivabile – essenzialmente chiusa. Non appena tutto ciò è avvenuto, i francesi hanno preferito rimanere uguali, smettendo di essere liberi, ed è questo uno dei grandi interrogativi che attraversano il pensiero dell'autore. È nel confronto con gli Stati Uniti, con gli occhi del viaggiatore, che Tocqueville – insieme all'amico Beaumont – riuscirà a comprendere, attraverso un esame minuzioso delle tendenze della democrazia, come sia possibile essere liberi, pur essendo uguali. Lo sviluppo dell'uguaglianza delle condizioni è un fatto provvidenziale; sottraendosi alla capacità di azione dell'uomo, manifesta i caratteri del volere divino. L'impresa tocquevilleana si situa all'altezza della necessità di una «science politique nouvelle à un monde tout nouveau». Si tratta di governare la democrazia, educarla, mostrarle quali sono i veri interessi e quali invece le traiettorie che deviano da una reale pratica della libertà.

Nell'America che Tocqueville scopre di fronte a sé, quasi fosse un laboratorio di pratiche di libertà, in cui si dà commistione tra un paese selvaggio e inesplorato e una nazione industrializzata, egli può constatare la valorizzazione del privilegio dell'inizio di cui il popolo poté godere: amore per la libertà, indipendenza individuale, forme di autogoverno e spirito religioso, sono le caratteristiche che si intersecano per dar vita ad una democrazia che mantiene al suo interno forme di legami reali, di associazionismo messo costantemente in pratica nella direzione degli interessi comuni, in ottica pienamente repubblicana. Gli

¹ A. de Tocqueville, *Lettre à Eugène Stoffels*, 24 juillet 1836, in *Oeuvres complètes d'Alexis de Tocqueville*, publ. par Mme de Tocqueville et Gustave de Beaumont, tomo V, Michel Lévy Frères, Paris, 1866, p. 430.

Americani non hanno mai conosciuto l'aristocrazia, essi sono nati uguali invece di diventarlo: questo è l'asse portante del ragionamento del giovane politico aristocratico che si appresta a studiare quali possono essere gli interventi terapeutici e tecnologici che potrebbero funzionare nel contesto europeo, per incaricarsi di governare le spinte ugualitarie democratiche con lo scopo di produrre cittadinanza, laddove invece, la democrazia, lasciata a sé stessa produce esclusivamente divisione e invidia tra i cittadini. L'individualismo, infatti, è un termine propriamente moderno, che indica la separazione tra i cittadini, incapaci di tessere legami con i propri simili, perché l'uguaglianza di cui essi si fanno portatori si manifesta in una indipendenza da ogni altro, protetti in questo dal potere centralizzato. Allo stesso tempo gli Stati Uniti si presentano come territorio immenso, dotato di risorse e materie prime, isolati e protetti da possibili nemici esterni, in cui si dà la manifestazione della potenza industriale. Un popolo irrequieto e in costante tensione, che è riuscito ad individuare gli strumenti necessari per poter sviluppare le virtù pubbliche e al contempo l'interesse individuale, permeato dall'abitudine della partecipazione. L'assetto industriale e l'abitudine alla partecipazione non sono reciprocamente escludenti, ma, attraverso l'abitudine all'associazione in un ambito come nell'altro, impediscono che l'individuo possa chiudersi in sé stesso. Si tratta allora di comprendere come instillare nel cuore dei cittadini europei, specificamente francesi, l'amore per la libertà e favorire la ricostruzione di legami che, a livello sociale, possano permettere di strutturare una differenziazione in una società sempre più omogenea, sempre meno vitale, in quanto la partecipazione politica viene considerata esclusivamente in termini di rappresentanza e di elaborazione di un interesse collettivo fittizio della nazione².

Ciò che si tratta di comprendere è il modo in cui le libertà locali possano essere mantenute in una nazione democratica, quale sia lo spirito che le anima. E, fra tutti, uno degli elementi che Tocqueville riconosce essere fondamentale nel popolo americano è la religione. Non è un caso che nel momento in cui egli riesce a coronare il sogno di dare avvio alla propria carriera politica, egli ponga come necessaria la valenza religiosa all'interno della società francese, perché essa è in grado di fondare delle credenze comuni condivise, che garantiscono, paradossalmente, lo sviluppo dell'indipendenza del cittadino, in termini di

² «L'intera opera di Tocqueville può essere letta a partire da questa prospettiva. Il suo rovello, il problema che sta al cuore della riflessione tocquevilleana, è il problema del processo di irresistibile fluidificazione delle relazioni sociali reso operativo dalla moneta e dall'idea dell'assoluta sovranità dell'individuo nell'epoca democratica» S. Chignola, *"Noi, ultimi viaggiatori". Tocqueville e l'instabilità democratica*, in «Contemporanea», Fascicolo 1, gennaio 1999, pp. 111-118, p. 112.

riconoscimento dei propri diritti; società in Tocqueville ha un valore composito, i singoli individui non formano una società, devono essere in qualche modo legati tra loro³. Attraverso l'analisi dell'assetto istituzionale e dei costumi che sorreggono tali istituzioni, Tocqueville comprende pienamente l'importanza che lo scarto rappresentato dalla Rivoluzione del 1789 rivela in un tempo che è radicalmente altro; ciò che ha inizio dopo di essa è qualcosa di incommensurabile a ciò che c'era prima, l'antica costituzione europea è distrutta e sulle macerie non resta che erigere una società nuova.

Il significato che la rivoluzione assume nell'intera opera tocquevilleana è, per quanto non sempre omogeneo, assolutamente centrale. Egli teme la rivoluzione, teme gli effetti che essa può avere su un popolo e, allo stesso tempo ritiene che, se vi può essere ancora spazio per la rivoluzione nei secoli democratici, essa sarà meno violenta e meno temibile. C'è un aspetto del pensiero del politico normanno che in questa breve introduzione può essere utile evidenziare, riguardo il tema della rivoluzione, ed esso consiste nelle continue metafore e similitudini da lui utilizzate – in relazione al pensiero sulla rivoluzione – riguardanti la terra e il mare; seguendone lo sviluppo, possono essere evidenziati i momenti essenziali del suo pensiero che verranno poi approfonditi. Egli, in una serie di articoli pubblicati nel 1843, evidenzia come i timori dei propri colleghi consistano principalmente nella riproposizione di eventi rivoluzionari che avrebbero la capacità di mettere in discussione l'ordine raggiunto. Essi sentono la terra scricchiolare sotto i loro piedi, come se da un momento all'altro tutto ciò che avevano raggiunto potesse essere distrutto; ma qual era l'obiettivo effettivamente raggiunto dal governo? Il fatto che vi fosse nella nazione maggior benessere materiale, incremento dell'industria e della produzione agricola, un sistema amministrativo centralizzato che fosse in grado di raggiungere ogni cittadino. Esattamente contro la richiesta di tranquillità e quiete si scaglia Tocqueville, contro quella classe media che, abbattuta l'aristocrazia, era divenuta egemone nella gestione del potere politico. Vi è un passaggio fondamentale, che rappresenta la maggior distanza tra gli Stati Uniti e la Francia, ossia la considerazione del governo della classe media; in America funziona, perché tutti i cittadini sono proprietari ed essi condividono ambizioni, desideri, ma in termini decisamente meno conflittuali che nella Francia della monarchia di Luglio, in cui la classe media non rappresenta più l'immensa maggioranza della nazione, ma una parte di essa, che tende ad escludere chi le sta al di sotto e a modellare sulle proprie aspettative tutti i cittadini. Il governo della classe

³ Egli insisterà spesso sul fatto che i popoli democratici non possono sopportare contemporaneamente l'uguaglianza, l'indipendenza, e la mancanza di fede.

media ha condotto ad una totale demoralizzazione dei costumi del paese e dei cittadini, i quali hanno perduto il significato delle passioni politiche, immersi nel processo di un'etica acquisitiva, non bilanciata da alcun tipo di partecipazione.

In Francia non tutti i cittadini sono proprietari, per quanto la gran parte di essi sia giunta a possedere un terreno, attraverso le suddivisioni delle proprietà terriere e delle leggi di successione pienamente democratiche; eppure, funzionano ancora meccanismi di esclusione che rinsaldano le differenze e rimodellano – ammantati di un'uguaglianza formale – forme di privilegi all'interno della società, perché, il timore è che la classe media si trasformi lentamente in aristocrazia: un'aristocrazia incapace di creare nuove connessioni sociali, impedita in ciò dal proprio interesse personale. La vita politica è, secondo Tocqueville, riscontrabile esclusivamente laddove non è previsto che essa vi sia: nelle classi inferiori. Nella prospettiva tocquevilleana educare la democrazia significa anche prendersi cura di coloro i quali, come bambini, sono rimasti tradizionalmente esclusi dai diritti politici. Estendere i diritti e riformare il sistema di tassazione è l'unico modo che egli considera per evitare il ripresentarsi della rivoluzione. Ed egli, poco prima dello scoppio della rivoluzione del 1848, avverte i propri colleghi: 'non vi rendete conto che ci stiamo assopendo su di un vulcano? *La terra trema di nuovo*'. Le passioni politiche si sono trasformate in passioni sociali; non si desidera più il cambiamento del governo o la modifica di alcune leggi, si desidera cambiare il sistema sociale stesso. L'unico privilegio che era sopravvissuto alla rivoluzione era quello della proprietà, considerato un diritto sacro; lo scontro, avverte Tocqueville, avverrà tra chi possiede e tra chi non possiede e sarà il momento in cui la vita politica del paese rifiorirà, con il rischio che ciò avvenga attraverso rivolgimenti violenti, che implicino modifiche più o meno profonde al diritto di proprietà. Essa assume nella proposta di Tocqueville un ruolo fondamentale, perché le abitudini che la proprietà è in grado di donare a chi possiede dovrebbero fornire gli strumenti per la moralizzazione della classe operaia; egli, infatti, nel suo viaggio in Inghilterra, per molti versi contrapposto a quello americano, entra in contatto in prima persona con il fenomeno del pauperismo. È nei contesti in cui l'industrializzazione è più avanzata, in cui il godimento materiale è più diffuso, che la povertà si fa sentire in maniera più acuta. Per questo motivo, egli riconosceva come principale valore della proprietà terriera il fatto che gli uomini imparassero ad occuparsi del proprio futuro, evitando i vizi e

il crimine che la miseria può far nascere⁴, cercando i mezzi con cui poter far apprendere quello stesso principio anche ai proletari industriali.

Nei *Souvenirs*, di nuovo, Tocqueville riconosce di essere sempre stato affascinato dal progetto di fondare, in una società prospera e grande, l'idea di una libertà moderata, in perfetta unione con la religione, i costumi e leggi; la libertà era divenuta la passione di tutta la sua vita.

Arriveremo, come assicurano altri profeti, forse non meno vani dei loro predecessori, a una trasformazione sociale più completa e più profonda di quanto non avessero previsto e voluto in nostri padri e di quanto ancora noi stessi possiamo concepire, oppure finiremo semplicemente in quell'anarchia intermittente, malattia cronica e incurabile ben nota ai vecchi popoli? Quanto a me, non sono in grado di dirlo: ignoro quando finirà questo lungo viaggio; sono stanco di scambiare di volta in volta per la riva dei vapori ingannevoli, e spesso mi domando se quella terraferma, che da tanto tempo cerchiamo, esista davvero, o se non sia nostro destino percorrere eternamente il mare⁵.

In questo lavoro, verranno analizzate diverse opere del politico normanno, da quelle più celebri, come la *Democrazia in America* e *L'antico regime e la rivoluzione*, ad opere meno note; ci si concentrerà, specie nella seconda e nella terza parte, sui discorsi parlamentari che egli ebbe modo di pronunciare, importanti perché cercano di mettere in attuazione ciò che aveva avuto modo di comprendere, anzitutto da spettatore della democrazia. Nonostante le varie fonti in esame, che implicano anche corrispondenze personali dell'autore – tra tutte, qui ci si concentrerà in particolare su quella tenuta con l'economista Nassau Senior – che assumono rilevanza perché esprimono i desideri e gli intenti di Tocqueville, troppo spesso insoddisfatto del suo ruolo marginale nella vita pubblica, si cercherà di mostrare la coerenza che nel corso degli anni egli ebbe nello spendersi pienamente per ciò in cui credeva, consapevole che l'unica soluzione potesse essere l'accettazione della democrazia e la responsabilità del suo governo. Spesso, nel corso del presente scritto, è stato ritenuto proficuo confrontare il pensiero di Tocqueville con i suoi contemporanei e colleghi, per evidenziare le specificità della proposta politica e sociale che egli ebbe modo di fornire, coerentemente ai propri ideali. Quando lo si è ritenuto opportuno, ci si è confrontati anche con l'economia politica, perché, per quanto egli non si riconobbe mai come esperto della disciplina, dall'altro lato la riteneva essenziale alla costituzione di quella nuova scienza politica che doveva essere adatta al mondo nuovo⁶.

⁴ Egli riconosce che, secondo statistiche a disposizione a cui era riuscito a risalire negli archivi di alcuni comuni in Normandia, molti fra i ladri, da giovani, erano stati mendicanti.

⁵ A. de Tocqueville, *Souvenirs*, in *Œuvres Complètes*, tomo XII, ed. par Luc Monnier, Gallimard, Paris 1964; trad. it., A. Salmon Vivanti, *Ricordi*, Editori Riuniti, Roma 2012, p. 133.

⁶ Lo stesso discorso, come vedremo, può essere fatto per la statistica.

Il destino di Tocqueville fu quello di combattere strenuamente alla difesa della libertà, la prima delle sue «passioni», tra un gusto democratico e un istinto aristocratico, che lo portavano a vedere le tendenze insite nella propria nazione sotto una prospettiva diversa e che, attraverso le sue parole, lo rendevano «un libéral d'une espèce nouvelle»⁷.

⁷ A. de Tocqueville, *lettre à E. Stoffels*, cit. p. 431.

SEZIONE PRIMA

LIBERTÀ

1.1 La società democratica tra religione e libertà

Non credo che la dottrina dell'interesse, quale la si predica in America, sia chiara in ogni suo aspetto: essa però racchiude tante verità così evidenti, che basta illuminare gli uomini perché le vedano. Illuminateli dunque a tutti i costi: giacché il secolo delle dedizioni cieche e delle virtù istintive fugge già lontano da noi, e vedo avvicinarsi il tempo in cui la libertà, la quiete pubblica e l'ordine sociale stesso non potranno fare a meno della luce della conoscenza⁸.

Così si conclude il paragrafo di Tocqueville dedicato al modo in cui gli americani combattono l'individualismo attraverso la dottrina dell'interesse beninteso. Uno dei problemi che si pongono al pensatore francese è comprendere in che modo si possa contrastare la tendenza individualistica che segna inequivocabilmente – dal suo punto di vista – i secoli democratici⁹. Quello che contraddistingue i secoli democratici è una crescente uguaglianza fra i cittadini, uguaglianza che si impone a discapito di un sentimento profondo di libertà, e che porta gli individui a richiudersi in sé stessi e ad occuparsi solamente del proprio interesse personale; è esattamente in questa prospettiva che bisogna illuminare gli uomini e far progredire la loro conoscenza: affinché non venga persa la potenza della comunità e della libertà esercitata attraverso la partecipazione.

Emerge con forza la differenza tra questa tendenza propria della democrazia e i secoli aristocratici: mentre nei secoli aristocratici vi era una diversa teoria della virtù, basata su un sentimento di eroismo e di una «idea sublime dei doveri dell'uomo»¹⁰, nei secoli democratici

⁸ A. De Tocqueville, *De la Démocratie en Amérique*, Éditions Robert Laffont, S. A., Paris 1986 (Le texte reproduit dans cette édition est celui de la treizième édition, la dernière parue du vivant de l'auteur), trad. it. N. Matteucci, *La Democrazia in America*, UTET, Torino 2014 p.615.

⁹ L'individualismo per Tocqueville è un sentimento che si genera nei secoli democratici, il quale aumenterà proporzionalmente all'aumento dell'uguaglianza delle condizioni. Al contrario, nei secoli aristocratici, era l'egoismo il vizio che maggiormente condizionava i singoli, egoismo come amore estremo per sé stessi. «L'individualismo è un sentimento ponderato e tranquillo, che spinge ogni singolo cittadino ad appartarsi dalla massa dei suoi simili e a tenersi in disparte con la sua famiglia e i suoi amici; cosicché, dopo essersi creato una piccola società per conto proprio, abbandona volentieri la grande società a sé stessa», *ivi*, cit. p. 589. Molto probabilmente il termine individualismo compare negli anni '20 dell'Ottocento, prima tra i controrivoluzionari ed in seguito fra i socialisti che denunciavano gli effetti dell'atomizzazione della società industrializzata. Sicuramente Tocqueville è tra i primi autori ad usare il termine per indicare il fenomeno di atomizzazione sociale.

¹⁰ *Ivi*, cit. p. 612.

– e, in questo senso gli Stati Uniti rappresentano per Tocqueville il miglior terreno d’analisi della democrazia – la virtù non viene perseguita in quanto bella, ma in quanto utile. Coloro che detenevano il potere nei secoli aristocratici ritenevano che, oltrepassando i limiti delle necessità materiali, potessero sfruttare la propria condizione al fine di agire in modo nobile e disinteressato. In realtà, per Tocqueville non è del tutto corretto dire che gli uomini dei secoli aristocratici fossero più nobili o più virtuosi, ma il punto centrale è che ben riuscivano a nascondere il proprio tornaconto dietro a ideali di grandezza e disinteresse. Agendo in modo disinteressato e virtuoso, nonostante l’elemento dell’interesse personale avesse in ogni caso un proprio ruolo, agivano al contempo in favore delle comunità locali, che, sottoposte al potere del signore, ricavano alcuni benefici dalla virtù caritatevole esercitata dal signore stesso. La dottrina morale propria dei secoli aristocratici è quindi in parte segnata da ipocrisia; questo velo viene squarciato nelle epoche democratiche perché non vi è più la necessità di sostenere qualche forma di virtù disinteressata, ma, al contrario, l’obiettivo è quello di individuare il luogo nel quale si congiungano e si sostengano vicendevolmente l’interesse individuale con quello generale; «a poco a poco le osservazioni di questo genere si moltiplicano. Ciò che non era altro che un’osservazione singola, diventa ora una dottrina generale; e si pensa alla fine di aver scoperto che l’uomo, servendo i propri simili, serve sé stesso, e che il suo interesse particolare è di ben fare»¹¹.

La condizione in cui si ritrova la popolazione americana, quindi, è quella di operare seguendo un calcolo razionale dell’utile che si potrebbe ricavarne; Tocqueville, più che essere scandalizzato dalla dottrina dell’interesse beninteso, cerca di comprendere come poter effettivamente illuminare questa sorta di dottrina anche presso i popoli europei. In particolar modo in Francia, dove la Rivoluzione del 1789 era riuscita attraverso un immenso sforzo, unendo l’amore per l’uguaglianza e parimenti per la libertà, a distruggere l’antica società ed abolirne i privilegi e i vizi che le erano propri. Eppure, questo slancio grandioso e disinteressato che riusciva ad unire la maestosità di uguaglianza e libertà insieme, durò solo per un istante – un istante che rimarrà per sempre nei cuori dei francesi e non solo – per lasciare poi spazio ad un amore sempre maggiore per l’uguaglianza¹². La seconda parte del

¹¹ *Ibidem*.

¹² «Dapprima percorrerò con loro quel primo tempo dell’89, in cui i loro cuori sono divisi tra l’amore dell’uguaglianza e quello della libertà e in cui essi vogliono fondare non soltanto istituzioni democratiche, ma istituzioni libere, non soltanto distruggere i privilegi, ma riconoscere e consacrare i diritti; tempo di giovinezza, di entusiasmo, di passioni generose e sincere, e di cui gli uomini, ad onta dei suoi errori, serberanno eterno ricordo; tempo che turberà ancora a lungo il sonno di quanti vorranno corromperli o asservirli», A. de Tocqueville, *L’Ancien Régime et la Révolution*, Éditions Robert Laffont, S. A., Paris 1986, trad. it. di G. Candeloro, *L’Antico Regime e la Rivoluzione*, BUR, Milano, 2006, p. 28. Per un ulteriore confronto dei modi in cui Tocqueville

secondo volume della *Democrazia in America*, dedicato all'influsso della democrazia sui sentimenti degli americani, si apre esattamente con l'analisi delle motivazioni che spingono i popoli democratici ad amare maggiormente l'uguaglianza a discapito dell'amore per la libertà e sul motivo per cui questa tendenza che conduce all'individualismo è ancora maggiore presso i popoli che hanno raggiunto l'uguaglianza attraverso la rivoluzione.

L'ideale a cui tendono i popoli democratici è quello per cui «poiché nessuno differisce dai suoi simili, nessuno potrà esercitare un potere tirannico: gli uomini saranno perfettamente liberi, poiché saranno completamente uguali; e saranno perfettamente uguali, perché saranno completamente liberi»¹³. Questa, secondo Tocqueville, è la massima realizzazione che può essere raggiunta sulla terra dell'uguaglianza. Eppure, l'uguaglianza può esistere presso i popoli in forme meno complete ed occupare solamente gli aspetti della vita civile e non quelli della vita politica; oppure, più raramente, può accadere il contrario, ovvero si stabilisce un tipo particolare di uguaglianza nel mondo politico in cui tutti gli uomini sono uguali meno che uno, che è il capo di tutti. Questo è il motivo per cui è importante tenere distinte uguaglianza e libertà, perché, benché nella massima realizzazione dell'ideale si realizzino a vicenda, nella maggior parte delle esistenze concrete dei popoli sono cose diseguali.

Mentre la libertà può esistere anche fuori dalle democrazie, il tratto costitutivo dei secoli democratici è proprio l'amore per l'uguaglianza come valore in sé, e la spinta che gli uomini provano per essa; gli uomini sono convinti che l'uguaglianza, una volta raggiunta, debba regnare per sempre, mentre al contrario la libertà può sfuggire in qualsiasi momento. L'uguaglianza si manifesta in particolar modo nell'uguaglianza delle condizioni, dove ognuno aspira a raggiungere la ricchezza e il benessere con gli stessi mezzi e a godere degli stessi piaceri. Questo comporta che gli uomini, divenuti sufficientemente uguali, non possano esercitare qualche forma di potere o dominio nei confronti dei propri simili, ma che al contempo abbiano sufficienti capacità e beni per bastare a sé stessi; questo è uno dei modi in cui l'uomo si isola dal resto della società e preferisce dedicare i suoi sforzi al perseguimento della felicità e del benessere materiale; l'uomo è costantemente risospinto in sé stesso, individuo solo ed isolato, tranquillo e irrequieto allo stesso tempo; tranquillo perché riconosce che c'è un poter sovrano che lo governa e che gli garantisce uno spazio di azione,

affronta i sentimenti del popolo francese alle soglie della rivoluzione si vedano le note e frammenti che egli aveva preparato in vista di un secondo volume, mai terminato.

¹³ A. De Tocqueville, *La Democrazia in America*, II, cit. p. 585.

irrequieto perché ha costantemente paura di perdere ciò che gli appartiene e che ha guadagnato.

L'isolamento degli individui è più evidente nel momento in cui la società democratica sorge sulle rovine della società aristocratica. Gli uomini che a lungo sono stati dipendenti da altri individui più ricchi e potenti di loro, una volta raggiunta l'indipendenza, desiderano dimostrare di poter cavarsela da soli, senza l'aiuto di nessun altro, di poter bastare a sé stessi. Lo stesso vale per coloro che si trovavano nella posizione preminente nella società oramai distrutta e che «si considerano a lungo stranieri in seno alla nuova società»¹⁴. Il momento in cui si stabilisce la società democratica, gli uomini sono maggiormente portati ad isolarsi dagli altri; questo vale ancora di più per quelle società che sono arrivate a raggiungere questa condizione attraverso una rivoluzione; questo perché i sentimenti sopra delineati portano gli individui non solo ad isolarsi dagli altri, ma a protrarre nel tempo i sentimenti di timore e odio che erano presenti nell'epoca aristocratica. «Il grande vantaggio degli Americani è di essere arrivati alla democrazia senza avere dovuto passare attraverso una rivoluzione democratica e di essere nati uguali al posto di diventarlo»¹⁵.

I due principali strumenti che permettono che negli Stati Uniti possano essere mantenuti nella loro dinamicità sia la libertà che la condizione di uguaglianza fra i cittadini sono la religione e le libertà politiche di cui godono gli stessi. Secondo Tocqueville l'uomo ha una dimensione materiale così come una dimensione spirituale, essendo dotato di anima e corpo; per essere felici, gli esseri umani devono riuscire a soddisfare entrambe le dimensioni che ineriscono alla propria natura. Nelle società democratiche però, dove l'individualismo ed una serie di tendenze centripete lo portano a rinchiudersi nel proprio circolo ristretto composto generalmente dalla propria famiglia e da pochi amici, uno degli elementi che

¹⁴ Ivi, cit. p. 591. Cfr. la retorica utilizzata dall'abate Sieyès nell'opuscolo *Che cosa è il Terzo stato?* in cui dichiara che la società deve essere retta da leggi comuni e da un ordine comune, non vi devono essere eccezioni, tutti devono sottostare all'interesse della nazione, la quale non può basarsi su interessi particolari di un solo ceto. Il terzo stato deve entrare in possesso dei suoi diritti politici perché esso rappresenta la nazione tutta, dato che i due ordini privilegiati – nobiltà e clero – nulla hanno a che fare con la rappresentanza della nazione. Per privilegiato intende Sieyès «ogni individuo che si sottrae al diritto comune, sia perché pretende di non essere *in tutto* soggetto alla legge comune, sia perché pretende di avere dei diritti *esclusivi*», p. 106; l'esclusione degli ordini privilegiati ha anche una motivazione di ordine materiale, ed ha a che fare con la prosperità della nazione che per essere realizzata necessita di lavori privati e funzioni pubbliche; i lavori privati sono interamente svolti dal terzo stato ed anche le funzioni pubbliche sono quasi interamente svolte dal terzo stato. I membri degli ordini privilegiati non partecipano ai lavori utili né in ciò che è gravoso delle funzioni pubbliche; quindi, essi non partecipano alla cosa pubblica, e potremmo dire, nella prospettiva di Sieyès essi sono già stranieri nella nazione, essi formano una nazione a parte caratterizzata solo dall'interesse privato di corpo. E. J. Sieyès, *Qu'est-ce que le tiers état?* 1788, trad.it. R. Giannotti, sull'edizione critica curata da E. Champion e A. Aulard nel 1888, *Che cosa è il terzo stato?*, Editori Riuniti, Roma 2016.

¹⁵ Ivi, cit. p. 592. Questo significa anche, per Tocqueville, che sia più semplice studiare la situazione sociale e politica americana rispetto a quella francese od europea in genere.

colpisce il cittadino democratico è quello di favorire la dimensione materiale della propria esistenza a discapito di quella ideale e spirituale. Infatti, mentre l'uomo cerca di raggiungere quel benessere materiale e quella ricchezza che gli garantiscano una certa tranquillità nella propria dimora, il rischio è che sviluppi le arti e le tecniche che gli consentano di raggiungere il proprio obiettivo nel modo più rapido e facile, perdendo l'uso delle sue facoltà più alte legate alla sfera spirituale. Uno dei nemici da combattere secondo Tocqueville è il materialismo nelle sue forme più disparate, che ha la forza di poter corrompere i cuori dei cittadini democratici; «il materialismo è, in tutti i paesi, una pericolosa malattia dello spirito umano, ma bisogna particolarmente paventarlo in un popolo democratico perché si combina a meraviglia col vizio più familiare a questi popoli, col vizio del loro cuore»¹⁶.

La religione

Per quanto riguarda la religione, essa viene da Tocqueville considerata come una istituzione religiosa che permette la conservazione della repubblica democratica negli Stati Uniti. Tutte le dottrine religiose presenti nell'immenso territorio statunitense non sono ostili alla democrazia, ma anzi esse sostengono a loro volta le leggi e le istituzioni del governo. Per quanto i culti religiosi siano molto differenti tra di loro, ciascuno di essi converge nel credere in un unico creatore e nel delineare alcuni doveri del singolo nei confronti dei propri simili; ciò che è molto potente e utile del sentimento religioso sviluppato da ogni uno è la morale che ne deriva e i costumi che vengono appresi dai cittadini americani. Uno dei punti di maggior accordo tra la libertà politica di cui gode il cittadino americano e la religione è legato al fatto che, agendo direttamente nell'ambito dell'educazione e della regolazione dei costumi e delle abitudini dei cittadini, si dà un equilibrio per l'individuo tra il poter fare tutto ciò che si vuole secondo la legge, ma al contempo la consapevolezza e la conoscenza di ciò che bisogna o non bisogna attraverso l'insegnamento religioso acquisito; la religione impedisce di provare ogni cosa è in proprio potere. La religione e i suoi rappresentanti nella società non si immischiano direttamente nella vita politica; è attraverso il lavoro indiretto che agisce sul comportamento degli individui che la religione può essere considerata come istituzione politica che diffonde l'amore per la libertà. Gli americani stessi riconoscono il valore che la

¹⁶ A. De Tocqueville, *La democrazia in America*, cit. p. 636.

religione all'interno della società possiede nell'aiutarli a conservare le proprie istituzioni repubblicane.

La situazione in Francia è alquanto diversa. Secondo la prospettiva di Tocqueville, la fede è essenziale al mantenimento della libertà ed è più essenziale al mantenimento e alla stabilità della repubblica che a quello della monarchia, mentre l'opinione diffusa fra i sostenitori repubblicani francesi era l'opposto, ovvero che la religione non fosse utile ma contraria alla repubblica. Così, anche «I filosofi del diciottesimo secolo spiegavano in modo molto semplice il graduale affievolirsi delle credenze religiose. Lo zelo religioso, dicevano, deve spegnersi a misura che la libertà e la cultura aumentano. È spiacevole che i fatti non si accordino con questa teoria»¹⁷. Ancora, nell'*Antico regime e la rivoluzione*, Tocqueville tornerà sul tema religioso in relazione alla Rivoluzione del 1789, riproponendo il cristianesimo, e il cattolicesimo in particolare, come favorevole alle società democratiche e alla loro stabilità. Secondo l'autore, benché la passione antireligiosa fosse stata la prima ad accendersi e l'ultima a spegnersi fra i sostenitori della rivoluzione, questa forma di passione si è sviluppata nei confronti del cristianesimo non come dottrina religiosa, ma come istituzione politica diretta. Era contro il clero come classe, con i suoi privilegi di casta, che i sentimenti antireligiosi venivano sempre più a galla, favoriti anche dai pensatori e dalla filosofia del Settecento. Una volta che il significato politico e la rivoluzione stessa si imponevano all'interno della società, dopo aver distrutto gli antichi poteri costituiti, l'odio antireligioso che aveva predominato nella società andava scemando, ed è così che la Chiesa è riuscita a rinnovare la propria forza. Anzi, la rivoluzione stessa ha agito come una rivoluzione religiosa: questo si evidenzia in particolar modo quando si identifica come caratteristica che accomuna le religioni quella di considerare l'uomo in sé, cercando di astrarre dalla condizione storica concreta e dalle tradizioni di un determinato popolo; ancor più il carattere della religione è astratto tanto più facilmente essa può diffondersi. La stessa caratteristica è riscontrabile nella Rivoluzione del 1789, in quanto cercava di riproporre il carattere astratto religioso nell'ambito politico e sociale, nel mondo terreno: essa guardò al cittadino in modo astratto, cercando di individuare i diritti e i doveri generali dell'uomo:

Sembrava tendere alla rigenerazione del genere umano, più che alla riforma della Francia, ha acceso una passione che fino allora neppure le più violente rivoluzioni politiche avevano potuto provocare. Ha ispirato il proselitismo e fatto nascere la propaganda; ha potuto prendere così quell'aria di rivoluzione religiosa che ha tanto spaventato i contemporanei; o piuttosto, è divenuta essa stessa una specie di religione nuova: religione imperfetta, è vero, senza Dio, senza culto e

¹⁷ A. De Tocqueville, *La Democrazia in America*, I, cit. p. 348.

senza un'altra vita, ma che tuttavia, come l'islamismo, ha inondato la terra con i suoi soldati, i suoi apostoli, i suoi martiri¹⁸.

La Chiesa veniva vista come un ostacolo da tutti i pensatori che attraverso i propri scritti diffondevano nella società il proprio pensiero, agendo come dei veri e propri educatori in materia politica per il popolo che ne assorbiva il linguaggio e il temperamento. L'istituzione religiosa veniva considerata come un ostacolo al cambiamento, in quanto basata sull'autorità del passato e sul valore delle proprie tradizioni, mantenendo ben salda la scala gerarchica al proprio interno. Rappresentava quindi tutto ciò che gli stessi intellettuali francesi volevano spazzare via, facendo appello solo alla ragione umana e non ad una autorità ultraterrena. Non si riusciva a comprendere che la società politica e quella religiosa erano per natura diverse, secondo Tocqueville, e che non potevano avere quindi gli stessi principi fondanti. Egli riconosce che vi erano delle linee di confine tra i due poteri e la Chiesa li aveva oltrepassati; essa aveva un grandissimo potere politico senza che ne fosse chiamata per natura e fine, e «infatti vi si era mescolata senza esservi chiamata né dalla sua vocazione né dalla sua natura e in essi [nei poteri politici] sanciva spesso i vizi che biasimava altrove, e li copriva della sua sacra inviolabilità quasi volesse renderli immortali come lei»¹⁹. Poco oltre nel volume pubblicato nel 1856, Tocqueville stesso richiama l'esperienza americana, riportando l'esempio di un cittadino americano che ritiene essenziale per una società civile libera la religione, come garanzia di stabilità e di sicurezza.

Tornando alla *Democrazia*, c'è in particolare un aspetto del clero americano che potrebbe a prima vista sorprendere un europeo, ovvero quello di non volersi immischiare negli affari politici e quindi, l'abitudine a non ricoprire cariche pubbliche; ciò era vietato in molti stati dell'Unione inizialmente per legge, poi per desiderio sviluppato dal clero stesso. Questo perché, secondo Tocqueville, se la religione si unisce al potere terreno, perde la sua potenza caratteristica di essere legata ad una tendenza umana invincibile: quella di voler contemplare e conoscere un mondo altro da quello terreno. La forza della religione, nel momento in cui rimane distante dal potere politico, è quella di essere più universalmente accettata, mentre se essa si trasforma o si allea al potere temporale, si carica degli odi che le fazioni possono produrre; rischia di cadere come cade colui o coloro che detengono il potere politico. Il clero americano è quello che meglio e prima di tutti ha compreso questo; predicando una fede semplice e adatta alle circostanze politiche e sociali del popolo, ha mantenuto una forza

¹⁸ A. de Tocqueville, *L'Antico Regime e la Rivoluzione*, cit. p. 47.

¹⁹ Ivi, cit. p. 189.

costante, forse meno potente, ma che riusciva a condizionare il sentimento e il comportamento di ogni cittadino.

Tocqueville era estremamente convinto del valore della religione e della sua utilità all'interno delle società democratiche, tanto che il suo progetto politico consisteva nel cercare di unire l'insegnamento morale religioso con la libertà politica²⁰. Questo perché, attraverso la religione e il suo fondamento morale, l'uomo riesce a combattere le tendenze individualistiche che lo risospingono in sé stesso, proprie delle epoche democratiche²¹. In particolare, la funzione religiosa risulta importante nel vivificare i costumi politici e sociali, i mores²², che si legano alle istituzioni e che in qualche modo le fondano; già come emerge nell'Introduzione al primo volume della *Democrazia*, non si possono creare dei buoni costumi senza la fede²³. Il tema delle istituzioni e dei costumi è centrale nella riflessione tocquevilliana. Si può sostenere che la stabilità e l'ordine derivino dal continuo allineamento delle istituzioni con i costumi. Per quanto le leggi negli Stati Uniti siano buone e ben strutturate, esse non sono buone in assoluto e potrebbero non adattarsi ad alcuni popoli all'infuori di quello degli Stati Uniti; la legislazione nel suo complesso è adatta a quel determinato popolo, ma per Tocqueville, non è nelle leggi che bisogna individuare la vera ragione del successo del sistema repubblicano e democratico degli Stati Uniti; la causa che maggiormente esplica e giustifica il mantenimento delle istituzioni sono i costumi, e questo si dimostra anche nelle differenze che esistono tra i vari stati dell'Unione.

È nell'Est che gli Anglo-americani hanno più a lungo sperimentato il governo democratico, e che hanno contratto le abitudini e concepito le idee più favorevoli al suo mantenimento. La democrazia a poco a poco è penetrata nelle consuetudini, nelle opinioni, nelle forme; la si ritrova in tutti i particolari della vita sociale come nelle leggi. È nell'est che l'istruzione e l'educazione pratica del popolo sono state maggiormente perfezionate, e che la religione si è meglio amalgamata alla libertà. Che cosa sono tutte queste abitudini, queste opinioni, queste consuetudini, queste credenze, se non ciò che ho chiamato costumi?²⁴

²⁰ Questo nonostante le inclinazioni personali e i sentimenti individuali che erano molto controversi riguardo la propria fede e il proprio credo, le quali vengono ben evidenziate dalla biografia curata da A. Jardin, dove spesso viene evidenziato il tema del rapporto religioso di Tocqueville, a partire dall'educazione ricevuta fino al momento della morte; il rapporto che Tocqueville ebbe con la religione e la sua personale professione di fede è un tema che spesso mette in disaccordo gli studiosi del pensatore normanno.

²¹ In una lettera a suo fratello Eduard risalente alla fine del 1843, Tocqueville esprime il dolore che gli procura la questione religiosa e dichiara che il suo obiettivo nella vita politica è quello di contribuire alla riconciliazione tra lo spirito religioso e lo spirito della libertà, della società e del clero.

²² «Intendo qui la parola *costumi* nel senso che gli antichi attribuivano alla parola *mores*; la applico non solo ai costumi propriamente detti, che si potrebbero definire le abitudini del cuore ma alle varie nozioni che gli uomini possiedono, alle diverse opinioni che hanno corso in mezzo a loro, e all'insieme delle idee con cui si formano le abitudini dello spirito», *La democrazia in America*, cit. p. 339.

²³ Cfr. *Introduzione* di Coldagelli, in *Scritti, note e discorsi politici. 1839-1852*, Bollati Boringhieri, Torino 1995, pp. XXVIII-XXXVIII.

²⁴ Ivi, cit. pp. 363-364.

In questo senso si può comprendere ulteriormente l'importanza riservata dal pensatore francese alla religione. Egli, attraverso la carriera politica, voleva caricarsi sulle spalle il compito di risvegliare e raddrizzare i costumi del popolo francese, ed in parte si possono comprendere le critiche molto pesanti rivolte al governo francese e la veemenza con cui si oppose a tutti i governi durante la monarchia di Luglio²⁵; è per questo che egli insiste più volte sul fatto che non sono gli uomini al governo a dover cambiare, ma lo spirito che li anima²⁶. Come ulteriore dimostrazione della forza e dell'importanza che attribuiva alla religione, in una lettera a Madame Swetchine, Tocqueville scriveva che la morale è come se risultasse distinta in due parti: una morale pubblica e una morale privata; il clero si è interessato eccessivamente ad indicare la retta via nell'ambito della morale privata, tralasciando completamente l'ambito pubblico. Così facendo è venuto a mancare l'aspetto educativo dei valori che il cattolicesimo possiede e che esso è portato a trasmettere nella società; egli immagina un cattolicesimo forse meno stringente dal punto di vista dogmatico, che potrebbe ricordare il cattolicesimo per come si presenta in America, meno preciso e definito ma più utile e più concreto per i cittadini²⁷. Al contrario la corrispondente di Tocqueville, Mme Swetchine, teme un'intromissione del clero negli affari pubblici; se il clero decidesse di immischiarsi negli affari terreni potrebbero annullarsi sia gli aspetti positivi del suo compito nell'ambito della morale privata, sia una privazione della sua bontà suprema, perdendo di vista la questione della verità divina; questo vale in particolar modo, per la donna, in tempi di rivoluzione. Tocqueville risponde che non è importante che il clero si dichiari favorevole alla monarchia piuttosto che alla repubblica, che si schieri politicamente, ma che esso faccia comprendere ai cittadini che appartengono ad una grande associazione umana che Dio ha stabilito per loro e che esistono dei legami visibili che uniscono gli uomini gli uni

²⁵ In ogni caso, la situazione francese nell'ambito della posizione che il clero doveva occupare all'interno della società era abbastanza complessa. Infatti, dopo la Rivoluzione di Luglio, il clero stesso, in particolare i più giovani, rifiutava una commistione tra la Chiesa e lo Stato, limitandosi alla sfera del sacro e del pubblico, senza intervenire nell'ambito politico. Questo aveva procurato un risveglio dei sentimenti religiosi e una nuova conformazione rispetto ai principi cristiani; le passioni religiose si stavano risvegliando, inaspettatamente. Questa per Tocqueville poteva essere una buona occasione per consolidare un nuovo rapporto tra la Chiesa e i costumi e per permettere quindi di direzionare al meglio il governo della democrazia. Questa occasione è stata in parte sprecata dal governo in particolare per quanto riguarda il tema della libertà di insegnamento, così importante per Tocqueville, ma che era diventato dal suo punto di vista un argomento che nascondeva tutta una serie di rapporti e di problematiche che avevano radici più profonde; Cfr. la sezione in *Scritti, note e discorsi politici*, «Il problema religioso e la libertà di insegnamento», pp. 95-131

²⁶ Questo tema verrà ulteriormente elaborato e sarà al centro del secondo capitolo del presente lavoro.

²⁷ Cfr. *Lettres inédites de Mme Swetchine, publiées par le Cte de Falloux de l'Académie Française*, Didier et Cie, Paris 1866, lettera del 10 settembre 1856.

agli altri, «*associations qui se nomment des peuples et dont le territoire s'appelle la patrie*»²⁸. In questo senso, vi è un compito educativo alla cittadinanza attiva che Tocqueville riserva al clero nell'insegnare agli uomini a coltivare i legami che esistono all'interno della società e a rispettare i doveri che ognuno ha verso il proprio simile²⁹.

Le libertà civili e politiche

Il secondo mezzo che gli americani hanno per combattere l'individualismo e il materialismo che si danno nelle società democratiche è quello di mantenere e di valorizzare alcune forme di libertà all'interno della società attraverso libere istituzioni. Dato che i cittadini democratici sono portati ad essere più distanti gli uni dagli altri, a differenza dei tempi passati in cui vi erano tra gli individui relazioni dolci e paternali tipiche dei rapporti aristocratici, queste manifestazioni di libertà mantengono forme di socializzazione e di aiuto reciproco fra gli individui. È il dispotismo che vede nell'isolamento degli individui la garanzia del suo successo duraturo e l'egoismo è il vizio che permette che ciò sia possibile; nel momento in cui si stabilisce unicamente uguaglianza fra i cittadini, non vi è legame comune che li unisca tra di loro, ed è esattamente il punto in cui il dispotismo può stabilirsi e innalzare barriere insormontabili fra i singoli individui. Il fatto che i cittadini americani possano mantenere la propria libertà e che, anzi, siano in qualche modo costretti a partecipare alla vita pubblica, è ciò che gli consente di combattere contro le tendenze dispotiche che potenzialmente accompagnano la democrazia quando si favorisce unicamente il lato dell'uguaglianza a discapito di quello della libertà.

Quello che i legislatori americani sono riusciti a fare è stato moltiplicare continuamente nel terreno politico le occasioni di manifestazione di cooperazione e di aiuto reciproco, di partecipazione e di supporto fra cittadini. È attraverso la risoluzione di bisogni concreti e di piccoli affari che i cittadini possono rendersi conto che la cooperazione è uno strumento per loro essenziale e che la forza del comune è maggiore rispetto alla forza del singolo; questo si dà anzitutto nella risoluzione di questioni che li tocchino direttamente. Almeno in uno stadio iniziale è sulle piccole questioni che i cittadini possono rendersi conto di quanto gli interessi personali e privati in realtà possano coincidere o collidere con l'interesse generale e che quindi

²⁸ Ivi, cit. p. 467.

²⁹ Cfr. Doris S. Goldstein, *Alexis de Tocqueville's Concept of Citizenship*, in «Proceedings of the American Philosophical Society», 28 febbraio, 1964, vol. 108, N. 1, pp. 39-53.

devono essere accordati in qualche modo; così, allo stesso modo, i singoli si rendono conto che aiutando il proprio vicino o il proprio amico, nel momento in cui essi dovessero aver bisogno di aiuto, ci sarà qualcuno disposto ad aiutarli e a contraccambiare il favore. Questo è il modo in cui si intessono legami sociali e di collaborazione fra i cittadini.

Difficilmente si strappa un uomo a sé stesso, per interessarlo al destino di tutto lo Stato, perché non può capire bene l'influsso che il destino dello Stato può esercitare sulla propria sorte. Ma basta fare passare una strada lungo il confine della sua proprietà, che egli si accorgerà alla prima occhiata che esiste un rapporto tra questo piccolissimo affare pubblico e i maggiori suoi affari privati, e scoprirà, senza che nessuno glielo insegni, lo stretto legame che lega qui l'interesse particolare all'interesse generale. Bisogna dunque, per interessare i cittadini al bene pubblico e per far loro vedere il continuo bisogno che essi hanno gli uni degli altri per produrlo, non affidare loro il governo dei grandi affari, ma incaricarli dei piccoli³⁰.

Il lavoro dei legislatori americani è estremamente importante perché sono le istituzioni libere anzitutto – sostenute dai costumi, come si è visto sopra – che permettono la lotta alle tendenze apatiche e asociali dell'individualismo democratico. Quando Tocqueville parla dei legislatori include anche gli inglesi che emigrarono nel Nuovo Mondo, portando con sé le abitudini e i costumi della madrepatria; essi avevano l'abitudine di partecipare agli affari

³⁰ A. De Tocqueville, *Democrazia*, II, cit. p. 595. Può essere utile eseguire un breve confronto con la relazione pronunciata da Tocqueville all'Accademia delle scienze morali e politiche nel 1846 in cui egli era incaricato di commentare l'opera di Macarel dedicata al diritto amministrativo. Le istituzioni amministrative in Francia, secondo la prospettiva tocquevilleana, hanno una influenza maggiore rispetto a quelle politiche sul corpo della nazione. L'opera di Macarel si occupava di delineare ogni funzione amministrativa che dal Re si espandeva fino al più piccolo funzionario di provincia; questa rete amministrativa colpiva e comprimeva la vita di ogni singolo cittadino e ne indirizzava i comportamenti così come ne delineava i costumi. Se era stata l'Assemblea costituente a porre in essere questo tipo di apparato amministrativo, fu Napoleone quello che portò al suo massimo grado le sue funzionalità e potenzialità; «ovunque l'Assemblea Costituente aveva messo un consiglio esecutivo, Napoleone ha posto un solo agente dipendente e responsabile; ovunque essa avesse posto l'elezione come origine del potere, egli ha dato la scelta al principe, e per sottrarre ancor più efficacemente al controllo dei cittadini questa amministrazione già tanto emancipata, egli ha reso i più piccoli agenti inviolabili, proibendo di citarli davanti ai tribunali. [...] È così che, senza modificarne profondamente gli ingranaggi, senza cambiarne di molto l'aspetto, Napoleone è giunto ad adattare ai bisogni del potere questa vasta macchina, che era stata concepita e conformata dalla libertà», *Rapport de M. de Tocqueville à l'Académie des sciences morales et politiques sur le livre de M. [Luis-Antoine] Macarel, intitulé: «Cours de droit administratif», «Le moniteur universel», 15 maggio 1846*, trad. it. N. Matteucci, Relazione sull'opera di Macarel intitolata: «corso di diritto amministrativo» in *Scritti politici di Alexis de Tocqueville*, vol. I, pp. 234-240, pp. pp. 236-237. Tocqueville è convinto che il sistema amministrativo vigente in Francia non sia in realtà qualcosa di accidentale o che possa essere stato creato solamente da una figura come quella di Napoleone, ma che sia il risultato delle forze che hanno governato negli ultimi secoli della storia francese. Questo tipo di sistema, nel suo pensiero, è quello che meglio si adatta all'uniformità causata da una uguaglianza schiacciata sempre più sulla medietà e sull'individualismo; un sistema quindi che ha favorito l'uguaglianza rispetto alla libertà, la centralizzazione amministrativa ad un impegno politico da parte dei cittadini. L'amministrazione francese impedisce, non invita a fare. La differenza rispetto alla vita associata e sociale degli americani è che l'europeo ha sempre la tendenza ad aspettare che sia qualcun altro – un funzionario scelto – ad eseguire un determinato compito. Gli americani favorendo l'iniziativa individuale e comunale ottengono una forza politica di direzione statale meno regolata, ma più vigorosa e potente; ciò che ne deriva sono degli immensi guadagni dal punto di vista politico; essi sono spinti da un'energia vitale che li sorregge, mentre gli europei sono vinti da un torpore che monopolizza la propria vita.

pubblici e godevano di alcune specifiche libertà che non abbandonarono e che anzi implementarono, dando inizio ad un sistema democratico; univano in qualche modo alcune nuove istituzioni ad un antico amore per la libertà che, per molti versi, aveva ancora un sapore aristocratico. La libertà tra gli americani è molto antica, viceversa è l'uguaglianza delle condizioni ad essere un fenomeno relativamente nuovo; secondo il pensatore francese per quanto possa aumentare l'accentramento del potere politico, essi non perderanno mai completamente la propria indipendenza all'interno della società.

Al contrario, nel continente europeo, si è stabilita l'uguaglianza prima della libertà, ed è il motivo per cui i poteri sembrano tutti convergere verso il centro. L'uguaglianza era stata introdotta in Francia prima di tutto dai Re assoluti, dove attraverso una particolare alleanza tra il Re e il popolo, si cercava di sminuire il potere aristocratico, favorendo così l'accentramento politico e amministrativo. Questo vale ancor di più per la Francia rivoluzionaria perché nel momento in cui si puntava all'eliminazione dell'aristocrazia, classe che un tempo si occupava della direzione degli affari locali che veniva via via abbattuta dal processo rivoluzionario, non si trovava più nessuno che se ne potesse occupare lasciando il posto di direzione dei poteri locali vacante; la nuova classe emergente borghese era ancora impreparata per poter dirigere gli affari che invece li toccavano più da vicino. Così facendo, si preferiva incaricare il potere centrale di governare ogni situazione; la stessa aristocrazia, una volta vinta, non si incaricava più di occuparsi delle proprie circoscrizioni, ma preferiva ritirarsi nella privatezza. I popoli che raggiungono l'uguaglianza attraverso la rivoluzione avranno sempre un potere centrale più forte e un individuo più debole – a differenza dei popoli in cui gli individui nascono uguali, come fra gli americani. Questi ultimi sono riusciti a mantenere salda l'idea dei diritti individuali ereditati dagli inglesi insieme al gusto delle autonomie locali, di partecipazione politica attiva all'interno di esse.

Se in ogni tempo è necessario agli uomini uno spirito illuminato per difendere la loro indipendenza, ciò è vero soprattutto nelle epoche democratiche. È facile, quando tutti gli uomini si somigliano, fondare un governo unico ed onnipotente; basta l'istinto. Ma occorrono agli uomini intelligenza, scienza e arte, per creare e conservare, nelle medesime circostanze, una serie di poteri secondari e per dar vita, in mezzo all'indipendenza e alla debolezza individuale dei cittadini, a libere associazioni in grado di lottare contro la tirannide senza distruggere l'ordine. La concentrazione dei poteri e la schiavitù individuale cresceranno dunque, nelle nazioni democratiche, non soltanto in proporzione all'uguaglianza, ma in ragione dell'ignoranza.³¹

³¹ A. De Tocqueville, *Democrazia*, II, cit. p. 794.

La situazione che si riscontra in America è quindi duplice: da un lato i cittadini sono costretti attraverso le leggi a partecipare alla *cosa pubblica*, leggi pensate appositamente affinché questo avvenga; è quindi attraverso imposizioni legislative che si ricreano dei legami che nei tempi aristocratici esistevano naturalmente³². Dall'altro lato è attraverso i costumi e l'educazione, la reiterazione di comportamenti appresi, che la libertà negli Stati Uniti può mantenersi viva. È in questo senso che emerge una forma particolare di patriottismo tipico degli americani; una forma di patriottismo differente rispetto a quello dei secoli aristocratici, meno istintivo, ma più razionale e riflessivo. Nonostante Tocqueville, in quanto nobile normanno, riconosca una superiorità nel patriottismo istintivo grazie alle sue forme eroiche e sorprendenti, è ben consapevole del fatto che quel tipo di sentimento non potrà più essere presente nelle società democratiche; in quest'ultime si dà un tipo di spirito pubblico diverso. Questo nuovo spirito pubblico si manifesta in un diverso amore di patria, razionale e meno generoso, ma più duraturo e profondo; «questo nasce dall'educazione, si sviluppa con l'aiuto delle leggi, cresce con l'esercizio dei diritti e finisce, in qualche modo, per confondersi con l'interesse personale»³³. Il cittadino americano è consapevole del fatto che il proprio benessere personale non è distinto da quello pubblico; non è qualcosa di totalmente altro dal benessere della propria nazione ed è la legge stessa ciò che gli consente di contribuire a produrre e ad usufruire di quello stesso benessere; infatti negli Stati Uniti si riscontra un atteggiamento pieno di rispetto per la legge; considerando la legge come espressione della maggioranza del popolo, il singolo vi si sottomette senza fatica; se anche egli fosse personalmente contrario, sa che l'indomani potrebbe essere lui stesso parte della maggioranza e di conseguenza rispetta la legge perché nel momento in cui essa dovesse essere cambiata secondo il suo desiderio, potrebbe esigere lo stesso rispetto. Vi è un interesse personale nell'obbedire alle leggi perché tutti, in qualche modo, la considerano opera propria.

La prosperità generale dello Stato è ciò che permette al meglio di godere del proprio benessere materiale. Uno degli elementi che colpisce di più Tocqueville una volta approdato negli Stati Uniti è la freneticità della vita pubblica: tutto è tumultuoso, rumoroso, ciascuno esprime nello spazio pubblico i propri bisogni, tutti sono intenzionati a realizzare qualcosa

³² Uno degli strumenti utilizzati, propri della democrazia, affinché il singolo si occupi di questioni pubbliche e dei propri concittadini è quello delle elezioni; negli Stati Uniti esisteva un diritto di voto a suffragio pressoché universale per gli uomini bianchi. La possibilità di distinguersi nella vita pubblica fa sì che il singolo si occupi dei propri simili per guadagnarsi il loro voto, per orgoglio e per necessità di avere un ruolo riconosciuto a livello sociale. Questo è un dei modi in cui gioca l'elemento sociale sfrutta le passioni e i sentimenti individuali.

³³ Ivi, cit. p. 280.

di utile per la comunità; tutti lavorano per potersi procurare la felicità³⁴. Tocqueville riconosce che se in Europa si pensa che la massima di governo americana sia quella del laissez-faire, in cui il cittadino osserva dall'esterno il progresso sociale, questo in realtà non è che un errore di valutazione. Infatti, sebbene l'interesse individuale sia in parte il primo motore della spinta al progresso sociale, dall'altra parte i vari interessi individuali si incontrano nel momento in cui si collabora al fine di costruire ciò che può aiutare nella comunicazione; gli investimenti più grandi vengono fatti esattamente in questo senso, quindi nel costruire canali, ferrovie, linee di traghetti e sistemi postali³⁵.

Per costruire queste infrastrutture c'è una collaborazione tra privati cittadini e gli stati locali; questo ha importanti conseguenze dal punto di vista economico: le comunità locali sono quelle che meglio di tutti possono conoscere ciò che è necessario per il loro sviluppo e cosa sia più utile e più conveniente dal punto di vista dell'investimento. Sul lungo periodo un sistema maggiormente centralizzato potrebbe essere improduttivo, mentre questo tipo di decisioni su costi e i benefici a livello locale, sebbene meno ordinato, mantiene attiva la cittadinanza e la sua partecipazione. Questo impegno dei cittadini nelle strategie economiche e nella loro valutazione di ciò che per loro potrebbe essere maggiormente utile aiuta anch'esso al mantenimento della libertà degli individui e contribuisce alla prosperità degli abitanti e dell'Unione: vi è quindi negli Stati Uniti una forma di decentralizzazione anche dal punto di vista economico; «Having a state that was active in economic affairs, in brief, did not mean that everything in the economy should be decided by the political center; there were plenty of economic tasks for which local political organs were more suitable»³⁶. È importante evidenziare che quando si utilizza il termine prosperità, nel lessico tocquevilliano, esso non si identifica semplicemente con quello di ricchezza. Mentre la ricchezza ha a che fare primariamente con il denaro e con il possesso di denaro individuale, il quale non può mai essere sufficientemente accumulato per dare soddisfazione all'individuo che prosegue nella

³⁴ In realtà, per quanto riguarda il raggiungimento della felicità, il pensiero di Tocqueville non è univoco, nel senso che, quando passa a considerare la società dal punto di vista industriale e dal punto di vista del ceto medio, egli ritiene che la felicità non possa essere raggiunta ma che sia un processo asintotico: la felicità non può essere raggiunta pienamente perché si inserisce il problema dell'arco temporale, dove la classe media è portata a considerare solo il tempo presente, non il passato né il futuro, come si vedrà nel proseguimento del presente lavoro.

³⁵ In particolare, il tema delle ferrovie interesserà particolarmente Tocqueville che venne incaricato di redigere un rapporto sulla linea ferroviaria tra Parigi e Cherbourg. Negli anni '30 dell'Ottocento il sistema ferroviario francese si basava su un sistema nazionale in cui tutte le rotte convergevano verso Parigi; già molte linee connettevano altre città verso Parigi, ed esse potevano competere nella vendita nel mercato dei propri prodotti con Cherbourg, sprovvista di linea ferroviaria; infatti, egli in questi rapporti cerca di analizzare anche il ruolo della competizione tra diversi acquirenti e venditori nella moderna industria.

³⁶ R. Swedberg, *Tocqueville's Political Economy*, Princeton, Princeton University Press, 2009, p. 31.

sua ricerca, la prosperità, al contrario, ha a che fare con una dimensione familiare e domestica; la prosperità è caratterizzata dall'equilibrio ricercato tra la dimensione materiale e quella spirituale dell'esistenza umana. Il fatto che il cittadino americano sia spesso chiamato a dedicarsi agli affari pubblici implica anche che egli abbia una grande stima di se stesso e che sia più portato ad agire e ad interessarsi delle possibili migliorie da attuare per la propria comunità; egli è desideroso di migliorarsi e di continuare ad agire all'interno della società, senza arrestarsi. Questo è uno dei motivi per cui si assiste al prodigioso sviluppo industriale negli Stati Uniti, secondo Tocqueville, come si vedrà a breve.

Esaminando più nel dettaglio le libertà di cui possono servirsi gli americani si trova anzitutto la libertà di stampa, che nella prospettiva tocquevilleana, si assesta assieme alla sovranità popolare. È inimmaginabile e contraddittorio un paese che proclama il suffragio universale ed insieme la censura, ed il popolo americano è quello che meglio esprime il principio della sovranità popolare; nessuno, in America, ha mai pensato di limitare la libertà di stampa. Molti in Francia considerano la violenza della stampa come direttamente conseguente all'instabilità politica del Paese, come se, una volta raggiunto un assetto stabile, la stampa stessa non dovesse più avere le stesse caratteristiche; eppure, per Tocqueville, «l'America è, forse, in questo momento il paese del mondo che racchiude in sé meno germi di rivoluzione. In America tuttavia la stampa ha lo stesso gusto distruttore che in Francia e la stessa violenza, senza le stesse cause di collera. In America, come in Francia, essa rappresenta quella straordinaria potenza, così stranamente intessuta di bene e di male, senza la quale la libertà non potrebbe vivere e con la quale l'ordine può a stento mantenersi»³⁷. Negli Stati Uniti non si considera un crimine attaccare – anche con ferocia – le leggi esistenti, ciò che conta è non sottrarsi ad esse. Quando si parla di stampa non si può trovare un equilibrio tra censura e licenza, per poter godere dei beni che essa dà, bisogna accettare alcuni mali inevitabili.

Negli Stati Uniti non vi sono in genere passioni politiche profonde e difficilmente gli abitanti potrebbero sollevarsi per qualcosa all'infuori del caso in cui venisse compromesso l'interesse materiale. Al contrario, ciò che scalda maggiormente gli animi dei francesi sono esattamente le questioni politiche. Anche qui vi è una riproposizione del paradigma centralizzatore contro un paradigma decentralizzato come quello americano, che è già stato incontrato in ambito amministrativo – quello più rilevante, per Tocqueville – e in ambito

³⁷ A. De Tocqueville, *Democrazia*, I, cit. p. 219.

economico e di impresa. In Francia il potere è concentrato in unico centro e così anche il pensiero e la cultura sono accentrate in determinate classi e in certo spazio, Parigi. Al contrario, gli Stati Uniti non hanno una capitale forte che possa rappresentare anche un centro culturale, perciò cultura e potere sono sparsi e si irradiano in diverse direzioni. Lo scarso potere negli Stati Uniti della stampa nell'aizzare le passioni politiche dei cittadini è dovuto al fatto che i giornali sono moltiplicati all'infinito: nessuno può dirigere in maniera decisa le passioni politiche e pubbliche come nessuno può ricavarne grandi profitti. Il linguaggio utilizzato è adatto affinché tutti possano servirsene, senza che ne derivi una vera e propria professione; in ogni caso, la libertà di stampa riesce a far circolare la vita politica nel vastissimo territorio americano, motivo per cui, anche se in generale i governi sono poco stabili e nuovi, le idee e le convinzioni degli americani resistono al cambiamento dei governi. Non ci si è resi conto nei paesi europei che il fatto di moltiplicare i giornali ed allargare la libertà di stampa, può avere il beneficio di interessare gli uomini alla politica e al contempo renderne meno violente le passioni, rendendo più stabili le opinioni³⁸.

L'altro strumento che in America riesce a mantenere salda la libertà dei cittadini è quello della libertà di associazione. «Negli Stati Uniti ci si associa per scopi di sicurezza pubblica, di commercio e d'industria, di morale e di religione. Non c'è nulla che la volontà umana disperi di raggiungere con la libera azione della potenza collettiva degli individui»³⁹. Il valore politico che ha l'associazione nel mondo americano permette che ci si riunisca, ogni qualvolta risulti utile o necessario per il popolo. L'associazione politica, per Tocqueville, racchiude in sé germi di forte pericolo per la stabilità della nazione; infatti, essa può raggiungere diversi gradi di organizzazione: può essere solo una associazione intellettuale, una associazione politica su piccola scala, fino a raggiungere il grado più pericoloso. Quest'ultimo si dà in una sorta di vincolo mandatario per l'elezione di alcuni membri che rappresentino la propria opinione, formando così una nazione nella nazione con passioni proprie che, se fortemente alimentate, potrebbero portare ad uno scontro aperto con la maggioranza. Questo è un grande rischio che si corre presso «un popolo che non sia perfettamente abituato all'uso della libertà o presso il quale fermentino passioni politiche

³⁸ Cfr. la conversazione avvenuta con Spencer a Canandaigua, il quale riporta al giovane normanno la situazione della stampa negli Stati Uniti e gli trasmette la maggior parte delle informazioni che egli rielabora nella *Democrazia*, in A. de Tocqueville, *Viaggi*, ed. italiana a cura di U. Coldagelli, trad. it. di Luciano Tamburini, Bollati Boringhieri, Torino 1997, su testi contenuti in Tocqueville, *Œuvres Complètes*, vol. I, Gallimard, (Bibliothèque de la Pléiade), Paris, 1991. 56-57.

³⁹ A. De Tocqueville, *Democrazia*, I, cit. p. 227.

profonde»⁴⁰, e possiamo immaginare che Tocqueville abbia in mente la situazione francese, dove il popolo non era abituato ad esercitare la propria libertà ma al contempo manteneva alcune abitudini rivoluzionarie che potevano turbare gli equilibri esistenti.

Negli Stati Uniti la libertà di associazione in ambito politico non ha causato grandi turbamenti perché essa è eredità inglese ed è entrata a far parte dei costumi e delle abitudini; rappresenta una forma di garanzia contro quella che Tocqueville definisce tirannide della maggioranza e che permette a coloro che si trovano nei partiti di opposizione di organizzarsi e di mantenere il proprio ruolo politico con la forza morale che li contraddistingue. Questa forma di associazione della minoranza, se vista in ottica costruttiva come avviene negli Stati Uniti al momento dell'indagine tocquevilleana, permette di mettere in discussione le posizioni della maggioranza e quindi di indagare le forme e i modi in cui poter colpire l'opinione pubblica per poter tentare di diventare a propria volta maggioranza. Con il fatto che, come si è visto precedentemente, in America non vi sono grandi passioni politiche che possano turbare gli animi dei cittadini, ad eccezione di quella che emerge quando si parla di benessere materiale, la libertà di associazione può mantenersi salda senza che ne emergano i pericoli maggiori.

Inoltre, ciò che garantisce che l'associazione politica della minoranza non abbia esiti violenti, è il suffragio universale stabilito negli Stati Uniti. Chi fa parte della minoranza è consapevole del fatto che non può in alcun modo far parte, almeno momentaneamente, della maggioranza, perché è il voto stesso espresso dalla maggioranza dei cittadini che garantisce le posizioni di predominanza dei partiti. «In Europa, le associazioni si considerano, in qualche modo, come il consiglio legislativo ed esecutivo della nazione, che da sé stessa non può alzare la voce; partendo da questa idea, esse agiscono e comandano. In America dove, agli occhi di tutti, non rappresentano se non una minoranza nella nazione, esse parlano e avanzano petizioni»⁴¹.

Nel secondo libro della *Democrazia*, Tocqueville torna sul tema delle associazioni, concentrandosi questa volta sul lato sociale che esse svolgono nella società civile. Tocqueville riconosce che negli Stati Uniti i cittadini si associano per qualsiasi cosa, in ambiti molto diversi e con ampiezza diversa; essi hanno cercato di perfezionare l'arte e la tecnica che gli permetta al meglio di conseguire un obiettivo comune tra i loro desideri e riconoscono che la forma dell'associazione sia quella che meglio si adatta al perseguimento dei fini all'interno

⁴⁰ Ivi, cit. p. 228.

⁴¹ Ivi, cit. p. 233.

della società. In questo contesto, torna ancora una volta il confronto tra il modello aristocratico basato su legami quasi naturali e lo schema dell'epoca democratica, con la necessità di scovare dei mezzi che consentano di ritessere legami fra individui isolati. Nelle aristocrazie vi sono alcuni individui ricchi e potenti che possono permettersi di dispiegare i propri progetti attraverso l'azione di coloro i quali si trovano alle loro dipendenze; per loro, l'associazione non è necessaria, in quanto la posizione sociale che ricoprono li avvicina naturalmente. Nel momento in cui gli aristocratici decidono di associarsi, risulta per loro facile poterlo fare, in quanto condividono lo stesso spirito e possono essere in pochi per assumere grande influenza all'interno della società. Al contrario, nelle società democratiche dove gli individui sono soli, da soli non possono nulla e devono imparare ad aiutarsi reciprocamente; viene a mancare la naturalità del soccorso reciproco aristocratico basato sull'appartenenza ad una classe.

Il fatto che gli uomini decidano di non produrre alcun tipo di forma associativa in ambito politico è rischioso per la propria indipendenza, ma non sarebbe grave tanto quanto la situazione in cui essi decidessero di non unirsi più tra loro con uno scopo comune nella vita ordinaria, perché questo comporterebbe non più la messa in gioco della propria indipendenza, ma la stessa esistenza civile. Gli individui devono imparare ad associarsi e devono continuare ad applicarsi nell'associazione per poterne apprendere l'abitudine, che sappiamo essere centrale per l'autore. Il motivo per cui i contemporanei – e, potremmo aggiungere, compatrioti – di Tocqueville non avvertono la necessità delle associazioni è che essi ritengono che la forma dell'associazione possa essere facilmente sostituita con il governo e l'amministrazione. Di conseguenza, l'ambito di competenza del potere pubblico sarebbe continuamente destinato ad aumentare ed il suo raggio di azione coprirebbe ogni spazio lasciato vuoto; questo sarebbe un circolo senza fine: più aumentano i compiti del potere pubblico, più i privati si chiudono in sé stessi e avranno bisogno del sostegno e dell'approvazione del governo e dell'amministrazione, i quali a loro volta assecondano questo desiderio di riempire gli spazi mantenendo separati i cittadini.

Finirà che l'amministrazione pubblica dovrà dirigere tutte le industrie, alle quali un singolo cittadino non può bastare? E se arriva alla fine un momento in cui, a causa dell'estrema suddivisione della proprietà fondiaria, la terra si trova spartita all'infinito, in modo da non potere più essere coltivata che da associazioni di lavoratori, bisognerà che il capo del governo lasci il timone dello Stato, per venire a prendere in mano l'aratro?⁴²

⁴² Ivi, II, cit. p. 599.

Oltre ai rischi che potrebbe comportare la sostituzione dell'associazione in ambito industriale, la mancanza di forme associative, secondo Tocqueville, inciderebbe anche sull'animo umano e sul suo spirito, perché esso, nei secoli democratici in particolar modo, ha bisogno della cooperazione per svilupparsi. Il governo così come non deve agire direttamente in ambito industriale, allo stesso tempo non può dirigere il campo propriamente umano delle idee e dei sentimenti, altrimenti non si produrrebbe altro che tirannia; esso ha il compito di dirigere la sfera politica e non deve uscire dai propri limiti. Le associazioni ricoprono all'interno della società quella forma di indirizzo dell'opinione pubblica che una volta spettava agli aristocratici, dando il buon esempio e ispirando i propri concittadini. La scienza delle associazioni viene definita da Tocqueville «scienza madre» della democrazia. Cambia in parte la prospettiva rispetto al primo libro della democrazia, in cui le associazioni politiche venivano viste con timore da Tocqueville perché dotate del potere di modificare gli equilibri; esse, nel secondo volume, vengono considerate scuole in cui apprendere l'arte dell'associazione; dalle grandi forme di associazione in cui il singolo non rischia nulla si può comprenderne il funzionamento ed applicarlo di conseguenza agli affari quotidiani della vita comune, anche rischiando parte delle proprie proprietà. Ma se cambia la prospettiva, è perché vi è pieno riconoscimento del rapporto reciproco che esiste tra il mantenimento della pace e dell'ordine stabilito negli Stati Uniti, appreso nel corso della storia, e il bisogno di socialità e di prospettiva comune fra i cittadini affinché vi sia progresso e dinamicità, non staticità e asservimento.

Per concludere questa prima parte e spiegare perché la considerazione delle associazioni da parte di Tocqueville è ambivalente, e più negativa nel primo volume che nel secondo, può essere utile concentrarsi su una figura che Tocqueville aveva conosciuto negli Stati Uniti, William E. Channing. Egli era un filantropo e teologo unitarista⁴³, uomo distintosi nel panorama statunitense sia per cultura che per le sue posizioni fortemente antischiaviste. Insieme a Tuckerman, influenzò le posizioni di Tocqueville e di Beaumont sia nella redazione del rapporto sul sistema carcerario americano – motivo ufficiale del loro viaggio negli Stati Uniti – sia per la concezione tocquevilleana dei rapporti tra libertà, religione, associazione e carità. Questi filantropi unitaristi credevano fortemente nell'unione della carità privata con l'istruzione religiosa, insieme ad una rielaborazione dell'economia politica in chiave cristiana,

⁴³ L'unitarismo è una dottrina teologica che sostiene l'unicità assoluta di Dio, negando così sia i dogmi della Trinità che il dogma della deità di Cristo; Cristo veniva considerato dagli unitaristi un uomo che ha potuto redimere gli altri uomini attraverso il suo esempio. Channing era uno dei massimi teologi dell'unitarismo.

utile al fine di poter risolvere il problema della povertà urbana dovuta alla crescente industrializzazione⁴⁴. Questo permetteva a Tocqueville di approfondire la relazione tra la società e la formazione dei costumi in un paese radicalmente democratico insieme all'influenza che questa relazione aveva nella definizione di una forma di perfettibilità dell'essere umano in fatto di credenze e idee, della possibilità quindi di migliorare l'educazione degli individui e di renderli adatti al sistema democratico in generale.

In uno scritto dedicato alle associazioni, Channing dichiara che, nonostante le differenti opinioni riguardo l'utilità delle associazioni, le circostanze o le caratteristiche del tempo – e quindi, dell'epoca democratica – richiedono l'energia prodotta grazie ai principi dell'azione derivanti dalla congiunzione di un numero di associati; questa energia si manifesta da sé. Questo tipo di società formate da associazioni estendono le proprie ramificazioni ovunque; la spiegazione del grande sviluppo del principio di cooperazione, secondo il teologo americano, è che esso è favorito dalla maggior facilità di comunicazione che le tecnologie hanno permesso di ottenere in ambito commerciale, nell'ambito delle infrastrutture, e specialmente dalla stampa. Queste disposizioni sono favorevoli al singolo individuo al fine di comprendere che egli fa parte e condivide con gli altri uno stesso paese ed una stessa comunità. Per Channing uno degli elementi che derivano da questa disposizione sociale è il fatto che l'azione morale ed energetica della società elettrifica l'azione individuale fornendo oggetti, occasioni ed eccitamenti utili all'uomo, ma che questi, al tempo stesso, dovrebbero dare consapevolezza all'uomo che la sua stessa natura implica la responsabilità delle proprie azioni, dell'individualità e del rispetto per essa.

Channing riteneva che la religione dovesse servire ad aumentare la comprensione della propria coscienza e rafforzare i legami naturali che costituiscono le famiglie e le comunità, in quanto legami improntati direttamente da Dio; sono le società naturali quelle che dovrebbero essere valorizzate, con i legami che esse prevedono, non le associazioni artificiali. Il valore delle associazioni può essere misurato dall'energia, dalla libertà e dal potere morale che diffondono e riproducono. Ma l'uomo non può rendere felice un altro uomo, può solo dargli alcuni strumenti che potrebbero permettergli di raggiungere la felicità. Le associazioni, dal suo punto di vista, dovrebbero aiutare l'essere umano ad accrescere la propria intelligenza e la propria virtù, attraverso l'insegnamento religioso che rivela all'uomo

⁴⁴ Più tardi, in particolare tra il 1834 e il 1835, per Tocqueville, come vedremo, sarà fondamentale la lettura dell'opera sull'economia politica cristiana di Villeneuve-Bargemont che segnerà sia i suoi scritti sul pauperismo che la diversa considerazione dell'industrializzazione che emergerà anche tra la prima e la seconda parte della *Democrazia*.

la sua stessa condizione; quindi, l'elemento più importante è l'individualità, non la società. È l'individualità che apprende e riconosce l'importanza delle sue azioni che riverbera nella società, ma non deve essere il contrario, ovvero che è la società ad agire direttamente sull'individuo. Gli effetti benefici di questa nuova considerazione delle associazioni caratterizzate religiosamente, dal punto di vista del pensatore americano, dovrebbero riversarsi su tutti gli strati della popolazione e su tutte le classi sociali donando energia e libertà morale. La libertà morale è il fondamento e l'essenza della natura morale che conferisce diritti ed impone doveri all'essere umano. Lo spirito religioso doveva essere il più possibile diffuso, ed esso doveva permeare anche le istituzioni a livello politico, in particolare quelle destinate al soccorso dei poveri. Questi ultimi dovevano essere sollevati dalla miseria in cui si trovavano, così come dovevano essere alleviate le sofferenze patite per evitare che cadessero nel crimine. La povertà distrugge il rispetto per sé stessi; i poveri riconoscono come rispettabili solamente coloro che sono confinati in altre condizioni sociali per loro irraggiungibili, che non sono le proprie e non possono diventarlo. Eccede le possibilità dell'uomo, secondo il teologo, apprezzare sé stessi in una situazione umiliante.

Come si posiziona Tocqueville rispetto a questo tipo di pensiero? Il problema, da un lato, è che egli ha sempre considerato la povertà come un elemento provvidenziale, ineliminabile dalla società, il quale poteva solamente controllato; alcuni strumenti di controllo della povertà potevano benissimo essere le associazioni di chiara matrice cristiana di cui egli stesso fece parte in Francia, nate e favorite dall'opera sull'economia politica cristiana di Villeneuve-Bargemont. In ogni caso, il pensatore normanno riteneva essenziali le forme di associazionismo americane, innanzitutto come forma di libertà e di politica – in chiave meno marcatamente religiosa, ma in ottica di partecipazione politica. Per Tocqueville, la libertà ha valore in sé ed è in qualche modo universale, nel senso che non deve essere declinata in prospettive marcatamente religiose. Ciò che egli cerca sono esattamente quegli strumenti che possono garantire la libertà, in un mondo totalmente nuovo, come quello che si trova di fronte negli Stati Uniti; il fatto che egli riscontri ed evidenzi il ruolo della religione come elemento fondamentale per il mantenimento delle società democratiche è perché egli è convinto che un popolo senza più una struttura gerarchica sociale fissa, in cui gli individui sono slegati tra di loro e non hanno più forme di legame naturale, non possa mantenersi senza la fede. Ma ciò che mantiene il ruolo preminente all'interno del pensiero tocquevilliano è sì l'elemento individuale e la responsabilità delle azioni singole, come evidenziato da Channing, ma soprattutto il fatto che l'individuo all'interno della società possa essere

radicalmente libero. La religione rappresenta uno strumento per mantenere viva la libertà, ma non è solo la religione che rende liberi. Sicuramente, quello che colpisce Tocqueville del pensiero dei rappresentanti dell'unitarismo, è il fatto che la crescente industrializzazione ha forti risvolti a livello sociale, cosa a cui probabilmente Tocqueville prima del periodo tra il 1834 e il 1835 non aveva mai prestato eccessiva attenzione, in quanto condizionato dalla lettura di Say e del suo *Cours Complet d'économie politique pratique*. Questi temi invece segneranno decisamente le opere successive a partire dagli scritti sul pauperismo.

Passeremo ora ad analizzare se e come i costumi e le abitudini dei cittadini siano condizionati nella società democratica da un alto tasso di industrializzazione, e in questo senso la società americana è l'esempio migliore, e come questi influisca sia a livello sociale che individuale, concentrando l'attenzione sul passaggio tra il primo e il secondo volume della *Democrazia*.

1.2 Libertà e spirito commerciale

La valutazione della libertà come principio e valore indipendente può risultare ambivalente per un altro aspetto importante, ovvero la relazione che esiste tra il commercio, la libertà e la prosperità di una nazione. Nel primo volume della *Democrazia* Tocqueville dichiara che l'elemento che colpisce maggiormente chi approda in un libero paese democratico è il fatto che tutto il popolo si adoperi affinché le condizioni di tutti possano migliorare e che questo valga non per una classe particolare, ma per tutte le classi di cui la società è composta. «Il grande movimento politico, che agita continuamente le legislature americane, il solo di cui ci si accorge dal di fuori, non è che un episodio e una specie di prolungamento di quel movimento universale che comincia dalle classi più umili e poi si estende a tutti i ceti sociali. Non si potrebbe lavorare più intensamente per procurarsi la felicità»⁴⁵. Si tratta di capire cosa si intenda quando Tocqueville parla del fatto che il commercio prepara gli uomini alla libertà e che la libertà a sua volta garantisca la libertà del commercio e la prosperità.

⁴⁵ A. de Tocqueville, *Democrazia*, I, cit. p. 288.

Anzitutto, uno degli aspetti che emerge con maggior preponderanza nel primo volume è l'aspetto territoriale degli Stati Uniti, che dal punto di vista toquevilliano costituisce per l'Unione un enorme vantaggio per il mantenimento e il buon funzionamento delle istituzioni democratiche. Il fatto che il territorio a disposizione negli Stati Uniti sia immenso e il fatto che i cittadini che abitano nell'Unione abbiano un grande amore per il benessere materiale e per il commercio, favoriscono gli individui che desiderano cercare fortuna al di fuori della propria città natale, investendo parte del proprio capitale. Il fenomeno migratorio è sia interno che esterno: vi sono anche molti europei che emigrano negli Stati Uniti per cercare fortuna; questo permette che i discendenti di colui che è emigrato e che ha accumulato ricchezza, possa a propria volta investire nuovamente lontano da dove è cresciuto, modificando continuamente la popolazione e la densità della sua distribuzione. «L'influenza del benessere si esercita ancora più liberamente sugli Americani che sugli stranieri. L'Americano ha sempre visto sotto i suoi occhi l'ordine e la prosperità pubblica concatenarsi l'uno all'altra e camminare di pari passo; egli non immagina affatto che possano vivere separatamente»⁴⁶.

Il vastissimo territorio a disposizione degli americani, oltre che a garantire una certa sicurezza verso possibili attacchi esterni, garantisce anche la possibilità di aumentare costantemente la propria industria e le attività commerciali in genere – infatti, ciò che Tocqueville sottolinea con forza, è la superiorità inglese e statunitense nell'essere potenze marittime, possibili minacce per lo sviluppo commerciale della Francia. Tocqueville riconosce che c'è qualcosa di eroico nel modo in cui gli americani conducono i loro affari e l'esempio che utilizza è proprio quello del navigante americano, che a differenza di quello europeo non si lascia condizionare da nessun evento atmosferico e da nessuna circostanza esterna; egli naviga in mezzo agli ostacoli, laddove, al contrario, il marinaio europeo si sarebbe fermato, attendendo che le condizioni migliorassero. Ciò che caratterizza in genere il commercio per come viene trattato dagli americani è il coraggio di prendersi dei rischi. Rischi talvolta eccessivi, dato l'enorme numero di dichiarazioni di bancarotta, ma che sembrano appartenere al modo stesso in cui i cittadini vivono la vita economica che caratterizza poi la vita sociale stessa, da essa indisciungibile.

⁴⁶ Ivi, cit. p. 338.

Gli americani possiedono i porti più sicuri e più vasti, posti al servizio del commercio; la condizione in cui essi si ritrovano non ammette la possibilità – secondo Tocqueville – che possano rendersi totalmente indipendenti dall'Europa, perché «esistono troppi legami naturali tra i loro bisogni, le loro idee, le loro abitudini e i loro costumi. [...] L'Europa è, così, il mercato dell'America, come l'America è il mercato dell'Europa; e il commercio marittimo è altrettanto necessario agli abitanti degli Stati Uniti, per mandare le loro materie prime ai nostri porti, quanto per trasportare da loro i nostri manufatti»⁴⁷. Se gli Anglo-americani, per Tocqueville, hanno sempre mostrato una grande passione per il mare, l'indipendenza ha rotto i legami commerciali che li univano all'Inghilterra e questo ha permesso che si sviluppasse il genio marittimo che si dimostra attraverso il numero sempre crescente di navi, proporzionale all'aumento degli abitanti. Gli americani sono intraprendenti, sempre attivi, amano il rischio ed applicano il proprio spirito ad ogni opera, sia essa in ambito politico, religioso o economico. Questo stesso spirito è ciò che, applicato al commercio marittimo, fa navigare il marinaio americano a prezzi più vantaggiosi e con più rapidità rispetto agli europei. Tocqueville è convinto che grazie allo spirito che muove gli americani e alla facilità che trovano nella sua applicazione commerciale, gli Stati Uniti diventeranno la prima potenza marittima del mondo; essi potranno sostituire l'Inghilterra – pur senza divenire completamente indipendenti – nell'egemonia commerciale marittima, appropriandosi del mare come “elemento”, per dirla in termini schmittiani.

Carl Schmitt, in *Terra e mare*, definisce la terra e il mare per l'appunto come elementi, non intesi come elementi chimici, che poco avrebbero da dire dal punto di vista storico e politico, ma come elementi in un senso più originario, quasi mitico. L'essere umano non si può ridurre al proprio ambiente, in quanto «egli ha la forza di conquistare storicamente la sua esistenza e la sua coscienza; conosce non solo la nascita, ma anche la possibilità di una rinascita. [...] Egli gode della libertà d'azione del suo potere e della sua potenza storica; può scegliere, e in determinati momenti storici può scegliere addirittura un elemento quale nuova forma complessiva della sua esistenza storica, decidendosi e organizzandosi per esso attraverso la sua azione e la sua opera»⁴⁸. L'Inghilterra fu il paese in grado di compiere una «rivoluzione spaziale planetaria», essa riuscì a compiere una trasformazione unica in un determinato momento storico, che le permise di trasformare la sua propria esistenza

⁴⁷ Ivi, cit. p. 470.

⁴⁸ C. Schmitt, *Land und Meer. Eine weltgeschichtliche Betrachtung*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1954, trad. it. G. Gurisatti, *Terra e mare. Una riflessione sulla storia del mondo*, Milano, Adelphi, 2002, p. 17.

legandola all'elemento del mare, sacrificando l'elemento della terra, modificando la propria coscienza del tempo e dello spazio, determinandone l'attività.

L'Inghilterra è stata in grado di impadronirsi del mare – elemento che in sé sarebbe libero da confini nazionali e da sovranità territoriali – separandolo dalla terra; Schmitt riporta alcune citazioni del marinaio e poeta Sir Walter Raleigh, il quale sosteneva che vi fosse un'equivalenza tra la potenza marittima e la potenza commerciale, perché chi domina il mare domina anche il commercio; da qui deriva anche la massima liberista che ogni commercio mondiale è libero, riprendendo lo statuto del mare come elemento di dominazione e al contempo di libertà. Da queste considerazioni, secondo il giurista tedesco, non se ne possono trarre delle verità assolute, ma delle constatazioni storiche legate ad una situazione mondiale e ad un'epoca determinate, non universalizzabili. Anche la guerra si modifica quando essa si trasforma da guerra terrestre in guerra marittima; una guerra terrestre viene combattuto fra truppe di nemici che si scontrano sul campo, non coinvolgendo la popolazione civile. La guerra marittima invece si concentra sulla dimensione economica e commerciale del nemico, colpendo quindi ogni singolo cittadino mentre si colpisce la popolazione in toto.

Dopo la battaglia di Waterloo iniziò il dominio incontrastato dei mari da parte inglese, che raggiunse il suo apice a metà del XIX secolo; «l'epoca del libero commercio fu anche l'epoca del libero dispiegarsi della superiorità industriale ed economica dell'Inghilterra. Libero mare e libero mercato mondiale si unirono in un'idea di libertà di cui soltanto l'Inghilterra poteva essere il latore e il custode. E in questo periodo in tutto il mondo giunsero al culmine anche l'ammirazione e l'emulazione del modello inglese»⁴⁹. La potenza marittima era diventata allo stesso tempo la grande potenza industriale, in seguito alle grandi invenzioni di macchine che facilitavano enormemente il processo industriale stesso. Anche il rapporto con il mare si modificò in virtù del fatto che l'uomo non aveva più un rapporto diretto con l'elemento marittimo, ma vi si introduceva un dispositivo tecnologico nel mezzo che forgiava il rapporto e lo modificava.

L'America poteva essere quindi considerata come erede diretta della potenza marittima e commerciale inglese, ed anzi, Tocqueville prelude ad un futuro caratterizzato da nuovi equilibri mondiali in cui le principali potenze a contendersi il primato saranno gli Stati Uniti e la Russia, in quanto in essi vi sono gli unici popoli che non hanno ancora raggiunto la loro massima espressione. Gli Anglo-americani avevano ereditato dai propri padri moralità

⁴⁹ Ivi, cit. p. 99.

e i gusti tipici della classe media; erano industriosi e volenterosi, e questo spiega anche la differenza a livello commerciale e marittimo che Tocqueville delinea alla fine del primo volume, tanto che se dovesse avvenire una divisione degli Stati membri dell'Unione, secondo il pensatore francese, questo non comporterebbe una diminuzione della forza navale, ma anzi un suo aumento; gli Stati che approfittano solo indirettamente dei benefici del commercio marittimo non hanno interesse ad aumentarne le potenzialità. Ma, se tutti gli Stati commercianti si unissero sarebbero disposti a fare grandissimi sacrifici per proteggere le loro navi ed aumentare di conseguenza il commercio.

Penso che le nazioni, come gli uomini, indicano quasi sempre, fin dalla loro giovane età, i tratti principali del loro destino. Quando vedo con quale spirito gli Anglo-americani esercitano il commercio, le facilità che trovano nell'esercitarlo, i successi che vi ottengono, non posso impedirmi di credere che essi diventeranno un giorno la prima potenza marittima del globo. Essi sono spinti a impadronirsi dei mari, come i Romani a conquistare il mondo⁵⁰.

La statistica e l'economia americana

Com'era la situazione economica al tempo della visita di Tocqueville negli Stati Uniti? Il periodo in cui Tocqueville viaggiava attraverso il territorio statunitense è stato un momento fondamentale per lo sviluppo economico dell'Unione, nel senso che il processo industriale maturava velocemente, trasformando l'economia stessa del paese che passava dall'essere basata su una economia agricola ad essere una delle nazioni più industrializzate del mondo⁵¹. Per quanto si mantenesse uno stretto legame con il sistema agricolo, ovunque si vedevano rapporti di compravendita, «it was also around the time of Tocqueville's visit that such expressions as "self-made man", "businessman", and "millionaire" made their historical appearance in American language. Another modern word, "comfort", signaled the emergence of a new democratic consumer culture»⁵². C'era tuttavia una immensa differenza tra lo sviluppo economico del Nord rispetto a quello del Sud degli Stati Uniti, cosa di cui lo stesso Tocqueville farà spesso menzione affrontando il problema della schiavitù⁵³, così come riguardo la diversa considerazione che i cittadini avevano della proprietà terriera, come si

⁵⁰ A. de Tocqueville, *Democrazia*, I, cit. pp. 477-478.

⁵¹ Qui verranno brevemente riprese le indicazioni del primo capitolo di R. Swedberg in *Tocqueville's Political Economy* dedicato all'economia negli Stati Uniti al tempo della visita di Tocqueville.

⁵² Ivi, cit. p. 9.

⁵³ L'abolizione della schiavitù sarà uno dei temi che caratterizzerà maggiormente le posizioni politiche assunte una volta eletto nel suo paese natale.

vedrà poco oltre. Le differenze di tasso di industrializzazione e dei modi di condurre il commercio fra Nord e Sud rispecchiano le differenze di abitudini e di costumi che i cittadini possiedono rispetto alla loro storia e ai diversi modi di condurre la vita politica all'interno della società.

Al contempo, stava emergendo una nuova disciplina, la statistica, ed in particolar modo si stava comprendendo la sua rilevanza per lo studio dei dati economici; Tocqueville era estremamente attento nel rimanere aggiornato sugli sviluppi della statistica, come testimoniano anche il modo di condurre le ricerche che egli fece negli Stati Uniti per comporre il report, assieme all'amico Beaumont, sul funzionamento del sistema carcerario americano. La rilevante considerazione che lo studio statistico ha in Tocqueville è dovuta al fatto che la scienza statistica, fin dai suoi esordi, poteva fornire allo studio sociale dati che garantivano una qualche forma di stabilità e un contorno definito per un mondo radicalmente nuovo e che cambiava velocemente, a differenza della staticità dei secoli aristocratici. Ciò che di questo nuovo approccio lo colpiva maggiormente era legato sia ad un aspetto intrinseco alla democrazia stessa e all'individuo democratico, sia alla velocità con cui l'economia democratica sviluppava l'industrializzazione; dal punto di vista pratico la statistica forniva del materiale grezzo che poteva essere rianalizzato e supportato da uno studio più strettamente politico, nel cercare di comprendere come governare questo nuovo ordine sociale. È questo il motivo per cui probabilmente Tocqueville era così interessato ai modelli di ricerca che andavano sviluppando i suoi contemporanei: grazie ad essi, egli poteva avere dei riferimenti nello studio di ciò che maggiormente lo interessava della democrazia: il soggetto democratico, lo spirito pubblico, la struttura sociale e le classi che la compongono⁵⁴. Sicuramente la statistica poteva essere utile per comprendere anche il fenomeno economico statunitense che risultava essere qualcosa di realmente nuovo; si trattava di studiare

⁵⁴ Drolet, nel suo articolo *Tocqueville's interest in the social: Or how statistics informed his "new science of politics"*, è convinto che il rapporto che Tocqueville e Beaumont ebbero con l'associazione BAAS (British Association for the Advancement of Science), dovrebbe essere adeguatamente studiato, cosa che fino ad ora non è ancora stata fatta. Tocqueville partecipò ad una conferenza tenuta a Dublino durante il suo viaggio in Irlanda, nel 1835, anche se non è chiaro perché i due amici furono selezionati tra i pochi partecipanti stranieri alle conferenze. Uno degli aspetti molto interessanti del viaggio che essi compirono tra l'Inghilterra e l'Irlanda è che ebbero la possibilità di conoscere molti degli esponenti di questa nuova associazione e tra i più importanti sostenitori dello studio della statistica, tra cui Kay, che aveva da poco pubblicato il suo studio più famoso, *The moral and Physical Condition of the Working Classes Employed in the Cotton Industry in Manchester*; Kay fornì ai due amici francesi molti documenti importanti contenenti dati e statistiche per avvantaggiarli nei loro studi e nelle loro ricerche; li portò inoltre a visitare alcuni *slums*, che colpirono moltissimo Tocqueville, il quale li definì – in una lettera alla moglie – peggiori di quanto Dante avesse potuto immaginare nel rappresentare il suo Inferno. Vd. M. Drolet, *Tocqueville's interests in the social: Or how statistics informed his "new science of politics"*, in «History of European Ideas», N. 31-4, 2005, pp. 451-471.

l'economia di un paese ad alto tasso di industrializzazione ma soprattutto il suo funzionamento e le sue caratteristiche in un paese totalmente democratico. Se egli da un lato non possedeva gli strumenti avanzati che possiedono oggi gli storici e gli economisti per poter studiare il fenomeno economico nel suo complesso, dall'altro aveva la fortuna di essere arrivato negli Stati Uniti in un momento decisivo, come abbiamo visto, e di poter essere un osservatore diretto del processo in atto.

Le caratteristiche principali dell'economia democratica statunitense si rivelano anzitutto nel consumo di beni materiali, sui piccoli piaceri che i cittadini si potevano concedere assecondando la passione per il benessere che li caratterizzava⁵⁵; in particolar modo, il gusto per il consumo è un sentimento tipico della classe media, che in America quasi finisce per coincidere – nella prospettiva toquevilliana – con la popolazione americana in toto. Il piacere di poter acquistare sempre nuovi beni materiali condiziona anche il settore industriale; gli individui desiderano avere sempre più di quanto si possano permettere e, come conseguenza, ne deriva che l'industria debba trovare un modo nuovo e meno costoso per poter produrre oggetti, i quali vengono poi a loro volta venduti ad un prezzo inferiore, diventando accessibili ad un maggior numero di individui. Abbiamo visto poi come uno degli elementi decisivi, anche in ambito industriale, sia quello associativo. Quello che per Tocqueville è importante, al di là delle forme specifiche di organizzazione che stavano cambiando da forme corporative a forma più moderne di associazionismo, è l'elemento culturale che accompagna queste organizzazioni economiche. Non era la forma legale con cui si sviluppavano queste associazioni ciò che interessava maggiormente il pensatore francese, bensì il fatto che gli individui decidessero volontariamente di unire le proprie forze in comuni imprese commerciali. Come abbiamo già avuto modo di indagare, le forme di associazione in ambito economico permettevano agli individui di mantenere alcune libertà nelle comunità locali, il che significava contenere l'intervento statale e limitarne il potere, anche in ambito commerciale. Dal momento in cui la società si evolve in direzione democratica, la necessità di produzione di beni comuni e di prima necessità poteva essere campo di intromissione da parte dello stato nel voler controllare la produzione e, di conseguenza, l'ambito economico; le associazioni economiche private permettevano di controbilanciare questa tendenza evitando che il potere politico oltrepassasse i propri limiti.

⁵⁵ «The key word here is “comfort”, which at the time of Tocqueville’s visit had become increasingly popular in Anglo-American culture and acquired its current meaning of physical satisfaction on a modest scale», R. Swedberg, *Tocqueville’s Political Economy*, cit. p. 19.

Era la dimensione della decisione dell'unione stessa che colpiva Tocqueville, il fatto che i singoli fossero consapevoli che unendo le proprie forze meglio avrebbero potuto raggiungere il proprio obiettivo; unendosi potevano creare una società forte sia dal punto di vista economico – un paese prospero – che dal punto di vista politico – un paese in cui continua ad esistere la libertà. Questa potrebbe essere una delle spiegazioni per cui Tocqueville riteneva che il commercio preparasse gli uomini alla libertà. Egli, nel credere che il commercio dia la possibilità di garantire la libertà degli individui, è stato molto probabilmente influenzato dalla sua lettura di Montesquieu, il quale in *De l'esprit des Lois* dedica alcuni capitoli allo spirito del commercio; e dalla lettura di Say e il già citato *Cours Complet d'économie politique pratique*; a queste letture è dovuto anche il tono più ottimistico riguardo l'impresa e il commercio nelle società democratiche con cui Tocqueville affronta per la prima volta l'economia statunitense nel primo volume della *Democrazia*.

Il commercio, secondo Montesquieu, permette che vengano distrutti alcuni dei pregiudizi esistenti, anche tra quelli più radicati: dove esistono costumi miti esiste il commercio, così come è vero il contrario, ovvero dove esiste il commercio esistono costumi miti. Già qui si potrebbe notare in parte l'influenza che il libro ventesimo de *Lo spirito delle leggi* può aver avuto su Tocqueville; infatti, oltre all'importanza dei costumi come elemento centrale della riflessione tocquevilleana, egli condivide con Montesquieu, anche se in contesti e in epoche differenti – elemento che poi ne segnerà anche il superamento – il fatto che in un paese commercialmente avanzato, ma soprattutto in un paese democratico, si producano dei costumi miti, né puri né barbari. Tocqueville aveva proposto lo stesso ragionamento riguardo alla virtù, anche su questo probabilmente influenzato dallo stesso Montesquieu. Vi sono dei costumi miti, dei comportamenti tranquilli, una sorta di medietà, da cui l'uomo dell'epoca democratica non può allontanarsi né andando al di sotto di questa media, ma nemmeno oltrepassandola compiendo gesti eroici; vengono quindi eliminati gli eccessi al rialzo come al ribasso; il cittadino democratico è un uomo intelligente ma senza eccessivo acume, non possiede la bellezza della virtù disinteressata ma non gli sono propri nemmeno i vizi più gravi.

Secondo Montesquieu, negli stati repubblicani gli affari appaiono essere più sicuri, perché è la proprietà stessa a risultare maggiormente garantita; ciò che ci si è guadagnati viene rimesso nel mercato per cercare di accrescere ulteriormente la propria fortuna – ed è esattamente la dinamica che avviene negli Stati Uniti, come abbiamo visto all'inizio di questo paragrafo. Questo non significa che nelle monarchie o nelle aristocrazie non ci sia commercio

d'economia, ma che esse non vi sono particolarmente portate; una eccezione è l'Inghilterra, che con alcuni trattati e data la sua preponderanza in ambito commerciale e marittimo, dà diritti particolari alle altre nazioni per poter controllare il commercio che si svolge nei propri porti. Questa nazione ha sempre sottomesso, secondo Montesquieu, gli interessi politici a quelli commerciali, ed è ciò che caratterizza l'unicità dell'Inghilterra. Lo stesso Tocqueville riconosce che nelle aristocrazie, considerando che i ricchi sono al tempo stesso coloro che governano, non vi sia spazio per dedicarsi all'industria e al commercio, perché gli aristocratici devono poter dedicarsi ai più grandi affari pubblici. Solo le aristocrazie del denaro si basano sull'amore delle ricchezze, e ripropone l'esempio dell'Inghilterra, «ove si vuole essere ricchi per giungere agli onori, e si desiderano gli onori come manifestazione della ricchezza. L'animo umano è allora investito da tutti i lati e trascinato verso il commercio e l'industria, che sono le strade più corte per giungere all'agiatezza»⁵⁶.

Tocqueville si trovava in difficoltà a comprendere l'economia degli Stati Uniti per diversi motivi; questo perché, come abbiamo già avuto modo di accennare, stava avvenendo il passaggio molto rilevante da una economia domestica, molto più basata sull'agricoltura, ad una economia di mercato, industriale e commerciale. Questo era il tema che meno riusciva a comprendere dell'economia statunitense: «What caused Tocqueville's confusion was the emergence in the United States of industrial capitalism, which differed from mercantile capitalism and pre-industrial forms of production such as domestic manufacturing, small shops with craftsmen, and the like»⁵⁷. Richard Swedberg aggiunge anche che per Tocqueville e i suoi contemporanei era difficile riuscire a capire il passaggio epocale verso questa nuova forma di economia emergente, come rivelano i termini stessi: nel 1828 il lessicografo statunitense Noah Webster in *An American Dictionary of the English Language* definiva l'industria seguendo ancora il suo significato originale, ovvero industria come industriosità che si oppone alla pigrizia e all'ozio. La propensione tocquevilleana nel riuscire ad analizzare correttamente il fenomeno sarebbe stata quella di dividere la vita economica – escludendo l'agricoltura – in commercio, parte integrante del processo generale di transizione verso la democrazia, e industria come qualcosa che doveva ancora essere ulteriormente indagato e compreso – cosa che in parte farà nel secondo volume pubblicato nel 1840.

Nell'individuare i motivi che conducono i cittadini americani a dedicarsi alle professioni industriali, Tocqueville ritiene che essi siano dovuti principalmente dal fatto che

⁵⁶ A. De Tocqueville, *Democrazia*, II, cit. p. 860.

⁵⁷ R. Swedberg, *Tocqueville's Political Economy*, cit. p. 22.

i singoli si ritrovino quasi risospinti verso il commercio e l'industria, rispetto all'agricoltura, dato che quest'ultima meglio si adatta a persone già ricche; coloro che invece vogliono far fortuna sul breve periodo non possono dedicarsi all'agricoltura a causa dei tempi eccessivamente lunghi. Il commercio e l'industria rappresentano i mezzi più veloci e potenti per poter acquisire sempre maggior ricchezza nel minor tempo possibile. Coloro che credono che gli industriali e i commercianti siano posseduti da un amore eccessivo per il benessere materiale, accusando quindi l'attività stessa, scambiano l'effetto per la causa. È l'amore per i godimenti materiali che spinge gli uomini verso un tipo di carriera commerciale e industriale; questo genere di attività è vero che fa aumentare il desiderio e la passione che spinge a voler avere sempre più ricchezza e beni, ma ciò avviene perché ogni passione si rafforza dedicandocisi. «L'uguaglianza è una di queste cause. Essa favorisce il commercio, non direttamente, dandone agli uomini il gusto, ma indirettamente, fortificando e rendendo generale negli animi l'amore del benessere»⁵⁸, tema che a breve affronteremo più nel dettaglio.

Say, proprietà terriera e libertà

È qui che emerge l'importanza che Say ha avuto sul pensiero di Tocqueville nel delineare i ruoli che nell'economia politica dovevano avere l'agricoltura, il commercio e l'industria, ma capiremo perché è sempre qui che in parte viene superata la sua influenza che ha segnato fortemente il primo volume della *Democrazia*. Tocqueville aveva iniziato uno studio attento ed accurato dell'opera di Say a partire dal 1828; egli fu probabilmente introdotto allo studio dell'economia politica in ambito familiare, dal padre o dal fratello Eduard, il quale conosceva molto bene le opere dei maggiori esponenti della disciplina. Altrettanto probabile è che egli avesse letto le opere di Say, o comunque ne avesse sentito parlare spesso, durante il triennio che dedicò agli studi giuridici, che completò con successo nel 1826. Egli riprese la lettura del *Cours Complet d'économie politique pratique* durante la traversata che lo condusse negli Stati Uniti, insieme all'amico Beaumont. Ciò che più colpisce delle note di Tocqueville all'opera di Say, per la maggior parte descrittive, è che egli sembra condividere in un primo momento la classificazione delle azioni industriali; il lavoro della terra, che fosse agricoltura o processo di estrazione, non rientra nella impostazione di Say tra le attività industriali ma, al contrario, vi è sussunta. Questo rappresenta un netto distacco sia dai

⁵⁸ A. De Tocqueville, *Democrazia*, II, cit. p. 646.

fisiocratici, che da Smith; si trattava di mettere in discussione l'assunto che l'agricoltura debba occupare il primo posto in una scala gerarchica di utilizzo del capitale di una nazione. Ciò significava al contempo attaccare l'ordine economico francese, il quale era ancora per la maggior parte basato su una economia agricola e sulle figure dei grandi proprietari terrieri; questo conduceva a dedurre riscontri sia dal punto di vista economico che dal punto di vista più strettamente politico⁵⁹.

Gli economisti del XVIII secolo, secondo Say, ritenevano che il prodotto netto, come unico profitto ulteriore che torna alla società e che serve per il mantenimento di quest'ultima, è rappresentato dal pagamento dell'affitto delle terre ai proprietari, i quali poi redistribuiscono il proprio reddito nella società. Quindi, produttiva per essi poteva essere solamente quell'industria da cui si potevano ricavare materie prime. Ma questo tipo di materie secondo l'economista francese non costituiscono delle ricchezze, se non in relazione al proprio valore; è il valore che dà ricchezza, quindi non è corretto dire che è l'industria agricola la sola che produce ricchezze. L'economia politica deve, secondo Say, considerare l'agricoltura, il commercio, le arti solo nei propri rapporti che hanno nell'accrescimento o nella diminuzione delle ricchezze⁶⁰. In questo senso è importante sottolineare che Tocqueville ricomprende la posizione di Say nel proprio pensiero economico, ma ciò che è più importante ancora è che egli ne comprenda la portata politica. L'attacco ai grandi proprietari terrieri comporta di fatto che tutte le proprietà esclusive e i grandi possedimenti all'interno della società assumano uno statuto in essa tale per cui verrebbe riproposta una struttura gerarchica basata sui privilegi dati dai possedimenti. Il fatto che la terra sia riunita

⁵⁹ Say, nell'introduzione al suo *Traité d'économie politique* sottolineava che una volta che la posizione delle autorità privilegiate delle società feudali si mostravano nel suo declino, si creavano anche le condizioni per cui le città, affrancate dall'autorità dei signori, avevano la possibilità di essere sottoposte solamente all'autorità regia la quale era interessata al progresso della società stessa; questo ha permesso che la forza delle cose – descritte quindi come forze quasi naturali – che favorivano un processo di civilizzazione, per dirla in termine guizotiani, ha garantito le condizioni affinché l'industria potesse prosperare, garantendo che i costumi pubblici venissero migliorati e i vizi legati all'usura o all'ozio tipico dei nobili venissero man mano eliminate dalla società. Questa situazione ha permesso inoltre che le scienze potessero svilupparsi e, con esse, anche il riconoscimento delle leggi generali della natura, in particolare quelle di natura economica. Infatti, così come i progressi delle scienze erano stati favorevoli a quelli dell'industria, questi ultimi avevano a loro volta favorito il benessere e la ricchezza delle nazioni. Egli immagina una situazione in cui coloro che fanno parte del governo, sia esso un monarca con i suoi amministratori, o un governo rappresentativo eletto dal popolo, possano essere istruiti in ambito di economia politica. È qualcosa che a sua volta deve entrare a far parte dell'istruzione del comune cittadino o suddito, perché nel momento in cui una nazione possiede un buon sistema economico, affinché questo possa continuare a prosperare, è necessario che non solo i capi siano in grado di conoscere i principi che sorreggono l'economia, ma che ne sia partecipe anche l'intera nazione per poter svolgere sia il proprio ruolo pubblico sia per poter migliorare i propri interessi privati.

⁶⁰ Cfr. M. Drolet, *Democracy and political economy: Tocqueville's thoughts on J.-B. Say and T. R. Malthus*, in «History of European Ideas», N. 29, 2003, pp. 159-181.

in poche mani riflette la condizione di una società feudale ed aristocratica, che mal si adatterebbe all'uguaglianza delle condizioni tipica della democrazia che Tocqueville vede come un processo sempre più inarrestabile⁶¹. Questo si riflette sulla concezione del diritto di primogenitura che Tocqueville affronta nella *Democrazia in America* e nel quale, per via della propria argomentazione, potrebbe essere stato condizionato proprio da Say.

Partendo dall'analisi di quest'ultimo, si può affermare come per l'economista politico francese è normale la condizione per cui i capitali possano essere accentrati in poche mani e ad accrescere così la fortuna di pochi uomini, perché altrettanto naturale è che la natura poi distribuisca nuovamente quegli stessi capitali. Solitamente quando un ricco proprietario viene a mancare la successione dei beni viene spartita fra parecchi eredi, eccetto nei paesi dove esiste il diritto di primogenitura, legge che esercita la sua «funesta influenza» impedendo che molti possano beneficiare dell'eredità, ad esempio anche attraverso l'istituzione di ospizi o di associazioni che si occupino dell'istruzione. Questo è un modo – secondo Say – di rendere il capitale produttivo; il singolo che riesce ad accumulare ricchezza contribuisce alla prosperità generale della nazione.

Il problema che si pone quando vige il diritto di eredità esclusivamente per il primogenito e ciò vale particolarmente per i secoli aristocratici, è che egli potrebbe essere portato a voler mantenere unicamente nella società l'orgoglio della famiglia di cui ha ereditato i beni e il nome e che al tempo stesso rimanga nell'ozio, perché, a differenza degli altri eredi, non ha necessità di sviluppare alcun tipo di arte, né alcun tipo di professione; ciò di cui si deve occupare è solamente di far rispettare il rango della sua famiglia. In un paese in cui vi è l'usanza di lasciare tutte le terre al primogenito, questo dà sul momento un enorme vantaggio rispetto agli altri fratelli, distogliendolo da ogni tipo di attività lucrativa; ma, per il bene del paese sarebbe utile che egli potesse dare attività alla ricchezza che egli ha ricevuto in eredità. L'effetto del diritto di primogenitura e di quello delle sostituzioni è quello di separare il possesso del denaro dal possesso delle terre; ma questa tendenza dovuta al rispetto delle proprie tradizioni e delle proprie origini può causare la conservazione di tutte le terre, senza che poi se ne abbia la possibilità dal punto di vista del capitale per poter investire su qualcosa

⁶¹ Il processo che divide in appezzamenti terrieri più piccoli le grandi proprietà fondiarie vedremo che assumerà per Tocqueville un ruolo fondamentale dal punto di vista del suo progetto politico ed in relazione al concetto fondamentale di proprietà.

di utile sia per sé stessi, per chi lavora quelle stesse terre, e per la società che non viene innervata di nuova attività di impresa⁶².

Tocqueville riprende l'argomentazione della divisione delle proprietà della legge sull'eredità nella *Democrazia* come elemento che garantisce ancora una volta l'uguaglianza delle condizioni e che si inserisce nelle considerazioni sull'economia degli Stati Uniti. Il fatto che le proprietà vengano divise in modo eguale tra gli eredi alla morte del proprietario consente che esse vengano rimesse in circolo nell'economia; questo comporta che, man mano che le generazioni si susseguono, della fortuna iniziale dei predecessori non rimanga nulla. Tocqueville riconosce nella legge di successione ciò che ha permesso di compiere l'ultimo passo decisivo verso l'uguaglianza⁶³. Egli era molto curioso, come testimoniano i diari di viaggio, a comprendere come negli Stati Uniti funzionassero effettivamente le leggi di successione.

La situazione, come spesso accade a causa dei differenti costumi e delle diverse tradizioni, è differente se si studia la società che è venuta a stabilirsi negli Stati Uniti partendo dalla Nuova Inghilterra e le condizioni del sud del paese: nel primo caso, tra i cittadini vi è sempre stata una grande uguaglianza e non vi era alcun tipo di possibilità di inserire qualche forma di aristocrazia; diverso invece è ciò che succede nel sud ovest del fiume Hudson, in cui in origine vi si erano stabiliti i ricchi proprietari inglesi. In questi ultimi vi c'era qualche residuo di aristocrazia, ma esso era legato al possesso delle terre in sé; non corrispondeva al tipo di aristocrazia per come era stato conosciuto in Europa, in quanto mancavano i privilegi legati al possesso così come il diritto di protezione per coloro che lavoravano la terra sostituendo i proprietari, che nel caso specifico erano per la maggior parte schiavi.

Questo fu il ceto che, nel Sud, si mise a capo dell'insurrezione: la Rivoluzione americana gli deve i suoi uomini più grandi. Durante la Rivoluzione tutta la società venne sovvertita: il popolo, nel cui nome si era combattuto, divenuto una potenza, concepì il desiderio di poter agire da solo. Gli istinti democratici si destarono; mentre si spezzava il giogo della metropoli, si prese gusto a

⁶² È importante notare che per Say le nazioni – società politiche – sono corpi viventi, esattamente come il corpo umano; esse non sussistono senza un gioco delle parti di cui sono composte. Così come lo studio che si è fatto delle funzioni e degli organi umani ha dato vita ad un insieme di nozioni che ha preso il nome di fisiologia, così, secondo l'economista francese, lo studio della natura e delle funzioni delle parti del corpo sociale ha preso il nome di economia politica, anche se, egli dichiara, sarebbe ancora più preciso chiamarla economia sociale.

⁶³ «Intendo per leggi sulle successioni tutte le leggi che hanno come scopo principale quello di regolare la sorte dei beni dopo la morte del proprietario. La legge sulle sostituzioni è di questo genere. Essa, è vero, ha anche il risultato di impedire al proprietario di disporre dei suoi beni prima della morte, ma lo obbliga a conservarli solo allo scopo di farli pervenire intatti al suo erede. Il fine essenziale della legge sulle sostituzioni è dunque quello di regolare la sorte dei beni dopo la morte del proprietario. Tutto il resto non è che il mezzo da essa impiegato», A. de Tocqueville, *Democrazia*, I, cit. pp. 67-68.

ogni forma d'indipendenza: a poco a poco le influenze individuali cessarono di farsi sentire, le abitudini e le leggi cominciarono a procedere di comune accordo verso il medesimo fine. Ma fu la legge sulle successioni che fece compiere l'ultimo passo all'eguaglianza⁶⁴.

Tocqueville ritiene che le leggi sulle successioni siano decisive per l'assetto sociale di un popolo perché esse in qualche modo definiscono le condizioni delle generazioni future dello stesso; questo avviene perché a seconda di come vengono delineate dal legislatore le leggi civili che si occupano di dividere le proprietà si può favorire la nascita dell'aristocrazia piuttosto che di istituzioni democratiche. Nel momento in cui la proprietà viene mantenuta ed ereditata in toto dal singolo tramite, ad esempio, il diritto di primogenitura, si nota come il raggruppamento di un gran numero di proprietà possa facilmente far nascere l'aristocrazia, in quanto alle proprietà stesse viene associandosi l'autorità e il potere all'interno della società. Quando invece la regolazione legislativa viene ispirata da un altro tipo di principio, quello di dividere e di spezzettare le proprietà, ciò che ne deriva è un assetto democratico che sorge sulle rovine degli antichi patrimoni. Se questa condizione si realizza, ne derivano degli effetti molto importanti per la società; da un lato vi sono degli effetti diretti, ovvero una perpetua rivoluzione nelle proprietà che una famiglia possiede (infatti il patrimonio ereditato avrebbe sempre la tendenza a diminuire). Dall'altro lato, l'effetto indiretto risulta essere ancor più importante, perché agisce direttamente sulle abitudini e sui sentimenti dei proprietari rendendoli meno portati a mantenere stabili grandi fortune e grandi proprietà fondiarie. Quando le leggi di successione si basano sul diritto di primogenitura le proprietà fondiarie spesso rimangono intatte e il nome e lo spirito di famiglia si legano in maniera indissolubile al possesso della terra, che ne rappresenta, anche verso l'esterno, la potenza e la gloria.

Al contrario, quando la terra viene suddivisa tra diverse persone che la ereditano, da essa viene slegato anche il nome e il potere simbolico che essa manifesta al di fuori. Nel momento in cui viene a mancare tutto l'aspetto simbolico legato ai possedimenti, è molto più redditizio vendere il proprio appezzamento per potersi dedicare ad altre attività, in particolare le attività commerciali. «Ciò che viene chiamato lo spirito di famiglia è spesso fondato su un'illusione dell'egoismo individuale. Si cerca di perpetuare e di immortalare in qualche modo sé stessi nei discendenti. Là dove finisce lo spirito di famiglia, l'egoismo individuale rientra nella realtà delle sue tendenze. Dal momento in cui la famiglia si presenta

⁶⁴ *Ibidem*.

allo spirito come una cosa vaga, indeterminata, incerta, ognuno si concentra nelle comodità del presente, ognuno pensa a dare una posizione alla generazione seguente, e nulla più»⁶⁵.

Nell'argomentazione appena proposta sulla legge delle successioni e sul rapporto con la famiglia entrano in gioco due aspetti che risultano essere importanti dal punto di vista toquevilliano, i quali si intersecano vicendevolmente. Da un lato egli cerca di riprendere l'argomentazione già proposta da Say per riuscire ad inquadrarla in uno schema che ripercorre le differenze tra l'aristocrazia e la democrazia e su come, ad esempio, cambino i rapporti familiari e il legame che intercorre con le terre che le famiglie possiedono; l'esempio quindi sulla legge di successione e i diritti di primogenitura sono una ulteriore dimostrazione di come esse, agendo sull'elemento che deve essere sottoposto a legislazione, in realtà agisca sull'uomo stesso, e come a loro volta agendo sull'uomo tocchino direttamente la cosa stessa e la modifichi sulla base delle nuove abitudini apprese. Dall'altro lato vi è l'elemento materiale che secondo Tocqueville risulta essere importante, in quanto, come abbiamo già avuto modo di vedere, non sono le leggi democratiche degli Stati Uniti a favorire i costumi, ma molto più spesso è valido il contrario, in quanto sono i costumi e lo spirito che li anima a dare forma alle leggi. Infatti, «la legislazione, negli Stati Uniti, favorisce il più possibile la divisione della proprietà; ma una causa più potente della legislazione impedisce che la proprietà venga eccessivamente frazionata»⁶⁶. Tocqueville, valutando diversamente la legge di primogenitura, ritiene che in alcuni stati dell'America, in particolare nel Sud, ciò che succede è che quella stessa legge venga ristabilita dalla provvidenza, per mandare i figli cadetti a cercar fortuna nell'immenso territorio che gli Stati Uniti potevano offrire. Qui ci si ricollega quindi a quanto detto sopra, nella valutazione di quanto gli aspetti materiali e geografici del paese possano influire nella considerazione dell'industrializzazione e nei costumi stessi degli americani, per molti versi condizionatisi reciprocamente; infatti nel momento in cui i figli sono costretti a cercar fortuna altrove, essi sono mossi da uno spirito inquieto che caratterizza il popolo americano tutto e il gioco di migrazioni con cui gli stati cambiano continuamente forma.

In Europa, siamo abituati a considerare come un grande pericolo sociale l'inquietudine dello spirito, il desiderio smodato delle ricchezze, l'amore estremo per l'indipendenza. Sono precisamente queste le cose che garantiscono alle repubbliche americane un lungo e pacifico avvenire. Senza queste passioni inquiete, la popolazione si concentrerebbe in certi luoghi e proverebbe presto, come da noi, bisogni difficili da soddisfare. Felice paese il Nuovo Mondo, dove i vizi dell'uomo sono quasi altrettanto utili alla società, quanto le sue virtù!⁶⁷

⁶⁵ Ivi, cit. p. 70.

⁶⁶ Ivi, cit. p. 333.

⁶⁷ Ivi, cit. p. 336.

Gli Stati Uniti hanno la fortuna di poter contare su modi semplici e su nuove strategie per poter soddisfare i propri bisogni, senza che ne derivino passioni che non possano essere soddisfatte. Infatti, come abbiamo avuto modo di accennare precedentemente affrontando ad esempio il problema della libertà di stampa, le passioni che muovono costantemente gli americani non sono politiche, esse sono passioni commerciali. Ogni individuo si accorge che attorno a lui tutto è in movimento e nulla è statico; considera ogni elemento nuovo come un progresso e desidera essere partecipe dei benefici ottenuti da questo progresso. Già da alcune lettere inviate dall'America da Tocqueville ai propri amici emerge quanto il tema del movimento e i costumi degli americani potesse influire sul loro modo di eseguire le proprie opere commerciali. In una lettera all'amico Chabrol, datata 10 giugno 1831, egli riprende molti dei temi che sono stati fino a questo momento affrontati: il popolo americano – un popolo senza radici, senza storia, senza pregiudizi – è molto più felice rispetto al popolo francese. In virtù di cosa queste differenti individualità riescono a stare insieme? In virtù dell'interesse. «Mi spiego questo fenomeno solo se penso che l'America si trova, oggi, in una situazione geografica e politica così felice che l'interesse individuale non è mai contrario all'interesse generale, a differenza che in Europa»⁶⁸. La natura degli Stati Uniti è tale per cui tutto sembra fatto di materia a disposizione dell'essere umano, il quale può plasmarla a proprio piacimento e dare quindi avvio ad uno spazio quasi illimitato d'azione per l'industria. L'animo umano è attirato continuamente verso la ricchezza e verso il godimento materiale; le passioni politiche si spengono; non vi è pericolo per il mantenimento dello Stato. Le caratteristiche di questo popolo che subito colpiscono colui che entra in contatto con esso, in particolar modo se da straniero, sono legate allo spirito industriale e al contempo all'inquietudine che pungola costantemente l'individuo, il quale sa di non potersi fermare. Non vi si può riconoscere in esso il legame familiare che esisteva un tempo, né le tradizioni di onore e virtù – come abbiamo avuto modo di evidenziare anche riguardo le leggi di successione.

In una lettera di pochi giorni precedente preparata per essere spedita a Kergorlay, Tocqueville esprime il proprio dissenso nei confronti di quello che vede accadere quotidianamente; questo perché, nonostante ciò che vedeva gli causasse stupore continuo, allo stesso tempo riteneva che fosse maggiormente opera della natura che dell'uomo; la fortuna di cui la provvidenza ha dotato i cittadini americani è indipendente dalla loro volontà,

⁶⁸ A. de Tocqueville, *Viaggi*, cit. p. 41.

è come se essi non fossero pienamente consapevoli delle condizioni estremamente favorevoli in cui si sono trovati; «nel vortice di questo incredibile movimento materiale, l'agitazione politica mi sembra del tutto accessoria. Si mantiene alla superficie e non sommuove profondamente le masse. Ci garantiscono che la gente accetta malvolentieri le cariche pubbliche, perché distolgono dagli affari privati. Il fatto è che questa società cammina da sola e non vuole incontrare nessun ostacolo; il governo mi sembra qui ai primordi dell'arte»⁶⁹.

È esattamente per questo motivo che, come abbiamo visto nel precedente paragrafo, negli Stati Uniti sono state pensate delle tecniche affinché i sentimenti derivanti dallo spirito del commercio non prendessero il sopravvento; esse fanno in modo che i cittadini non abbandonino e tralascino totalmente il governo della cosa pubblica. Il fatto che essi non provino passioni politiche – se non quando si discutono leggi che possano favorire o limitare il commercio – è dovuto alla loro propensione verso l'arricchimento e allo stesso tempo alle possibilità illimitate che il territorio gli offre. Ciò non toglie che siano stati trovati alcuni strumenti che ben si addicono al loro spirito e ai loro costumi; la possibilità che essi hanno di esercitare senza limitazioni la propria libertà è dovuta al fatto che per loro è come se fosse stata un dono naturale di cui si servono e di cui non sono pienamente consapevoli. Potremmo dire quindi che non è sufficiente, rispondendo alla domanda iniziale sul rapporto tra libertà e commercio, che vi sia spirito commerciale, sono necessarie anche istituzioni che permettono l'esercizio della libertà. Vi è, negli Stati Uniti, una esemplificazione di come questi due lati vengono tenuti insieme e in equilibrio; rappresentano uno dei motivi per cui le istituzioni repubblicane americane possono reggere. La loro peculiarità in quanto repubblica democratica è favorita sia dallo spirito che anima i costumi, sia dalle condizioni fisiche del paese, sia dalle leggi. Tutto concorre a fare in modo che commercio e libertà possano convivere senza che uno dei lati prenda il sopravvento sull'altro.

Non avendo avuto un passato rivoluzionario e non dovendo affrontare gli odi e i timori delle classi sociali che nei secoli precedenti si sono vicendevolmente mostrati, essi possono mantenere la propria libertà e goderne in ogni ambito. Non bisogna poi dimenticare che ciò che più di tutto contribuisce alla responsabilità del cittadino americano e alla sua scelta di prendersi cura della dimensione pubblica, è questo doppio filo che si annoda tra l'istruzione che ha ricevuto e la religione che ha forgiato la sua morale. La vera educazione che gli americani hanno ricevuto è stata loro data dall'esperienza e in particolar modo dall'esperienza

⁶⁹ Ivi, *Lettera a Kergorlay*, cit. p. 268.

politica di potersi governare da soli, di essere nati uguali e di non esserlo diventato. «Negli Stati Uniti l'educazione degli uomini è nell'insieme finalizzata alla politica; in Europa, il suo scopo principale è di preparare alla vita privata»⁷⁰.

Libertà repubblicana e virtù

Emerge a questo punto una differenza tra la costituzione repubblicana americana e la condizione europea, quest'ultima più concentrata sulla dimensione soggettivistica e privata rispetto alla dimensione collettiva e politica. Per risalire alle radici genealogiche di questa situazione, è utile fare riferimento al testo di Koselleck, *Kritik und Krise*. In Europa, a partire dal nuovo ordinamento politico stabilitosi con lo scopo di eliminare le guerre di religione che avevano lacerato i territori degli Stati, si crearono le condizioni per il dispiegamento del mondo morale; «nella misura in cui gli individui politicamente impotenti sfuggono al vincolo religioso, entrano in contraddizione con lo Stato, che li libera sul piano morale ma nello stesso tempo li priva della responsabilità, riducendoli ad uno spazio privato»⁷¹. L'obiettivo dello Stato diventa quello di emancipare gli individui affinché possano distinguere autonomamente tra bene e male, esercitando la propria autonomia di giudizio nella sfera privata. L'uomo in quanto tale era sottratto dalla sfera statale: vi poteva rientrare solo in quanto suddito.

Ciò su cui operarono le posizioni illuministe fu proprio sulla scissione esistente tra suddito e cittadino. L'obiettivo era quello di allargare la sfera privata fino a che essa non potesse più essere arrestata dai limiti statali, allargandosi di conseguenza alla dimensione pubblica, fungendo da «tribuna della società»⁷². Il modo in cui si cercò di vincere, in un primo momento, il potere assolutistico dello Stato è legato direttamente alla dimensione del segreto⁷³; ciò di cui non ci si rese sufficientemente conto è che lo Stato assolutistico era già

⁷⁰ A. de Tocqueville, *Democrazia*, I, cit. p. 360.

⁷¹ R. Koselleck, *Kritik und Krise. Ein Beitrag zur Pathogenese der Bürgerlichen Welt*, Freiburg-München, Verlag Karl Alber, 1959; trad. it. di G. Panzieri, *Critica illuminista e crisi della società borghese*, Bologna, Il Mulino, 1972, p. 14.

⁷² Tocqueville nell'*Antico regime* scrive: «Il re parlava ancora da padrone, ma in realtà obbediva anch'egli a un'opinione pubblica da cui ogni giorno gli veniva ispirazione o impulso, che egli consultava, temeva e blandiva continuamente; assoluto nella lettera della legge, ma limitato in pratica», *L'Antico regime e la Rivoluzione*, cit. p. 211.

⁷³ È degno di nota che Kant nello scritto *Per la pace perpetua*, aggiunga una clausola al suo progetto, un articolo segreto per la pace perpetua, che consiste nella proposizione che «le massime dei filosofi sulle condizioni di possibilità della pubblica pace devono essere prese in considerazione dagli Stati armati per la guerra»; considerando il fatto che i filosofi sono sudditi, se avvenisse che essi consigliassero pubblicamente l'autorità legislativa essa perderebbe la propria autorità. Ma, *in segreto*, è auspicabile che lo Stato ascolti i consigli e gli insegnamenti dei filosofi sulle massime universali – cosa che farebbero ugualmente in una condizione in cui vige la libertà di penna. Kant aggiunge:

in crisi e svuotato dall'interno della propria forza sociale e politica. Le logge che si crearono in Francia con l'obiettivo di dar vita ad una nuova comunità morale esterna alla statualità, in cui ogni individuo poteva essere giudice di sé stesso, avevano come prerogativa quella di non essere direttamente società politiche, ma anzi società che attraverso la segretezza potevano occupare gli spazi lasciati vuoti dal potere. «La separazione dal mondo esterno, resa possibile dal segreto, creò una forma sociale di esistenza che in quanto tale racchiudeva già in sé la qualificazione morale di poter essere giudici di questo mondo esterno. La coscienza privata tramite il segreto si allarga trasformandosi in società, la società diviene una grande coscienza, una vera e propria coscienza del mondo, dal quale la società volontariamente si estranea mediante il segreto»⁷⁴. Pur non essendo direttamente società politiche, le logge massoniche e gli individui che ne facevano parte, rappresentavano sé stessi come giudici e come potenziali nemici della sovranità sul piano morale, interpretandosi come coscienza della società. Ciò che ne deriva è una netta separazione tra la società e lo Stato; l'unico piano su cui la prima poteva intervenire sulla decisione sovrana del Re era spostare l'asse del potere politico in un piano invisibile e morale, per poter giudicare l'operato del sovrano⁷⁵.

La separazione tra individuo privato e dimensione pubblica, quindi, è rilevante per la comprensione della modernità occidentale e specificamente europea; essa si è imposta storicamente. Il fatto che la distinzione tra pubblico e privato sia qualcosa che si è sviluppato nella sua storicità comporta che essa abbia dato inizio ad alcuni modelli e valori direttamente

«Che i re filosofeggino o i filosofi divengano re non c'è da aspettarselo; e neppure da desiderarlo, perché il possesso del potere corrompe inevitabilmente il libero giudizio della ragione. Che però re o popoli regali (che si comandano da sé secondo leggi di eguaglianza) non facciano scomparire o ammutolire le classi dei filosofi, ma la facciano parlare pubblicamente, è ad entrambi indispensabile per la chiarificazione del loro compito, e dato che questa classe è per sua natura incapace di rivolta e unioni in club, la calunnia di fare propaganda non la riguarda». Kant era uno strenuo difensore dell'uso pubblico libero della ragione e della libertà di penna, dove per uso pubblico bisogna intendere ciò che uno studioso rende pubblico ai suoi lettori, ma che, al contempo, come cittadino e suddito deve rispettare le leggi e i comandi legittimi. È particolarmente significativo – anche se trattato molto brevemente – il rapporto sempre difficile ed ambivalente con cui i pensatori, in particolare dopo Hobbes, si sono trovati ad affrontare la dicotomia tra dimensione pubblica e dimensione privata di un individuo considerato in quanto suddito e in quanto cittadino, come si vedrà più sotto. I. Kant, *Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf von Immanuel Kant*, Königsberg, Nicolovius, 1795, trad. it. di F. Gonnelli, *Per la pace perpetua. Un progetto filosofico di Immanuel Kant*, in *Scritti di storia, politica e diritto*, Laterza, Roma-Bari, 1995, pp. 163-207.

⁷⁴ R. Koselleck, op. cit. p. 98.

⁷⁵ «Essendo direttamente apolitica, la società vuole regnare indirettamente, attraverso la moralizzazione della politica. Il problema concreto, dove e come il diritto morale e il potere coincidano, vale a dire il problema della configurazione politica di un ordine statale morale, viene aggirato grazie alla scissione dualistica tra morale e politica ed ignorato come problema politico decisionale. Da un punto di vista morale, il re deve regnare in nome della morale, cioè della società; ma che da un punto di vista politica la società voglia comandare in nome del re non viene detto, né può essere detto, perché la società è infatti puramente morale», ivi, cit. p. 191. In questo contesto si aprono tutta una serie di temi di fondamentale importanza che riguardano direttamente la decisione politica e la sovranità, così come la possibilità che l'operare del sovrano possa essere giudicato e chi avrebbe il potere di giudicare la moralità del suo operare, temi centrali che rimandano ad autori quali Schmitt e Hobbes.

legati a questa situazione, che imponevano la necessità di costruire degli equilibri tra i bisogni individuali e i bisogni collettivi, così come la risoluzione della distinzione tra doveri che il singolo deve rispettare e doveri i quali è la comunità a doversene prendere carico. Per i sostenitori di una prospettiva repubblicana, il fatto che i cittadini possano partecipare direttamente alla vita pubblica comporta alcune modifiche nell'ambito dei costumi e delle abitudini, così come della mentalità con cui i cittadini stessi si occupano della prospettiva comune. Ciò che entra in gioco nelle dinamiche assolutistiche dell'individuo e nella condizione più propriamente repubblicana, è la concezione della libertà, e in modo specifico della libertà politica.

L'autore a cui a questo punto bisogna riferirsi necessariamente è Hobbes – fondamentale sia per Koselleck che per Skinner di cui ora ci occuperemo; la prospettiva hobbesiana rappresenta una sorta di spartiacque epocale per il pensiero politico e filosofico. Hobbes nel *Leviatano* definisce lo Stato – o, meglio, *Commonwealth* – come «una persona dei cui atti ogni membro di una grande moltitudine, con patti reciproci, l'uno nei confronti dell'altro e viceversa, si è fatto autore, affinché essa possa usare la forza e i mezzi di tutti, come penserà sia vantaggioso per la loro pace e la comune difesa»⁷⁶. Dalla definizione così data dello Stato si afferma anche una concezione particolare tra il potere sovrano e la libertà dei sudditi. La libertà, in senso stretto, per il filosofo inglese significa assenza di opposizione, di impedimenti esterni al movimento, e questa vale come definizione generale – una libertà non specificamente umana. Quando ci si riferisce alla libertà propriamente umana invece, un uomo viene definito libero quando ha la possibilità di fare ciò che la forza e l'ingegno gli consentono di fare, senza impedimenti. Ma nel momento in cui esistono delle leggi civili promulgate dalla persona artificiale che è lo stato, allora si parla propriamente di libertà dei sudditi in relazione alla sovranità. La legge in senso generale è un comando verso qualcuno che è obbligato a rispettarlo; le leggi civili sono leggi verso cui gli uomini hanno un vincolo di osservanza ed obbedienza in quanto membri di uno stato, sono «quelle regole che lo stato gli ha comandato, con la parola, gli scritti o altro sufficiente segno della volontà, di usare per distinguere ciò che è cosa retta da ciò che è torto, vale a dire, ciò che è contrario da ciò che non è contrario alla regola»⁷⁷. Laddove la legge tace, l'uomo è libero di agire secondo ciò che la propria ragione gli suggerisce; la legge in sé non può essere ingiusta, ogni legge promulgata dal potere sovrano è garantita e riconosciuta da ogni suddito e rappresenta nella

⁷⁶ T. Hobbes, *Leviathan*, ed. curata da C. B. Macpherson, Pelican Classics, Harmondsworth, 1968, trad. it. di G. Micheli, *Leviatano*, La Nuova Italia, Firenze, 1976, p. 168.

⁷⁷ Ivi, cit. p. 260.

dimensione pubblica ciò che ognuno vuole. L'esempio che utilizza Hobbes per definire ciò che la legge produce sul corpo sociale è la similitudine con le siepi che guidano i viaggiatori sulla retta via: le leggi operano allo stesso modo, indicando la direzione e il movimento corretti. Ciò che interessa in modo particolare della funzione legislatrice è la possibilità di garantire la pace; l'uomo è come se venisse scisso in due: da un lato possiede la propria opinione e la propria coscienza (parte privata), dall'altro, la sua azione deve seguire i dettami della legge (parte pubblica), perché attraverso il meccanismo rappresentativo riconosce che nella legge vi è anche la propria volontà⁷⁸. L'uomo nella sfera privata è un uomo libero, mentre nella dimensione pubblica il suddito è soggetto al potere sovrano.

L'obiettivo di Hobbes – attraverso la sua definizione di libertà – aveva lo scopo dichiarato di screditare una prospettiva più tradizionale che vedeva nella libertà un ideale classico, prospettiva di matrice repubblicana che mal si adattava secondo Hobbes alla condizione dello Stato nella modernità – ricordiamo brevemente che l'elaborazione hobbesiana era indirizzata verso la risoluzione delle guerre di religione; nella rilettura di Quentin Skinner «quando i teorici neo-romani discutono il significato della libertà civile (*civil liberty*), in genere mettono in chiaro che pensano il concetto in un senso strettamente politico. Non conoscono la nozione moderna di società civile come spazio morale tra governanti e governati [...]. Essi sono interessati quasi esclusivamente alla relazione che esiste tra la libertà dei sudditi e i poteri dello stato»⁷⁹. Ciò che premeva maggiormente ai pensatori che sostenevano una libertà diversa da quella prospettata nel *Leviatano* hobbesiano era di individuare quali fossero le condizioni per riuscire a dare armonia tra libertà civile e obbligazione politica e, a partire dalla seconda metà del Seicento in Inghilterra, i teorici neo-romani – come li definisce Skinner per evitare fraintendimenti – iniziano ad inserire nelle proprie argomentazioni il linguaggio dei diritti, elemento assente nei pensatori repubblicani precedenti. Ciò che secondo Quentin Skinner contraddistingue più di ogni altro elemento i pensatori che nell'Inghilterra della seconda metà del XVII secolo si definivano repubblicani, è la considerazione della libertà e di ciò che per una associazione civile significhi essere liberi. Il problema maggiore che si pone al corpo politico inteso organicamente, riprendendo le antiche metafore del corpo politico come corpo naturale, è trovare il modo in cui i soggetti

⁷⁸ «Da qui in poi sarà possibile all'individuo rifugiarsi nell'opinione senza doverne rendere conto. Nella misura in cui partecipò al mondo della politica, la coscienza divenne l'istanza di controllo del dovere e d'obbedienza. Il comando sovrano liberò il suddito di qualsiasi responsabilità», R. Koselleck, op. cit. p. 37.

⁷⁹ Q. Skinner, *Liberty Before Liberalism*, Cambridge University Press, Cambridge, 1998, trad. it. di M. Geuna, *La libertà prima del liberalismo*, Einaudi editore, Torino, 2001, p. 17.

possano agire all'interno della comunità, attraverso un'azione politica che abbia un riscontro reale in quella che poi è espressa nell'azione stessa della sovranità; è in questo contesto che emerge il tema della virtù, fondamentale per i pensatori neo-romani o repubblicani⁸⁰. La virtù come qualità naturale è molto rara, e «la principale conseguenza costituzionale è che, se la virtù civica deve essere incoraggiata (e la libertà pubblica deve essere mantenuta), devono esistere leggi che costringano il popolo ad uscire dalle sue inclinazioni naturali, ma autodistruttive, inclinazioni che minano le condizioni necessarie al mantenimento della sua libertà»⁸¹.

Da questa prospettiva, anche se in contesti e in tempi diversi da quelli ricostruiti genealogicamente da Skinner, emerge la vicinanza del pensiero tocquevilliano rispetto all'importanza non solo delle leggi, ma anche della società nella quale esse si innestano. Negli Stati Uniti, come abbiamo avuto modo di vedere, le leggi, le abitudini, i costumi, virano nella direzione di una partecipazione attiva agli affari pubblici. Per il pensatore e politico francese, infatti, la virtù nelle contemporanee democrazie deve essere qualcosa di nuovo rispetto alle concezioni classiche della virtù civica necessaria in un sistema repubblicano⁸²; se da un lato egli riscontra in America una forma più classica di virtù intesa in un senso morale individuale che porta al rispetto dell'altro e dei suoi diritti, allo stesso tempo riconosce che le cause che conducono a queste forme di rispetto sono differenti. Se rimane fermo il punto che una qualche forma di virtù sia necessaria per una repubblica, allo stesso tempo la fonte di questa virtù deve essere ritrovata non più nelle forme disinteressate e nobili dei tempi antichi, ma

⁸⁰ Secondo K. M. Baker la centralità delle metafore organiche in ottica repubblicana classica è direttamente connessa al tema della virtù; questo perché i disordini venivano considerati come qualcosa di naturale per l'esistenza umana e sociale, dovuti principalmente alle passioni. L'ordine politico in questo senso doveva equilibrare le passioni in modo che esse convergessero verso il bene comune; l'obiettivo era quello di mantenere un costante impegno attivo all'interno degli affari pubblici. Questo perché «l'erosione della virtù civica da parte dell'individualismo e dell'interesse egoistico conduceva inevitabilmente al dispotismo, così come un dispotismo strisciante provocava non meno inevitabilmente la distruzione della virtù civica. Per questo il problema essenziale del repubblicanesimo classico era il mantenimento della virtù civica, e il mantenimento nel tempo della vita del corpo politico», K. M. Baker, *Le trasformazioni del repubblicanesimo classico nella Francia del Settecento*, in M. Viroli (a cura di), *Libertà politica e virtù civile. Significati e percorsi del repubblicanesimo classico*, Fondazione Giovanni Agnelli, Torino 2004, pp. 149-175, p. 154.

⁸¹ Q. Skinner, op. cit. p. 27 in nota. In questo contesto emerge una delle questioni più centrali nella storia del pensiero filosofico-politico, ma anche più problematiche, legate alla dimensione rappresentativa della volontà del popolo; l'assemblea eletta – che dovrebbe rappresentare l'interesse del popolo – dovrebbe essere composta dagli uomini più virtuosi e più saggi, situazione che a propria volta presupporrebbe che il popolo conoscesse già quali sono i suoi interessi e che esso fosse anche in grado di riconoscere in altri la virtù e la saggezza.

⁸² In realtà la posizione di Tocqueville espressa nei diari di viaggio sembra essere in parte ambivalente riguardo la concezione della virtù, tra una virtù di tipo nuovo e una virtù classica; poi, nella stesura della *Democrazia*, è come se divenisse cosciente e consapevole del fatto che una nuova concezione della virtù è necessaria per adattarsi a quel mondo nuovo che è il mondo democratico, questa tendenza irresistibile che non può lasciare inalterata la purezza della virtù intesa classicamente.

nelle forme di interesse ben inteso e nel rispetto della legge, che, come abbiamo avuto modo di notare in precedenza, è molto forte negli Stati Uniti in quanto ogni cittadino riesce concretamente a riconoscere la propria opera nella legge stessa. Si può notare come il rispetto della legge, dovuto principalmente al fatto che essa è espressione della maggioranza emersa grazie al suffragio universale americano, considerato come elemento imprescindibile dai cittadini, possa garantire una forma di applicazione di quello che era il *desideratum* di coloro che nel XVII secolo ritenevano che fosse importante che i cittadini riconoscessero nella legge la propria volontà. Emerge al contempo l'importanza dell'educazione ricevuta in ottica pubblica, in cui ogni individuo deve essere condotto a distinguere la dimensione di interesse pubblico anche nel proprio interesse individuale, lo scopo è trovare uno spazio in cui interesse privato ed interesse comune possano convivere e realizzarsi reciprocamente; questo avviene anche attraverso l'insegnamento religioso ricevuto che mostra vie possibili affinché effettivamente l'interesse degli individui possa radicarsi sulle basi della moralità da applicare nella vita pubblica. Avendo modo di partecipare alla vita politica il cittadino si rende conto che non è così indipendente dagli altri, ma che, al contrario, egli è legato alla comunità di cui fa parte.

Per molti tra coloro che sostengono questo tipo di prospettiva repubblicana è indispensabile fare appello alla virtù civica dei cittadini al fine di poter salvaguardare la libertà politica, laddove la virtù diviene il fondamento del governo repubblicano; a questo tipo di argomentazione si oppone invece chi sostiene che la possibilità che essa diventi qualcosa di fattuale all'interno della comunità politica sia lontana in quanto viene richiesto ai cittadini un tipo di virtù troppo elevata e che essi non siano in grado di soddisfare una richiesta simile. «L'origine prossima dell'idea che la virtù civile è troppo alta per i moderni è probabilmente da ricercarsi nello *Spirito delle leggi* di Montesquieu. Per Montesquieu la virtù politica è lo spirito dei governi repubblicani, ovvero la passione che deve essere dominante fra i cittadini, perché la repubblica si conservi e prosperi. Al tempo stesso Montesquieu sottolinea che la virtù politica è una virtù estremamente difficile da instillare nei cuori dei cittadini»⁸³. I cittadini dovrebbero essere educati ad amare le leggi della repubblica, a dirigere correttamente le proprie passioni e i propri desideri in direzione della ricerca di un bene comune, attraverso uno spirito di sacrificio nei confronti dei propri interessi personali. Gli individui moderni non vengono considerati adatti per un simile spirito di sacrificio – e abbiamo visto che in un

⁸³ M. Viroli, *Repubblicanesimo*, Editori Laterza, Roma-Bari, 1999, pp. 57-58.

primo momento Tocqueville condivideva questo tipo di preoccupazione quando analizzava il diverso spirito di sacrificio dei secoli aristocratici come contrapposto all'interesse individuale dei secoli democratici, ma era anche convinto che una delle soluzioni potesse essere esattamente quella di individuare alcune possibili vie affinché l'interesse individuale non contrastasse quello comune.

Maurizio Viroli sottolinea come questa forma di sacrificio disinteressato che verrebbe incarnato ed esemplificato dai repubblicani classici sia molto meno reale di quanto venisse percepito dai moderni; i primi non intendevano la virtù pubblica come sacrificio né come annullamento degli interessi dei singoli. In particolare, i repubblicani fiorentini ritenevano che la virtù civile fosse qualcosa di oneroso e fondamentale, ma che, allo stesso tempo, non era necessaria una virtù piena e perfetta; chi accettava cariche politiche pubbliche doveva far prevalere una passione particolare a discapito di quelle personali ed in particolare la carità pubblica, intesa come la disponibilità a mettersi al servizio dei propri simili. La virtù non veniva considerata nemmeno incompatibile con le ricchezze, ma anzi esse, se usate correttamente, potevano essere un mezzo per il sostegno della virtù. «Montesquieu e i moderni dopo di lui hanno interpretato la virtù civile come una virtù molto più perfetta e rigorosa di quanto non facessero i teorici italiani dell'umanesimo civile e del Rinascimento. Essi celebravano una virtù più umana, e appropriata agli individui che vivono nella città terrena, che non sono né dei, né santi, ma neppure bestie; una virtù che non pretende di sacrificare le passioni e gli interessi, ma cerca di dare alla libertà e agli affetti privati un fondamento politico sicuro e un arricchimento morale [...]»⁸⁴.

Se da un lato Tocqueville condivideva questo tipo di impostazione originatasi dalla posizione di Montesquieu, egli riteneva che ben si adattasse, come abbiamo visto sopra, al cittadino democratico; da ciò che abbiamo appena considerato rispetto alla concezione repubblicana italiana che ebbe il suo massimo risalto fra il XV e il XVI secolo ci rendiamo conto di quanto la realtà americana fosse maggiormente vicina a questo tipo di considerazione della virtù civica, adattata al contesto federale e commerciale proprio del XIX secolo. La situazione repubblicana americana si poneva come una condizione storicamente nuova, il che significava al contempo un repubblicanesimo di tipo nuovo.

⁸⁴ Ivi, cit. p. 65.

Secondo James Madison, uno dei curatori dei *Federalist Papers*⁸⁵, in una autentica repubblica il governo deriva tutti i suoi poteri dal popolo; gli Stati Uniti, attraverso questo tipo di governo, saranno capaci di applicare pienamente e correttamente il principio europeo della rappresentanza; ogni individuo ed ogni gruppo sociale avrà la possibilità di esprimersi liberamente seguendo una legge che è espressione della società stessa. L'obiettivo dell'America repubblicana è quindi quello di mantenere il pluralismo e la libertà – conciliando interesse privato ed interesse pubblico – coniugandoli alla legittimità della legge, espressione del popolo. Emerge come elemento fondamentale il rispetto per la legge⁸⁶. Madison crede in una forma di virtù e di intelligenza sufficiente, che permettono, attraverso l'educazione, di formare cittadini adatti alla repubblica. Nel contesto repubblicano americano, in cui i pensatori e i politici si trovavano ad elaborare dinamiche istituzionali che potessero garantire l'equilibrio tra lo Stato federale e gli stati federati, ciò che si cercava di preservare era l'azione dei gruppi sociali e della libertà religiosa, i quali a loro volta fungevano da presupposto per il rispetto dei diritti di tutti.

Ciò che di particolare presenta il tessuto sociale e politico americano risiede nel tentativo di oltrepassare le nette alternative presentatesi a partire dalla modernità di separazione tra pubblico e privato, tra individuo e società, creando dei punti intermedi e servendosi di essi per poter riunificare le due metà in cui erano stati scissi gli individui-sudditi, divenendo pienamente cittadini con i propri interessi privati. Per superare la dicotomia è necessaria una libertà che possa esprimersi e servirsi di virtù pubbliche ed esperienze private, dove si riesce a mantenere come obiettivo il bene personale ed il bene comune; ciò che il carattere repubblicano e locale delle libertà legate alla dimensione comunale riuscivano a garantire era quindi una prospettiva nuova, capace di legare il cittadino al destino comune e

⁸⁵ I *Federalist Papers* sono un insieme di articoli e saggi scritti da Hamilton, Madison e Jay con lo pseudonimo collettivo *Publius*, i primi 77 saggi furono pubblicati in giornali indipendenti presso New York; uscirono poi sotto forma di libro nel 1788, con pochi articoli aggiuntivi. Sono considerati tra i documenti più importanti della storia politica americana in cui si discuteva del governo repubblicano, della decentralizzazione dei poteri e del rapporto fra stati nel sistema federale.

⁸⁶ Ne *L'Antico regime e la Rivoluzione* Tocqueville esprime il proprio disappunto per il fatto che in Francia fosse molto difficile far nascere il rispetto per la legge nei cuori dei cittadini; questo perché essi furono abituati a pensare che, se da un lato vi è la legge, dall'altro vi è la possibilità di esserne esentati. Il problema dei privilegi dell'antica nobiltà – che rappresenta al contempo uno dei motivi per cui è scoppiata la rivoluzione – è che essa si è via via rinchiusa fino ad essere casta, mantenendo tutto il resto fuori di essa. Dal momento in cui la nobiltà non svolgeva più i compiti che storicamente erano connessi ai propri privilegi, essa non aveva più motivo di mantenerne i privilegi. Nonostante la potenza di classe non fosse più legata ad uno status economico in quanto i loro patrimoni andavano via via diminuendo, essi non accettarono questo cambiamento e mantennero, insieme al titolo, tutti i privilegi di cui godevano anticamente, specie quelli legati all'esenzione del pagamento di alcune imposte. Questo per Tocqueville è problematico perché sarà molto difficile per i francesi tutti imparare cosa significa rispettare pienamente la legge.

al contempo garantire che egli stesso potesse dedicarsi alle proprie passioni e al proprio benessere – anche materiale⁸⁷.

Libertà, interesse, commercio

Per comprendere ulteriormente il rapporto che esiste tra il benessere, la libertà, il progresso e le forme di interesse che si danno all'interno della società, opereremo un breve confronto fra la posizione tocquevilleana ed autori quali Say e Constant, pensatori importanti nel panorama francese, per cercare di approfondire una volta di più l'importanza che assume per il pensatore normanno il concetto di libertà e quanto l'esperienza americana sia stata utile nella definizione della sua posizione. In particolar modo ci si concentrerà sul tema del progresso e del commercio, come elementi condizionantesi vicendevolmente; per entrambi gli autori citati, fondamentalmente, dove c'è commercio c'è progresso, e questo progresso si esemplifica anche in ambito morale, non solo economico. L'educazione del popolo – rilevante anche in ottica repubblicana, come abbiamo appena avuto modo di vedere – per questi autori diventa più facile in una condizione economica favorevole.

Partendo dalla prospettiva di Say ed analizzando il suo *Trattato*, egli dichiara che attraverso quella che lui definisce economia sociale si era potuto comprendere come le facoltà degli esseri si fossero sviluppate e come questo sviluppo fosse dovuto all'aumento delle relazioni tra gli uomini; da queste ultime, di conseguenza, erano aumentati a loro volta i bisogni e i mezzi per poterli soddisfare. Il fatto che alcune società risultino più "incivilite" di altre è dovuto al fatto che in esse si produce e si consuma di più, occupando molte braccia e sfruttando ciò che la terra e gli animali possono dare di utile all'uomo. Le arti si possono perfezionare perché si applicano nuove conoscenze a nuovi bisogni, servendosi di ciò che si è imparato dai propri predecessori per continuare a svilupparle; la società e la cooperazione tra gli uomini sono anzitutto utili per il progresso, perché si raggiungono conoscenze e capacità che il singolo individuo non potrebbe raggiungere. La vita della società è quella che dà i bisogni al singolo ed anche i mezzi per provvedere alla loro soddisfazione; essa fa progredire i lumi e l'industria, i quali a propria volta permettono il godimento che procura la soddisfazione dei bisogni. La felicità delle nazioni, considerate nel loro insieme, dipende dalla

⁸⁷ Per un ulteriore approfondimento del tema e discussione critica si veda il saggio di B. R. Barber, «Moderno repubblicanesimo? La promessa della società civile», in M. Viroli (a cura di), *Libertà politica e virtù civile. Significati e percorsi del repubblicanesimo classico*, Fondazione Giovanni Agnelli, Torino 2004, pp. 261-281.

loro prosperità e ricchezza, nonostante in esse vi possa essere una parte più o meno grande che potrebbe non essere né ricca, né felice: questo giustifica l'aiuto di alcune famiglie più abbienti nei confronti delle famiglie più povere, secondo Say.

Così, come aumentano i mezzi per soddisfare i bisogni del corpo, allo stesso modo aumentano i mezzi per soddisfare i bisogni dell'animo, in quanto anche la loro soddisfazione può essere più facilmente ottenuta se si è in possesso di una certa quantità di beni, sufficienti, ad esempio, a poter dare una educazione ai propri figli, a fare beneficenza, a poter dare mostra di virtù disinteressate. La civiltà e lo sviluppo dell'industria, che hanno un ruolo fondamentale nella felicità delle nazioni, permettono anche che quelle stesse nazioni avanzino dal punto di vista morale. Questo avviene perché vi si instaura una sorta di buon senso che permette di comprendere come e con che mezzi soddisfare i propri bisogni; dall'altro lato l'industria dona il senso e il rispetto per il lavoro, sviluppa i talenti individuali, dà indipendenza ai singoli. Per poter costruire e produrre è necessaria l'istruzione che mostri cosa attendersi dall'esperienza; la vita delle nazioni più civilizzate non può basarsi sull'ozio: essa deve essere attività. Il commercio permette che si dia indipendenza e allo stesso tempo bisogno reciproco tra individui che si occupano di esso, così come dei rapporti commerciali tra le nazioni. Questo sviluppa i lumi di un paese che ricadono su ogni individuo, permettendogli di sapere e riconoscere ciò che lo deve interessare, conoscere le conseguenze delle sue azioni; così avviene che il buon senso si sviluppa a sua volta. Vi è un gioco reciproco tra il progresso, la civilizzazione e l'industrializzazione. La visione economica e politica correttamente compresa scientificamente potevano promuovere e favorire in un futuro prossimo una condizione in cui l'interesse personale poteva essere unito al bene comune e pubblico. Da un lato gli individui moderni producono benessere seguendo i propri interessi economici, seguendo le leggi universali economiche che non sono condizionate dal regno più propriamente politico; dall'altro lato queste leggi naturali possono operare solo in un'ottica di progressione di cultura e di interesse beninteso.

Questo è importante per cercare di posizionare e ridefinire il pensiero di Tocqueville, che potrebbe sembrare ambivalente e contraddittorio nei confronti dello spirito del commercio americano e le sue manifestazioni all'interno della società, perché da un lato sembra che egli apprezzi le conseguenze che ha sulla popolazione americana, dall'altro che sia in sé qualcosa di poco ammirabile. Potremmo dire anzitutto che molto probabilmente quando in apertura del presente lavoro si è parlato di interesse beninteso e interesse illuminato, qui si comprende meglio cosa intendesse dire il pensatore francese, e quanto

possa essere stato influenzato dalla figura di Say. Da una certa prospettiva sicuramente questo interesse illuminato ha, per entrambi gli autori, una ricaduta ben specifica: non significa che nella società siano tutti uomini di scienza, ma che in generale vi è una consapevolezza diversa del punto in cui l'interesse individuale e l'interesse della società possono e, anzi, debbano incontrarsi. Se per Tocqueville ad illuminare l'interesse sono più cause che vi concorrono nella democrazia americana (religione, dimensione comunale, istruzione), per Say la causa principale a cui deve essere ricondotto l'aumento costante dell'estensione dei lumi è l'industria e le abitudini che gli individui apprendono attraverso il lavoro, attraverso il commercio, attraverso le interazioni con altre culture ed altri popoli.

Uno degli aspetti che fa allontanare Tocqueville dal pensiero di Say è proprio la concezione differente dei due autori rispetto al tema della libertà politica: per quanto Tocqueville ritenesse, come la maggior parte dei liberali, che la libertà politica non potesse esistere senza una certa libertà in ambito economico, questo non è sufficiente; la libertà per Tocqueville è l'elemento che va preservato e non dedotto da altre circostanze esterne ad essa. Come abbiamo visto, ciò viene esemplificato dall'apprezzamento di quella forma di decentralizzazione economica americana che riesce a coniugare la libertà politica alla libertà economica, attraverso la partecipazione attiva dei cittadini nei progetti e negli investimenti; vi è una eccessiva ristrettezza nel pensiero dell'economista che non gli permette di accettare e condividere pienamente la sua valutazione sulla libertà politica.

Per Say e i sostenitori di una economia politica indipendente dalla politica e dalle considerazioni morali, una economia politica costruita sul modello delle scienze naturali, l'unica forma di libertà poteva essere garantita dalla prosperità. Lo studio economico politico poteva essere funzionale alla politica nel mostrare come massimizzare le possibilità di creare ricchezza e come aumentare l'indipendenza individuale; da queste condizioni, di conseguenza, si poteva rafforzare la libertà civile e quella politica. Quindi, la prosperità è ciò che garantisce la libertà; per far prosperare una nazione è sufficiente seguire le leggi naturali indicate dall'economia politica. Il pericolo che qui vede Tocqueville è che vi sia comunque un nuovo tipo di potere che si installi e che metta a rischio la libertà stessa, senza salvarla. Una dottrina di questo tipo, che metteva al centro dell'attenzione e del proprio studio principalmente la creazione della ricchezza, non poteva essere sufficiente per il pensatore normanno, che invece voleva cercare tutti gli strumenti affinché fosse la libertà a poter essere salvaguardata, non l'accumulo di ricchezza e di capitale. Certamente il

commercio può essere uno strumento, ma solo se accompagnato da una partecipazione politicamente attiva dei cittadini.

Uno fra gli altri pensatori che, oltre Say, tematizza il rapporto esistente tra progresso, industrializzazione, commercio e che ci permettono di focalizzare ulteriormente l'argomentazione sulla libertà è Benjamin Constant, anche da una prospettiva nuova, ovvero secondo una prospettiva interstatale e di relazione fra stati diversi. Ci riferiamo qui in particolare alla relazione che egli pronunciò nel febbraio del 1819 presso l'Athénée Royal, che poi divenne uno dei suoi testi teorici maggiori e più noti al pubblico: *La libertà degli antichi, paragonata a quella dei moderni*. In apertura di discorso, Constant dichiara di voler trattare un tema relativamente nuovo – anche se la dichiarazione risulta essere più retorica che reale – ovvero delle differenze esistenti tra due modi di esercitare la libertà, per come si è manifestata presso gli antichi e la libertà espressa dai moderni; questo doveva servire principalmente per due scopi distinti, uno per fare chiarezza sulla improponibilità nella modernità di un paradigma classico di libertà, e, secondo, al primo strettamente legato, sul problema del principio di rappresentanza, come elemento di assoluta novità dell'età moderna. Uno dei motivi pratici e concreti evocati da Constant per cui è stato necessario inserire una forma di rappresentanza – giustificazione frequentissima fra i pensatori che si sono confrontati sul problema della rappresentanza in ambito politico – è che essa diventa un meccanismo indispensabile anzitutto per motivi geografici e di estensione territoriale; infatti, dice Constant, le antiche repubbliche non possono essere confrontate territorialmente nemmeno con il più piccolo – per ampiezza – Stato moderno⁸⁸. Un'altra delle differenze che intercorrono inevitabilmente tra antichità e modernità, sottolinea Constant, è il rapporto che esisteva fra popoli stranieri; se nel passato ogni popolo aveva caratteristiche che lo distinguevano nettamente da ogni altro, nell'Europa moderna non vi sono differenze così forti, ma, al contrario, sono le somiglianze ad essere più notevoli delle differenze, e questa condizione permette che sia molto preferibile ed utile il commercio rispetto alla guerra. Commercio e guerra hanno come caratteristica in comune lo scopo di possedere ciò che si desidera, ma i mezzi con cui conquistarlo sono diversi; mentre per la guerra vale la legge del

⁸⁸ Questa è una delle motivazioni date anche nei *Federalist Papers* americani nello spiegare perché gli Stati Uniti dovranno essere sì repubblicani, ma non della specie di democrazia classica, perché il territorio richiede che intervenga il principio di rappresentanza; in realtà esempi fatti in questo senso potrebbero essere moltissimi, si tentava di giustificare il ricorso alla rappresentanza negli Stati moderni a causa dell'impossibilità di incontrarsi e deliberare singolarmente in uno spazio comune.

più forte ed è basata su un elemento istintuale, il commercio è basato sul calcolo: è più razionale ed è più sicuro⁸⁹.

Il commercio, nel testo citato, viene considerato come l'attività che dà vita alle nazioni moderne; esso garantisce la quiete, il benessere, l'operosità; «grazie al commercio, alla religione, ai progressi intellettuali e morali della specie umana, non ci sono più schiavi nelle nazioni europee. Tutte le professioni devono essere esercitate, e tutti i bisogni della società soddisfatti, da uomini liberi»⁹⁰. Questo tipo di attività è strettamente connessa all'amore per l'indipendenza individuale, che permette agli uomini di soddisfare i propri bisogni senza ricorrere ad un intervento statale; gli individui conoscono autonomamente il modo in cui condurre i propri affari, ed è proprio questo ambito autonomo ed extra-statale che produce costante movimento per i singoli, i quali nella loro sfera privata possono agire come meglio credono, essendo liberi. La libertà dei moderni infatti «deve esser fatta del godimento pacifico dell'indipendenza privata»⁹¹. Se nell'antichità ogni volontà individuale influenzava in forma diretta la dimensione collettiva e pubblica, mentre ogni attività meccanica e di produzione veniva affidata ed era limitata al lavoro degli schiavi, chi poteva esercitare i propri diritti nella sfera politica credeva che quella fosse la sua piena libertà. Vi erano forme di scissione differenti: la società era divisa propriamente tra liberi e schiavi, con i primi che godevano pienamente dei propri diritti politici e li esercitavano in piena libertà, e gli schiavi che si dovevano occupare di svolgere tutte le attività manuali e pratiche. L'individuo moderno, al contrario, sottoposto al principio di rappresentanza non avverte la propria influenza diretta in ambito politico e si richiude in quello spazio di indipendenza dove può agire liberamente; la libertà diventa per i moderni la garanzia di ricevere con sicurezza tutto ciò che si può ricevere dai godimenti privati. L'indipendenza è il primo bisogno degli individui moderni ed essi non sono disposti a sacrificarla per ottenere maggiore libertà politica; quest'ultima deve

⁸⁹ Lo stesso Kant, nella già citata *Pace perpetua*, riconosce che uno dei modi attraverso cui la natura spinge gli uomini appartenenti a popoli diversi ad evitare di muoversi guerra vicendevolmente è risvegliare lo *spirito commerciale* perché quest'ultimo non può coesistere con la guerra; «dato che infatti fra tutti i poteri (mezzi) sottoposti al potere dello Stato il *potere finanziario* potrebbe ben essere il più affidabile, gli Stati si vedono costretti (ma non certo per gli impulsi della moralità), a favorire la nobile pace e, se anche la guerra minaccia sempre di scoppiare nel mondo, ad evitarla con negoziazioni, dunque proprio come se fossero in alleanze permanenti», I. Kant, op. cit. p. 186. Constant condivide la posizione kantiana: anche per il pensatore francese il commercio dando libera circolazione ai beni e ai capitali consente di creare relazioni internazionali di pace, anche se crede, a differenza di Kant, che questa condizione possa favorire la dimensione morale in quanto favorisce il supporto reciproco fra gli uomini e l'ordine sociale. Per Kant invece non si può parlare di moralità.

⁹⁰ B. Constant, *De la liberté des anciens comparée à celle des modernes*, in *Collection complète des ouvrages publiés sur le gouvernement représentatif et la constitution actuelle de la France, formant une èspece de Cours de politique constitutionnelle*, Bechet, Paris-Rouen 1818-1820 (4 voll.), vol. IV, pp. 238-274, trad. it. di Giovanni Paoletti, *La libertà degli antichi, paragonata a quella dei moderni*, Einaudi, Torino 2005, p. 12.

⁹¹ Ivi, cit. p. 15.

fungere da garanzia per il godimento della indipendenza dei singoli, ma, secondo Constant, non si può sacrificare la libertà civile per aumentare la libertà politica. Quest'ultima non va indebolita ma è il godimento che va esteso fino a dove gli individui lo desiderano.

«Noi siamo spesso meno attenti alla libertà politica di quanto loro [gli antichi] potevano esserlo e, in condizioni normali, meno appassionati di essa, ci può succedere qualche volta di trascurare troppo, e sempre a torto, le garanzie che ci assicura; ma allo stesso tempo, poiché teniamo molto di più degli antichi alla libertà individuale, la difenderemo, se viene attaccata, con molta più tenacia»⁹². Il commercio è esattamente lo strumento che meglio permette, secondo Constant, di difendere la propria libertà individuale, in quanto consente di far cambiare velocemente la natura della proprietà rendendola inafferrabile; dando ad essa una costante circolazione, «affranca gli individui, ma, con la creazione del credito, rende l'autorità dipendente»⁹³; ne deriva che il singolo – e potremmo aggiungere, proprietario – diventa più potente rispetto ai poteri politici. Il compito del potere politico è quindi quello di fare in modo che la libertà individuale possa espandersi, ed è in questo senso che il sistema rappresentativo diviene fondamentale: l'obiettivo è fare in modo che qualcun altro al proprio posto si occupi di difendere gli interessi dei privati, i quali a loro volta avranno più tempo per dedicarsi ai propri affari. Verso la fine della conferenza, la posizione che presenta Constant sembra essere, almeno in parte, contraddittoria; dopo aver messo al centro la libertà moderna come forma di indipendenza, egli fa emergere come pericolo reale la possibilità che, nel momento in cui gli individui abbandonassero interamente i propri diritti politici, si aprirebbero le porte ad alcune forme di prevaricazione da parte dell'autorità statale; la garanzia dei propri godimenti data dalla libertà politica sembra allora divenire più importante, stabilendo «una sorta di uguaglianza intellettuale che fa la gloria e la potenza di un popolo»⁹⁴. Non è sufficiente rendere un popolo tranquillo, è necessario che sia moralmente educato; il legislatore deve rispettare i diritti individuali, l'indipendenza, ma, allo stesso tempo, insegnare ai cittadini ad occuparsi della cosa pubblica attraverso l'esercizio del diritto di voto, garantendogli strumenti di controllo nei confronti del potere che dovrebbe rappresentare i loro interessi. Perciò, è necessario che le libertà politica e indipendenza possano convivere, fermo restando che nella prospettiva di Constant non vi è un modo per superare la dicotomia

⁹² Ivi, cit. p. 29.

⁹³ *Ibidem*.

⁹⁴ Ivi, cit. p. 33.

tra popolo e potere, la quale viene risolta semplicemente nel principio rappresentativo, il quale assicurerebbe al contempo l'esercizio dei diritti politici e il controllo sul potere.

Se da un lato Tocqueville riconosce come proprio il problema di una eccessiva presenza statale e specialmente amministrativa, che si occuperebbe di sostituire ogni manifestazione di attività pubblica per isolarli nella propria indipendenza, egli non può accettare che l'unica forma di garanzia sia il sistema rappresentativo e che esso rappresenti allo stesso tempo l'unica forma di libertà espressa dai cittadini. Se è vero che egli in parte riconosce i benefici del commercio e delle forme di libertà che esso dà, condividendo con Say e con Constant la possibilità che nell'attività commerciale l'individuo possa dare spazio alla propria autonomia, questo non è una condizione sufficiente per la libertà umana. Per Constant la soddisfazione privata e i sentimenti che derivano dal commercio e dall'industria, come la tranquillità e il godimento, non conducono all'isolamento dell'individuo, ma sono le condizioni di una società illuminata; nell'ottica dei rapporti interstatali, lo sviluppo commerciale e industriale sono la precondizione per il realizzarsi di un cosmopolitismo pacifico che fa oltrepassare lo stato di guerra.

Tocqueville condivide la posizione di Constant nella convinzione che nei secoli democratici le guerre diventeranno più rare e meno violente, e che il commercio, i beni mobili insieme alla loro circolazione sono sicuramente tra le motivazioni per cui i paesi diventeranno meno belligeranti, ma queste non sono che cause secondarie; la motivazione principale che dirige i popoli verso la pace è il fatto che l'uguaglianza delle condizioni sviluppa le passioni e gli istinti che conducono verso il godimento dei beni materiali e della tranquillità, ad evitare le passioni rivoluzionarie e ad amare, di conseguenza, la pace. È sempre l'uguaglianza delle condizioni che, nei paesi in cui i cittadini hanno imparato a fare un uso corretto della propria libertà e che ne mantengono vivo l'amore, fa rifiutare guerre e sommosse; ma è la stessa uguaglianza delle condizioni che, una volta abbandonata totalmente la dimensione politica e pubblica, e la libertà che da esse ne consegue, mette in gioco la possibilità che si instauri una forma nuova di dispotismo – un dispotismo dolce e paternale – che incoraggia gli individui a richiudersi nella propria privatezza e a godere essenzialmente di essa. È un rischio per Tocqueville sempre potenziale per le democrazie in cui aumenta la centralizzazione, ed il commercio, così come il rapporto rappresentativo che si instaura fra elettori ed eletti, sono strumenti insufficienti a garantire la libertà. Le sicurezze e le garanzie che nel pensiero di Constant fanno godere dell'indipendenza dell'individuo e di conseguenza lo rendono libero, sono le condizioni che per Tocqueville possono aprire lo spazio a questa nuova forma di

dispotismo, che ha come obiettivo proprio quello di assicurare il godimento dei beni e di vegliare su ciascun singolo, fornendo sicurezza, ma facendogli perdere completamente il desiderio di essere libero.

I nostri contemporanei sono continuamente travagliati – scrive Tocqueville – da due passioni contrastanti: provano il bisogno di essere guidati e la voglia di restare liberi. Non potendo liberarsi né dell'uno, né dell'altro di questi istinti contrari, cercano di soddisfarli entrambi contemporaneamente. Immagmano un potere centrale unico, tutelare, onnipotente, ma eletto dai cittadini; combinano centralizzazione e sovranità popolare. Questo dà loro un po' di sollievo. Si consolano del fatto di essere sotto tutela, pensando che essi stessi hanno scelto i loro tutori. Ciascuno sopporta di essere tenuto al laccio, perché vede che non è un uomo o una classe a tenerne in mano il capo, ma il popolo stesso. In un sistema del genere i cittadini escono per un momento dalla dipendenza, per designare il loro padrone, e poi vi rientrano⁹⁵.

È proprio sul concetto di libertà che le strade si disuniscono e non possono essere riassorbite le differenze. Infatti, se da un lato per Constant la libertà fondamentale per i moderni consiste nell'indipendenza, per Tocqueville questo non è sufficiente e può causare rischi pericolosi per la tenuta della società. Il primo rispetta maggiormente i progetti filosofici proposti nel XVIII secolo, cercando di unire il primato dell'individualità e della normatività dell'opinione pubblica, come abbiamo avuto modo di vedere espresso analizzando brevemente il lavoro di Koselleck. Si tratta di trovare il modo di salvaguardare e di educare le capacità umane in direzione di una ritrovata armonia tra la dimensione privata e la capacità di valorizzare, diversamente rispetto agli antichi, la propria volontà in ambito pubblico e politico. Per Tocqueville vale sicuramente una forma di libertà negativa come libertà da impedimenti esterni, ma allo stesso tempo egli ritiene che la libertà sia qualcosa di più e che non possa essere slegata da una dimensione del comune. Mentre Constant mette al centro l'individuo e la libertà diviene il trionfo stesso dell'individualità, per Tocqueville la dimensione partecipativa in cui si può direttamente esercitare la propria libertà è essenziale. La libertà deve essere sostenuta dai costumi, dalle leggi e dalla collaborazione fra gli individui che nell'altro riconoscono un proprio simile e che comprendono che nell'atto del collaborare possono ottenere delle garanzie anche per loro stessi; non è solo la libertà politica quindi che dà garanzie in sé all'individuo che nel proprio isolamento può condurre i propri affari privati come meglio crede, ma vi sono alcune forme di aiuto reciproco – anche quando sono realizzate in vista dell'utile che si crede di poterne ricavare in futuro; è la dimensione di partecipazione diretta alla vita comunale ciò che più di tutto permette di mantenere attivo lo

⁹⁵ A. de Tocqueville, *Democrazia*, II, cit. p. 813.

spirito di cittadinanza e questo perché, secondo Tocqueville, «la forza collettiva dei cittadini sarà sempre più capace di produrre benessere sociale che l'autorità del governo»⁹⁶. Anche se la forma di governo centralizzata può essere più produttiva e precisa, essa non consente agli individui di sviluppare a pieno le proprie capacità.

Sicuramente, l'asse particolare che si è stabilito negli Stati Uniti ha permesso che si desse un certo rapporto tra il commercio, la libertà, le abitudini dei suoi cittadini; eppure, per Tocqueville, ciò che si tratta di capire è come poter mantenere gli aspetti positivi di questa dimensione attiva, della partecipazione e della prosperità che in parte vengono sicuramente favoriti dal commercio e dall'industria, ma anche, al contempo, poter eliminare i rischi di una eliminazione totale della dimensione politica, che è quella che, assieme alla libertà, gli sta più a cuore. Se il commercio, considerato insieme alla dimensione territoriale propria dell'America, è ciò che allontana il rischio di rivoluzioni, allo stesso tempo può perdersi la dimensione più propria dell'essere umano, il quale rischierebbe di sviluppare solo le tecniche che gli permetterebbero di soddisfare in maniera più efficiente e rapida i propri bisogni, perdendo di vista sia l'elemento sociale di condivisione con i propri simili, sia la dimensione spirituale personale. Quali sono i rischi che può provocare un eccessivo amore per la dimensione materiale e per il benessere? La passione per la libertà può rischiare di sopperire di fronte ad un nuovo atteggiamento eccessivamente materialistico? È questo quello che ora ci accingeremo ad indagare, seguendo le argomentazioni del secondo volume del 1840 che danno indicazioni ulteriori sul tema del benessere e dell'industria.

⁹⁶ A. de Tocqueville, *Democrazia*, I, cit. p. 113.

SEZIONE SECONDA

CLASSE MEDIA

2.1 Istinti, sentimenti, passioni della classe media

Se si vuole cercare una passione, che sia naturale a uomini al contempo eccitati e limitati dall'oscurità della loro origine o dalla modestia dei loro beni, non c'è nulla di più appropriato dell'amore del benessere. La passione del benessere materiale è essenzialmente una passione da classe media: cresce e si estende con questa classe; diventa preponderante con essa. Di qui raggiunge le classi superiori della società e scende fino al cuore del popolo⁹⁷.

Ricchezza, uguaglianza e disuguaglianze naturali

Quando Tocqueville affronta la questione relativa all'amore per il benessere materiale riconosce in esso essenzialmente un valore democratico. Se non tutti, in America, lo provano allo stesso modo e con la stessa intensità, allo stesso tempo ciascuno lo avverte incessantemente. Nelle aristocrazie, le ricchezze erano concentrate in poche mani e venivano interamente ereditate dalle stesse famiglie, motivo per cui vi era quindi un dato numero di individui che godeva dei propri beni e l'amore per il benessere materiale non poteva diventare quindi una passione esclusiva. Presso le società aristocratiche, inoltre, chi era in possesso delle ricchezze non poteva immaginare un modo diverso di vivere, perché sapeva che gli appartenevano e che potenzialmente le avrebbe possedute per sempre; l'individuo, o meglio la famiglia, godeva di esse ma senza pensarvi e senza dedicarvi troppa attenzione. Provando spesso un «orgoglioso disprezzo» per ciò che possedevano, essi desideravano dedicarsi ad altre attività che potessero accendere di passione il loro cuore, in quanto sapevano che la soddisfazione dei loro bisogni primari era in qualche modo garantita. Nelle società aristocratiche neppure i poveri avevano la possibilità di pensare ai mezzi per accumulare ricchezza; chi non era proprietario, non poteva conoscere il benessere materiale, né aveva i mezzi per poter immaginare come acquisire beni e non riusciva ad immedesimarsi al posto

⁹⁷ A. de Tocqueville, *Democrazia*, II, cit. p. 620.

del signore. Il povero spostava continuamente le proprie ambizioni in un mondo ultraterreno, sfuggendo le miserie della propria vita che gli si mostravano quotidianamente, riponendo la speranza di poter essere ricompensato in un momento futuro ed ulteriore.

Quando, invece, i ceti sono mescolati e i privilegi aboliti, quando i patrimoni si suddividono e il sapere e la libertà si espandono, la fantasia del povero allora si accende per la voglia di ottenere il benessere, l'animo del ricco per paura di perderlo. Si creano una quantità di fortune modeste⁹⁸.

A questa altezza si mostra quale sarà il diverso percorso compiuto dalla Francia e dall'America in relazione al problema del benessere e della proprietà, tenendo presente, come si cercherà di evidenziare nel proseguo del lavoro, quanto il diverso punto di partenza inciderà nella analisi toquevilleana sulla classe media. È, come più volte stato accennato, un punto di partenza radicalmente altro. In Francia i ceti e i privilegi devono essere abbattuti giuridicamente; negli Stati Uniti questo non è necessario, perché presso il popolo americano non sono mai stati formulati privilegi esclusivi; si è di fronte ad un popolo tendenzialmente uguale per formazione e per produzione d'uguaglianza, in qualche modo ragionata. In America l'uguaglianza è per molti versi produttiva di forme di cittadinanza e di modalità con cui concorrere alla realizzazione di un obiettivo comune, coniugando in modo diverso, rispetto ai paesi europei, quella forma di scarto tra dimensione pubblica e dimensione privata⁹⁹.

In Francia, al contrario, la condizione di disuguaglianza tra individui era formalmente riconosciuta. La notte del 4 agosto 1789 avvenne un episodio centrale per lo svolgimento della rivoluzione francese a questo proposito; nel mentre la discussione assembleare cominciava con una aperta condanna delle rivendicazioni da parte dei contadini francesi, il visconte de Noailles, nobile liberale che aveva precedentemente combattuto negli Stati Uniti, proponeva l'abolizione dei privilegi signorili; ciò che doveva essere modificato era il sistema delle imposte, perché gli oneri pubblici dovevano essere sostenuti ugualmente da tutti; inoltre, si prevedeva che i diritti feudali dovessero essere aboliti ed essere riscattabili dalla comunità attraverso il pagamento di una data somma di denaro; che la corvée¹⁰⁰ e le altre

⁹⁸ *Ibidem*.

⁹⁹ Ci riferiamo qui a quanto avevamo avuto modo di affrontare brevemente a quel percorso genealogico di separazione tra sfera pubblica e privata compiuto da Koselleck.

¹⁰⁰ La corvée consisteva nel diritto del feudatario verso i suoi sottoposti con cui egli poteva servirsi di un numero stabilito di giornate di lavoro degli stessi oppure dei loro buoi o cavalli; la corvée si distingueva in personale, con cui gli operai domiciliati nel feudo devono servire il signore, oppure reale quando è connessa a certi patrimoni e quindi versata tramite denaro.

forme di servitù personali dovevano essere distrutte, senza che fosse necessaria alcuna forma di riscatto. Rappresentò un avvenimento in qualche modo inaspettato e mostrò, per un momento, l'unità che poteva essere perseguita dalla nazione perché, per quanto fugace, significava l'unione dei tre ordini per un comune obiettivo. Il testo finale che mise fine al sistema basato sui privilegi, votato la notte del 4 agosto, venne adottato ufficialmente l'11 dello stesso mese, nel quale si dichiarava distrutto il regime feudale.

Eppure, era necessario un ulteriore passaggio, che venne compiuto, attraverso l'Assemblea nazionale, dalla Costituzione promulgata nel settembre 1791; la Costituzione scritta, infatti, rappresenta uno stadio fondamentale per il riconoscimento, almeno dal punto di vista teorico, del nuovo stato di cose, perché simbolizza un nuovo ordine che prende avvio e che si materializza nel complesso della nazione. Nella prospettiva sieyèsiana – per molti versi paradigmatica per le tappe seguite dalla rivoluzione – è il potere costituente, come potere che appartiene al popolo e che permane in esso, ciò che rappresenta la vera garanzia in un tipo di governo rappresentativo. Se si parte dal presupposto che il potere costituente appartiene alla nazione tutta, ne deriva che è in forza di questo potere che il governo può assumere una forma, e lo può fare solo in virtù delle forme costituzionali stesse. In senso stretto, secondo Sieyès, l'Assemblea nazionale non può essere considerata come preposta alla stesura di una costituzione; affinché possa essere considerata legittimamente rappresentante del potere costituente, essa dovrebbe essere eletta con lo scopo preciso di formulare una costituzione. Sono necessari dei rappresentanti straordinari con l'incarico di rappresentare il potere costituente della nazione, che è precisamente ciò che la nazione vuole e la forma che essa desidera darsi; il problema principale di Sieyès è quello di mantenere una forte separazione dei poteri, in modo tale che si possa dare nella nazione un adeguato rispetto dei diritti e delle libertà dei cittadini ed eliminare ogni possibilità di soprusi o interferenze. È necessario che i rappresentanti straordinari siano nelle condizioni di esercitare e di rappresentare l'indipendenza della nazione da ogni tipo di legge e questo spiega perché, secondo un corretto procedimento, essi non potrebbero diventare rappresentanti ordinari della nazione, o meglio, essi potrebbero diventare ordinari se eletti per il governo rappresentativo. «Le medesime persone possono indubbiamente concorrere a formare i diversi corpi. Resta però il fatto che un corpo rappresentativo straordinario non ha nulla in comune con il corpo rappresentativo ordinario. Si tratta di poteri distinti. Questo può agire soltanto nelle forme e alle condizioni che gli sono state imposte. L'altro non è invece soggetto

ad alcuna forma specifica: esso si riunisce e delibera come farebbe una nazione formata da un piccolo numero di individui se volesse dare una Costituzione al proprio governo»¹⁰¹.

L'obiettivo della società, secondo l'abate, è la possibilità stessa di raggiungere la felicità da parte degli individui e fare in modo che la libertà sia garantita e ampliata, perché lo «stato sociale» allontana i pericoli e gli ostacoli; l'individuo libero è quello che possiede la certezza che non verrà ostacolato da altri nel disporre della proprietà della sua persona e della proprietà reale. Mentre tutti coloro che appartengono ad una stessa nazione devono godere degli stessi diritti civili (definiti come diritti passivi, in quanto rappresentano il principio per il quale la società si è formata), non tutti possiedono i diritti attivi, ossia i diritti politici. Ma tra i cittadini attivi non vi possono essere disuguaglianze. Non possono esistere privilegi perché essi sarebbero in aperta contraddizione con lo scopo della società, che è quella di garantire la libertà e l'uguaglianza dei diritti fra i cittadini. La legge, ed in particolare la legge fondamentale che è la Costituzione, su cui si fonda la società deve avere come unico fine l'interesse comune, e non può, né deve, far rientrare alcun tipo di privilegio che metterebbe in pericolo l'equilibrio sociale. Questo aspetto viene ripreso, così come altri che ricorrono nel pensiero di Sieyès, e formalizzato per l'appunto dalla Costituzione del 1791.

Nel preambolo della Costituzione si dichiara che tutte le istituzioni che minacciano e danneggiano la libertà e l'uguaglianza dei diritti devono essere abolite. Si stabilisce che non debbano più esistere nella Nazione francese la nobiltà, i titoli e le distinzioni ereditarie; che non possano più esistere corporazioni alle quali si poteva accedere sulla base di dimostrazioni di nobiltà o che presuppongano distinzioni di nascita. L'unica superiorità che può essere stabilita è quella dei pubblici funzionari – non dal punto di vista della persona o privato cittadino, ma in funzione del ruolo pubblico che si trova a svolgere e di cui è incaricato. Alle cariche pubbliche non si può accedere attraverso ereditarietà, né attraverso il denaro; ad esse si può accedere solamente attraverso il talento e la virtù; in questo modo, divengono potenzialmente aperte a tutti. «Il n'y a plus, pour aucune partie de la Nation, ni pour aucun individu, aucun privilège, ni exception au droit commun de tous les Français»¹⁰². Ogni individuo deve essere riconosciuto uguale in forza della legge e della costituzione promulgata. Essa non può stabilire privilegi o esenzioni, e Sieyès, la definisce come segue:

¹⁰¹ E. J. Sieyès, op. cit. p. 83.

¹⁰² Constitution du 3 septembre 1791, in M. Duverger, *Constitutions et documents politiques*, Presses Universitaires de France, Paris 1996¹⁴, pp. 18-19.

la legge non accorda nulla, ma protegge ciò che già esiste fintanto che non viene a nuocere all'interesse comune. Qui soltanto risiedono i limiti della libertà individuale. La legge è paragonabile al centro di una sfera immensa, sulla cui superficie tutti i cittadini, senza alcuna eccezione, occupano delle posizioni eguali equidistanti dal centro; tutti dipendono in modo eguale dalla legge, tutti le affidano da proteggere la loro libertà e la loro proprietà; questi sono per me i diritti comuni dei cittadini, in virtù dei quali essi si uniscono tra loro¹⁰³.

I privilegi, per l'appunto, non possono più esistere all'interno di una nazione sviluppata secondo i principi di uguaglianza, in quanto essi consistono nel dispensare alcuni cittadini dall'osservanza della legge o nell'attribuire agli stessi un diritto esclusivo. La legge fondamentale dell'esistenza degli uomini in una società, di cui tutte le leggi promulgate da uno stato o da un governo particolari derivano, è che non bisogna fare torto ad altri, il che viene contraddetto nel momento stesso in cui alcuni individui sono sottratti dall'osservanza della legge perché in questo modo si riterrebbe lecito che essi possano fare effettivamente un torto agli altri cittadini; secondo lo stesso principio, se si attribuissero dei privilegi esclusivi ad alcuni cittadini, si produrrebbe ingiustizia nei confronti di tutti gli altri, perché verrebbe messa in discussione la sfera della libertà civile, che deve essere ugualmente concessa e ripartita.

Ciò che Tocqueville e Sieyès condividono è il fatto che la società non debba in qualche modo annullare le disuguaglianze naturali che esistono tra i diversi individui, siano esse di intelligenza, di denaro, di proprietà, e, potremmo aggiungere *en passant*, di genere; il punto su cui divergono le strade dei due pensatori e che le rendono inconciliabili, è il modo in cui rendere produttiva l'uguaglianza prodotta all'interno della società. Se è vero che l'uguaglianza rimane un baluardo che caratterizza i secoli democratici, che l'abate probabilmente preferirebbe definire basati sul principio della rappresentanza, si tratta di due modi molto distanti con cui articolare questa uguaglianza all'interno della società. Nel *Saggio sui privilegi*, Sieyès dichiara che in una nazione è necessario che tutti i cittadini possano godere della stessa libertà e degli stessi diritti, che il governo si dovrebbe rendere conto che «in una società occorrono soltanto dei cittadini che vivano ed agiscano sotto la protezione della legge, e una autorità tutelare con funzioni di protezione e di vigilanza. L'unica gerarchia necessaria, l'abbiamo già detto, è quella che si stabilisce tra gli agenti della sovranità»¹⁰⁴. La macchina

¹⁰³ E. J. Sieyès, op. cit. pp. 104-105.

¹⁰⁴ E. J. Sieyès, *Essai sur les privilèges*, 1789, trad. it. R. Giannotti, *Saggio sui privilegi*, in *Che cosa è il terzo stato?*, Editori Riuniti, Roma 2016, p. 132. Riportiamo qui di seguito la citazione anche in francese, per sottolineare l'importanza dei termini usati: «de gouvernement verrait qu'il ne faut dans une société que des citoyens vivant et agissant sous la protection de la loi, et une *autorité tutélaire* chargée de veiller et de protéger. La seule hiérarchie nécessaire, nous l'avons dit, s'établit entre les agents de la souveraineté», (corsivo mio).

sociale può funzionare solamente se le uniche forme di superiorità e inferiorità tra individui si danno tra coloro che amministrano la sovranità e coloro che invece vi sono sottomessi. Lo stato sociale non aggiunge in alcun modo ineguaglianze ed evita che possa valere in esso la legge del più forte; si tratta di difendere il debole dalle iniziative del forte e di fare in modo che la sua autorità tutelare possa garantire all'insieme degli individui che compongono la nazione l'esercizio dei propri diritti. È proprio sul problema della funzione tutelare che Tocqueville – in un potenziale dialogo tra i due autori – mostrerebbe il proprio disappunto. L'aspetto tutelare, così evidente nel panorama francese e di cui Sieyès rappresenta in qualche modo i prodromi, è proprio ciò che ha caratterizzato una uguaglianza uniforme ma non produttiva di cittadinanza. Il fatto che un potere centrale si sostituisca all'attività autonoma e libera dei cittadini, rinchiusi nella privatezza di un esercizio dei diritti momentaneo come quello richiesto nell'ottica sieyèsiana, è esattamente ciò che è più problematico per Tocqueville.

Non si tratta semplicemente di trovare il modo di garantire che il potere possa estendersi all'interno della nazione in modo uniforme e di poter quindi garantire l'indipendenza dei cittadini nel proprio godimento privato di ciò che ingegno e capacità possono dar loro; questa è una condizione insufficiente per il pensatore normanno. Se, come abbiamo detto, per Tocqueville è un segno provvidenziale il fatto che non ci possa essere una uguaglianza totale, perché il disegno divino prevede che vi siano differenze di ingegno e di possedimenti, d'altra parte questo si instaura come ordine di discorso per mostrare quanto l'uguaglianza non possa mai essere veramente piena e completa, ma qualcosa verso cui i cittadini tendono – come vedremo a breve trattando del sentimento dell'invidia. Gli uomini che vivono nelle società democratiche, se correttamente illuminati, sono consapevoli del fatto che all'interno della società non vi possa essere nulla che limiti le loro ambizioni e i loro desideri; ognuno può trovare sempre i modi per accrescere la propria fortuna e nessuno può contrastare questo desiderio, se non la natura stessa. Ciò che risulta essere centrale a questa altezza è che nel momento in cui non vi sono più privilegi accordati attraverso la sospensione dell'obbedienza dovuta alla legge o tramite diritti esclusivi secondo il linguaggio usato da Sieyès, ciò che si manifesta all'interno della società è la disuguaglianza naturale che deve sussistere tra gli uomini, e specie nell'ambito dell'arricchimento, perché il denaro è il segno esteriore e più concreto che nelle società democratiche può evidenziarsi come potere assunto all'interno delle stesse. Nel momento in cui l'istruzione e l'indipendenza vengono garantiti a tutti, la disuguaglianza prodotta dalle intelligenze si mostrerà naturalmente. Secondo

Tocqueville vi è una sorta di meccanismo naturale che permette quindi che ognuno occupi all'interno della società il luogo a cui può aspirare tramite le proprie abilità.

Benessere materiale e materialismo

Ciò che differenzia fortemente gli Stati Uniti dalla Francia, oltre al punto di partenza totalmente differente in cui la società democratica si è innestata, è il fatto che negli Stati Uniti ci si dedichi con cura alle creazioni spirituali e alla dimensione intellettuale. Questo è consentito dal fatto che tendenzialmente tutti gli individui sono proprietari e non significa che presso il popolo americano non vi siano ricchi; essi, anzi, sono più numerosi rispetto all'antica aristocrazia europea, ma essi, non avendo conosciuto nei tempi passati i privilegi che hanno condizionato definitivamente la storia francese, risultano più illuminati riguardo i mezzi che possiedono per raggiungere la ricchezza. Considerando il fatto che il benessere è particolarmente diffuso per una serie di condizioni che si realizzano quasi simultaneamente, alle quali si aggiunge una forma di uguaglianza produttrice di partecipazione, l'effetto del sapere si riversa all'interno del popolo e risulta assumere un grandissimo valore. L'ambizione di uguaglianza democratica finisce per modificare anche l'ambito intellettuale, spingendo gli uomini ad amare le lettere e le scienze; il modo di attuare questo amore è diverso rispetto alla grandiosità dei secoli passati, ma racchiude un numero di gran lunga maggiore di persone che desiderano dedicarvisi. «Nelle epoche democratiche, illuminate e libere, gli uomini non hanno nulla che li divida, né che li trattenga al loro posto; s'innalzano o s'abbassano con rapidità straordinaria. Le classi si frequentano di continuo, perché sono gomito a gomito: hanno incessanti contatti e scambi, si imitano, si invidiano; questo suggerisce al popolo un mare d'idee, di nozioni, di desideri, che non avrebbe avuto se i ceti fossero stati fissi e la società immobile»¹⁰⁵. Il punto è come si ri-articola all'interno della società la disuguaglianza, per Tocqueville naturale, e si tratta di far lavorare gli aspetti benefici anche di ciò che a prima vista potrebbe risultare nocivo per l'equilibrio sociale. Si tratta di mettere in tensione quello stesso equilibrio, di scardinare quel potere tutelare, per poter fare in modo che l'uguaglianza non produca cittadini individualmente deboli – come accade in Europa – ma per fare in modo che si individuino spazi di cooperazione e di sviluppo della cittadinanza che possano garantire una società di persone realmente libere.

¹⁰⁵ A. de Tocqueville, *Democrazia*, II, cit. p. 527.

In America, dice Tocqueville, non si incontra nessun povero che non possa con l'immaginazione immedesimarsi nei ricchi che possiedono una data quantità di ricchezze, così come questi ultimi non mostrano quell'orgoglioso disdegno tipico dei nobili aristocratici, ma, al contrario, godono in modo esplicito nella soddisfazione dei propri piaceri e desideri; questo avviene anche per uno specifico motivo sociale, ovvero spesso i cittadini più ricchi fra quelli americani – anche se questa condizione non vale per tutti – sono stati essi stessi poveri, quindi conoscono cosa significhi provare bisogni che non possono essere soddisfatti e, una volta raggiunto un certo benessere, ne godono pienamente, senza nascondersi. In generale negli Stati Uniti, tutti provano questa passione dominante per il benessere materiale, e tutte le altre passioni sono sottomesse ed indirizzate verso la soddisfazione di questa. Nella democrazia americana, il fatto che non siano mai esistiti privilegi legati alla nascita e che l'uguaglianza delle condizioni sia pressoché valida per tutti, perlomeno dal punto di vista dei diritti e delle libertà, riesce a fare in modo che il rapporto fra individui sia facilitato, specie negli incontri quotidiani. La ricchezza non dà di per sé, a chi la possiede, forme di orgoglioso distacco dal resto della società; le passioni che i cittadini provano sono molto simili tra di loro, il ricco come il povero provano gli stessi desideri; vi è chi riesce a realizzarli e chi può solo immaginare cosa si potrebbe provare ad essere al posto del cittadino benestante. In generale, comunque, i ceti differiscono tra loro molto poco; quindi, un americano non crede di dover riservare un gran riguardo nei confronti di un altro americano, così come non ritiene che l'altro debba riservarlo a lui.

Questo vale anche in ambito politico perché, attraverso le libertà di cui godono tutti i cittadini americani, indipendentemente dalla classe di appartenenza, essi hanno appreso l'abitudine ad unirsi per raggiungere i propri obiettivi comuni, lavorando insieme sulle idee piuttosto che badando alle buone maniere¹⁰⁶. «Quando gli uomini provano una pietà naturale per i loro rispettivi mali, in conseguenza della quale, avendo tra loro rapporti facili e frequenti, nessuna suscettibilità può dividerli, è facile capire che, in caso di bisogno, si presteranno aiuto a vicenda»¹⁰⁷. Nel momento in cui ad un cittadino americano dovesse succedere qualcosa di imprevisto, sa che qualcuno lo aiuterà a risollevarsi. Le donazioni in suo favore, ad esempio,

¹⁰⁶ Nelle pagine degli appunti di viaggio, Tocqueville ricorda che l'uguaglianza esteriore fra gli americani è immensa. Egli sottolinea di aver visto un procuratore distrettuale stringere la mano ad un detenuto. Tutte le classi si uniscono tra loro e nulla, esteriormente, li distingue. Le differenze che emergono tra i cittadini possono essere notate nella vita privata: esse derivano dalla ricchezza e dalla educazione ricevuta. Le disuguaglianze possono essere colte con difficoltà per uno straniero che approda nel suolo americano, ed in sé sono molto meno avvertibili rispetto all'Europa. Cfr. la voce *Uguaglianza*, in *Quaderno Alfabetico B*, contenuto in A. de Tocqueville, *Viaggi*, a cura di U. Coldagelli, pp. 276-277.

¹⁰⁷ Ivi, cit. p. 668.

potranno essere poco consistenti prese singolarmente, ma tutti saranno disposti a donare una piccola parte dei propri averi per aiutare un proprio concittadino; ciascuno è consapevole che potrebbe accadergli un imprevisto simile e che potrebbe avere a sua volta bisogno del sostegno degli altri.

L'uguaglianza delle condizioni è una delle cause che secondo Tocqueville incoraggia e favorisce – come abbiamo avuto modo di vedere nel precedente capitolo – l'avvertimento di un pungolo che conduce alla ricerca costante del benessere materiale, il quale è spesso raggiunto attraverso le attività industriali. I godimenti materiali non differiscono a seconda delle classi e sono pressoché omogenei fra tutti gli individui; anche i ricchi preferiscono soddisfare tutti i più piccoli bisogni piuttosto che dedicarsi a godimenti straordinari. Essi – dice Tocqueville – cadono nella mollezza piuttosto che nella dissolutezza. Questo tipo di passione ed amore ardente per il benessere materiale comporta, a livello sociale e politico, che si dia ordine e tranquillità, i quali, a propria volta, fungono da preconditione affinché gli individui possano godere dei propri piaceri materiali e condurre con successo gli affari privati. Così i costumi, sobri e regolari, rappresentano la base su cui la società può prosperare e l'industria aumentare la propria attività. Torna ancora una volta in questo contesto la dimostrazione dell'utilità sociale della religione, che con il proprio insegnamento spiega agli uomini quali sono i beni materiali di cui può godere, in modo tale da poter vivere nel mondo terreno al meglio delle proprie possibilità, senza che venga impedito l'accesso al mondo futuro.

Eppure, per il pensatore normanno, agendo in tal maniera si perdono di vista i beni più preziosi e grandiosi che l'umanità ha la possibilità di raggiungere, perché ci si dedica solamente, anche con l'immaginazione, alla ricerca di beni materiali. «Ciò che rimprovero all'uguaglianza – scrive Tocqueville – non è di trascinare gli uomini a inseguire godimenti proibiti, è di assorbirli interamente nella ricerca dei godimenti permessi. Così, potrebbe benissimo stabilirsi nel mondo una specie di materialismo onesto, che non corromperebbe le anime, ma che la renderebbe molli e finirebbe per fiaccare, senza chiasso, tutte le loro energie»¹⁰⁸. Il materialismo viene definito da Tocqueville «una malattia pericolosa dello spirito umano»¹⁰⁹, che in un popolo democratico può causare effetti ancora più distruttivi, perché segue ed incoraggia la passione che dirige i cuori verso i beni materiali. Quando il materialismo è più forte, gli uomini divengono ansiosi ed agitati fra i piaceri che gli sono

¹⁰⁸ Ivi, cit. p. 624.

¹⁰⁹ Ivi, cit. p. 636.

offerti; questa condizione individuale si riflette poi a livello sociale. Tutta la società si trova in fermento ma allo stesso tempo è come se essa temesse di poter cadere nell'anarchia, e preferisse trovare i mezzi per garantire la quiete e la tranquillità. Emerge a questo livello la netta differenza che separa gli Stati Uniti dall'Europa, anch'essa sempre più condizionata dalla ricerca e dal desiderio del benessere materiale.

Un popolo democratico tende sempre più verso il livellamento delle condizioni, tanto che il desiderio di uguaglianza rimane spesso insoddisfatto ed insaziabile, perché ognuno vedrà sempre accanto a sé un altro individuo più ricco e potente, che gli provoca invidia e timore di dominazione. Gli uomini delle epoche democratiche cercano di raggiungere sempre maggior uguaglianza, ma non possono fare altro che inseguirla, non potrà mai essere una uguaglianza piena e completa e – secondo Tocqueville – è giusto che sia così. Per questo, presso questi popoli, si riscontra una singolare melanconia, anche in mezzo a piaceri e ricchezze. Se in Francia il numero di suicidi è in aumento, al contrario «gli Americani non si uccidono, per quanto siano inquieti, perché la religione vieta loro di farlo e perché da loro si può dire che il materialismo non esista, benché la passione del benessere materiale sia generale»¹¹⁰. Cosa significa che il materialismo in America non esiste, ma che essa è la più grande malattia dei secoli democratici? Se consideriamo il fatto che l'America viene presa ad esempio da Tocqueville in quanto luogo in cui possono essere studiate la democrazia e le sue tendenze, per poter provare a capirne le direzioni e per riuscire a governarla anche negli stati europei, questo può apparentemente sembrare una contraddizione, che ora proveremo a spiegare.

In una lettera del 1836 indirizzata a Luis de Kergorlay, Tocqueville affronta brevemente il problema del «materialismo onesto» («*matérialisme honnête*»), che differisce dal materialismo *tout court*. L'uomo possiede necessariamente un'anima e un corpo e non si può evitare che l'angelo sia racchiuso nella bestia. Qualsiasi filosofia o religione per fare breccia nel cuore dell'uomo, deve fare in modo che egli divenga consapevole che per lui è necessario lavorare ad entrambe le dimensioni di cui è costituito. Questa risoluzione per il pensatore francese è necessaria, per quanto egli desidera che sia sempre l'angelo in qualche modo a prevalere sulla bestia. La tendenza dell'essere umano, specie come abbiamo iniziato a vedere nelle epoche democratiche, è quella di dedicarsi maggiormente alla parte materiale della propria esistenza, cercando di realizzare tutti i piaceri relativi alla dimensione corporale e

¹¹⁰ Ivi, cit. p. 630.

passionale. Il materialismo onesto di cui parla Tocqueville è qualcosa che deve essere *praticamente* accettato, per quanto gli provochi ugualmente una qualche forma di disdegno. Qualcosa di simile o analogo è forse tutto ciò che si può richiedere alla specie umana affinché non perda di vista la dimensione angelica che la abita¹¹¹.

L'uomo delle epoche democratiche è per lo più portato all'azione, e disdegna la meditazione o comunque vi si dedica raramente. Si dedica principalmente alle attività che possono avere un riscontro immediato:

La maggior parte degli uomini che vivono in queste nazioni sono avidissimi di godimenti materiali e immediati, e, siccome sono sempre insoddisfatti della posizione che occupano e sempre liberi di mutarla, non pensano che ai mezzi di cambiare la loro fortuna o di accrescerla. In questa disposizione d'animo ogni nuovo metodo che abbrevi il cammino verso la ricchezza, ogni macchina che riduca il lavoro, ogni strumento che diminuisca le spese della produzione, ogni scoperta che faciliti i piaceri e li aumenti, appare come il più splendido sforzo dell'intelligenza umana¹¹².

Questo è il tipo di scienza che si sviluppa maggiormente fra i popoli democratici e a cui si dedicano con ardore. Essi preferiranno sempre l'utile al bello, preferiranno dedicarsi ai piaceri esteriori che ai piaceri dell'animo. Il problema che si pone rispetto al materialismo e all'innalzamento della bestia a discapito dell'essenza spirituale è che quando si sviluppa eccessivamente l'amore per i godimenti materiali senza che esso sia accompagnato da un adeguato amore per la propria libertà, gli individui non avvertono più «lo stretto legame che unisce la fortuna privata di ciascuno alla prosperità di tutti. A cittadini del genere non c'è bisogno di strappare i diritti che posseggono: essi stessi se li lasciano volentieri sfuggire. L'esercizio dei diritti politici appare loro un contrattempo noioso, che li distoglie dalle loro occupazioni»¹¹³. I cittadini che agiscono in questo modo sono convinti di seguire la dottrina dell'interesse, e invece perdono di vista l'obiettivo principale, la propria libertà e il rimaner padroni di sé stessi per poter discernere che è importante occuparsi dei propri affari privati così come della dimensione pubblica. Quello che Tocqueville vede di fronte a sé in questa America industriosa e prospera, sono cittadini che amano profondamente il benessere materiale, che si dedicano appassionatamente agli affari privati, ma che subito dopo sembrano dimenticarli per potersi occupare pienamente della prosperità comune. Il legame che si fa sentire tra concittadini è guidato dalla ragione, ammaestrato dalla religione. È un

¹¹¹ Come avevamo visto nel precedente capitolo, in Tocqueville la metafora dell'angelo che abita la bestia indica la parte più prettamente umana, intellettuale, che abita nel corpo.

¹¹² Ivi, cit. p. 533.

¹¹³ Ivi, cit. p. 632.

ordine in qualche modo produttivo; non teme la libertà, ma si serve di essa nel raggiungimento del proprio obiettivo. La libertà funge da garanzia per il benessere, non la si teme per paura che conduca all'anarchia. Ed è qui che si smarca la situazione americana da quella europea.

La religione a sua volta funge ancora una volta da mezzo per mostrare ai cittadini americani che non vi sono solamente i beni materiali di cui godere, ma il loro animo è sospinto a cercare anche quelli immateriali. Ed è proprio a questo proposito che Tocqueville ritiene in qualche modo, pur con riserve, che si debba accettare per i popoli democratici quella forma di materialismo onesto che si dà negli Stati Uniti, inteso, per l'appunto, come insieme di vari elementi che si equilibrano vicendevolmente: amore per i godimenti materiali, amore per la libertà, passioni religiose e rispetto reciproco. Non si tratta qui di un materialismo forte per il quale non esisterebbe altro che materia e spingerebbe gli uomini a credere che tutto perisca insieme al corpo; se gli uomini si convincessero che tutto ciò è reale e che tutto non è nient'altro che materia, essi si chiuderebbero in un circolo che coinvolgerebbe ai due poli materia e corpo, senza poterne uscire. Uno dei più grandi vantaggi che si possono trarre da tutte le religioni, è l'insegnamento dell'immortalità dell'anima. Attraverso questo insegnamento la religione produce un altro comportamento essenziale nelle epoche democratiche, ovvero apre la visuale dell'individuo che, altrimenti, sarebbe esclusivamente indirizzato e chiuso su stesso, senza che in questa visuale rientri il futuro. Nel momento in cui la fede va spegnendosi, gli individui sono portati a rappresentarsi fini sempre più vicini nel tempo, e «li si vede facilmente ricadere in quell'indifferenza brutta del futuro, che è fin troppo connaturata a certi istinti della specie umana»¹¹⁴.

Si capisce molto meglio, a questa altezza, il motivo per cui secondo Tocqueville la fede e la religione siano essenziali nelle epoche democratiche, tema con cui abbiamo aperto il presente lavoro. Laddove dovesse mancare la fede, spetterebbe ai governanti il compito di spostare la temporalità e il fine dell'azione umana: è importante che essi dirigano la nazione tenendo in considerazione lo spazio del futuro. I governanti devono mostrare agli individui come ricomprendere le azioni che possono coinvolgere una dimensione temporale più ampia, ed insegnare ai cittadini che la loro vita non si basa solo su una fortuna momentanea ed una ricchezza acquisita senza sforzo, ma che «insegnino praticamente ai cittadini che la ricchezza, la fama, il potere, costituiscono il premio del lavoro, che i grandi successi si trovano

¹¹⁴ Ivi, cit. p 640.

solo alla fine di lunghi desideri, e che non si ottiene nulla di duraturo, se non quello che si acquisisce con fatica»¹¹⁵.

La classe media fra benessere materiale e governo

Nei paesi democratici ogni individuo si dedica durante l'arco della propria vita al lavoro; il lavoro è onorato, a differenza dei paesi aristocratici. In quest'ultimi, i nobili preferivano passare il proprio tempo nell'ozio e nello svolgere attività caritatevoli, perché ritenevano che il lavoro con lo scopo del profitto potesse mettere in cattiva luce il proprio nome e il proprio onore; nei paesi democratici, invece, anche i ricchi occupano il proprio tempo lavorando, senza doversi nascondere dietro a motivazioni ideali e seguendone di più pragmatiche al fine di guadagnare altra ricchezza. Tutte le professioni in America sono considerate onorevoli, se oneste. I cittadini preferiscono dedicarsi alle attività industriali e commerciali, come abbiamo già avuto modo di accennare, perché rappresentano i mezzi più sicuri per poter guadagnare velocemente denaro e assicurarsi di poter mantenere stabile la posizione guadagnata, che con le leggi di successione che tendono a suddividere le proprietà, inoltre, essi temono che i propri figli possano vivere in una condizione economica peggiore rispetto a quella dei genitori.

Gli americani si uniscono e condividono il rischio dell'impresa perché sanno che solo così potranno constatare la realizzazione dei propri sforzi nella grandezza e nel continuo accrescimento del proprio benessere e della propria prosperità. Eppure, Tocqueville è in qualche modo turbato dall'osservare sul suolo americano un insieme di individui che soffrono, pur in mezzo al benessere, per il timore di poter perdere i propri averi e la posizione sociale acquisita. L'invidia, infatti, è un sentimento tipico dei paesi democratici, secondo il pensatore francese, perché nel mezzo dell'uguaglianza delle condizioni si scorge sempre qualcuno che possiede di più; tutti possono, grazie ad un tipo di immaginazione diversa, molto più terrena, pensare di sostituirsi a colui che si trova in una situazione maggiormente agiata, perché, per l'appunto, tutti possono aspirare – secondo la sua prospettiva – a ricoprire lo stesso ruolo. Chiunque è in grado di assumere il punto di vista del ricco, per apprendere ad esempio quali siano i beni desiderabili e più facilmente raggiungibili. Si tratta di una forma di desiderio particolare, che si fonda sulla condizione stessa dell'uguaglianza. L'immaginario

¹¹⁵ Ivi, cit. p. 642.

dell'uguale spinge gli uomini a desiderare tutto ciò che potenzialmente può ricevere dalla società nella quale vive, non meno di ciò che i suoi simili possono sperare di ottenere. Ed è per questo motivo secondo Tocqueville che il movimento verso l'uguaglianza sarà sempre asintotico e non completo, perché gli individui potranno continuare a sperare di raggiungere un piano di uguaglianza sempre maggiore, mentre la provvidenza ha fatto sì che permangano differenze di ricchezza e di intelletto che potranno definire un tipo di disuguaglianze differenti, meno formali e più concrete. Ed è il timore del livellamento e dell'omogeneità ciò che preoccupa Tocqueville, in quanto esso rischia di svirilizzare i costumi, rendendo gli individui molli e fiacchi e perdendo, di conseguenza, la produttività che le differenze possono dare all'interno della società. Anche il desiderio si uniforma in qualche modo, così come la ricerca che tende verso la soddisfazione dei bisogni; ne deriva che la prerogativa per i cittadini sarà trovare il modo in cui la uguaglianza possa aumentare, con il rischio – ancora una volta – di perdere l'abitudine della libertà.

In questo senso l'invidia, come sentimento che spinge a desiderare i beni che gli altri possiedono e a desiderare tutti allo stesso modo, è coerente con il sistema democratico. È un sentimento che si sviluppa con tenacia tra individui che abitano nell'uguaglianza delle condizioni. Ciò che di specifico avviene nell'America è che a questa condizione si unisce quella forma di associazionismo, di pratiche di libertà, di spirito di cittadinanza, che consentono un sano perdurare dell'uguaglianza, in mezzo a forma di disuguaglianza materiali. Nonostante vi siano quindi disuguaglianze fattuali, esse sono in qualche modo sottaciute, in nome di una collaborazione pubblica libera, ed è esattamente questa prospettiva quella che è stata trascurata in Europa.

Uno degli elementi che Tocqueville mal tollera della classe media francese è esattamente quello di aver trasportato nella politica i sentimenti industriali, i quali vengono favoriti dall'uguaglianza, ma potenzialmente messi in pericolo dalla libertà. La passione madre che spinge i rappresentanti del governo francese ad agire è divenuta industriale, non più politica, nel senso che si cerca di diffondere il più possibile il benessere fra i cittadini – in senso materiale – ma perdendo di vista la spinta propulsiva affinché essi possano imparare ad amare la libertà insieme ad una prospettiva più ampia, che comprenda anche il futuro. Abbiamo visto infatti quanto sia importante che i governanti, per sopperire a mancanze causate da un registro marcatamente individualista, ricomprendano il futuro e spingano i cittadini ad occuparsi di esso. L'industria, per una sua caratteristica intrinseca legata al consumo di beni, favorisce una prospettiva più strettamente legata al presente e al guadagno

subitaneo. Il fatto che il popolo francese e i suoi governanti ripropongano schemi economici anche in ambito politico è problematico per Tocqueville e quando più sotto considereremo il governo della classe media in Francia capiremo meglio in che senso la passione madre è divenuta industriale e cosa questo significhi rispetto al tema della libertà dei cittadini.

In una conversazione avvenuta con l'amico Nassau Senior, famoso politico ed economista inglese, Tocqueville riconosce che la più grande sfortuna per la Francia è stata di preferire l'uguaglianza alla libertà. Questo è un elemento che segna tutta la produzione tocquevilleana così come le sue decisioni in ambito strettamente politico. Il fatto che si sia favorita l'uguaglianza presso un popolo che da molto tempo non conosceva più la libertà ha determinato un terreno più fertile per la centralizzazione del potere. Dopo il primo momento in cui i cuori esplosero durante la rivoluzione, infiammati da passioni libertarie ed egualitarie, per sconfiggere quel giogo che credevano li avesse tenuti per troppo tempo in catene, i francesi preferirono sempre il lato dell'uguaglianza, perdendo di vista l'amore per la libertà. Presso un popolo che raggiunge il sistema democratico attraverso una rivoluzione violenta, si presenta una situazione di classe particolare; l'obiettivo, una volta distrutta la precedente gerarchia sociale, è che coloro che possedevano il potere – e questo vale in particolar modo per i poteri intermedi territoriali – non debba più prenderne parte; si preferisce che sia lo Stato ad incaricarsi di ogni forma amministrativa e di governo in quanto si crede che possa essere l'unico a mantenere fede al principio dell'uguaglianza, senza favoritismi e senza applicazioni della legge non uniformi. L'antico regime – riconosce Tocqueville – poteva essere definito come il regno del privilegio, in cui il potere e la ricchezza andavano incarnandosi in un'unica classe e in cui gli stessi privilegi si manifestavano in modo palese; il popolo pagava le tasse e la nobiltà decideva in cosa investirle, le persone non avevano a che fare con la formulazione della legge ma erano le uniche a doversi pienamente piegare ad esse, perché alla nobiltà spettava il compito di amministrarle, e, quando poteva, se ne sottraeva per proprio tornaconto. La rivoluzione ha distrutto questo tipo di sistema, ma non poteva distruggere le distinzioni sociali che erano ad esse legate. Tocqueville nella *Democrazia in America* ricorda come un americano che si trovasse nel suolo europeo sentisse continuamente l'esigenza di far avvertire nel paese ospite che anche lui era ricco e potente, cosa che, al contrario, sul suolo americano, non gli sarebbe interessata.

Questo perché, per quanto i privilegi legati alla nascita fossero stati aboliti dal punto di vista formale e legislativo, le loro rovine non erano state spazzate via, e ricordavano continuamente alla borghesia, che per i nobili aveva provato invidia, che loro i privilegi legati

alla nascita non avrebbero mai potuto raggiungerli. Le maniere con cui vengono educati i membri delle famiglie nobili non possono essere distrutte; esse ricordano continuamente al *bourgeois* che non potrà mai sentirsi uguale ad un *gentilhomme*¹¹⁶. «It could not deprive the noble of his superior manners, of his self-confidence, of the respect paid to his birth, or of many other advantages incident to his position. These things excite the envy of the *bourgeois*»¹¹⁷. Allo stesso modo la ricchezza considerata isolatamente, benché meno potente in sé rispetto al tempo in cui potere e ricchezza erano indissolubili, provoca l'invidia dei poveri; la grande maggioranza dei francesi – dice Tocqueville – è costituita da persone di basso rango e da poveri, e l'uguaglianza per cui hanno combattuto e lottato è per essi la distruzione dei vantaggi provenienti dalla nascita e dall'opulenza.

Sulla base di questo registro Hannah Arendt in *On Revolution* definisce ciò che distingue precipuamente la Rivoluzione francese da quella americana: sono la questione sociale e la questione della povertà, dal suo punto di vista, ciò il cui irrompere fu definitivo per l'avvio della Rivoluzione francese, mentre risultò essere poco influente per quella americana. L'obiettivo, in America, era di tenere fuori la popolazione dalla povertà assoluta attraverso sistemi istituzionali che potessero garantire delle condizioni favorevoli per il proprio popolo, che già dall'innesto nel Nuovo Mondo era un popolo omogeneo e fondamentale costituito da individui uguali. Secondo Arendt la questione sociale poté assumere un ruolo rivoluzionario solo nel momento in cui si comprese, a partire dall'età moderna, che la povertà non fosse una condizione intrinseca alla società e, di conseguenza, a mettere in dubbio che l'oppressione data dalla miseria fosse inevitabile. «Questo dubbio, o piuttosto la convinzione

¹¹⁶ Tocqueville ne *L'Antico regime e la Rivoluzione* opera una sovrapposizione tra «scienza delle lingue e scienza della storia» legata alla parola *gentilhomme*. Egli si riferisce anzitutto alla distinzione tra la nobiltà inglese e quella francese, riconoscendo che la prima era molto più aperta e basata sulla ricchezza, rispetto alla nascita. Il linguaggio testimonia questo cambiamento storico attraverso l'utilizzo del termine gentiluomo. Vale la pena in questo contesto riportare una lunga citazione, ma importante anche per il proseguo del lavoro, specie per il terzo capitolo. Egli scrive: «Seguite attraverso il tempo e lo spazio il destino della parola *gentleman*, derivata dalla nostra parola *gentilhomme*. Vedrete il suo significato estendersi in Inghilterra a mano a mano che le condizioni si ravvicinano e si confondono. In ogni secolo essa si riferisce ad uomini posti sempre un po' più in basso nella scala sociale. Infine con gli Inglesi passa in America, dove serve per designare indistintamente tutti i cittadini. *La sua storia è quella stessa della democrazia*. In Francia la parola *gentilhomme* è rimasta sempre legata al suo significato primitivo. Dopo la rivoluzione, è quasi uscita dall'uso, ma non si è mai alterata. Si era conservata intatta la parola che designava i membri della casta, perché si era conservata la casta medesima tanto separata da tutte le altre quanto era sempre stata. Ma vado oltre; asserisco che la casta nobiliare era divenuta molto più separata dalle altre dal tempo in cui nacque la parola e che tra noi era avvenuto un movimento inverso a quello che abbiamo visto svilupparsi tra gli Inglesi. *Se il borghese e il nobile si assomigliavano di più, erano nello stesso tempo più isolati l'uno dall'altro; due cose da non confondersi perché l'una invece di attenuare l'altra spesso la aggrava*» A. de Tocqueville, *L'Antico regime e la Rivoluzione*, cit. pp. 124-125 (corsivo mio).

¹¹⁷ *Correspondence & Conversations of Alexis de Tocqueville with Nassau William Senior – from 1834 to 1859*, edito da M. C. M. Simpson, Henry S. King & Co, London 1872, vol. I. p. 93.

che la vita sulla terra potesse essere benedetta dall'abbondanza invece che condannata alla miseria, fu in origine americano e pre-rivoluzionario: scaturiva direttamente dall'esperienza coloniale americana»¹¹⁸. L'America era divenuta un modello perché si considerava che essa fosse riuscita ad eliminare la povertà e, nella interpretazione arendtiana, solo questa consapevolezza, traslata sul piano europeo, ha potuto dare avvio ad una vera e propria rivoluzione. Sempre questo è il motivo per cui molti storici non hanno ritenuto la Rivoluzione americana una vera e propria rivoluzione, sempre secondo questa prospettiva: perché è venuto a mancare l'elemento della violenza dovuta alla sopraffazione e alla miseria. Al contrario, in Francia, la rivoluzione è iniziata a partire dall'entrata sulla scena – e questo termine non è casuale – del popolo che subivano quella stessa situazione. La scena non è un termine appunto casuale perché ricorrono spesso tra gli uomini che fecero la rivoluzione metafore riguardanti il teatro. Quello che si mirava a compiere era lo strappo della maschera dell'ipocrisia, una netta cesura. Il bisogno era ciò che spingeva il popolo a fare irruzione nel mondo politico, dal quale era sempre stato tenuto in disparte; «poiché la rivoluzione aveva aperto le porte del mondo politico ai poveri, questo mondo era effettivamente divenuto “sociale”»¹¹⁹. La netta differenza tra la rivoluzione americana e quella francese si gioca nel campo della necessità: i rivoluzionari americani volevano instaurare libere istituzioni che potessero garantire la libertà dei cittadini; i rivoluzionari francesi volevano liberarsi dalle catene del bisogno e della miseria che legavano il popolo ad una condizione pre-politica che si scatenò nella violenza.

Necessità e violenza, considerati insieme, divengono gli elementi che spingono la rivoluzione e aprono un nuovo spazio nel quale il popolo può entrare; eppure, anche Arendt riconosce che i poveri non danno inizio ad alcun tipo di rivoluzione; quando avviene una rivoluzione è perché la forza dell'autorità è già erosa al proprio interno. Si tratta di trovare un varco che possa condurre alla dimensione pubblica nella quale, fino a quel momento, si risultava essere invisibili. Ed è a questo livello che emerge la figura dell'*homme de lettres*, che esprimeva il proprio disdegno per le sofferenze altrui e condivideva la mancanza di possibilità di influenzare la sfera pubblica. Essi si appellavano al buon senso comune e, ciò che li differenziava dai poveri, era lo spazio della considerazione. Tocqueville, ne *L'Antico regime e la Rivoluzione*, asserisce che, «poiché il popolo da centoquarant'anni non era mai apparso sulla

¹¹⁸ H. Arendt, *On Revolution*, Viking Press, New York, 1963, trad. it. di M. Magrini, *Sulla Rivoluzione*, Edizioni di Comunità, Milano 1983, p. 17.

¹¹⁹ Ivi, cit. p. 96.

scena degli interessi pubblici si era smesso completamente di credere che potesse mai mostrarvisi; vedendolo insensibile, lo si giudicava sordo; così, quando si cominciò a interessarsi alla sua sorte, si prese a parlare di esso come se non fosse presente»¹²⁰.

In particolare, gli uomini di lettere accrebbero la loro fama, criticando l'assetto generale della società, con lo scopo di trovare quelle leggi semplici e naturali che derivassero semplicemente dalla ragione dell'uomo. Le loro idee riuscirono a penetrare nei cuori e nelle menti del popolo, «infiammare perfino l'immaginazione delle donne e dei contadini», trasformandosi così in passione politica. La produzione dei filosofi del Settecento cercava di oltrepassare, nei propri testi, lo statuto della società reale, provando ad immaginarne una diversa che potesse rispecchiare i principi individuati tramite ragione, per quanto inapplicabile perché troppo distante dalla pratica politica, secondo Tocqueville. Ciò che li colpiva maggiormente era il perdurare di privilegi e di abusi che non avevano più senso di esistere perché incompatibili con il loro progetto sociale. Dal punto di vista tocquevilleano, infatti, ciò che riuscì ad infiammare il cuore del popolo erano idee astratte e generali e questo avvenne perché in realtà avevano da tempo perso l'apparato di governo che aveva contraddistinto la Francia dei secoli precedenti. L'aristocrazia, invece di provare a riconquistare il proprio posto nel governo degli affari pubblici e locali, iniziava a chiudersi nel proprio ambito privato, scoprendo l'amore per il benessere. Essa, di conseguenza, appoggiava lo spirito dei filosofi e dei letterati, perché riconosceva nel popolo uomini che non potevano godere al loro stesso modo, favorendo così anch'essi l'uguaglianza delle condizioni e le idee generali in fatto di politica. «Spesso ci si è meravigliati nel vedere lo strano accecamento col quale le alte classi dell'antico regime hanno cooperato alla propria rovina: ma da dove potevano essere illuminate? Le istituzioni libere sono tanto necessarie ai principali cittadini, per avvisarli dei pericoli, quanto agli infimi per difendere i loro diritti»¹²¹; da troppo tempo in Francia, secondo Tocqueville, erano proprio le istituzioni libere quelle che erano venute a mancare e non erano state sostituite da altro che non fosse amministrazione.

La situazione particolare che si era creata in Francia e che ha favorito l'avvio di una rivoluzione – per quanto coloro che la invocavano non potevano immaginare quanto potesse essere violenta – era la situazione finanziaria che si era creata appena prima del 1789. Gli errori e i vizi del sistema finanziario non potevano più essere sottaciuti, perché la condizione

¹²⁰ A. de Tocqueville, *L'Antico regime e la Rivoluzione*, cit. p. 217.

¹²¹ Ivi, cit. p. 181.

era tale che ricchezza dello Stato e ricchezza privata non fossero più nettamente separate e la cattiva gestione delle finanze pubbliche ricadeva sui risparmi dei privati. La classe commerciale, che generalmente è la meno incline ai cambiamenti rivoluzionari e quella che più facilmente sostiene il governo, era quella che chiedeva con più forza riforme e un totale cambiamento del sistema finanziario. Non ci si è resi conto che, rivoluzionando il sistema finanziario, sarebbe crollato gran parte del governo, specie in un periodo in cui il desiderio di far fortuna si accresceva indefinitamente e che quindi si cercavano le condizioni affinché questo desiderio potesse essere soddisfatto con più facilità. Come abbiamo avuto modo di considerare, secondo Tocqueville, ciò che favorisce lo sviluppo di questo tipo di passione è l'uguaglianza, la quale, a sua volta, produce, nel contesto europeo, s-legame fra gli individui e disinteresse verso la dimensione pubblica. Questo rappresenta un motivo ulteriore, quindi, per cui l'individuo tende a rinchiudersi nella propria sfera privata, in cui è convinto di essere libero. Libertà che però rispecchia il desiderio di governarsi da sé e di poter condurre autonomamente la propria vita e i propri affari; la libertà, per il pensatore francese, può in un primo momento manifestarsi come libertà in senso stretto – ed è ciò che è avvenuto nella prima fase della rivoluzione – perché l'agiatezza e la prosperità che se ne possono derivare rimangono in un primo tempo nascoste. Quello che poi avviene però, è che venga privilegiata solamente questa dimensione marcatamente materiale della libertà, abbandonando l'amore per ciò che la libertà rappresenta in sé; il rischio per i popoli e gli uomini che non amano completamente la libertà è che si rimettano volentieri al volere di un tipo di padrone diverso, dolce e mite, che asseconda il desiderio di privatezza e di benessere materiale, perché «chi nella libertà cerca qualche altra cosa all'infuori di essa, è fatto per servire»¹²².

Ciò che di specifico è avvenuto immediatamente prima della Rivoluzione e specie nel decennio ad essa precedente, è stato un cambiamento di paradigma per ciò che concerneva la considerazione del popolo e, in particolare, dei contadini. Oltre alla diversa importanza di letterati e filosofi che mettevano al centro l'uguaglianza formale di ogni essere umano sulla terra, che prevedevano leggi che potessero essere giuste secondo ragione e che richiamavano i diritti individuali in forza dell'esser uomo, anche il governo non temeva di invocare più volte le sofferenze e le miserie a cui la maggioranza del popolo francese era sottomesso. Si parlava del popolo come se esso fosse sordo, o come se parlasse una lingua diversa. In tutti i documenti promulgati, anche i più pubblicizzati, si parlava di esso come sottomesso a forze

¹²² Ivi, cit. p. 204.

non più giustificate, ed in particolare per ciò che riguardava la tassazione. Si proclamava a gran voce che la distribuzione della tassazione fosse ingiusta, ed i nobili stessi riconoscevano che per lungo tempo non si era accordata giustizia nei criteri di tassazione, perché tutto ciò che il popolo pagava veniva sfruttato per agevolare ulteriormente la vita dell'alta nobiltà, costruendo strade che facilitavano l'ingresso presso un castello piuttosto che costruirla nei pressi di villaggi e cittadine. Il popolo pian piano acquisiva consapevolezza della sua stessa situazione e apprendeva il linguaggio con cui le classi più agiate e i letterati utilizzavano per evidenziare le miserie a cui erano sottoposti i loro simili. Ciò che si comprese in quel momento, che portò alla rivoluzione effettuale, era che i nobili, che in un certo senso avevano aperto uno spazio di riflessione a cui prima non si erano mai dedicati, «abbandonando la parte utile dei loro diritti, ne serbavano gelosamente la parte odiosa»¹²³. Questo contrastava con le massime illuministe che si diffondevano anche tra il popolo, che cominciò ad avvertire come questa condizione non rispettasse le leggi generali della ragione, per cui gli uomini sono fondamentalmente uguali, per quanto le proprietà e le ricchezze possano essere diverse. È sul problema dell'uguaglianza che il meccanismo si rompe, perché i privilegi, divenuti odiosi, non rispettavano più quella struttura sociale gerarchica ma che era stata in grado di creare forme di legame e di cooperazione fra diverse famiglie, supporto e collaborazione.

Alla rottura definitiva dell'antico regime che portò allo scoppio della rivoluzione, contribuì il fatto che il governo da molto tempo aveva iniziato a far penetrare nelle menti del popolo l'idea che tutto potesse essere abbattuto, comprese le istituzioni più antiche, che nulla era stabile o immutabile. Era il momento propizio per poter attuare quella rivoluzione che il popolo comprendeva essere alla sua portata, perché non vi era più niente di sacro e di inviolabile. L'obiettivo era di fare in modo che non potessero più esistere poteri arbitrari, che vi fosse una legislazione uniforme, in forza della quale ognuno doveva sottostare non alla volontà di un altro individuo, ma alla legge, valida ugualmente per tutti. Così facendo, si apriva la strada verso l'abolizione di quei privilegi non più adatti alla società che mutava velocemente in direzione dell'uguaglianza, ma al contempo, attraverso quella forma di legislazione uniforme e di accentramento, si perdeva di vista la dimensione del governo delle realtà intermedie e del governo attivo da parte dei cittadini degli affari che li toccavano direttamente. Cambia la dimensione e la struttura sociale, che deve essere in grado di produrre nuovi tipi di legame all'interno della stessa, in quanto quelli dell'antico regime non

¹²³ Ivi, cit. p. 221.

erano più adatti a produrre forme di sociabilità; si tratta di riconoscere nuovi accessi per produrre partecipazione politica fra i cittadini, che consenta di mantenere la libertà dell'individuo all'interno della società; legami attivi e produttivi per combattere quelle forme di indifferenza verso il comune e l'altro.

Secondo Tocqueville, la mera ricchezza, non accompagnata dal potere è dannosa, perché non dà influenza e potere all'interno della società, ma genera solamente invidia. I privilegi legati alla nascita sono ancor peggio della mera ricchezza, perché non eccitano solo l'invidia, generano anche la paura e il timore. Il fatto è che l'uguaglianza, secondo Tocqueville, e l'amore che gli individui provano per essa come fine in sé, rappresenta logicamente una conseguenza del sentimento dell'invidia, proprio delle epoche democratiche. Per il pensatore normanno questo si lega, nel contesto politico francese, ad una concezione degradante dell'uomo per la quale nessuno potrebbe accettare che vi sia accanto a lui qualcuno di migliore e quindi preferisce abbassare il livello dell'altro piuttosto che cercare di alzare il proprio. Il motto nel cuore di ogni repubblicano in Francia, secondo il pensatore francese, è: «nessuno dovrebbe stare meglio di me», e ragionando in tal maniera, rende impossibile un buon governo¹²⁴.

Quando vengono aboliti tutti i privilegi di nascita, le professioni sono aperte a tutti e solo attraverso il merito e le capacità l'individuo può raggiungere la posizione che desidera e che gli è propria, gli uomini si convincono che queste siano le condizioni più favorevoli per compiere le imprese più grandi. Gli stessi non si rendono conto che così facendo essi possono sì immaginare di render reali le loro più grandi speranze, ma a patto di accettare la condizione di essere individui isolati e deboli. Se da un lato i loro desideri possono espandersi, dall'altro essi vengono limitati ad agire solamente con le proprie forze, nella loro atomizzazione. Essi vengono risospinti su sé stessi e si trovano a dover vincere una concorrenza quotidiana contro i propri simili; la strada viene resa più impervia rispetto alla realizzazione dei propri progetti; essi si renderanno conto che «le pastoie hanno cambiato più di forma che di posto [...]». Questa opposizione costante tra gli istinti suscitati dall'uguaglianza e i mezzi che essa fornisce per soddisfarli, tormenta e affatica gli animi. Si

¹²⁴ In nota, nel correggere i diari tenuti da Senior durante le conversazioni avvenute tra i due amici, Tocqueville riconosce di essersi espresso in questi toni in quanto era una conversazione per l'appunto amichevole e privata e che i temi sono troppo importanti per poter essere trattati in uno spazio così breve. Resta il fatto che, come sostiene a più riprese anche Roger Boesche, sembra quasi che Tocqueville debba mostrare più rispetto nelle opere date a stampa verso la classe media e la borghesia rispetto a quanto egli non credesse davvero di dovergliene. Questo probabilmente era dovuto sia a ragioni politiche strette, ovvero l'esigenza che egli provava per essere eletto, sia per motivi più caratteriali e personali.

può immaginare una società di uomini arrivati a un grado di libertà che li soddisfi interamente: essi godranno allora della loro indipendenza senza inquietudini e senza ardori. Mai, però, gli uomini stabiliranno un'uguaglianza che possa loro bastare»¹²⁵.

Ed è esattamente sul piano del *grado di libertà* che emerge ancora una volta la differenza tra America ed Europa; in America sono arrivati a concepire una soglia di libertà sotto la quale sembra che i cittadini e le istituzioni non possano andare, una forma di garanzia contro i possibili abusi da parte di nuovi poteri dispotici che si sostituirebbero all'azione decentralizzata del potere e dell'amministrazione comunale; questa soglia di libertà viene formulata sulla base di un continuo intervento da parte di comunità di cittadini più ristrette rispetto alla dimensione statale che collaborano per la soddisfazione delle proprie necessità. I cittadini americani hanno appreso cosa significa esseri liberi e sanno che per poter sviluppare ulteriormente la propria libertà sarà per loro utile unirsi in associazioni. La libertà politica, assieme allo spirito associativo, risultano essere particolarmente favorevoli alla produzione di ricchezze, di cui poi il cittadino, considerato singolarmente, potrà beneficiare. Al contrario, in Europa, è stata messa in crisi la libertà politica dei cittadini, la quale viene sempre più rilegata alla dimensione rappresentativa ed espressa quindi attraverso il voto elettorale, una libertà che non prevede partecipazione attiva continuativa, e lo stesso può essere detto per quanto riguarda la dimensione associativa: essa è stata resa più complicata in quanto, a partire dalla Rivoluzione, la forma dell'associazione è stata considerata sempre più potere intermedio che poteva mettere in discussione il legame diretto esistente – perlomeno dal punto di vista teorico – tra la volontà del popolo e il potere sovrano che ne doveva essere espressione¹²⁶.

L'altra differenza fondamentale che intercorre tra Europa e Stati Uniti, oltre alle considerazioni fin qui presentate, è che in America, quasi tutti i cittadini sono proprietari e questo spiega, dal punto di vista di Tocqueville, perché tendenzialmente i costumi americani

¹²⁵ A. de Tocqueville, *Democrazia*, II, cit. p. 629.

¹²⁶ Emmanuel Sieyès si dice fosse in qualche modo l'ispiratore della Legge Le Chapelier promulgata dall'Assemblea costituente nel 1791. Già nell'opuscolo *Che cos'è il Terzo Stato?* l'abate riconosceva che nel cuore del cittadino possono essere riconosciuti tre tipi di interesse: quello privato, che distinguendosi da quello di ogni altro è fondamentalmente innocuo e non pericoloso; l'interesse di corpo, che è il più pericoloso, perché permette che si consocino solo alcuni cittadini, mettendo in pericolo l'unità della nazione, il terzo, invece, l'interesse comune è quello in virtù del quale i cittadini si riuniscono ed è oggetto della volontà di tutti e dell'assemblea comune. Il rischio è che le corporazioni diventino corpi troppo influenti, con il risultato che la volontà di alcuni consociati possa prevalere sull'interesse comune della nazione. Se l'interesse individuale non è un pericolo per la volontà della nazione, l'interesse di corpo lo è. Se nell'assemblea rappresentativa si introducessero interesse di corpo si ricadrebbe nei principi dell'aristocrazia. La legge si deve occupare di proteggere i diritti comuni di ogni cittadino e fare in modo che la sua volontà non leda l'interesse comune. Cfr. E. Sieyès, op. cit. pp. 102-111.

siano miti e tranquilli; il fatto che ognuno abbia qualcosa da proteggere, delle proprietà da mantenere e cercare di ampliare, non elimina la dimensione associativa, ma, al contrario in qualche modo la incoraggia. Ognuno teme di perdere ciò che gli è proprio, ma allo stesso tempo è consapevole di aver il bisogno e la necessità del supporto altrui per poter rendere più stabile il proprio status di cittadino proprietario. È esattamente nell'ambito industriale e commerciale che i cittadini americani riconoscono in primo luogo l'importanza della collaborazione e di una auto-organizzazione che sia in grado di eliminare le più ingenti interferenze statali. Questo ci permette di focalizzare il discorso su ciò che significa essere classe media ed agire riconoscendosi in essa, collaborando tendenzialmente uniti con uno scopo comune. Secondo il pensatore francese la democrazia è in qualche modo indisciungibile dalla classe media, specie in ambito politico ed in ambito economico. Negli Stati Uniti, egli dice, tutto è classe media. Tutte le passioni, le opinioni, i costumi convergono verso questo centro stabile che contraddistingue i cittadini proprietari, affamati di poter acquisire nuova ricchezza e desiderosi di condizioni favorevoli alla prosperità. Le considerazioni di Tocqueville sulla classe media divergono sensibilmente quando egli analizza la situazione americana rispetto alla situazione francese, e, a breve, vedremo quanto questo passaggio sia rilevante. In realtà, a ben vedere, le valutazioni del politico normanno differiscono anche tra gli accenni fatti nei diari di viaggio con l'opera poi pubblicata tra il 1835 e il 1840.

Nei primi, in particolare sembra essere rilevante la conversazione avvenuta nell'ottobre 1831 con Benjamin Wood Richards, sindaco di Filadelfia. Egli, a differenza di molti altri interlocutori di Tocqueville e Beaumont – specie fra quelli di più alta estrazione – riconosceva che il popolo mostrava molto buon senso nelle proprie scelte. L'obiezione di Tocqueville è che in Francia, quando il popolo ha avuto il potere di decidere, la sua preferenza è ricaduta verso persone incolte che non davano stabilità sociale, memore degli antichi privilegi delle classi più alte e quindi ancora ostile nei loro confronti. Richards alle preoccupazioni sollevategli da Tocqueville replica che le classi alte in America, come abbiamo avuto modo di ripetere più volte, non erano mai state in possesso di privilegi legati alla nascita e, perlomeno apertamente, non si erano mai distaccate, nella vita politica, dal resto del popolo. «Bisogna però capire la nostra situazione – aggiunge Richards – si può dire che la nostra repubblica è il trionfo e il governo delle classi medie»¹²⁷. Fondamentalmente si ripropone –

¹²⁷ A. de Tocqueville, *Viaggi*, cit. p. 100.

ed è questo uno dei timori di Tocqueville – anche in America, lo schema per il quale in mezzo all’uguaglianza, all’invidia che provano i cittadini democratici, si prediligono e si eleggono al potere coloro i quali appartengono alla classe media perché più simili, senza invece scegliere i cittadini più meritevoli e più intelligenti. In parte la testimonianza di Richards conferma questo timore di Tocqueville, ma è un desiderio che sembra essere riconfermato dalle stesse classi più agiate che preferiscono appartarsi fra i propri godimenti rispetto al dedicarsi pienamente alle attività pubbliche e alla politica. Tutti si dedicano con ardore alla ricerca del proprio benessere, e la classe media è quella che meglio incarna questo tipo di sentimenti. Infatti, lo stesso sindaco di Filadelfia riconosce che «le classi medie sono le più utili alla società e troviamo che sono in grado di sbrigare gli affari come le altre»¹²⁸. In che senso sono le più utili alla società? Si può rispondere a questa domanda partendo dal presupposto che le classi medie desiderano poter godere dei propri guadagni, che esse cercano i modi di poter ottimizzare il proprio interesse personale favorendo al contempo il benessere materiale di tutta la società. «Il governo delle classi medie – scrive Tocqueville nel I volume della *Democrazia* – mi sembra debba essere, tra i governi liberi, non dico il più illuminato, né soprattutto il più generoso, ma il più economo»¹²⁹.

Se, attraverso il suffragio universale, il rischio è che siano i poveri, in quanto maggioranza, a stabilire imposte e a governare, avendo come obiettivo quello di indebolire i più ricchi, ciò che favorisce in America il governo libero delle classi medie è che la maggioranza non sia costituita dai più poveri, ma da cittadini proprietari. Se nell’antichità il sistema rappresentativo non esisteva, le passioni popolari nelle moderne democrazie, secondo il ragionamento tocquevilleano, avranno più difficoltà a mostrarsi immediatamente negli affari pubblici; ma, pur con prevedibile lentezza, finiranno per condizionare coloro che saranno eletti. Più il popolo sarà composto da proprietari, meno avrà bisogno di servirsi del denaro dei ricchi, e più desidererà preservare i propri averi da grandi tassazioni. «Sotto questo punto di vista il suffragio universale sarebbe meno pericoloso in Francia che in Inghilterra, dove quasi tutta la proprietà imponibile è riunita in poche mani. L’America, nella quale la grande maggioranza dei cittadini possiede qualcosa, si trova in una situazione più favorevole della Francia»¹³⁰. Il costante movimento che caratterizza il popolo democratico americano

¹²⁸ *Ibidem*.

¹²⁹ A. de Tocqueville, *Democrazia*, I, cit. p. 250.

¹³⁰ *Ivi*, cit. p. 251. In seguito, vedremo quanto la proprietà che Tocqueville riconosce essere abbastanza estesa in Francia, diventerà un elemento assolutamente centrale per il pensiero e per la risoluzione di problemi essenzialmente nuovi dei poveri e dei lavoratori, espressi in particolare negli scritti dedicati al pauperismo e alle posizioni assunte dal politico di fronte alla rivoluzione del 1848.

nel cercare nuovi miglioramenti è destinato a fare in modo che tutti possano godere, indistintamente dalla condizione di partenza, di maggior benessere. Lo stesso punto di partenza della Nuova Inghilterra ha favorito il percorso democratico che ha condotto fino al governo della classe media; infatti, è tra le classi medie inglesi che si trovarono nel maggior numero gli emigranti che sbarcarono sulle coste americane e da qui, in America si creavano le condizioni ottimali affinché si stabilisse una società sempre più omogenea e libera.

Egli ammette inoltre – nei diari di viaggio – con una certa dose di stupore, che le classi medie possono governare una nazione¹³¹. Questo nonostante le inclinazioni meschine e i costumi più volgari rispetto alle epoche aristocratiche, perché l'elemento centrale che tiene assieme la repubblica americana è l'istruzione. Gli americani non sono più virtuosi di altri popoli, ma essi sono mediamente più istruiti, in particolare in ciò che riguarda la conduzione degli affari pubblici. Essi conoscono le leggi e comprendono gli interessi della nazione, ciò di cui essa necessita affinché possa prosperare. In Francia le classi medie nutrono forti pregiudizi nei confronti delle classi più alte e questo secondo Tocqueville è dovuto anche al fatto che queste ultime ritengono la classe media incapace di governare; le classi più agiate hanno la convinzione che da costumi poco nobili e da maniere volgari ne derivi una inadeguatezza in ambito politico, sbagliando. L'America, dove tutta la società sembra essersi fusa in classe media, rappresenta il terreno di analisi migliore per comprendere la direzione verso cui si sta procedendo anche in Europa. «La cosa più interessante in America è studiare le inclinazioni e gli impulsi della democrazia lasciata a se stessa e vedere in quale stato essa riduca necessariamente la società su cui impera. L'analisi è particolarmente interessante per noi francesi che stiamo andando forse verso il dispotismo, forse verso la repubblica, ma certamente verso una democrazia senza limiti»¹³². Quest'ultima nota risulta essere assolutamente centrale per diversi aspetti. Anzitutto si tratta di capire come poter governare la democrazia, che è l'obiettivo principale di Tocqueville; comprendere quali siano i meccanismi tipici di questa tendenza per poter costruire una scienza politica nuova, adeguata ad un mondo totalmente nuovo.

Già nell'Introduzione dell'opera, infatti, è ben chiara la dichiarazione di intenti con cui Tocqueville affronterà il problema immenso rappresentato dalla necessità di governare

¹³¹ Questo aspetto verrà approfondito nel proseguo del lavoro quando si analizzerà, per contrasto, il governo della classe media in Francia. Evidentemente c'è un passaggio concettuale dal considerare il ruolo del governo dei migliori a una democratizzazione del ruolo del governo, che continua a darsi nel continuo desiderio dell'uguaglianza anche in ottica di rappresentanza.

¹³² A. de Tocqueville, *Viaggi*, cit. p. 323.

questa tendenza irresistibile, questo fatto provvidenziale in cui gli uomini sono strumenti nelle mani di Dio. È qualcosa di incommensurabile rispetto alle volontà degli individui e sarebbe vano tentare di lottare contro questo movimento; nella situazione in cui ci si trova, non si può far altro che cercare gli strumenti per educare alla democrazia. Si tratta di comprendere il suo funzionamento e di dirigerla correttamente affinché non si cada nel dispotismo, ma che, in questo crocevia decisivo, si prepari la strada alla libertà. A loro volta i capi di stato non si sono mai preoccupati della direzione verso cui tutti si stavano dirigendo ma la democrazia si è insinuata ugualmente, non direzionata e non governata.

Le classi più potenti, più intelligenti, e più morali della nazione non hanno mai cercato di impadronirsi della democrazia, onde poterla dirigere. Così essa è stata abbandonata ai suoi istinti selvaggi; è cresciuta come quei bambini che, rimasti privi delle cure paterne, crescono da soli nelle strade delle nostre città, e che della società non conoscono altro che i vizi e le miserie¹³³.

È da questo punto di vista che si comprende il duplice punto di partenza di Tocqueville affinché la democrazia possa essere guidata, in quanto divenuta ineludibile. I cittadini democratici vanno educati perché solo così possono comprendere quelli che sono i benefici che un tale sistema può rendere alla società, ed è per questo che il pensatore francese sottolinea a più riprese il fatto che gli americani siano il popolo più istruito che abbia mai conosciuto. Le stesse testimonianze dei diari di viaggio evidenziano quanto Tocqueville fosse curioso di capire in che modo funzionassero l'istruzione e i sistemi con cui i cittadini venivano educati sul suolo americano. E non di una istruzione intesa semplicemente come la capacità di leggere e scrivere, ma intesa in un senso più profondo, come consapevolezza del funzionamento della società e dei propri diritti, come dedizione alla comunità. Esattamente seguendo lo stesso procedimento attraverso il quale i bambini vengono educati con lo scopo che essi apprendano i modi e i costumi corretti per vivere all'interno della comunità in compagnia dei propri simili, così allo stesso tempo i cittadini devono essere condotti alla consapevolezza che il proprio interesse privato non deve essere necessariamente abbandonato in vista di un bene supremo, ma che può, nelle forme partecipative e associative, trovare una propria elaborazione costruttiva e abilitativa alla cittadinanza stessa. I bambini cresciuti ai bordi delle strade, questa educazione non possono riceverla, lo stesso vale per i cittadini rinchiusi nei loro affari privati.

¹³³ A. de Tocqueville, *Democrazia*, I, cit. p. 20.

Dall'altro lato, la lettura che nel presente lavoro si vuole cercare di proporre della citazione sopra riportata è che nel momento in cui le classi più istruite ed agiate hanno lasciato andare il governo della democrazia e non si sono riconosciuti in essa, hanno lasciato al contempo il posto vacante del governo; è stata la classe media a ricoprirne il ruolo nel condurre la nuova società, servendosi delle proprie inclinazioni e delle proprie passioni, tra cui l'amore per il benessere materiale e per l'ambito commerciale ed industriale. Sicuramente vi sono delle strette affinità tra il modo in cui Tocqueville caratterizza la democrazia e il modo in cui viene presentata la classe media, in quanto vi è una reciproca influenza che l'individuo manifesta nella società e i costumi che il singolo apprende dal modo in cui la società viene condotta. L'elemento che contraddistingue la democrazia come spazio della modernità dal quale non ci si può allontanare, né annullare, è il piano dell'uguaglianza delle condizioni. Essa va in qualche modo ricompresa nell'orizzonte di temporalità che ingloba anche il futuro, un punto di non ritorno, in qualche senso, ma anche qualcosa che va scoperto e costruito in termini nuovi, non equiparabili a forme precedenti. Il sistema anzitutto sociale della democrazia non consente che si creino legami stabili, forme naturali di socializzazione; è necessario ricostruire attraverso una stratificazione di piani diversi di cittadinanza legami che possano adattarsi al nuovo individuo democratico, considerato in quanto singolo. I soggetti si trovano in uno spazio di azione tendenzialmente trasparente in cui tutti possono vedersi – e qui ritorna l'importanza del riconoscersi, almeno esteriormente, come uguali – perché ciascuno può rappresentare una minaccia per ogni altro – e dal quale potrebbe sorgere la competizione e l'invidia. È in questo senso che la democrazia sembra condividere molte delle caratterizzazioni che Tocqueville affida alla classe media. Quando egli esprime la propria sorpresa nel vedere la classe media governare una nazione, una nazione prospera e industrialmente avanzata come quella statunitense, ripropone l'esperienza e la tradizione tipiche di una famiglia aristocratica francese. L'idea che la direzione della società debba spettare alla classe più intelligente e più virtuosa viene dal punto di vista pratico contraddetta dall'esperienza che egli fece negli Stati Uniti e di cui egli divenne consapevole nel momento della scrittura dell'opera.

È sulla base di quella stessa indipendenza che viene prodotta come conseguenza ultima dell'uguaglianza delle condizioni, in cui ogni individuo rappresenta nient'altro che un atomo all'interno della società, che si può dare la netta alternativa tra la forma di repubblicanesimo adattata alla democrazia americana, o il dispotismo. In quella forma particolare che ha assunto il repubblicanesimo americano, in cui vi si è stabilita la necessità – perché è stato

anzitutto un bisogno – del prendersi cura degli affari pubblici, degli interessi comuni, che la classe media ha trovato i mezzi per istruirsi e far avanzare i propri lumi, pur esprimendo in parte i vizi che le sono propri, quali l'amore per il benessere e la continua ricerca di godimenti materiali. Essa ha imparato come governare la nazione, come farla prosperare occupandosi al contempo dei propri interessi. Dobbiamo qui ricordare che nella prospettiva toquevilleana è l'amore per il benessere e per i godimenti che fa propendere gli uomini verso l'occupazione in ambito commerciale ed industriale, ed una delle cause maggiori che produce queste forme di passioni è esattamente l'uguaglianza. Nello spazio democratico uno dei modi per primeggiare nei confronti dei propri simili è quello della ricchezza, non più una orgogliosa posizione di influenza nella società. Tutti però allo stesso tempo avvertono le miserie e i bisogni dei propri simili, e quando possono cercano di mitigarli; «quando i ceti sono pressoché tutti uguali e tutti gli uomini pensano e sentono nello stesso modo o quasi, ognuno può giudicare immediatamente delle sensazioni di tutti gli altri: basta che getti una rapida occhiata a sé stesso. Non esiste miseria, allora, che non gli susciti pena, e di cui un istinto segreto non gli faccia sentire la gravità»¹³⁴.

Gli uomini che vivono in tempi democratici apprendono quasi nel complesso le abitudini delle classi industriali e commerciali; non vi è spazio di netta cesura tra individuo e società, tra abitudini e costumi e modi di applicarli nella vita privata rispetto alla dimensione pubblica. La mentalità degli uomini democratici e della classe media in particolare è seria, razionalistica, calcolatrice. I cittadini preferiscono dedicarsi al raggiungimento di fini prestabiliti piuttosto che vagare con l'immaginazione verso obiettivi più distanti e realizzabili con più fatica. Cercano, nei propri affari privati e nello spazio familiare quella tranquillità che dia sicurezza e che non sconvolga i loro animi; eppure, questo è dato come realizzato negli Stati Uniti, ma rappresenta qualcosa di lontano per i paesi europei. «L'influsso positivo che un regime sociale democratico può esercitare sulla morigeratezza dei costumi è uno di quei fatti che non possono farsi sentire che alla lunga. Se l'uguaglianza delle condizioni è favorevole ai buoni costumi, il lavoro sociale, che rende le condizioni uguali, è loro funesto»¹³⁵. È così che in Francia, dopo anni di rivolgimenti, di cambiamenti repentini e instabilità, la virtù pubblica è divenuta incerta e la moralità privata ha finito con l'affievolirsi. Questo, secondo Tocqueville, è proprio delle rivoluzioni: prima di poter donare alla nazione costumi morigerati e miti, esse li rilassano. L'aristocrazia prima della rivoluzione del 1789 era

¹³⁴ Ivi, II, cit. p. 658.

¹³⁵ Ivi, cit. p. 702.

molto dissoluta, mentre tutte le altre classi possedevano costumi retti. Dopo un progressivo rilancio della rivoluzione e dei suoi risultati sociali, si è ottenuto l'effetto opposto: l'antica nobiltà possiede una certa rettitudine, mentre le classi inferiori sembrano aver perso ogni forma di attitudine virtuosa e questo vale, in particolar modo, quando si presentano sulla scena pubblica. Gli antichi aristocratici hanno ereditato l'amore per l'ordine, il rispetto per la religione, le gioie domestiche e quelle relative al benessere. L'antica aristocrazia francese non ha mai provato passioni rivoluzionarie, ma essa ha interiorizzato prima di chi la rivoluzione l'ha voluta e l'ha prodotta, i buoni costumi che una democrazia ben indirizzata può donare. «È dunque lecito dire, benché a prima vista la cosa sembri strana, che, oggi come oggi, le classi più antidemocratiche della nazione sono quelle che meglio delle altre mostrano la specie di moralità che ci si può aspettare dalla democrazia. Non possono fare a meno di credere che, quando la rivoluzione democratica avrà prodotto tutti i suoi effetti, una volta usciti dal tumulto che essa ha suscitato, ciò che oggi è vero solo di alcuni lo diventerà a poco a poco di tutti»¹³⁶. Gli Stati Uniti non avendo avuto un passato rivoluzionario, hanno costruito la propria società sulla passione delle classi medie, ma al contempo ne hanno ottenuto i benefici attraverso i costumi miti che la democrazia è in grado di produrre.

Attraverso lo strumento cardine della partecipazione si è creata in qualche modo una forma virtuosa – con tutti i limiti che in essa si possono riscontrare, come abbiamo visto – che garantisca un nuovo modo di tessere legami, pur mantenendo l'indipendenza individuale. Lo scopo di Tocqueville è di pensare ad un sistema che possa includere in sé stesso la partecipazione dei cittadini nel nuovo mondo democratico; questa forma di partecipazione non può essere ridotta ai termini di una partecipazione rappresentativa, in quanto in essa si sfrutterebbe ancora una volta il lato dell'uguaglianza, perdendo di vista la dimensione attuativa della cittadinanza. I termini che a questo proposito risultano essere essenziali sono indipendenza e libertà¹³⁷: l'indipendenza da altri o da costrizioni esterne si interseca indissolubilmente con il tema della partecipazione e può significare da un lato abbandono della vita pubblica, oppure, dall'altro, essere il punto di partenza per una sua nuova articolazione. In un certo senso l'indipendenza è una condizione necessaria per il cittadino moderno e democratico, ma dipende come essa viene articolata all'interno della società. L'indipendenza può essere considerata come una modalità del darsi dell'autogoverno, che

¹³⁶ Ivi, cit. p. 703.

¹³⁷ Per il rapporto che si può delineare tra questi due temi fondamentali si rinvia al già citato Q. Skinner, *Liberty Before Liberalism*, e, dello stesso autore, il saggio *Two Concepts of Citizenship*, in *Tijdschrift voor Filosofie*, September 1993, 55ste Jaarg, N. 3, pp. 403-419.

può riguardare i singoli così come le comunità: questa concezione potrebbe essere quella che meglio rispecchia la posizione di quelli che Skinner definisce i teorici neo-romani; rappresenta una forma di indipendenza dall'arbitrarietà del potere che potenzialmente mette in pericolo la libertà dei cittadini, che finirebbero per perdere la dimensione soggettiva più propria in forza delle decisioni di altri e richiederebbe una forma di partecipazione virtuosa in cui il corpo politico è in salute perché i cittadini occupandosi del governo della cosa pubblica si preoccuperebbero al contempo di sviluppare un governo virtuoso. Essa può essere intesa come forma di libertà negativa, non definita attraverso la concezione liberale come assenza di impedimenti esterni, ma più specificamente come libertà dal dominio e dalla dipendenza della volontà di altri. Si tratta di non dipendere dalla volontà di nessun altro, di una forma di cittadinanza che richieda che si parli ed agisca secondo la prospettiva del bene comune.

Un altro aspetto molto importante riguarda il fatto che l'indipendenza e la libertà possano essere declinate, in direzione contraria a quello che è lo scopo toquevilleano, in termini di una partecipazione in chiave rappresentativa. Può essere utile fare un breve riferimento – per concludere il confronto con uno dei massimi teorici della Rivoluzione francese, Sieyès – in un discorso molto breve pronunciato durante la seduta del 12 giugno 1790 in risposta ad una deputazione di domestici¹³⁸; il rappresentante di tale deputazione esprimeva l'insoddisfazione e il rammarico per il fatto che essi non potessero essere partecipi dei diritti politici, ma che la condizione lavorativa gli impediva l'accesso al suffragio. Il motivo per il quale essi non potevano accedere ai diritti politici consisteva nel fatto che, a causa della professione, potevano essere eccessivamente condizionati dal loro datore di lavoro, e quindi avrebbero potenzialmente messo in crisi l'uguaglianza non seguendo la loro propria volontà, ma quella di qualcun altro, più eminente all'interno della società. In questo contesto quindi potremmo dire che l'indipendenza diventa una condizione necessaria all'interno delle democrazie rappresentative per seguire i dettami della propria ragione della dimensione elettorale e per non essere condizionati da altro che da sé stessi. Solo in questo modo può essere rispettata l'uguaglianza che è richiesta ai cittadini e quindi rispettata nella loro indipendenza di volontà. Queste considerazioni riportano ai principi a priori kantiani su cui lo stato civile, in quanto stato giuridico, si fonda. Kant, infatti, riconosce che i principi

¹³⁸ Cfr. Assemblea nazionale. Seduta del 12 giugno 1790, Risposta di Sieyès ad una deputazione di domestici, in *«Archives Parlementaires»* XVI 202, in E. J. Sieyès, *Opere e testimonianze politiche*, vol. II, a cura di G. Troisi Spagnoli, Giuffrè, Milano 1993.

debbano essere tre: «1. La libertà di ogni membro della società, come *uomo*. 2. L'eguaglianza di ogni membro con ogni altro, come suddito. 3. L'indipendenza di ogni membro di un corpo comune, come cittadino»¹³⁹. A noi, in questo contesto, interessa specificamente il terzo punto, ovvero l'indipendenza di ogni membro del corpo comune in quanto cittadino, ovvero come co-legislatore. Il cittadino è colui che detiene il diritto di voto e affinché egli (uomo adulto) possa averlo, deve rispettare come unica condizione imprescindibile di essere suo proprio signore, che abbia una certa proprietà e che per vivere non debba servire nessuno, che possa ottenere tutto ciò di cui ha bisogno per vivere della alienazione di ciò che è suo¹⁴⁰. Ciò che consente di rispettare l'uguaglianza necessaria all'interno dello Stato è che tutti coloro che possono rientrare nella categorizzazione del cittadino abbiano uguale diritto di voto ed uguale influenza: un artigiano così come un grande proprietario terriero possiedono lo stesso diritto. Solo la capacità, l'ingegno, e la fortuna possono accordare potenzialmente ad ogni membro del corpo comune di acquisire proprietà e diventare cittadino, di conseguenza il voto deve essere valutato singolarmente e non secondo l'estensione dei possessi. Questa è, brevemente, la spiegazione per cui l'indipendenza risulta essere un principio a priori della costituzione di uno stato.

Si tratta di capire in che senso indipendenza e libertà possano coniugarsi positivamente nelle forme di partecipazione, come accade in America, e perché invece nel suolo francese siano state ridotte alla partecipazione di tipo rappresentativo. L'indipendenza risulta essere quasi un dato di fatto nelle società democratiche, in quanto esaurisce il desiderio di uguaglianza, per il quale ogni individuo vuole seguire solamente la propria volontà; «questa indipendenza assoluta, di cui godono continuamente nei confronti dei loro uguali e nella pratica della vita privata, li induce a guardare con scontentezza ogni autorità, e suggerisce loro l'idea e l'amore della libertà politica»¹⁴¹. Secondo Tocqueville uguaglianza e indipendenza

¹³⁹ I. Kant, *Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis*, «Berlinische Monatsschrift», XXII, 1793, pp 201-284, trad. it. F. Gonnelli, *Sul detto comune: Questo può essere giusto in teoria, ma non vale per la Prassi*, pp. 123-161, in *Scritti di storia, politica e diritto*, Laterza, Lecce 2019¹⁵, p. 137.

¹⁴⁰ La nota che scrive Kant a proposito è molto precisa e dettagliata, merita di essere riportata per intero. «Colui che compie un *opus*, lo può fornire ad altri attraverso *alienazione*, proprio come se fosse una proprietà. Ma la *praestatio operae* non è un'alienazione. Il domestico, il garzone di bottega, il lavorante a giornata, persino il parrucchiere, sono qualificati ad essere semplici *operarii*, non *artifices* (nel senso ampio del termine), e non ad essere membri dello Stato, dunque cittadini. Sebbene colui al quale do da spaccare la legna e il sarto al quale do il mio tessuto per farne un vestito sembrano trovarsi verso di me in rapporti del tutto simili, eppure sono diversi, come lo sono il parrucchiere dal fabbricante di parrucche (al quale ho dato perciò i capelli), così come il lavorante a giornata dall'artista o dall'artigiano, che fa un'opera che gli appartiene sinché non è venduta. Quest'ultimo, in quanto esercita un'industria, scambia dunque la sua proprietà con l'altro (*opus*), il primo scambia l'uso delle sue forze, che egli cede ad un altro (*opera*). È alquanto difficile, lo ammetto, determinare i requisiti necessari a poter pretendere alla condizione di un uomo che è suo proprio signore», Ivi, cit. p. 142.

¹⁴¹ A. de Tocqueville, *Democrazia*, II, cit. p. 783.

producono negli individui un amore per le libere istituzioni, e questa è una prima declinazione del rapporto che si delinea tra libertà, uguaglianza, indipendenza. Ma, e qui risulta fondamentale seguire da vicino il ragionamento tocquevilleano, il cammino in qualche modo corretto che conduce all'amore delle libere istituzioni deve essere sostenuto dall'amore per la partecipazione alla cosa pubblica. Infatti, il pericolo maggiore che corrono le democrazie nel momento in cui i cittadini esprimono la propria indipendenza esclusivamente nella vita privata, è che il percorso devii in direzione del dispotismo. Non verso l'anarchia, perché abbiamo visto come gli individui democratici amino l'ordine e la tranquillità, ma verso quella forma di dispotismo di tipo nuovo, dolce e paternale, che incoraggia l'indipendenza del singolo per evitare che si possano creare nuove forme di legami che assumano valenza politica alternativa a quella rappresentativa. L'uguaglianza è in grado di «deporre nel fondo di ogni animo e di ogni coscienza questa nozione oscura e questo amore istintivo dell'indipendenza politica, preparando così il rimedio al male che essa fa nascere», ma se si tiene presente l'intero assetto su cui Tocqueville costruisce la propria argomentazione si comprende perché è necessario che vi siano le condizioni affinché al fondo del cuore umano possa nascere questo amore verso le libere istituzioni e che non si richiuda, al contrario, in una indipendenza *dalla* politica e *dalla* dimensione pubblica. L'uguaglianza, così come l'amore per il benessere e per i beni materiali, spingono gli uomini a voler godere della maggior tranquillità per sviluppare i propri interessi privati, ed è così che, secondo il pensatore francese, il naturale sviluppo per i popoli democratici consiste nell'accentramento del potere, a cui concorrono dimensioni diverse. Da un lato vi è quella appena descritta, quindi indipendenza di ogni uno da ogni suo simile e dall'occuparsi degli affari pubblici perché distoglierebbero il tempo a questa forma di perseguimento del benessere, dall'altro vi è un elemento tipicamente europeo, con cui abbiamo aperto questo secondo capitolo, che è quello dei privilegi.

L'individuo europeo, nel momento in cui la legislazione diviene uniforme e i privilegi vengono aboliti giuridicamente, non accetta di dover essere sottomesso a nessun altro e di obbedire alla volontà di un suo simile; non accetta di prendere ordini dal suo vicino e preferisce che sia il potere centralizzato, amministratore, uniforme, a governare lo spazio di relazioni tra gli individui. Scrive Tocqueville: «Penso che nelle epoche democratiche che stanno per schiudersi, l'indipendenza individuale e le libertà locali saranno sempre frutto

dell'artificio. La centralizzazione rappresenterà il governo naturale»¹⁴²; qui, ancora una volta, e forse definitivamente, emerge la differenza essenziale tra americani e francesi. I primi sono stati liberi, prima di essere uguali, i secondi hanno visto introdurre il processo che conduceva all'uguaglianza dal potere assoluto, dai re, ed è penetrata nelle abitudini del popolo ben prima dell'amore per la libertà. Gli americani sono stati in grado di trasferire l'abitudine a partecipare agli affari pubblici dalla madrepatria, sviluppando un senso di legame comunitario che ricomprende quelle forme di libertà locali, volute fin dal momento del loro costituirsi come indipendenti. È anzitutto il bisogno e l'abitudine che rende necessario negli Stati Uniti quella forma di partecipazione attiva nelle comunità e negli affari pubblici locali che si manifesta attraverso l'amore per le libere istituzioni e per l'aiuto reciproco come forma di legame tra i cittadini, quel concorso nella realizzazione di interessi condivisi, che al contrario, in Europa, vengono affidati al potere centralizzato.

Il popolo che è arrivato all'uguaglianza e alla distruzione dei privilegi attraverso un lungo travaglio sociale, e ci si riferisce ovviamente alla Francia, avrà sempre un potere sociale più forte e un individuo molto debole; mantenere l'indipendenza in questo contesto, e ci riporta a quanto riferito brevemente dei teorici neo-romani nell'articolazione presentata da Skinner, significa per Tocqueville attuare un piano intelligente di non accettazione alla sottomissione ad un potere centrale, unico e uniforme, onnipotente. «Ma occorrono agli uomini intelligenza, scienza e arte, per creare e conservare, nelle medesime circostanze, una serie di poteri secondari e per dar vita, in mezzo all'indipendenza e alla debolezza individuale dei cittadini, a libere associazioni in grado di lottare contro la tirannide senza distruggere l'ordine»¹⁴³. Nelle ultime pagine della seconda *Democrazia*, il pensatore francese dichiara che lo scopo principale dell'opera da lui redatta possa essere identificato con l'intento di trovare il modo di arginare questo rischio intrinseco alla tendenza democratica di condurre ad un potere centralizzato, dove l'individuo perde la propria autonomia politica. Si tratta di capire come la diade rappresentata da creazione e conservazione – interne alla citazione sopra riportata – possa poi essere effettuata a livello sociale e politico; il dubbio che può sorgere riguarda esattamente l'applicabilità di una creazione dei poteri secondari in Francia e le libere associazioni che darebbero accesso ad una nuova forma di partecipazione. Quanto conta effettivamente il punto di partenza, il fatto che i francesi siano divenuti uguali prima di essere

¹⁴² Ivi, cit. p. 791.

¹⁴³ Ivi, cit. p. 794.

liberi? Questa condizione può essere in qualche modo azzerata? Si può dal legno costì storto di cui è fatto l'uomo, ottenerne qualcosa di diritto, per riprendere la metafora kantiana?

Il punto è capire quali siano i mezzi per creare ciò che era stato abbattuto nei secoli nell'Europa feudale e rendere quegli stessi mezzi adattati ad un mondo radicalmente nuovo, dove l'uguaglianza rimane il perno fisso attorno al quale si sviluppa la tendenza democratica. Da un lato sembra in qualche modo che per Tocqueville possano essere costruite delle forme di legame sociale attraverso le abitudini che i cittadini possono apprendere, come approfondiremo nel terzo capitolo e come emerso, a cenni sparsi, fino a questo momento. Le abitudini sono centrali per poter insegnare agli individui nuovi modi di approcciare al mondo dell'uguaglianza, non perdendo di vista la libertà. La partecipazione stessa agli affari pubblici deve divenire una abitudine, e deve essere il sistema sociale stesso ad essere modificato per poter lavorare in controtendenza rispetto agli istinti democratici che accompagnano l'uomo a delegare e ad occuparsi solamente della propria vita privata, producendo ulteriore accentramento del potere; ed è in relazione a questo fenomeno che la classe media risulterà essere radicalmente differente tra gli Stati Uniti e la Francia, perché nel momento in cui presso i primi tutto è classe media, d'altra parte i cittadini possiedono e hanno già appreso le abitudini che consentono ad essi forme di partecipazione e governo locale, quindi riescono ad evitare, almeno momentaneamente, quella tendenza centripeta che conduce al contrario in Europa a richiudersi in sé stessi. Come abbiamo visto, gli americani passano dal condurre i propri affari privati con energia e senza timori, e nel momento successivo dedicarsi con lo stesso ardore per progetti comuni e per partecipare alla vita pubblica; lo stesso non accade in Francia; il fatto che i desideri e le aspirazioni dei cittadini presi singolarmente vengano in qualche modo favoriti dal tipo di governo centralizzato e centralizzatore, crea una particolare sinergia tra i desideri e le passioni dei cittadini e la tranquillità che è richiesta da parte del governo; così avviene che la società sia privata della dimensione del comune. Si tratta di trovare quale sia il modo migliore per innestare nuovamente questa partecipazione, incorporando la dimensione del futuro per combattere le tendenze intrinseche ai desideri e alle passioni della classe media. Può esserci una ulteriore rivoluzione? C'è spazio nel pensiero tocquevelleano per il fenomeno rivoluzionario? Che rapporto esiste tra la rivoluzione e la democrazia? Questo è ciò che ci accingeremo ad analizzare, occupandoci del capitolo XXI della seconda *Democrazia*.

2.2 Classe media e rivoluzione

«*Perché le grandi rivoluzioni diventeranno rare*»

Questo capitolo, inserito nella terza parte del secondo volume della *Democrazia in America*, è estremamente particolare, perché può essere letto come punto di passaggio dalla situazione americana a quella in cui si trova la politica interna francese, o questo perlomeno si tenterà qui di fare. In particolar modo, ciò che si mostrerà è quanto il concetto di rivoluzione e la sua realtà contingente, più marcatamente storica, siano degli strumenti per isolare alcune fasi diverse nel pensiero unitario dell'autore qui in esame, in quanto si riversano sia in ambito più strettamente concettuale che nell'ambito politico pratico, del Tocqueville politico che, nonostante la sua chiarezza cristallina come autore, perde di spessore nel momento in cui si trova ad affrontare avversari politici con più carisma e maggiori doti retoriche, cosa di cui egli soffrì molto.

Tocqueville, attraverso l'interpretazione di Furet, è diventato, nel corso del bicentenario della Rivoluzione francese, in qualche modo il catalizzatore di un modo di analizzare la stessa, e secondo Seymour Drescher nel saggio dedicato per l'appunto al capitolo ventunesimo, ciò che del pensiero tocquevilleano sulla rivoluzione è passato sottotraccia è proprio questo capitolo. Il titolo assegnato a questa porzione di testo è solo uno dei tre che in entrambi i volumi contiene il termine rivoluzione ed è l'unico ad occuparsi della relazione che può esistere fra la democrazia intesa come sguardo sul futuro e come destino inevitabile europeo e la rivoluzione. Appena prima della pubblicazione del secondo volume nel 1840, egli scelse questo capitolo per pubblicarlo separatamente dal resto dell'opera, nella prestigiosa rivista *Revue des deux mondes*. Si trattava in qualche modo di una idea provocatoria per il panorama politico francese di quegli anni, in quanto il timore della rivoluzione era ossessionante ed esso impediva alle classi al governo – secondo la prospettiva di Tocqueville – di attuare scelte politiche coraggiose, le quali avrebbero potuto al contempo risvegliare la nazione dal torpore nel quale si era assuefatta. La classe che si trova al governo, i rappresentanti della nazione, non era in grado di mostrare ai cittadini e di insegnare loro ad aprire il proprio sguardo sul futuro. In precedenza, abbiamo avuto modo di notare quanto questo elemento sia fondamentale per il pensatore normanno; in mancanza di un forte sentimento religioso e di ardore spirituale, è necessario che la politica si incarichi di questo

ruolo di direzione rispetto ai sentimenti momentanei e fugaci dei cittadini, dando loro più ampio respiro; il compito della classe politica sarebbe quindi di indicare agli individui quanto ogni obiettivo richieda fatica ed impegno, per contrastare la tendenza propria delle nuove classi industriali di voler ottenere il maggior guadagno possibile nel minor tempo.

Uno dei pochi autori che si è concentrato a ragione – secondo Drescher – sul capitolo è stato Lamberti, ma le prospettive dei due sono in qualche modo inconciliabili. Lamberti ritiene che il capitolo fosse destinato in larga misura all'opinione pubblica francese, ed in particolare a Guizot, quasi fosse un manifesto politico che Tocqueville presentava, in veste di avversario, ad una fra le personalità politiche più rilevanti nel panorama politico francese. Nello studio intitolato *Tocqueville et les deux démocraties*, Lamberti sostiene che il capitolo ventunesimo possa appunto essere considerato un *pamphlet* che aveva come obiettivo quello di rettificare la posizione guizotiana fissa e condizionata da una politica di resistenza contro il pericolo, sempre presente, della rivoluzione. Se Guizot pensava che non ci fosse bisogno di rimetter mano alle leggi repressione del 1835, che difese con strenua forza nei dibattiti parlamentari, Tocqueville prediligeva una riabilitazione delle libertà garantite nel 1830; il capitolo fungerebbe quindi da contraltare alla posizione di Guizot, minimizzando i rischi del riproporsi delle tensioni rivoluzionarie. La valutazione di Lamberti è molto netta: è una sfortuna per il valore teorico del capitolo che Tocqueville abbia scelto di inserirlo all'interno della *Democrazia*, quasi fosse un discorso che egli avrebbe voluto fare in parlamento in risposta allo storico francese. Aggiunge inoltre che per quanto Tocqueville durante la sua vita parlamentare sia stato un oppositore di Guizot, in realtà i fini e gli obiettivi politici verso i quali tendevano erano gli stessi: un governo stabile per la Francia che potesse dare garanzie sociali, per dimostrare anche ai propri cittadini – oltre che a sé stessi – che la rivoluzione era terminata. Erano al contrario i mezzi ad essere differenti nelle prospettive politiche dei due pensatori e politici: per Guizot era necessario che l'interesse dei francesi venisse in qualche modo allontanato dalla politica e direzionato verso il benessere, mentre Tocqueville, come dovrebbe risultare oramai chiaro, non avrebbe mai potuto accettare una posizione del genere; egli credeva che l'unico modo in cui potesse essere favorita la stabilità e il progresso in Francia, fosse estendere le libertà politiche, il cui desiderio e amore presero vita con la Rivoluzione del 1789 e poi progressivamente abbandonate.

Seymour Drescher nel saggio "*Why Great Revolutions Will Become Rare*": *Tocqueville's Most Neglected Prognosis*, non accetta l'interpretazione presentata da Lamberti; anzitutto per motivi storici e contingenti. Drescher sostiene che nel periodo in cui Tocqueville stava scrivendo la

parte della *Democrazia* in cui è incluso il capitolo ventunesimo – attorno al 1838 – Guizot era un membro della coalizione che si opponeva al crescente potere personale di Luigi Filippo e all'ala conservatrice. Le dichiarazioni di Guizot citate da Lamberti per sostenere la propria tesi sono posteriori e non coincidono con la fase di stesura della terza parte della *Democrazia*. Secondo Descher, sono motivazioni anacronistiche che hanno spinto Lamberti a considerare il capitolo ventunesimo come scritto polemico nei confronti di Guizot. Nella prospettiva tracciata da Drescher, il ventunesimo capitolo è il punto di svolta del secondo volume pubblicato nel 1840; è il punto centrale perché da questo momento in poi l'America diviene sempre più l'eccezione, un mondo totalmente altro che non riesce più a fungere da principio ispiratore per le democrazie europee. Gli Stati Uniti divengono la società eccezionale, una deviazione rispetto al normale svolgimento dell'evoluzione democratica¹⁴⁴.

L'elaborazione di questo capitolo, dato quanto emerge nei manoscritti, sembra aver creato non pochi problemi a Tocqueville, in particolar modo per quanto riguarda la relazione temporale che esiste tra la dimensione teorica – le idee – e quella pratica – i fatti; egli non riusciva a decidere quale fosse la corretta sequenza che doveva essere seguita nell'espone le motivazioni per le quali i popoli democratici sono tendenzialmente meno inclini ad essere popoli rivoluzionari¹⁴⁵. Ciò che crea disagio al politico francese si manifesta nella scelta di quale debba essere l'ordine correttamente inteso tra la causa e l'effetto; se siano quindi le condizioni sociali quelle che dissuaderebbero i popoli democratici dal produrre rivoluzioni, o se siano invece i costumi che i popoli democratici hanno appreso a modificarne i comportamenti e le abitudini. «He meditated that revolutionary “facts” flowed from “ideas”, but the latter were in turn modified by facts. His final decision as to the best sequence was stylistic. The message of the postrevolutionary prognosis could be most strikingly introduced at the beginning»¹⁴⁶.

¹⁴⁴ Sappiamo che per Tocqueville il rapporto che esiste tra l'America, considerata come modello, e le future democrazie europee non è mai univoco; l'America rappresenta un terreno di indagine privilegiato perché in essa si danno delle strategie e delle tecniche che hanno permesso di governare la democrazia in un momento e con una storia particolari. Infatti, egli avverte a più riprese che le istituzioni americane, così come le leggi che in essa funzionano, non debbano essere copiate dagli stati europei, ma che, al contrario, si tratta di applicare nei diversi contesti quei principi ispiratori che hanno permesso di preservare la libertà nell'epoca dell'uguaglianza delle condizioni. In alcuni casi specifici le leggi francesi sono più democratiche di quelle americane, come nel caso della legge sulle successioni e sulle eredità; ma il punto è come si applicano queste leggi all'interno della società e come si governa la democrazia. Nei paesi europei essa è sopraggiunta senza che nessuno si volesse incaricare di direzionarla, mentre in America i cittadini hanno avuto bisogno di regolarizzare fin da subito i rapporti tra uguali, mantenendo vivo il loro amore per le libere istituzioni.

¹⁴⁵ Cfr. S. Drescher, “*Why Great Revolutions Will Become Rare*”: *Tocqueville's Most Neglected Prognosis*, in «The Journal of Modern History», settembre 1992, Vol. 64, N. 3, pp. 429-454.

¹⁴⁶ Ivi, cit. p. 434.

Alcuni studiosi, tra cui Lamberti, hanno visto nel capitolo ventunesimo una prima formulazione di quella che sarà poi la prospettiva che Tocqueville mostrerà coerentemente dopo il 1848, ovvero l'idea di una rivoluzione indefinita, che rilancia sé stessa in un futuro sempre prossimo, in cui i sentimenti e i costumi rivoluzionari non possono dare come possibilità l'approdo in un porto sicuro: si tratterebbe quindi, in particolar modo per la Francia, di una rivoluzione permanente. Secondo questa impostazione presentata da Lamberti, Tocqueville rientrerebbe a pieno titolo fra i pensatori francesi liberali, i quali distinguendo spirito rivoluzionario e grandi rivoluzioni, propendono per accettare i valori e lo spirito con cui si è svolta la rivoluzione del 1789, ma rifiutano lo spirito rivoluzionario in sé; questa doppia valutazione risulta per essi particolarmente ambivalente perché devono poter giustificare quel giudizio paradossale per cui le forme di libertà cui ha dato vita l'89 devono poter essere viste positivamente, ma al contempo risultano essere frutto di una tradizione rivoluzionaria che minaccia la libertà stessa. L'obiettivo di Lamberti è quello di cercare una visione unitaria del pensiero di Tocqueville sulla rivoluzione, servendosi in particolar modo dell'ultima parte della *Democrazia*, evidenziando il legame tra centralizzazione e rivoluzione, quindi dando continuità tra il primo grande volume pubblicato da Tocqueville e l'ultimo, *L'Antico regime e la Rivoluzione*.

Quello che ora cercheremo di fare è di analizzare il capitolo ventunesimo nella sua specificità per mostrare, come accennato sopra, quanto esso risulti funzionale al passaggio dell'analisi dall'America alla Francia, e, specialmente, per le considerazioni che questo capitolo ci permettono di fare in relazione alla considerazione della classe media e come essa diverga appunto tra le condizioni democratiche e repubblicane americane e le tendenze centralizzanti e potenzialmente dispotiche francesi. Secondo Tocqueville quando un popolo ha vissuto per secoli sotto il regime delle classi (in un quadro costituzionale di états e di ordres) non può arrivare ad un assetto democratico se non attraverso un insieme di sconvolgimenti più o meno difficili da compiere, che possono includere anche sforzi violenti. È quanto si è mostrato all'inizio del capitolo nelle considerazioni sulla necessità di elaborare giuridicamente delle strategie per eliminare i ceti e i privilegi, per poter dare alla nazione un nuovo inizio. Quando questa grande rivoluzione è avvenuta, possono permanere presso quel popolo abitudini e sentimenti rivoluzionari, che possono manifestarsi ancora in grandi agitazioni. Emerge ancora una volta quanto importante sia il diverso punto di partenza tra la società americana e quella francese, per cui per la prima vale una sorta di "punto zero" dal quale la società può essere costruita senza pregiudizi e odi preesistenti, e la seconda che ha

svolto la funzione, unica in Europa, nel dare avvio alla più grande rivoluzione di tutti i tempi, che segnerà ancora per molto tempo i cuori dei cittadini, che deve servire – nella prospettiva tocquevilleana – come spinta propulsiva per costruire delle basi nuove su cui innestare la società di uguali. «Siccome tutto ciò avviene nel momento in cui le condizioni si livellano, se ne conclude che esiste un rapporto celato e un legame segreto tra l'uguaglianza in sé e le rivoluzioni, al punto che l'una non può esistere senza che si verifichino le altre. Su questo punto il ragionamento sembra andare d'accordo con l'esperienza»¹⁴⁷. Quando gli individui si assomigliano tra di loro e quando non esistono più differenze di ceti che li rendono stazionari all'interno della società, ognuno può scegliere la propria strada e decidere anche di isolarsi da tutti i propri simili. Le cause che li tengono separati li spingono allo stesso tempo a cercare di soddisfare nuovi bisogni – ed è esattamente ciò che la classe media è portata a fare.

«Sembrirebbe dunque naturale – aggiunge Tocqueville – credere che, in una società democratica, le idee le cose e gli uomini debbano eternamente cambiare di forma e di posto, e che i secoli democratici debbano essere tempi di trasformazioni rapide e incessanti»¹⁴⁸. Questo si ricollega direttamente a quanto l'osservatore francese diceva in uno dei capitoli precedenti, il diciassettesimo, intitolato *Come mai negli Stati Uniti la società ha un aspetto al tempo stesso irrequieto e monotono*¹⁴⁹. In questo senso potrebbe esserci una prima sovrapposizione tra la situazione americana e la concezione dell'individuo democratico, universalmente valida. Nel diciassettesimo capitolo Tocqueville riconosce che tutto negli Stati Uniti sembra mutare continuamente; anche la natura non sembra mai immobile perché continuamente sottoposta all'azione dell'uomo che ne cambia la forma. Mentre gli uomini e le cose cambiano continuamente di forma e di posto, l'immagine che se ne dà risulta monotona perché i cambiamenti sono sempre gli stessi; la maggior parte delle passioni degli uomini democratici, si ripete, è legata all'amore per la ricchezza o tutte le passioni che ad esso sono simili. Il denaro assume un valore inarrivabile, ed è l'unico elemento che riesce a distinguere materialmente un individuo da un altro; è il mezzo per raggiungere la realizzazione di qualsiasi desiderio che l'uomo riesce a provare in una ristretta dimensione temporale. Di conseguenza,

¹⁴⁷ A. de Tocqueville, *Democrazia*, II, cit. p. 744.

¹⁴⁸ *Ibidem*.

¹⁴⁹ Drescher sottolinea come il titolo del capitolo diciassettesimo sia in realtà molto simile ad uno dei possibili titoli che Tocqueville aveva pensato per il ventunesimo, *Perché gli Americani sembrano così agitati e così immutabili*. Egli ritiene che questo possa spiegare perché una parte del capitolo sulla rarità delle rivoluzioni sia in parte sovrapponibile a quando Tocqueville diceva nei capitoli immediatamente precedenti prettamente americani (egli si riferisce in particolare al diciassettesimo e al diciannovesimo) ma che allo stesso tempo poi ne segni in qualche modo la sua eccezionalità rispetto al normale svolgimento democratico.

a nuovi desideri immediati, si cerca la loro soddisfazione mediata dal denaro e dal possesso. In una democrazia come quella americana, dice Tocqueville, costituita e tranquilla, l'amore per il benessere e per la ricchezza spinge gli uomini all'industria¹⁵⁰ in quanto essa è il modo più sicuro per poter realizzare quella passione quasi istintuale che muove tutti i cittadini democratici – per quanto possa essere paradossale, in quanto tendenzialmente essi sono più freddi, razionali e calcolatori. Di nuovo, è l'uguaglianza delle condizioni una delle cause che spinge gli uomini all'industria, perché, oltre a poter realizzare i propri bisogni e desideri, è l'ambito più sicuro per acquisire ricchezza e quindi per potersi distinguere dai propri simili. L'industria necessita di comportamenti miti e regolari, di atti uniformi, che condizionano in modo esplicito la personalità dell'individuo democratico che assume come propri quegli atteggiamenti che meglio risultano adatti alla soddisfazione del proprio desiderio di ricchezza.

Le abitudini si fanno tanto più regolari e le azioni più uniformi, quanto più è viva questa passione. Si può dire che è la violenza stessa dei loro desideri a rendere gli Americani così metodici. Una violenza che turba sì il loro animo, ma dà una regola alla loro vita. Quanto dico dell'America è valido del resto per quasi tutti gli uomini di oggi. La varietà scompare dal seno della specie umana. In ogni angolo del mondo si ritrovano le stesse maniere di agire, di pensare e di sentire. Questo non dipende soltanto dal fatto che tutti i popoli hanno maggiori possibilità di contatto tra loro e possono quindi copiarsi più fedelmente, ma dal fatto che in ogni paese gli uomini, scostandosi sempre più dalle idee e dai sentimenti particolari di una casta, di una professione, di una famiglia, arrivano simultaneamente a ciò che dipende dalla costituzione stessa dell'uomo, il quale è dappertutto identico¹⁵¹.

Tutte le rivoluzioni sono fatte, secondo Tocqueville, in ragione delle disuguaglianze. Questo significa che nel momento in cui le disuguaglianze non esistono più, in una società di uguali, non dovrebbero più esserci motivazioni per lo scoppio di una rivoluzione. Tanto più che, nel momento in cui non vi sono privilegi di nascita e prerogative di ceto, potenzialmente tutti possono in qualche modo sperare di raggiungere la posizione sociale a cui impegno e ingegno individuali gli consentono.

A questo punto vi è una esemplificazione molto chiara tra le caratteristiche dei costumi delle democrazie e quelle delle classi medie, che si intersecano e si condizionano vicendevolmente. Nelle democrazie esistono individui molto poveri come molto ricchi, ma le loro condizioni non sono prefigurate da un'appartenenza legata alla nascita, ad un destino in qualche modo inevitabile. Se i poveri non sono incatenati ad una miseria irrimediabile e

¹⁵⁰ Tocqueville intende in questo contesto industria come industriosità, perché ciò che egli trova di fronte a sé in America è principalmente un insieme di piccole imprese e, solo raramente, si tratta di grandi industrie.

¹⁵¹ A. de Tocqueville, *Democrazia*, cit. p. 722.

sono in numero molto inferiore rispetto ai secoli aristocratici, così i ricchi non costituiscono una classe distante e separata dal resto della società, in virtù di prerogative di nascita e di privilegi ad essa legati. Tra i due estremi vi è la maggioranza della popolazione, la classe media. Quest'ultima risulta essere garanzia della stabilità della società, perché per natura ama la quiete e disprezza i sommovimenti violenti. È questa garanzia di stabilità quella che allontana il rischio di una rivoluzione; essi sarebbero disposti a compierla solo se certi di poterne trarre benefici sicuri. In caso contrario, e nel caso in cui non vi siano personalità in grado di emergere e di convincere la maggioranza delle persone, cosa molto improbabile nei secoli democratici, rispetto ad una prospettiva rivoluzionaria essi provano timore e angoscia, non il desiderio di realizzarla.

La classe media, inoltre, è essenzialmente proprietaria e questo ne condiziona irreversibilmente i comportamenti e le abitudini; ciò è decisivo in relazione all'analisi dei sentimenti rivoluzionari che possono svilupparsi in seno ad essa. Il fatto di essere proprietari è ciò che allontana, più di tutto il resto, la rivoluzione. «In una società democratica, quindi, la maggior parte dei cittadini non vede chiaramente che cosa potrebbe guadagnare in una rivoluzione, mentre a ogni momento e in mille modi sente che cosa potrebbe perdervi»¹⁵². Il fatto che il cittadino debba conservare ciò che con fatica ha guadagnato, in quanto egli non è poi così distante dalla povertà e dal bisogno – di cui teme di doverne provare la durezza – convoglia le energie nelle attività quotidiane e nelle attività industriali che permettono più facilmente il guadagno. Ancora una volta, sono tre gli elementi di cui è importante rendere conto e che non possono essere slegati gli uni dagli altri, che coinvolgono sia la dimensione prettamente individuale che quella sociale. I tre assi sui quali la democrazia si assesta, cercando di divenire sempre più immutabile e stabile sono tre: la proprietà, che il cittadino vuole preservare a tutti i costi da ogni turbolenza o avvenimento che potrebbe metterla in discussione; l'industria e il commercio, che sono i mezzi che meglio si adattano alla conservazione e all'aumento dei beni materiali che rappresentano la principale fonte di godimento per gli individui stessi; la classe media come classe che incarna gli altri due elementi rendendoli attuativi a livello sociale, ricomprendendo in sé i valori del benessere e della ricerca costantemente del godimento. A sua volta, percorrendo a ritroso questi tre elementi della società democratica, si intuisce che è l'uguaglianza delle condizioni la prerogativa per cui tutto questo può realizzarsi nella società; solo l'uguaglianza, infatti, è in

¹⁵² Ivi, cit. p. 746.

grado di rendere operativi i meccanismi per i quali questi tre elementi sono in grado di funzionare all'interno della società.

La classe media, dedicandosi principalmente al commercio, ne apprende le abitudini e la mentalità e li applica anche nella vita sociale e privata. Per natura, il commercio insegna agli uomini la moderazione e allontana gli individui gli uni dagli altri, insegnando loro un modo diverso di vivere la propria libertà. Abbiamo già sottolineato quanto questo aspetto sia rilevante per Tocqueville negli Stati Uniti, dove gli uomini si dedicano in egual misura e con la stessa intensità agli affari privati e a quelli che riguardano la comunità. In generale, la classe media è avversa alle turbolenze perché esse metterebbero in pericolo le proprietà individuali. Gli istinti e le abitudini della classe media esprimono al meglio la stabilità che si può ottenere dal commercio, e, viceversa, quest'ultimo è ciò che meglio di ogni altra attività dà risultati subitanei ai desideri di guadagno e di accumulo delle ricchezze. Nel momento in cui si impone l'uguaglianza delle condizioni, è difficile che emerga un uomo che riesca a convincere la maggioranza a voler cambiare le proprie posizioni, a passare attraverso un momento di totale instabilità per provare a ricostruire un nuovo equilibrio. Scrive a proposito Tocqueville: «Non si lotta con profitto contro lo spirito del proprio secolo e del proprio paese; e un uomo, per quanto potente lo si supponga, riesce difficilmente a fare condividere ai suoi contemporanei sentimenti e idee, che l'insieme delle loro aspirazioni e dei loro sentimenti invece respinge. Non bisogna dunque credere che, quando l'uguaglianza delle condizioni, divenuta fatto antico ed incontestato, è arrivata a imprimere il suo carattere ai costumi, gli uomini si lascino facilmente trascinare nel rischio, seguendo un capo imprudente o un ardito innovatore»¹⁵³. Difficilmente gli individui che vivono i secoli democratici riusciranno a farsi condizionare da personalità eminenti per sconvolgere le proprie esistenze in nome di passioni politiche o di diritti sociali. Solo una piccola minoranza potrà tutt'al più volere la rivoluzione, e vedremo quanto questo risulterà fondamentale rispetto al cambiamento di paradigma nella considerazione dei sentimenti rivoluzionari tra il 1840 e il 1848.

L'uguaglianza delle condizioni modifica anche le produzioni intellettuali e, di conseguenza, anche le idee sono diverse nei secoli democratici. È il particolare assetto, riprendendo ancora il titolo del diciassettesimo capitolo, che si crea nelle nazioni

¹⁵³ Ivi, cit. p. 748. Drescher, nell'articolo citato, riconosce in Tocqueville quattro modi di trattare il termine rivoluzione, che indicano a propria volta fenomeni differenti. Il primo e più generale è quello che implica la tendenza immane e inarrestabile che è l'evoluzione verso la democrazia; un secondo modo è quello del colpo di stato; un terzo riguarda la dimensione ideale e spirituale che si accompagnano alla rivoluzione e un ultimo modo, come momento di trasformazioni sociali e politiche.

democratiche quello che maggiormente colpisce Tocqueville: tutto sembra in movimento e tutto in quiete contemporaneamente, senza che ne derivi una contraddizione fattuale. Gli uomini si agitano incessantemente in nome dei propri interessi ma allo stesso tempo essi molto difficilmente cambieranno idea o opinione. I principi rimangono stabili e saldi nelle menti e nei cuori dei cittadini; se essi si modificano, ciò avviene lentamente e senza impulsi decisivi da parte di individui che, qualora decidessero di esporsi, non verrebbe ascoltati né creduti, perché la forza della maggioranza si esplica in particolar modo nelle direzioni e nella potenza che l'opinione pubblica ha sugli individui. Tendenzialmente gli uomini dei secoli democratici sono poco colpiti dalla teoria: essi hanno bisogno di veder applicati i principi declamati; essi sono occupati nei propri affari privati e sono interessati anzitutto ai modi con cui riuscire a realizzarli più compiutamente e con soddisfazione. Uomini di tal sorta difficilmente potranno staccarsi da sentieri già tracciati ed immergersi in una fase di anarchia o di insicurezza, poiché ciò contrasta interamente con i modi in cui sono abituati a gestire i propri interessi, pubblici e privati, che per prosperare necessitano di tranquillità e quiete.

Il tema dell'interesse

In relazione al rapporto che esiste tra l'individuo e la società, può essere utile operare una piccola digressione, riprendendo in parte quanto già analizzato nella prima fase di questo lavoro, in relazione al problema dell'interesse¹⁵⁴; la stessa, ci permetterà anche di passare oltre e condurci al problema della passione politica e alle analisi di rapporto tra maggioranza e minoranza che preannunciano lo scarto tra situazione americana ed europea, specificamente francese. Abbiamo avuto modo di vedere come in America si sia sviluppata la dottrina dell'interesse beninteso, condivisa da tutti i cittadini. Dopo le analisi fin qui svolte, ora si comprenderà meglio come essa possa essere declinata nel territorio statunitense in relazione alla classe media e in relazione al suo immediato effetto politico. Il fatto che la maggioranza dei cittadini sia composta da proprietari implica che essi abbiano degli interessi specifici nel preservare ciò che possiedono; spinti dall'amore per il benessere materiale e dal timore di perdere ciò che è proprio, essi declinano il proprio interesse nell'aumentare i propri averi e di renderli stabili. Grazie all'assetto particolare che l'uguaglianza delle condizioni e la

¹⁵⁴ Per farlo, ci confronteremo brevemente con il testo di Albert O. Hirschman, *The Passions and the Interests. Political Arguments for Capitalism before its Triumph*, University Press, New Jersey, 1977, trad. it. Sandra Gorresio, *Le passioni e gli interessi. Argomenti politici in favore del capitalismo prima del suo trionfo*, Feltrinelli Editore, Milano 1979.

partecipazione in ottica repubblicana sono in grado di dare, l'interesse beninteso incrocia tangenzialmente sia la dimensione privata dell'individuo che quella pubblica del cittadino, evitando una discrasia e una incomunicabilità tra i due ambiti, cosa che al contrario è avvenuta sul suolo europeo, favorita dal processo di accentramento del potere.

L'interesse è il piano su cui si gioca la tenuta della dimensione pubblica e della libertà dei cittadini. Qualora l'unica forma di interesse sia quella individuale, sfruttando a proprio vantaggio le possibilità che una società sempre più avanzata industrialmente è in grado di dare agli individui, i soggetti ripiegati su sé stessi rinnegano un interesse comune e di conseguenza, lasciano ampio spazio a quella forma di potere tutelare che abbiamo visto esplicitarsi chiaramente nella formulazione di Sieyès, avverso rispetto alle intenzioni di Tocqueville. L'interesse, nella prospettiva delineata dall'economista Albert O. Hirschman, tedesco naturalizzato statunitense, entra prepotentemente nel gioco politico a partire dalla prima modernità. Anzitutto, l'interesse è stato considerato come l'elemento terzo in un dialogo tra due, ragione e passione. Si pensava che l'interesse potesse fungere da freno alle passioni dell'uomo, spesso irregolari e contrarie tra loro; in un primo momento il significato dell'interesse non era limitato agli aspetti materiali della vita, ma comprendeva una sfera più ampia, quella delle aspirazioni umane in generale, e si riteneva che fosse in grado di coinvolgere una dimensione più ragionata e di calcolo sui modi, affinché queste aspirazioni potessero essere realizzate. In questa prima fase, la scoperta del ruolo dell'interesse aveva una prospettiva più vasta, in quanto si connetteva alla necessità di istituire un'arte di governo che fosse in grado di comprendere il comportamento umano e di indirizzarne le azioni¹⁵⁵. Mandeville, in particolare, riteneva che tutti gli animali non domati, fossero occupati, istintualmente, solamente a soddisfare sé stessi, senza preoccuparsi di operare una valutazione dei danni e dei benefici recati ad altri. Fra tutti, gli esseri umani sono gli animali più intelligenti e, in quanto tali, sono quelli meno adatti a vivere per lunghi periodi in moltitudine. Allo stesso tempo però, l'uomo è l'unico in grado di essere socievole, attraverso una costruzione sociale e non per natura come vedremo più sotto. È necessario inserire il governo come freno alle passioni istintive dell'uomo; «perciò i legislatori e gli altri saggi che si sono dedicati ad istituire la società, si sono soprattutto sforzati di far credere a quanti dovevano governare che per ognuno era più vantaggioso dominare i propri appetiti anziché

¹⁵⁵ Hirschman cita Machiavelli come colui che ha dato avvio ad un modo nuovo di pensare l'arte di governo, basata su un mondo reale, dove era necessario indicare una guida che fosse in grado di operare concretamente nella realtà.

indulgerci, ed era molto meglio curare l'interesse pubblico, anziché quello che sembrava essere l'interesse privato»¹⁵⁶. Ma il punto centrale riguarda il fatto che per quanto i moralisti e i filosofi potessero pensare alle migliori strategie per convincere gli uomini che il bene del proprio simile fosse altrettanto importante del proprio, non li avrebbero potuti convincere in alcun modo se non avessero mostrato loro un determinato equivalente di godimento che, anche se andava contro alle loro inclinazioni naturali, avrebbe in ogni caso ricompensato questa forma di violenza contro i propri istinti e le proprie passioni. Ciò che è stato abilmente costruito, secondo Mandeville, è una ricompensa morale per le proprie azioni. In un fantomatico stato di natura in cui l'uomo si trova ad agire, sono state prodotte intenzionalmente divisioni tra uomini buoni e uomini cattivi, in cui i primi erano in grado di assumere dentro la propria prospettiva il benessere dell'altro, la conoscenza del bene altrui, e attraverso la ricompensa data dall'onore e dalle lodi di cui godevano fra i propri simili, essi tendevano a replicare gli stessi comportamenti, ritenuti virtuosi¹⁵⁷. Si insegnarono i concetti di onore e di vergogna, applicando ad essi le categorie morali di bene e male. L'onore ottenuto fra i propri simili è il più alto grado di riconoscimento che si possa ottenere in questa vita; al contrario, la vergogna deve essere provata da coloro che non riescono a dissomigliare dalle bestie, se non per quanto riguarda l'aspetto esterno. Gli uomini che perseguono i propri istinti, le proprie pulsioni più animalesche, che non riescono a superare un sordido egoismo, sono destinati a provarne vergogna e ad essere gli ultimi nella società, i reietti. «Quanto più indaghiamo sulla natura umana, tanto più ci convinciamo che le virtù morali sono la prole politica che l'adulazione ha fatto generare all'orgoglio»¹⁵⁸.

In società, cambia la concezione di virtù nel senso che, da un lato Mandeville dà alcune indicazioni per una prospettiva di tipo rigorista, per il quale una azione virtuosa è tale se tende al bene degli altri o al dominio delle proprie passioni; ha come presupposto che ogni azione sia fatta sull'intenzione del bene, indipendentemente da ogni passione. Essa funge da base alle considerazioni più marcatamente utilitariste, che porta a denunciare ampiamente l'ipocrisia come scarto tra teoria della virtù e la sua messa in atto. Si tratta di una netta distanza tra virtù reale e virtù simulata. Per essere virtuosi dovrebbe essere condizione necessaria

¹⁵⁶ B. Mandeville, *The fable of the bees: or, private vices, publick benefits. With an essay on charity and charity-schools. And search into the nature of society*, 1723-1724, trad. it. T. Magri, *La favola delle api: ovvero, vizi private, pubblici benefici con un saggio sulla carità e le scuole di carità e un'indagine sulla natura della società*, condotta sulla base dell'edizione critica di F. B. Kaye del 1724, Editori Laterza, Roma-Bari 1987, p. 25.

¹⁵⁷ Molto chiaramente Mandeville riconosce che egli opera una sorta di astrazione da tutto ciò che aveva a che fare con la religione; siano gli individui cristiani o protestanti, egli desidera comprendere l'uomo in generale.

¹⁵⁸ Ivi, cit. p. 30.

seguire l'ambizione razionale dell'esser buoni. Dall'altro lato, secondo una concezione più pragmatica e utilitarista, nella società reale le passioni spesso sopravanzano questa condizione necessaria, e, di conseguenza, sono queste a simulare virtù, attuandosi in azioni, di conseguenza, non moralmente buone perché basate su un calcolo di interesse personale che se ne potrebbe ottenere in termini di riconoscimento sociale. In base alle citazioni riportate sopra, ne deriva che in società la virtù sia impossibile. «La morale trae origine da una modificazione della passione naturale dell'orgoglio (o della preferenza per sé) che consente la cooperazione sociale degli uomini»¹⁵⁹.

Considerando che nessuna azione umana dovrebbe essere motivata da passione per essere moralmente giusta, ne deriva che in società non potranno esserci mai azioni realmente virtuose. I vincoli legati alla morale come istituzioni umana, creata dall'uomo per l'uomo, rimandano ad una dimensione di governabilità dei rapporti umani, affinché essi possano darsi tra loro relazioni reciprocamente utili. I vizi, secondo Mandeville, sono in qualche modo necessari per l'esistenza delle società umane, perché sono gli strumenti con cui può mostrarsi l'elevazione della specie umana su tutte le altre specie; anche per quanto riguarda quella che per molti moralisti e filosofi è la naturale socievolezza dell'uomo, secondo l'autore inglese, si dimostra essere una considerazione fallace. Se è vero che gli appetiti e le passioni naturali che provano gli esseri umani sono necessari – e questa è la tesi di Mandeville – alla prosperità di una nazione e al commercio, ne deriva che queste stesse passioni ne siano la causa; «la socievolezza dell'uomo nasce solo da queste due cose, e cioè dalla molteplicità dei suoi desideri e dai continui ostacoli che egli incontra nei suoi sforzi per soddisfarli»¹⁶⁰. Tutte le società¹⁶¹ hanno avuto origine nel bisogno e, solo per rispondere ad esso, sono state inventate le arti, le scienze, le tecniche; quanto più le società si ingrandiscono e i bisogni aumentano, quanto più vi saranno un numero maggiore di passioni contrarie tra gli individui, che spingono gli individui a trovare gli strumenti per rispondere a bisogni e desideri nuovi. Il fatto è che ciò che per i singoli risultano essere virtù ben applicabili e adatte alla propria vita familiare, che li rendono uomini ben voluti fra i propri simili, quelle stesse virtù non

¹⁵⁹ Ivi, *Introduzione*, cit. pp. XXVIII – XXVIII.

¹⁶⁰ Ivi, cit. p. 245.

¹⁶¹ Di società Mandeville dà la seguente definizione: «un corpo politico nel quale l'uomo, o soggiogato da una forza superiore o tolto dal suo stato selvaggio dalla persuasione, è divenuto una creatura disciplinata, capace di realizzare i propri fini per lavorando per quelli altrui, e dove, sotto la guida di un capo o retti da qualche altra forma di governo, ciascun membro è reso utile al tutto e, con un'abile direzione, tutti sono spinti ad agire come se si trattasse di un sol uomo», ivi, cit. p. 248.

rappresentano il vero motore della società, specie se si tratta di una società commerciale. Queste virtù non possono rendere più ricche e prospere le nazioni.

Fondamentalmente, la condizione degli affari umani è tale per cui sono i vizi – i mostri della società – ad essere più utili e quelli che meglio rispecchiano le abilità umane, innalzandole, dando allo stesso tempo la possibilità alla maggioranza delle persone di lavorare onestamente e di aver di che vivere. Il fatto che nelle grandi società si possano sviluppare al meglio le arti e le tecniche, comporta anche il beneficio che, aumentando l'industria, i rami di occupazione dell'attività umana si moltiplicano, impedendo che gli uomini possano ostacolarsi reciprocamente, lasciando ampio spazio di sfogo a passioni contrastanti, che riescono a non scontrarsi perché trovano più punti di fuga. Ne deriva, paradossalmente, che «i vizi privati, attraverso l'accorta amministrazione di un abile politico, possono divenire pubblici benefici»¹⁶². Il *politico* deve intervenire affinché si possano controllare le passioni e i vizi dei cittadini e rivolgerli al bene comune, che per quanto risulti essere una costruzione artificiosa e fittizia della virtù, è ciò che di meglio si può ottenere dalla società umana.

Tornando al testo di Hirschman, egli sostiene che quest'ultima affermazione qui citata di Mandeville, sia stata in qualche un punto di snodo importante nel pensiero per quanto riguarda la riflessione sul concetto di interesse. Dall'analisi del vizio per come è stata condotta nell'articolazione del pensiero mandevilleano, se ne ottenne una riproposizione traslata sul piano economico da parte di Adam Smith, che in *The Wealth of Nations*, «sostituendo ai termini “passione” e “vizio” termini più blandi come “vantaggio” o “interesse”, egli riuscì a smussare gli spigoli del provocatorio paradosso di Mandeville»¹⁶³. In questo senso, attraverso questa modificazione dell'idea di contrasto rispetto alle passioni, ne derivò uno dei principi cardine del liberalismo ottocentesco, riassunto per l'appunto nella ricerca all'interno della società dell'interesse, declinato in termini individuali e sociali, strettamente connesso al vantaggio che ne poteva derivare per entrambe le parti in causa. Una delle transizioni più rilevanti rispetto ad una prima formulazione di una teoria dell'interesse che coinvolgeva, a partire da Machiavelli, direttamente il governante e la sua azione di governo, è che da singolare si trasforma in plurale, indi per cui si comincia a parlare di interessi che coinvolgono gruppi più o meno ristretti di individui, fino a coinvolgere l'intero corpo dei governati. Insieme a questo ampliamento che si registrava in direzione di un interesse comune, allo stesso tempo il termine andava trasladandosi su un piano sempre più marcatamente economico; attraverso

¹⁶² Ivi, cit. p. 267.

¹⁶³ A. O. Hirschman, op. cit. p. 21.

questo spostamento di piano veniva inteso come vantaggio in termini specificamente monetari e di ricchezza; se da un lato la spiegazione più naturale di questo mutamento di significato sembra essere legato al prestito di denaro, le motivazioni che hanno spinto a questa importante modifica possono essere più ampie: secondo l'economista, questo cambiamento poteva essere rinvenuto nel fatto che vi fosse una intima connessione tra il calcolo razionale e l'interesse, che poteva facilmente manifestarsi in ambito economico.

Un appunto di Hirschman risulta importante per quanto detto fin qui; egli, infatti, scrive: «Tornando alla Francia secentesca, si può altresì congetturare che, data la concentrazione e l'apparente stabilità del potere, gli interessi economici costituissero l'unica parte delle complessive aspirazioni dell'uomo comune nella quale egli poteva immaginare importanti variazioni di andamento»¹⁶⁴. In questo senso potremmo dire che è ben applicabile a ciò che sostiene, precipuamente ne *L'antico regime e la Rivoluzione*, Tocqueville, quando riconosce che il potere assoluto dei re aveva già operato una forte centralizzazione, cercando di eliminare quanto più possibile il ruolo della nobiltà, in una particolare alleanza con il popolo. Il fatto che il potere fosse stabile e, potremmo aggiungere noi, sempre più soggetto a centralizzazione, ha comportato una prima forma di circoscrizione e isolamento da parte dei sudditi che vedevano come organo funzionale alla risoluzione dei propri problemi l'amministrazione che cominciava ad essere sempre più onnipervasiva. Tutto ciò sarà poi estremizzato immediatamente dopo la Rivoluzione. Il rischio insito nella condizione che ci si dedicasse ai propri interessi privati era quello di lasciare uno spazio indefinito di governabilità al sovrano, che, in quanto potere assoluto, avrebbe potuto scegliere di ampliare quanto più possibile questo tipo di percorso, facilitando la strada verso un'espansione sempre maggiore del proprio raggio di azione – questo è esattamente ciò che il pensatore normanno paventa come il maggior rischio per le democrazie, andare verso un tipo di dispotismo dolce e mite, per nulla dispotico, ma non per questo, meno potente. Inoltre, come abbiamo già avuto modo di considerare, per Tocqueville una delle cause che ha prodotto la Rivoluzione è riscontrabile nella situazione in cui commercianti, piccoli proprietari, primi industriali, tendenzialmente gli uomini meno inclini al cambiamento, abbiano desiderato ardentemente delle riforme fiscali ed economiche, a causa del fatto che gli interessi privati e quelli statali, in ottica economica, avevano finito per coincidere e a rimetterci delle spese ingenti del sovrano, erano i singoli cittadini.

¹⁶⁴ Ivi, cit. p. 35.

Nel momento in cui si instaura fra gli uomini il desiderio di migliorare la propria posizione sociale – una sorta di massima generale per Smith – si comprende come sia più semplice servirsi di beni materiali per ottenere la soddisfazione di tale desiderio e, si comprende anche come questo coincida con una fase di forte espansione economica; si spiega in questa direzione anche l'importanza assunta dal termine interessi, al plurale, perché le vie per raggiungere l'obiettivo si moltiplicavano indefinitamente, in modo proporzionale all'aumento delle conoscenze scientifiche e tecniche. Il concetto di interesse ha permesso, perlomeno in un primo momento, di sviluppare una determinata linea argomentativa che evidenziava in esso il suo valore benefico in quanto in contrapposizione rispetto alla passione; da questo, si può comprendere come alla funzione razionale e calcolatrice dell'interesse venisse connessa una valutazione positiva anche rispetto al commercio, perché veniva considerato come il mezzo in cui si poteva esprimere al massimo grado l'elemento razionante dell'interesse, il quale poteva avere risvolti benefici sia per l'individuo preso singolarmente, che per un gruppo di individui che condivideva determinati interessi e, infine, per l'intera società che poteva prosperare. In un gioco di riequilibrio tra interessi privati di singoli individui, ciò che ne risultava era una prevedibilità del comportamento, perché si considerava l'interesse – secondo la sua caratteristica più razionale rispetto alla passione – degli uomini stessi che, guidati dalla ricerca di un vantaggio personale, si legava a quello altrui. Questo valeva in particolar modo per gli interessi di tipo economico, in quanto essi costruivano una rete fitta di relazioni fra individui, che ne risultavano connessi inestricabilmente. «Ci si aspettava che l'espansione del commercio interno avrebbe creato comunità più coesive, e che d'altra parte i traffici con l'estero avrebbero contribuito ad evitare la deflagrazione dei conflitti»¹⁶⁵.

Oltre a nuove possibilità di rapporto sia tra nazioni straniere che tra individui diversi appartenenti ad una stessa nazione, si riteneva che gli interessi privati che avessero come sbocco naturale il commercio, fossero in qualche modo innocenti e innocui, in quanto non coinvolgevano passioni violente e virtù irraggiungibili come quelle proposte dalla antica aristocrazia terriera, che, come abbiamo avuto modo di vedere più volte, si mostrava apertamente contraria al desiderio di accumulare ricchezza, e desiderava ardentemente riuscire a mostrare al resto della società le sue nobili intenzioni, quella virtù disinteressata di cui la nobiltà era per l'appunto considerata l'unica rappresentante. Il commercio si riteneva

¹⁶⁵ Ivi, cit. p. 44; che il commercio potesse garantire un nuovo modo di relazionarsi tra Stati è quanto avevamo potuto notare con il saggio di Benjamin Constant.

che potesse produrre interessi non pericolosi che attenuassero la violenza delle passioni più barbare; già Montesquieu, infatti, nella parte dedicata al commercio, come abbiamo visto nel primo capitolo, riteneva che ovunque vi siano costumi morigerati e gentili vi sia commercio e che, viceversa, il dedicarsi al commercio contribuisce allo sviluppo di quegli stessi costumi. Lo scacco decisivo rispetto alla posizione di Montesquieu, secondo Hirschman, è riscontrabile in Adam Smith. L'obiettivo di Smith era di smarcare il libero perseguimento dei fini individuali da una regolazione politica, come era stato per i fisiocratici¹⁶⁶. L'individuo non intende seguire l'interesse pubblico, e, per quanto egli contribuisca in maniera decisiva all'interesse pubblico, è qualcosa che avviene in modo del tutto inconsapevole. Il singolo opera, nel campo economico, seguendo il proprio interesse per produrre ricchezza con cui essenzialmente poter comprare il maggior numero di merci possibile, affinché la sua condizione di vita possa migliorare. Il fatto che egli persegua inconsciamente non solamente il proprio interesse personale, ma anche quello della nazione e dell'attività produttiva interna, è favorito proprio dalla non consapevolezza del fine stesso. Gli individui intendono solamente migliorare la propria condizione di vita e la ricchezza è il mezzo con cui è più semplice realizzare questa aspirazione. Il taglio netto che Smith fu in grado di operare, secondo l'economista, riguardò la contrapposizione delineata tra interesse e passione; le passioni si alimentano vicendevolmente e si sussumono sulla base dell'aspirazione al miglioramento delle proprie condizioni di vita, considerato da un punto di vista anzitutto individualista, che, poi considerate in ottica sociale, si mostrano bilanciate tra loro. Quello che ne deriva è che non vi sono più gli interessi a controllare le passioni, ma si dà un bilanciamento tra l'individuo, dotato di passioni e interessi insieme, e l'intera società, la quale può funzionare rettamente, in primo luogo secondo i criteri economici, se lascia spazio al determinarsi del benessere materiale dell'intera società tramite le libere iniziative dei soggetti.

Interesse e passione politica

Questa digressione ci permette, come sopra ricordato, di sintetizzare la posizione tocquevilleana e di passare oltre, nel comprendere quanto interesse e passioni giochino nel pensatore normanno un ruolo importante in relazione al passaggio dell'analisi tra classe media e rivoluzione, tra America e Francia. Anzitutto, la dottrina dell'interesse beninteso

¹⁶⁶ In seguito, torneremo su questo punto e analizzeremo l'attacco che Tocqueville fece nei confronti dei fisiocratici, termine con il quale si indica un insieme di economisti francesi, ne *L'Antico regime e la Rivoluzione*.

americana è in qualche modo adattata alla classe media di cui è composta la maggioranza della popolazione. Questi due elementi sintetizzabili dalla società americana condividono diversi aspetti e partono, come nella maggior parte dei casi, dal presupposto che in essa regni la libertà, espressa nei diversi contesti, principalmente economici e politici. Condividono il fatto che per i cittadini americani sia molto più semplice interrogarsi intorno a fenomeni che abbiano rilevanza pratica, dove possa essere perseguito nel modo più semplice ed efficace il proprio interesse; in generale, «importa senza dubbio al bene delle nazioni che i governanti abbiano virtù o talenti; ma ciò che, forse, importa loro ancor di più, è che i governanti non abbiano interessi contrari alla massa dei governati»¹⁶⁷; d'altra parte, in America, abbiamo visto imporsi esattamente il governo delle classi medie, con i propri interessi e le proprie inclinazioni. Di conseguenza, l'assetto particolare, stabilitosi negli Stati Uniti, ha permesso che si costituissero delle relazioni molto strette tra interesse privato, interesse nazionale, prosperità pubblica. Le democrazie, secondo Tocqueville, hanno il vantaggio non «di favorire la prosperità di tutti, ma solamente di servire al benessere della maggioranza»¹⁶⁸. Ma quanto vale per le democrazie in generale, non vale per quella specifica americana. Al contrario, si può declinare nel mondo americano attraverso le asserzioni centrali che dichiarano che in America tutto è classe media e che tutti i cittadini sono proprietari. Infatti, a partire da queste considerazioni, si comprende che la democrazia americana è un caso specifico di democrazia considerata come disposizione, perché se tutti i cittadini sono proprietari, tutti appartengono alla classe media, difficilmente potrà porsi il problema di un interesse dei governanti contrario a quello dei governati; inoltre, come abbiamo visto, ciò che di specifico può essere riconosciuto nella classe media è che gli interessi e i desideri convergano verso uno stato delle cose stabile, che rifugge le rivoluzioni e che dimostra di amare la tranquillità. Non si pone uno stato di cose per il quale sarebbe necessario dirigere e governare le passioni e gli interessi in direzione contraria a quella naturale della società, perché l'intima connessione tra tutti gli elementi consente che quella stessa tranquillità sia produttiva di cittadinanza e prosperità.

Non si è ancora scoperta finora – scrive Tocqueville – alcuna forma politica che favorisca egualmente lo sviluppo e la prosperità di tutte le classi di cui la società si compone. Queste classi hanno continuato a formare quasi altrettante nazioni distinte nella stessa nazione; e l'esperienza ha provato che è quasi altrettanto pericoloso affidare completamente a una di esse la sorte delle altre, quanto di fare di un popolo l'arbitro dei destini di un altro popolo¹⁶⁹.

¹⁶⁷ A. de Tocqueville, *Democrazia*, I, cit. p. 277.

¹⁶⁸ *Ibidem*.

¹⁶⁹ *Ibidem*.

Il fatto che Tocqueville parli di nazioni distinte dentro una stessa nazione risulterà importante anche nel continuo del presente lavoro, perché in termini simili egli si esprimerà negli *Scritti sul Pauperismo*. Da queste citazioni si comprende quanto per il pensatore normanno abbia influenzato la storia europea rispetto a quella americana. Se nei secoli aristocratici in Europa poteva valere l'affermazione di una nazione dentro la nazione, fatta di conquiste di potere – storiche e mitiche al contempo, basti ricordare il dialogo a distanza tra Sieyès e Boulainvilliers – perché il tessuto sociale era intricato e gli interessi che prevalevano erano quelli dei ceti privilegiati, fino ad arrivare all'entrata sulla scena del popolo, come abbiamo sopra ricordato richiamando il testo di Arendt, in America i problemi e le tensioni sociali erano lasciate sotto traccia e non potevano emergere perché le uniche disuguaglianze marcatamente evidenti si riteneva fossero al di là di una possibilità di rivoluzione, almeno momentanea. Nel capitolo XXI infatti, con cui abbiamo aperto e sul quale torneremo in conclusione di questo paragrafo, il politico francese riconosce che se mai in America vi saranno delle rivoluzioni, «esse saranno prodotte dalla presenza dei negri sul suolo americano; non sarà cioè l'uguaglianza delle condizioni, bensì la loro disuguaglianza a farle nascere»¹⁷⁰. In una democrazia repubblicana come quella statunitense, in cui sono inseriti in un scambio simmetrico gli interessi individuali e gli interessi della nazione tutta, in cui le condizioni permettono – secondo la prospettiva tocquevilleana – che ognuno con il proprio impegno possa arrivare a raggiungere le condizioni di vita che l'ingegno gli consentono, la proprietà condivisa dalla maggioranza della popolazione risulta essere baluardo di difesa per la manifestazione di una forma di interesse che mantenga stabile la struttura della società, senza che possano emergere tensioni di disgregazione sociale. Non vi è una classe distinta dalle altre che possa prendere il sopravvento e dirigere coloro che ne rimangono al margine, ma vi è una unica classe con degli individui eccezionali, che si distaccano dalla media, o per difetto o per eccesso, ma con i quali si condividono aspirazioni e progetti. Di nuovo, i poveri desiderano e aspirano a realizzare ciò che i ricchi possono permettersi e immaginano di trovarsi al loro posto, secondo forme di desiderio condivise e mimetiche, così come i ricchi, non desiderano dirigere la realtà pubblica e preferiscono allontanarsi dalla vita politica e godere di ciò che sono stati in grado di raggiungere. La classe media, la grande maggioranza della popolazione, permane in questo duplice, e

¹⁷⁰ A. de Tocqueville, *Democrazia*, II, cit. p. 749.

apparentemente contraddittorio, scambio tra omogeneità di appartenenza e, al contempo, di indipendenza nella direzione della propria vita e dei propri affari.

Rispetto a quanto Hirschman evidenzia di Adam Smith, emerge una prima differenza, dal punto di vista di chi scrive, con il pensiero di Tocqueville; in America, infatti, i cittadini sono coscienti – e non è, quindi, un procedimento inconsapevole – che la prosperità pubblica, il benessere della nazione, esercitano a loro volta un effetto benefico sui propri interessi individuali e personali. Si tratta infatti di lavorare nel comune con gli altri, affinché il benessere della nazione possa aumentare, in modo tale che poi gli effetti si possano risentire anche nella dimensione privata. Con l'esercizio dei diritti e una legge che garantisca la possibilità di produzione di benessere, vi è un continuo scambio tra dimensione pubblica e spirito commerciale di cui è permeata la cittadinanza americana; il singolo è soddisfatto di contribuire in prima persona al benessere della propria nazione, e riesce «a considerare questa prosperità come opera sua. Egli vede, dunque, nella fortuna pubblica la propria, e lavora al bene dello Stato, non solo per dovere o per orgoglio, ma, oserei quasi dire, per cupidigia»¹⁷¹. Il merito dei cittadini americani, in ogni caso, è stato quello di trovare una via intermedia che consentisse di sviluppare, tramite le libere istituzioni e una partecipazione di tipo repubblicano, come cercato di delineare nel corso di questo lavoro, sia l'interesse personale che quello dei propri concittadini, e di imparare a riconoscere quali fossero i benefici che dalla cooperazione potevano derivare. Una volta scoperto il punto in cui il profitto individuale e generale si intersecano, le osservazioni in tal senso si moltiplicano fino a divenire dottrina comune, quella dell'interesse beninteso; la consapevolezza del proprio ruolo nello sviluppo del benessere generale, unito alla ricaduta benefica sul singolo, compiaccono l'individuo, che si riconosce in parte come artefice e in parte riconosce il valore che il tempo messo a disposizione verso i propri simili e verso lo Stato vengono ripagati. A differenza di quanto riportato nella breve analisi in riferimento a Mandeville, per quanto i contesti siano molto differenti, riguarda il fatto che non è l'onore o il riconoscimento fra i propri simili a destare l'orgoglio di partecipazione – o meglio, non è solo questo – ma il fatto che pragmaticamente gli individui avvertono costantemente il filo che tesse i legami tra individualità e prosperità sociale.

Come gli Americani tendono a spiegare tutte le loro azioni in nome della dottrina dell'interesse beninteso, allo stesso tempo riconoscono quanto possa esser loro utile

¹⁷¹ A. de Tocqueville, *Democrazia*, I, cit. p. 281.

partecipare alla vita pubblica, applicandosi virtuosamente – di una virtù di tipo nuovo per parafrasare lo stesso Tocqueville – al comune. «Da sola [la dottrina] non potrebbe rendere un uomo virtuoso, ma crea una moltitudine di cittadini osservanti delle regole, temperati, moderati, previdenti, padroni di sé stessi; e, se non porta direttamente alla virtù, per la strada della volontà, ci fa avvicinare insensibilmente ad essa attraverso l'abitudine»¹⁷². Il fatto che gli americani siano stati un popolo che si è sempre governato da sé, ha comportato che essi stessi fossero in grado di scoprire attraverso l'esperienza, quali fossero i rimedi migliori agli errori quotidiani che osservavano nella gestione degli affari in comune, in maniera pratica e, in questo modo, essi hanno attuato, attraverso le libere istituzioni di cui si sono dotati, l'intermedio tra una estrema parcellizzazione dei singoli interessi corrispondenti ai singoli individui e una dimensione ampia che coinvolgesse la direzione del comune, in ottica decentralizzante¹⁷³.

Passione, politica e abitudini rivoluzionarie

Il commercio, di cui la classe media essenzialmente si occupa, è per natura nemico delle passioni violente, e sugli individui che occupano la propria vita in questo genere di attività poca presa hanno le passioni politiche. Questa condizione è individuata da Tocqueville come motivo principale per il quale, nei secoli di uguaglianza, le rivoluzioni diventeranno essenzialmente rare e poco violente. Nella propria cerchia, composta generalmente da familiari e amici più stretti, l'individuo non applica quelle idee generali che, al contrario, all'interno della società, risultano essere così feconde perché più facilmente applicabili in nome di una generalizzazione continua. Nei propri affari privati, il singolo difficilmente applicherà idee generali per riuscire ad ottenere un numero maggiore di beni, rinchiuso nel desiderio di aumentare la propria ricchezza, ma testerà i metodi migliori osservando ogni caso specifico. Questa situazione distoglie l'attenzione degli uomini da tutto ciò che ha a che fare con interessi superiori rispetto alla sua cerchia e dai diritti del genere umano. Ma ben si comprende come questo abbia una rilevanza diversa se ciò avviene negli Stati Uniti o se invece avviene nell'Europa; presso il popolo americano, attraverso tutto ciò che abbiamo avuto modo di vedere, libertà comunali e locali, diritto di voto esteso a tutta la

¹⁷² A. de Tocqueville, *Democrazia*, II, cit. p. 614.

¹⁷³ Cfr. cap. IV; *Perché gli americani non hanno mai provata la stessa passione dei francesi per le idee generali in fatto di politica*, ivi, pp. 506-507.

popolazione maschile, partecipazione in chiave repubblicana, le idee e le passioni sono da sempre democratiche e permangono tali; in Francia al contrario, dove la ri-costituzione di legami che abbiano valore sociale e politico è stata obnubilata e messa in discussione da una sempre maggiore centralizzazione del potere, è ben più grave che ognuno rimanga chiuso nella propria sfera, per richiamare quella di Sieyès, in cui ogni uno è egualmente equidistante dal centro della legge, ma, a propria volta, disunito da ogni altro. Il fatto che non vi siano più passioni politiche ma si agisca solo in nome dell'interesse è problematico per Tocqueville, perché rende sempre più difficile trovare una via che conduca alla libertà. Un punto di problematizzazione che può essere riscontrato è relativo all'osservazione di Tocqueville quando sostiene che in Francia si hanno ancora idee e passioni rivoluzionarie, diversamente dagli Stati Uniti che hanno passioni e idee democratiche; in che senso esse permangono rivoluzionarie? Questo può apparentemente risultare contraddittorio se si pensa che secondo Tocqueville, almeno fino al 1843, in Francia difficilmente potranno essere compiute nuove rivoluzioni.

Nel contesto francese, infatti, la Rivoluzione ha per molti versi dato uno strappo definitivo al vecchio mondo, ma allo stesso tempo ha lavorato su una tramatura sociale e politica che si era modificata in maniera irreversibile fin dall'assolutismo, con il quale ha avuto inizio il vero e proprio accentramento politico. Ciò che è avvenuto con la Rivoluzione è stata una accelerazione di una tendenza che era presente prima del 1789; e se i rivoluzionari sono stati in grado di unire nei loro cuori l'amore per l'uguaglianza e quella per la libertà, gli eredi di questo immenso avvenimento storico non sono stati in grado di apprendere la lezione. Il fatto che le idee rimangano essenzialmente rivoluzionarie può essere letto come un continuo desiderio di uguaglianza, come perdurare di una stabilità e di una sicurezza che – si crede – possa essere data nel sociale solo da una uguaglianza formale e riconosciuta dalla legge. Ma, come abbiamo visto, l'uguaglianza, non può mai essere completa e rimarranno sempre negli individui sentimenti di rancore e odio perché gli individui si vedono come uguali potenzialmente, ma fanno di non esserlo. È per questo che per Tocqueville dovrebbero essere reinserite forme di cooperazione, di associazione e di sostegno reciproco tra i cittadini, affinché essi possano vivere nella libertà rispetto all'immenso potere tutelare che rischia di tutto abbracciare, se non si opera in direzione contraria.

«Non si pensa che, se è vero che l'uguaglianza spinge gli uomini ai cambiamenti, in compenso essa suggerisce loro interessi e aspirazioni che hanno bisogno della stabilità per potere essere soddisfatti: sicché al tempo stesso li sprona e li ferma, li pungola e li lega a terra,

infiamma i loro cuori e limita le loro forze»¹⁷⁴. Questo vale in particolar modo per le passioni politiche, che secondo Tocqueville, sono venute a mancare, perché ciò che si cerca incessantemente è una soddisfazione di tipo materiale, che riesce ad eccitare le passioni dell'uomo, lasciando fuori la sfera che lo condurrebbe alla libertà; non vi è più niente che infiamma i cuori dei cittadini francesi se non gli interessi materiali e la ricerca del benessere, come elementi propri della classe media. Inoltre, non dobbiamo dimenticare che l'invidia, sentimento tipico delle epoche democratiche, si manifesta con la maggior intensità proprio laddove gli individui non sono nati uguali, ma lo sono diventati, perché essi serbano rancore per tutto ciò che conoscono e non potranno mai diventare; essi prediligono così il lato dell'uguaglianza perché, in una nazione omogenea, in quella folla di uguali, massa in cui non si distinguono gli individui, l'unico sbocco rispetto alle proprie potenzialità risulta essere l'ambito economico e prettamente commerciale, perché è in esso che le caratteristiche proprie dell'individualismo democratico riescono ad esprimersi al massimo grado. «Oserò dirlo in mezzo alle rovine che mi circondano? Ebbene quello che temo di più per le generazioni future non sono le rivoluzioni»¹⁷⁵; considerando il fatto che tutti gli uomini uguali non si lasciano convincere da nessun altro uomo, se non dalla spinta che la massa ha sulle proprie opinioni, nel momento in cui il potere centralizzato e l'opinione della maggioranza convergono nei desideri e nelle ambizioni, qui non si può trovare più spazio per quella libertà che per Tocqueville è essenziale nella vita politica e sociale degli uomini.

Non c'è spazio, nei cuori degli individui, per il desiderio di innalzare la propria anima e condurla ad una libertà più piena; questa mancanza lascia aperto un varco che conduce direttamente agli interessi individuali, al desiderio di arricchirsi. È importante, invece, dal punto di vista politico, lavorare in controtendenza rispetto ai limiti della democrazia, a valorizzarne gli elementi benefici e non accontentarsi di quel movimento sterile fatto di piccoli contraccolpi e brevi sussulti in un mondo sostanzialmente uguale; la malattia che la democrazia è, rischia di limitare il destino dell'uomo, chiudere lo spirito e le capacità dell'uomo nel gioco dell'identico, senza che vengano prodotte idee nuove e senza che la parte angelica che nell'uomo abita venga più abilitata. «Se i cittadini continuano a chiudersi sempre più strettamente nella cerchia dei piccoli interessi familiari e ad agitarvisi dentro senza requie,

¹⁷⁴ Ivi, cit. p. 756.

¹⁷⁵ *Ibidem*.

c'è da temere che finiscano col diventare inaccessibili a quelle grandi e potenti emozioni, che travagliano i popoli, ma che pure li sviluppano e li rinnovano»¹⁷⁶.

Nessuno, per il politico francese, sarà in grado di attuare la libertà fondando la propria autorità sulla differenza; una volta che la tendenza democratica si è manifestata in tutta la sua potenza, non vi potrà essere un ristabilimento di privilegi e ceti, non potranno più esserci distinzioni permanenti.

Non esiste al giorno d'oggi sovrano tanto abile e tanto forte da fondare il dispotismo, ristabilendo distinzioni permanenti tra i sudditi; e neppure esiste legislatore tanto saggio e tanto potente, che sia in condizione di conservare libere istituzioni, se non prende l'uguaglianza come principio primo e come simbolo. È, dunque, necessario che tutti coloro tra i nostri contemporanei, che vogliono creare o consolidare l'indipendenza e la dignità dei loro simili, si mostrino amici dell'uguaglianza; e il solo mezzo degno di mostrarsi tali è di esserlo: ne va il successo della loro santa impresa. Non si tratta quindi di ricostruire una società aristocratica, ma di far scaturire la libertà dal seno stesso della società democratica in cui Dio ci fa vivere¹⁷⁷.

È un punto di non ritorno; una volta che l'epoca democratica si è instaurata, come ha voluto la divina provvidenza, impone agli uomini di saper attuare scelte e decisioni che contrastino i difetti della democrazia e che permettano di articolare in modo nuovo un mondo che nuovo già lo è. L'uguaglianza è un dato di fatto, è un fenomeno che si è imposto tra gli uomini e che si tratta di far funzionare in modo proficuo; qui, si tratta di scovare le migliori strategie per poter governare in modo libero una nazione che non lo è più da molto tempo. Precisamente a questa altezza, inizia la parte costruttiva del pensiero tocquevilleano in relazione al contesto francese, che – giova ricordarlo ancora una volta – trova nel confronto con gli Stati Uniti un naturale terreno di analisi, ma in cui permane la necessità di attuazione di progetti diversi in una nazione che ha una storia molto particolare e che ha differenze specifiche, difficilmente applicabili altrove. Secondo il pensatore francese, va accettata la condizione per la quale negli stati democratici vi sia tendenzialmente un potere centrale forte e un individuo debole, ma si tratta di impedire che il potere sia forte a tal punto da invadere la sfera di indipendenza dell'individuo, e che si infiltri in ogni attività potenzialmente politica dell'uomo, assecondando il desiderio di privatezza. È necessario individuare spazi in cui i cittadini possano collaborare per governare l'intermedio tra il pubblico e il privato, tra lo Stato e l'individuo; in questo modo si potrà ottenere una certa libertà senza che l'uguaglianza ne risenta. Così facendo, attraverso forme di cooperazione e

¹⁷⁶ *Ibidem*.

¹⁷⁷ *Ivi*, cit. p 816.

di associazione, si otterrebbero degli individui fittizi – tramite il meccanismo elettorale, per cercare di assecondare l’uguaglianza necessaria – con un potere sufficiente da poter contrastare l’immenso potere centrale, interrompendone la funzione tutelare¹⁷⁸. «Si otterrebbero con questo sistema parecchi dei maggiori vantaggi politici dell’aristocrazia, senza le sue ingiustizie e i suoi pericoli. Un’associazione politica, industriale, commerciale o anche scientifica, e letteraria, è come un cittadino illuminato e potente, che non può essere assoggettato a piacere, né oppresso in segreto, e che, difendendo i suoi diritti particolari contro le esigenze del potere, salva le libertà comuni»¹⁷⁹.

L’importanza della associazione tra individui è decisiva nelle epoche democratiche, perché, se si parte dal presupposto per cui in esse l’individuo è isolato e debole, solo attraverso la cooperazione si può produrre una forza sufficiente che permetta di riscoprire la libertà che deriva dall’unione di individui che si uniscano per uno scopo comune e che potrebbe riaccendere nei loro cuori la passione politica. Altri mezzi, che Tocqueville individua, sono la libertà di stampa e un potere giudiziario sufficientemente forte da difendere il singolo, che sia in grado quindi di proteggere i diritti dei soggetti di fronte al sovrano, perché, per sua natura, il potere giudiziario deve essere disponibile ad ascoltare anche il più umile degli individui¹⁸⁰; oltre a questo, egli ritiene che in nessun altro contesto sia così necessaria l’attenzione per le forme, come nel caso delle istituzioni democratiche; questo perché le forme, intese in senso giuridico, costituzionale e materiale, rappresentano delle barriere da cui la società può ottenere un miglior equilibrio tra il potente e il debole, tra

¹⁷⁸ «Credo fermamente che non si potrebbe fondare una nuova aristocrazia nel mondo; penso però che i semplici cittadini, associandosi, possano costituire degli enti molto influenti, facoltosi e forti, ossia, in una parola, delle persone aristocratiche», ivi, cit. p. 818.

¹⁷⁹ *Ibidem*.

¹⁸⁰ Tocqueville, nel primo volume della *Democrazia*, aveva sottolineato l’importanza che il giuri aveva sia in ottica giudiziaria che in chiave politica; egli, infatti, voleva evidenziare in particolar modo l’effetto politico che aveva sulla nazione. Il giuri era la scelta di un certo numero di cittadini, secondo il caso, che avevano momentaneamente il diritto di giudicare. L’uomo che si trova a giudicare, secondo il diritto, il criminale, secondo Tocqueville è il vero padrone della società, ed è per questo motivo che il giuri è una istituzione eminentemente repubblicana. È precipuamente istituzione politica perché è espressione della sovranità del popolo; nel momento in cui l’istituzione viene applicata anche nei casi che riguardano le cause civili, ne derivano degli effetti politici tangibili, perché tocca gli interessi di tutti, aiuta il popolo ad essere libero, insegna ad esso la pratica dell’equità. Il giuri, quando è esteso anche ai contenziosi civili, insegna agli individui a governare, a ragionare secondo le leggi, e rappresenta anche un modo di istruire i singoli e di insegnare loro a non sfuggire alla responsabilità che consegue dalle azioni. «Bisogna considerarli come una scuola gratuita e sempre aperta, dove ogni giurato si rende conto dei propri diritti, dove quotidianamente entra in contatto con i membri più istruiti e più colti delle classi alte, dove le leggi gli sono insegnate in modo pratico e sono messe alla portata della sua intelligenza dagli sforzi degli avvocati, dai pareri del giudice e dalle passioni stesse delle parti. Penso che si debba principalmente attribuire l’intelligenza pratica e il buon senso politico degli Americani al lungo impiego che hanno fatto del giuri in materia civile», *Democrazia*, I, cit. p. 324. A questo proposito dobbiamo ricordare, inoltre, che per il pensatore normanno la conoscenza dei propri diritti e delle leggi rappresenta un elemento fondamentale tra quelli di cui è composta l’educazione americana.

chi governa e chi è governato, specie nelle condizioni in cui il governo è più forte e più accentrato. Le forme costituiscono un freno rispetto al giogo e alla soggezione, perché rappresentano delle procedure da seguire affinché tutti possano aspettarsi di essere rispettati nel proprio ruolo all'interno della società¹⁸¹.

Ora, cercheremo di concludere questo paragrafo seguendo le pagine finali stesse del secondo volume della *Democrazia*, e rispondere al quesito del perché in Francia permangono le idee e le abitudini rivoluzionarie; questa risposta è utile per comprendere meglio l'atteggiamento di Tocqueville rispetto al fenomeno rivoluzionario; infatti, i costumi rivoluzionari, quando vengono prodotti, resistono a lungo nei cuori e nelle menti del popolo che la rivoluzione ha compiuto. Il politico normanno intende per idee e abitudini rivoluzionarie tutto ciò che viene appreso in seguito all'accelerazione prodotta dalla rivoluzione stessa, nel momento in cui non vi è più niente di stabile e duraturo. Le passioni e le idee democratiche ben si adattano al contesto americano, dove gli individui sono nati uguali, mentre in Francia, dove uguali lo si è diventati, i costumi rivoluzionari rimangono. Come abbiamo accennato in precedenza, infatti, secondo il pensatore normanno è proprio a causa della perdita di considerazione delle più antiche istituzioni e il fatto che si credeva che nulla fosse più degno di esser mantenuto, che gli uomini hanno capito che era giunto il momento di fare la rivoluzione. Le idee e le abitudini rivoluzionarie hanno a che fare anzitutto con i diritti individuali per Tocqueville, perché, in questa velocizzazione rivoluzionaria, i diritti non vengono più posti al centro dell'attenzione della nazione, ma vengono considerati alla stregua di tutto il resto; quindi, come qualcosa di instabile a cui non è necessario mostrare eccessivo attaccamento, perché sempre soggetto potenziale di nuovi rivolgimenti. Centrale risulta essere la messa in discussione dei diritti individuali stessi, che vengono più facilmente violati in nome di una pubblica utilità, di una necessità politica. Al contrario, secondo il politico francese, si tratta di dare il massimo peso ai diritti che ciascun individuo può possedere e guadagnare, come baluardo di difesa contro il potere che con gran facilità rischia di portarli via, di fronte a individui che li abbandonerebbero senza troppi timori. Ancora, gli uomini, se soddisfatti nella richiesta di libertà nella ricerca dell'interesse personale, dall'acquisizione dei beni materiali, si faranno portar via con più facilità i propri diritti. Si tratta in qualche modo di resistere all'avanzata di diritti della società, secondo una

¹⁸¹ «Gli uomini, che si sono particolarmente dedicati allo studio del diritto, hanno tratto da questa disciplina abitudini di ordine, un certo gusto delle forme, una specie di amore istintivo per il concatenamento regolare delle idee, che li rendono naturalmente molto contrari allo spirito rivoluzionario e alle impulsive passioni della democrazia», ivi, cit. p. 311.

idea generale, per dimostrare l'importanza che i diritti individuali e particolari hanno all'interno della stessa, affinché gli uomini rimangano indipendenti e capaci di giudicare.

Si tratta di fare in modo che, anche dal punto di vista dei diritti, non vi sia quella totale omogeneità che nelle epoche democratiche ha prodotto la folla di individui indistinti e deboli. «Perciò, proprio in queste epoche democratiche in cui viviamo, i veri amici della libertà e della dignità umana debbono cercare continuamente di stare all'erta, pronti a impedire che il potere sociale sacrifichi minimamente i diritti particolari di certi individui all'esecuzione generale dei suoi piani. Non esistono in questi tempi cittadini tanto umili che non sia pericoloso lasciar opprimere, né diritti individuali tanto trascurabili da poterli tranquillamente abbandonare all'arbitrio»¹⁸². È opportuna che ognuno aspiri a far valere i propri diritti e che, nella cooperazione che si può dare nella società, si trasformino le passioni e le idee rivoluzionarie, in democratiche. Nasce a questo proposito un timore che risulta essere legato alla dimensione temporale, dato che è con la ripetizione e l'abitudine ad agire in un determinato modo che si possono modificare le idee e le passioni; ciò che deve essere contrastato è esattamente l'attitudine democratica di un movimento illusorio ed oscillante, che riproduce sempre lo stesso movimento da parte di individui capaci, al contrario, di creatività. Se l'uguaglianza rischia di bloccare le idee e di relegare le nuove indagini solo alla dimensione tecnica e scientifica che abbiano ricadute sul benessere individuale, è necessario trovare il modo per poter instillare idee e abitudini democratiche legate alle dimensioni partecipativa della cittadinanza, favorendone la ripetizione.

Il compito della politica deve essere quello di mostrare ai cittadini che, nonostante la rivoluzione sia avvenuta, possa ancora essere ricostruita un'unità stabile di moralità e di equità; quando si cambiano molto velocemente i capi, le leggi e le abitudini, si instilla nelle menti degli individui la convinzione che non vi possa essere più nulla in grado di resistere al tempo, che tutto possa essere mutato con la forza, e quindi preferiscono lasciarsi abbracciare da una forma di potere dispotico, per evitare l'anarchia. Il rischio è che «gli istinti rivoluzionari, dopo essersi addolciti e normalizzati senza però spegnersi, si trasformino gradualmente in costume governativo ed in abitudini amministrative»¹⁸³. Secondo Tocqueville, è una cosa apprezzabile – detto in veste di nobile normanno – che non vi siano più grandi rivoluzioni in democrazia e che le abitudini dei cittadini democratici per natura allontanino il desiderio di modificare radicalmente lo stato di cose; questo perché – ed è

¹⁸² A. de Tocqueville, *Democrazia*, II, cit. p. 821.

¹⁸³ Ivi, cit. p. 822.

l'elemento più rilevante rispetto a giudizi di valore – se fosse altrimenti, permarrebbero idee e passioni rivoluzionarie che produrrebbero ancora maggior accentramento, rendendo il potere ancora più forte, fino a che la nazione metterebbe ulteriormente in pericolo la propria tenuta rendendo in qualche modo eterno il male peggiore della democrazia, l'asservimento. I cittadini abbandonerebbero volentieri i propri diritti, arrendendosi con piacere all'immensità dello Stato, pur potendo continuare nella propria ricerca della felicità, privata, duratura, inadatta alla natura e alle capacità dell'uomo.

Come si può lavorare in controtendenza, rispetto a questo stato di cose, che vanno delineandosi, e che per Tocqueville mettono in pericolo il destino delle grandi nazioni, rischiano di bloccare l'umanità in un circolo vizioso? Non è la rivoluzione, perché essa rischierebbe di produrre mali superiori a quelli che voleva combattere, e vedremo quanto nei *Ricordi* egli evidenzi il diverso atteggiamento dei cittadini di fronte ai moti rivoluzionari, essenzialmente parigini del '48; una nuova rivoluzione, all'altezza del 1840, rischierebbe di favorire quel tipo di dispotismo nuovo, invece che arrestarne l'avanzata. Eppure, Tocqueville riconosce che vi sono ribellioni e resistenze giuste; il punto è capire con quali modalità possano essere operate quelle modifiche propositive legate ad una uguaglianza produttiva – associazione, partecipazione, libertà di stampa – quando, come ora ci accingeremo ad analizzare, la classe politica francese si muove nella direzione opposta a quella desiderata dal pensatore normanno, operando già secondo i criteri di quel dispotismo tanto pericoloso quanto invadente. Se è vero che per Tocqueville l'America non va riconosciuta come unico modello applicabile universalmente, vediamo che egli comunque riconosca come libere istituzioni da inserire nel contesto europeo esattamente quelle che aveva lodato del contesto americano. Se in America egli riconosce e in qualche modo finisce per accettare il governo delle classi medie, l'immensa maggioranza, d'altra parte è anche vero che i diritti riconosciuti negli Stati Uniti sono di molto maggiori rispetto a quelli del continente europeo. Nel terzo capitolo, ci concentreremo esattamente sul problema dei diritti e della proprietà, e vedremo come questo potrà funzionare, in ottica di modificazione della società senza rivoluzione. Ma poi la rivoluzione avviene. Si tratterà di comprendere il motivo per il quale la valutazione di Tocqueville sulla classe media diverga completamente nel momento in cui si accinge ad esaminare il suo ruolo nel continente europeo; immediatamente, egli si rende conto che senza le prerogative dei diritti individuali, la classe media non è più l'immensa maggioranza della nazione, ma la minoranza, che governa e che lavora favorendo i sentimenti e le passioni, le

abitudini, di quella stessa classe media che rappresenta, senza occuparsi di costruire un ponte, oramai necessario, che conduca alla partecipazione e al risveglio delle passioni politiche.

LA CLASSE MEDIA IN FRANCIA

2.3 Costumi e credenze nella Francia democratica

Accelerazione

Abbiamo considerato come la Rivoluzione rappresenti una accelerazione sia a livello temporale, sia, in qualche modo, rispetto alla realizzazione effettuale di concetti già evidenziatisi nel pensiero, espressi come idee generali dai filosofi che li avevano dedotti a partire da una considerazione più ampia dell'individuo, affinché esse fossero in grado di raggiungere ed abbracciare l'intero genere umano. Un'accelerazione politica che si dà anche – nella visione di Tocqueville – nella tendenza irresistibile costituita dall'avanzata della democrazia, incluso il suo arco temporale del tutto peculiare fatto di colpi e contraccolpi in un mondo essenzialmente stabile. Nella prospettiva koselleckiana, a partire dalla modernità, è avvenuta una decisiva accelerazione dovuta al cambiamento di paradigma in relazione all'agire umano e alla diversa concezione del progresso. L'uomo diventa motore e causa del progresso stesso; all'interno di un tempo considerato sempre più uniforme, affinché potessero essere misurati ed evidenziati i progressi compiuti, era necessaria una nuova concezione del tempo. Alla base di questa nuova concezione temporale vi è una teleologia che sostiene il movimento progressivo ed il fine viene individuato in un dominio sempre più sicuro sulla natura da parte dell'uomo e in una migliore auto-organizzazione della società politica; il fatto che la società politica dovesse essere organizzata adeguatamente comportava che essa potesse fungere da garanzia rispetto alla possibilità di realizzazione di quelli che ora erano riconosciuti come i fini principali dell'uomo. Nella prima fase in cui salvezza e fine dell'uomo vennero attualizzati all'interno della storia stessa e ridotti al mondo terreno, le scienze della natura cercarono, in ogni caso, di mantenere intatte le finalità cristiane, in modo da poter coniugare aspettative di salvezza e accelerazione terrena, considerati in termini di progresso di conoscenza. Ciò che un tempo veniva atteso e al contempo temuto, ovvero la possibilità della fine del mondo intrisa di sentimenti apocalittici e messianici, in tempi via via

sempre più brevi, a partire dall'illuminismo si modificò, trasformando il concetto di aspettativa, ricomprendendolo in un'ottica interamente intra-mondana. Per quanto i toni religiosi siano stati mantenuti, l'obiettivo diventava ora la libertà dal dominio, che poteva essere ottenuto esclusivamente grazie all'azione dell'uomo, una azione essenzialmente politica. Quest'ultima doveva essere funzionale e in stretta relazione con il progresso scientifico e tecnico, di cui nel XIX secolo uno dei massimi esempi era la ferrovia, che in sé racchiudeva e rappresentava il progresso tecnico-scientifico, l'accelerazione e una aumentata capacità di comunicazione.

L'accelerazione si manifesta, a partire dal XIX secolo, nel successo tecnico che consente di innalzare la capacità comunicativa dell'uomo e la sua produttività, in termini temporali sempre più stringenti. Il presupposto extrastorico, di tipo millenarista che annuncia il regno di Cristo, viene secolarizzato in termini intra-storici come accelerazione che dipende esclusivamente dall'azione dell'uomo; si tratta di una azione che ha come scopo la realizzazione in un futuro prossimo, interamente calato nel mondo storico, della felicità. Ma, secondo Koselleck, la vera esperienza di accelerazione che ebbe inizio con il XIX secolo, fuoriuscita dall'esperienza tecnica e industriale, non può essere dedotta da premesse teologiche. Dal punto di vista del concetto di storia, è con la Rivoluzione francese che l'accelerazione assume una rilevanza decisiva dal punto di vista empirico perché soggetta a verificabilità, in un piano interamente umano. Questo avvenimento eccezionale si mostrò come il caso esemplare di accelerazione politica; in ottica esterna alla politica, però, secondo lo storico tedesco, vi erano stati diversi avvenimenti che avevano anticipato in qualche modo l'accelerazione decisiva che era la rivoluzione industriale – infatti, fuori dalla politica, il ritmo della società borghese era divenuto sempre più sostenuto. «In secondo luogo, con la meccanizzazione e la relativa organizzazione industriale il postulato dell'accelerazione riceve ora una universale conferma nell'esperienza quotidiana di ognuno»¹⁸⁴. Ciascun individuo poteva avvertire il mutamento dei tempi anzitutto nella necessità di un nuovo tipo di produttività che potesse rispondere ad un aumento di produzione per soddisfare bisogni vecchi e bisogni nuovi, che insorgevano in seguito a questa condizione totalmente nuova. Le innovative capacità di trasporto consentivano che i tempi di distribuzione fossero minori, così come quelli relativi allo spostamento delle persone stesse¹⁸⁵. L'accelerazione politica

¹⁸⁴ R. Koselleck, *Accelerazione e secolarizzazione*, Lezioni per l'Istituto Suor Orsola Benincasa, Edizioni scientifiche italiane, Ercolano 1989, p. 40.

¹⁸⁵ La breve lezione koselleckiana chiude con delle importanti riflessioni sul presente e sul futuro dell'uomo, incluse considerazioni su un possibile freno a questa crescente accelerazione; il bivio si situa tra la possibilità di

diviene in qualche modo necessaria affinché possa essere sostenuta una accelerazione extra-politica.

Potremmo affermare che Tocqueville in qualche modo riconosca quanto sia determinante una accelerazione esterna alla politica, per quanto, nel momento in cui si avvicina alla carriera da lungo desiderata nel suo paese natale, egli trovi di fronte a sé un mondo ancora essenzialmente rurale, differente rispetto alle città statunitensi; questo vale specialmente quando il politico normanno si trova ad elaborare alcuni rapporti per il consiglio generale della Manica – i più rilevanti sono quelli dedicati alla linea ferroviaria tra Parigi e Cherbourg e gli scritti sui trovatelli – nei quali riconosce che la rivoluzione industriale stia avendo un impatto decisivo anche in un contesto essenzialmente conservatore, legato alle tradizioni vicine ai proprietari terrieri¹⁸⁶. Se quindi da un lato è necessario che vi sia una consapevolezza di ciò che sta avvenendo in Francia dal punto di vista economico e sociale, e l'impegno dedicato a far comprendere l'esigenza di un collegamento tra la capitale e il dipartimento ne è dimostrazione, dall'altro lato vi è una indubbia preminenza nel pensiero dell'autore della *Democrazia in America* della necessità della risposta politica, che in qualche modo deve essere in grado di anticipare i problemi sociali che dalla accelerazione esterna alla politica possono derivare. Si tratta quindi di comprendere ed analizzare i fattori germinali che conducono ad un mutamento della società, sempre tenendo presente che la prima accelerazione che si dà è quella tendenziale della democrazia; è in questa direzione che bisogna assumere l'impegno politico, anzitutto, di governo della democrazia, affinché vi possa essere una congiunzione tra il progresso economico e una pacificazione sociale, attua a prevenire possibili conflitti, intesa in termini di produzione politica; come vedremo a breve, infatti, per Tocqueville il fatto che vi sia costantemente il richiamo – da parte delle classe politica – alla quiete, alla stabilità, è ciò che conduce, per converso, ad una demoralizzazione nella vita della nazione, ad un indebolimento dei costumi, perché ciò che viene a mancare nei cittadini è la passione politica e il desiderio di libertà. Anzitutto, si tratta di capire come sia possibile costruire un terreno di composizione di interessi all'interno della nazione che sopravvanti un vuoto interesse generale, affinché possa essere combattuto l'individualismo e, specialmente, perché si possa dare spazio ad una partecipazione di tipo politico, ampliando così l'orizzonte di aspettativa dei cittadini, che rinchiusi nei propri interessi privati, rischiano

una accelerazione infinita contrapposta ad una fine dell'umanità. Questi temi richiederebbero un approfondimento che qui non si può sostenere e che porterebbero lontani dal centro di questo lavoro.

¹⁸⁶ Gli scritti locali di Tocqueville sono contenuti in O. C. vol. X, *Correspondance et écrits locaux*, établis par L. Queffélec-Dumasy, Gallimard, Paris 1995.

di abbandonare volontariamente anche i propri diritti in cambio di maggior tranquillità e benessere. È importante che vi sia spazio di condivisione all'interno della nazione, ed una delle condizioni che Tocqueville individua come presupposto e preconditione perché si dia questo spazio è che vi sia un terreno comune di credenze condivise tra i cittadini.

Credenze e spirito religioso

Analizzare la capacità delle spinte propulsive che la religione è in grado di dare alla società, è uno degli elementi centrali – come abbiamo visto nel primo capitolo – per Tocqueville, tanto che nel curare l'edizione di *Scritti, note e discorsi politici (1839-1852)*, Coldagelli designa lo sforzo del pensatore francese nei termini di *una battaglia intempestiva*, in rapporto al terreno politico che si era delineato in Francia; tornando all'analisi della situazione interna nel suo paese natale, l'autore della *Democrazia in America* vedeva di fronte a sé una scissione inconciliabile tra la moralità e la religione, da un lato, e la libertà e l'uguaglianza, dall'altro, che, nel mondo democratico, avevano oramai raggiunto la vittoria. L'obiettivo di Tocqueville nel proporre un riavvicinamento tra la morale e la politica, in cui la prima sarebbe incarnata dall'insegnamento religioso, non si dà in termini di soggezione al potere politico, perché egli crede fortemente nella separazione tra Stato e Chiesa; al contrario, si tratterebbe di mitigare gli eccessi dello spirito liberale – e, potremmo aggiungere, lo spirito della classe media – attraverso la religione. In questo senso, la soluzione per modificare sul lungo periodo i costumi del popolo francese risiede proprio nel riavvicinamento tra i concetti propri della religione – moralità, ordine, rispetto – e l'uguaglianza e la libertà, cardini della democrazia. L'educazione, secondo Tocqueville, differente rispetto all'istruzione, si deve occupare «del cuore e dei costumi»; l'aspetto educativo risulta quindi essere fondamentale in ottica di ricostituzione e ricomposizione sociale, per poter sopperire alle mancanze dovute al diverso innesto della società democratica nel continente europeo. Dal momento in cui sono venute a mancare tutte le autorità del mondo sociale, è necessario che venga riscoperta una nuova autorità che sostenga il mondo morale ed intellettuale, la quale deve essere capace di coniugare religione e libertà. Gli uomini che nella Rivoluzione hanno creduto, nonostante molti appartenessero al mondo della nobiltà, lo hanno fatto perché vedevano in essa la speranza di realizzare sulla terra una società in cui la libertà potesse valere per tutti, e non, di sostituire una tirannia ad un'altra.

Il dibattito che, durante la Monarchia di Luglio, evidenziava le divergenze tra l'insegnamento religioso e la morale laica, derivata in seguito alla rivoluzione, si concentrò sulla libertà di insegnamento¹⁸⁷. Tocqueville, nella sua pur isolata posizione, cercava di inserirsi all'interno del dibattito evitando i motivi essenzialmente ideologici che ne stavano dietro, smascherando la necessità del ripensamento del rapporto tra spirito religioso e spirito liberale, al di là del motivo contingente che aveva portato alla discussione sulla libertà di insegnamento. Secondo Tocqueville, si tratta in qualche modo di re-inserire, attraverso i dogmi della religione, l'autorità necessaria alla vita della nazione, venuta a mancare nel momento in cui l'antica società era stata distrutta. Già all'inizio del secondo volume della *Democrazia*, egli sosteneva che «è facile accorgersi che non c'è società che possa prosperare o meglio, che possa sussistere senza credenze simili [comuni], giacché senza idee comuni non c'è azione comune e, senza azione comune, esistono sì gli uomini, ma non un corpo sociale. Perché vi sia società, e a maggior ragione, perché questa società prosperi, è quindi necessario che gli animi dei cittadini siano uniti e tenuti insieme da alcune idee base, e questo non sarebbe possibile se ciascuno non andasse, a volte, ad attingere le opinioni ad una medesima fonte e non acconsentisse ad accettare un certo numero di credenze già fatte»¹⁸⁸. Per gli uomini che vivono nei secoli in cui si impone l'uguaglianza delle condizioni, è più facile credere nelle possibilità e nella grandezza della ragione umana, ed è esattamente in questo momento che si impone l'opinione della massa, che guida l'azione dei singoli attraverso un meccanismo che, apparentemente contraddittorio, porta quest'ultimo a non fidarsi e a non credere al proprio simile, ma a lasciarsi guidare dall'opinione dei più, dal giudizio pubblico; questo avviene perché nel momento in cui tutti possiedono le stesse aspirazioni e hanno modi simili per realizzarle, la verità si troverà tendenzialmente nell'opinione della maggioranza. Ed è proprio in questa situazione che si afferma la necessità di una autorità morale in grado di mostrare agli uomini che essi condividono credenze, affinché vi sia un fondamento stabile, nonostante la possibile fluttuazione dell'opinione della maggioranza.

La posizione tocquevilleana, che secondo Anna M. Battista si ricolloca in ottica molto più tradizionalista rispetto alla impostazione liberale che si richiama all'eclettismo di Cousin, si instaura su un concetto di società in cui vi è un corpo unitario sostenuto da credenze

¹⁸⁷ Il dibattito fra il 1840 e il 1844 intorno alla libertà di insegnamento fu durissimo; l'esercizio dell'istruzione secondaria e di quella universitaria era improntata sulla legge napoleonica, in cui primeggiava il diritto dello Stato di educare la gioventù francese secondo lo spirito nazionale. Fu sull'«Université» che si scontrò maggiormente la nuova classe politica liberale e il mondo cattolico, perché in gioco vi era per l'appunto il monopolio dell'insegnamento.

¹⁸⁸ A. de Tocqueville, *Democrazia*, II, cit. p. 496.

comuni condivise e dogmatiche, che non vengono sottoposte al vaglio della ragione e della critica umana, ma che rappresentano il sostrato, il punto di partenza, su cui poter costruire una società fatta sì di individui, ma uniti tra loro, per poter combattere quell'individualismo evidenziato quasi fosse una malattia dei secoli democratici¹⁸⁹. Il politico francese riconosce che tra tutte le credenze dogmatiche, quelle religiose sono le più importanti, perché i concetti e le idee su Dio, sono più difficili da raggiungere autonomamente; questo vale, in generale, sia per un gran numero di individui, sia per uomini che hanno poco tempo da dedicare all'attività intellettuale, che si dedicano quotidianamente ad attività pratiche e di profitto. Le idee su Dio sono di conseguenza le prime, al contempo, a dover essere sottratte all'opinione, alla ragione individuale. Il rischio che le società che non possiedono né libertà politica né credenze religiose corrono è che si sottomettano con più facilità ad un padrone, e si offrano al giogo del potere¹⁹⁰. L'uomo non può sopportare una completa indipendenza religiosa e una libertà politica totale, perché l'indipendenza così definita spaventa gli individui e rischia di condurli verso la schiavitù.

La maggior facilità con cui i cittadini sono tentati di abbandonarsi ad un padrone nel momento in cui vengono a mancare delle credenze stabili e inalterabili nel tempo si spiega con il fatto che la religione, secondo Tocqueville, funge fundamentalmente da collante per la società e per gli individui che – nei secoli democratici in modo sempre più decisivo – si trovano ad essere isolati gli uni dagli altri. Nel momento in cui viene a mancare l'energia e la potenza che la società come unione produttiva di individui – e non come semplice somma di atomi isolati – si è portati a ricercare quella stessa potenza nel potere stesso, che emerge come elemento sempre più forte, che riesce ad abbracciare l'intera società fin nei più nascosti interstizi che compaiono nel tutto uniforme¹⁹¹. Al di là del controverso rapporto con la fede

¹⁸⁹ Sul problema del dibattito sull'insegnamento e la posizione tocquevilleana in relazione ad esso e alla posizione assunta dal pensatore in quegli anni si veda A. M. Battista, *Lo spirito liberale e lo spirito religioso. Tocqueville nel dibattito sulla scuola*, Jaka Book, Milano 1976.

¹⁹⁰ «Quando non esiste più autorità in fatto di religione, così come in fatto di politica, gli uomini fanno presto a spaventarsi di fronte a questa indipendenza sconfinata. Il mettere continuamente in discussione tutte le cose li preoccupa e li stanca: siccome tutto si muove nel mondo spirituale, vogliono almeno che tutto sia fermo e stabile nell'ordine materiale e, non potendo più ritrovare le loro antiche credenze, si danno a un padrone», A. de Tocqueville, *Democrazia*, II, cit. p. 510.

¹⁹¹ Tocqueville, nel capitolo dedicato al dispotismo di tipo nuovo lo descrive in questi termini: «Dopo aver, dunque, afferrato nelle sue potenti mani ogni singolo individuo e averlo plasmato a sua volontà, il sovrano stende le braccia su tutta quanta la società; ne ricopre la superficie di una rete di piccole regole complicate, minuziose e uniformi, attraverso cui gli spiriti più originali e gli animi più energici non possono mai farsi strada per superare la folla; non spezza la volontà, la fiacca, la piega e la domina; raramente obbliga all'azione, ma si oppone continuamente al fatto che si agisca; non distrugge, impedisce di nascere; non tiranneggia, ostacola, comprime, spegne, inebetisce e riduce infine ogni nazione a non essere più che un gregge timido e industrioso, di cui il governo è il pastore», *ivi*, cit. p. 813.

che segna in qualche modo tutte le fasi della vita di Tocqueville, egli riscopre in essa il valore connettivo che è in grado di dare, perché, per l'appunto riesce a instaurare nella mente degli uomini qualcosa di fisso ed immutabile – i dogmi – che non essendo sottoposti alla critica della ragione umana, sono in grado di non far temere agli individui la loro indipendenza politica. Una delle questioni che si potrebbero porre a riguardo, si situa nel tentativo di comprendere il rapporto e la priorità che si dà tra le credenze e la fede religiosa, da un lato, e la società e la libertà politica, dall'altro. In questo senso, essa si inserisce anche nel discorso relativo al problema dell'accelerazione e sulla differenza di atteggiamento nei confronti del tempo delle epoche democratiche, come abbiamo notato in precedenza.

Per Tocqueville non si tratta di entrare nel merito delle verità religiose, ma di mostrare quanto la forza della religione consista nell'essere garanzia dell'esistenza di una dimensione morale e intellettuale che possa essere condivisa dalla società e dall'individuo; «la percezione del ruolo sociale positivo svolto dalle credenze religiose scaturisce nel suo pensiero da una istanza speculativa primaria: riaffermare la libertà creativa dell'uomo nella sfera politica»¹⁹². Si potrebbe quindi affermare che la religione svolga il ruolo di preconditione affinché nella società possa darsi moralità, ma questa moralità possiede a propria volta un ruolo decisivo in termini sociali; solo attraverso la morale si può dare una concreta relazione sociale, basata su rapporti reali e produttivi tra gli individui, perché, altrimenti, non potrebbe dirsi società. Questo risulta essere un punto fondamentale del pensiero tocquevilleano, perché delinea una caratteristica importante su cui possa ergersi una società democratica “salutare”, che contrasti le tendenze della democrazia come malattia¹⁹³. Seguendo attentamente l'argomentazione con cui si apre il secondo volume della *Democrazia in America*, ci si accorgerà che i primi capitoli sono dedicati a temi che mostrano una evidente connessione anche rispetto a ciò che Tocqueville, nel 1844, sosterrà riguardo allo spirito antireligioso; egli, nei discorsi pronunciati in occasione del dibattito sulla libertà di insegnamento, ritiene che in gioco non vi sia semplicemente una questione specifica, ma la possibilità di dare un nuovo fondamento morale – una nuova autorità – di cui la Francia necessita. L'apertura del secondo volume pubblicato nel 1840 inizia, infatti, dal metodo filosofico degli americani, prosegue con l'analizzare le credenze dei popoli democratici, la propensione di questi per le idee generali e

¹⁹² A. M. Battista, op. cit. p. 39.

¹⁹³ Spesso Tocqueville opera rimandi al tema della salute e della malattia, specie in relazione ai costumi e allo spirito pubblico; questo perché, tendenzialmente, solo nel momento in cui essi sono in uno stato “salutare”, sono produttivi e sostenuti da credenze e moralità, essi sono in grado di far funzionare rettamente le istituzioni necessarie alla democrazia, all'uguaglianza; quando invece essi si trovano ed essere corrotti, anche la democrazia stessa ne risulterà inficiata e di essa emergeranno più i rischi per la società che i benefici.

continua con la religione, e come essa abbia influenzato gli istinti democratici dell'America; questi aspetti sono evidentemente interconnessi nel pensiero del politico francese.

Il metodo filosofico degli americani è ad essi connaturato, perché non corrisponde a scuole di pensiero, né essi possiedono una attenzione particolare alla filosofia in senso stretto; possiedono quasi universalmente un metodo filosofico, senza averne definito le regole; essi cercano attraverso sé stessi la ragione delle cose, allontanando al contempo i pregiudizi e concentrandosi sui modi per operare al meglio all'interno della società; «l'americano calcola soltanto sullo sforzo individuale della propria ragione»¹⁹⁴. Il metro di giudizio sulle cose che l'individuo trova attorno a sé, è riscontrabile esclusivamente nella ragione individuale; quando in questione è qualcosa che lo tocca direttamente, egli cerca di trovare gli strumenti autonomamente e di valutare attentamente tutto ciò che ne ha a che fare; fermo restando che, in America, il patrimonio di credenze condivise è, per i cittadini, altrettanto naturale. In Europa, dice Tocqueville, a partire dal XVI secolo, i riformatori sottopongono alla ragione individuale alcuni tra i dogmi della fede, e, nei secoli successivi, l'obiettivo dei pensatori è quello di scardinare l'autorità nel pensiero. Solo a partire dal XVIII secolo viene generalizzato lo stesso principio, e si è iniziato a «sottoporre all'esame individuale di ogni singolo individuo l'oggetto di tutte le sue credenze»¹⁹⁵. Questo metodo filosofico nato in Francia, non era propriamente francese, ma democratico. Esso, proprio degli europei, ha mostrato agli uomini che vi era la possibilità di poter modificare e attaccare il vecchio mondo, con le sue credenze e i suoi costumi, ed ha indicato loro la strada da percorrere se si voleva effettivamente distruggerlo – il problema è che, una volta realizzata l'opera di distruzione, non vi erano più gli strumenti e l'autorità necessaria per poter costruire il mondo nuovo. In Francia il metodo filosofico basato sulla critica della ragione individuale è applicato con più costanza rispetto all'America, perché la società americana è stata sostenuta fin dall'inizio dalla religione, la quale si mescola ai costumi dei cittadini; la religione è stata in grado di assegnarsi autonomamente dei limiti ben precisi, da non oltrepassare, per mantenersi salda anche in mezzo agli eventuali cambiamenti politici e sociali; «l'ordine religioso è totalmente distinto dall'ordine politico in modo che si sono potute cambiare facilmente le vecchie leggi senza per questo scuotere le vecchie credenze»¹⁹⁶.

¹⁹⁴ A. de Tocqueville, *Democrazia*, II, cit. p. 491.

¹⁹⁵ Ivi, cit. p. 493.

¹⁹⁶ Ivi, cit. p. 494; si rimanda inoltre al paragrafo dedicato alla religione in questo lavoro, presente nella prima parte del primo capitolo.

Quest'ultimo passaggio è decisivo, secondo Tocqueville: le credenze di un popolo rappresentano l'elemento di solidità per la società, perché le permettono di evolvere o modificarsi, mantenendo di fatto un nucleo stabile; è evidente, in questo caso, come questo desiderio di stabilità sia espressione del timore di nuovi eventi rivoluzionari capaci di spazzar via tutto ciò che ad essi era precedente. La garanzia che le credenze religiose sono in grado di dare, consiste, qualora vi fossero rivolgimenti, nel permanere di una autorità su cui costruire – eventualmente – un nuovo edificio sociale. È necessario che vi sia, anche nei secoli di uguaglianza, una qualche forma di autorità, perché l'indipendenza dell'individuo non può mai essere completa e totale. È una indipendenza diversa rispetto a quella politica, e in qualche modo repubblicana, di cui abbiamo avuto modo di parlare in precedenza. Qui si sta parlando di una totale autonomia di giudizio e di pensiero, che considera ogni uomo completamente libero, in ambito intellettuale e morale – e di conseguenza sociale – da ogni forma di autorità; per Tocqueville questo tipo di indipendenza è irrealizzabile e insostenibile; anzitutto la ragione umana è limitata, e, in secondo luogo, ciò richiederebbe che ogni singolo uomo debba avere uguali capacità e uguale tempo a disposizione per vagliare tutto in prima persona. Di qui la necessità di affidarsi ad un corpo di credenze condivise e condivisibili da molti; il fatto che queste credenze abbiano come fonte la religione, garantisce che vi sia una morale altrettanto condivisa dai cittadini. Nel momento in cui vi sono individui che ripongono la propria fiducia tendenzialmente in sé stessi e nell'opinione pubblica, o perlomeno della maggioranza, è difficile riuscire ad instillare nel cuore degli stessi cittadini una autorità esterna ed ultraterrena; questo è il motivo per cui nei paesi in cui la tendenza democratica è più evidente il rischio sarà che «la fede nell'opinione pubblica diverrà una specie di religione, di cui la maggioranza sarà il profeta»¹⁹⁷. Da una dipendenza di tipo intellettuale rispetto a un patrimonio comune di idee e credenze – in quanto una totale indipendenza da esse secondo Tocqueville è irrealizzabile – ne deriva, in realtà, una indipendenza a livello politico e sociale; questo perché il cittadino diventa capace di riconoscere quali sono i suoi diritti individuali e sa riconoscere cosa può essere considerato dispotismo; infatti, per il politico francese questa forma di dipendenza intellettuale che apparentemente farebbe apparire gli individui schiavi, in realtà è quella che meglio permette di attuare la propria libertà politica all'interno della società. Egli, a questo proposito, evidenzia quanto il più grande merito della religione negli Stati Uniti, tenutasi in disparte dai mutamenti

¹⁹⁷ Ivi, cit. p. 499.

della politica, sia stato quello di trasmettere agli individui l'idea di un mondo ultraterreno e delle leggi morali da seguire, perché, così facendo, dal punto di vista del risultato sociale, essi hanno ottenuto gli strumenti per poter perlomeno essere in grado di raggiungere la felicità nel mondo terreno, una felicità certo imperfetta, ma bastevole; egli, quindi, si richiama ad un tipo di religione meno attento alle pratiche esteriori e più concentrato sul ruolo educativo nei confronti della massa¹⁹⁸.

Nei secoli di uguaglianza, tutti gli uomini sono indipendenti gli uni dagli altri, separati e deboli; non se ne vede nessuno la cui volontà diriga in modo permanente i moti della folla: in questi periodi l'umanità sembra camminare da sola. Per spiegare quello che succede nel mondo si è dunque ridotti a ricercare qualche grande causa che, agendo nello stesso modo su ognuno dei nostri simili, induca tutti a imboccare volontariamente una stessa strada. Altra cosa questa che porta naturalmente lo spirito umano a concepire idee generali e gliene fa prendere l'abitudine¹⁹⁹.

Le idee generali possono da un lato favorire la conoscenza, perché rappresentano in qualche modo l'insieme di esperienze accumulate nel tempo, che, sotto forma di idee generali, possono essere più facilmente trasmesse e far nascere, al contempo, il desiderio di aumentare la conoscenza stessa attraverso nuove indagini; ma dall'altro esse risultano essere uno stratagemma per sopperire alla mancanza sia di tempo – gli individui preferiscono occuparsi di *interessi* – che di spazio, spazio politico e di confronto, di produzione di socialità. Nel momento in cui gli individui sono isolati, essi sono portati a seguire i dettami della propria ragione o credere sufficiente ciò che ognuno può raggiungere con essa, tutt'al più affidarsi all'opinione della maggioranza; le idee generali, in cui si espongono in termini altrettanto generali le riflessioni attorno al genere umano, ben si adattano all'individuo isolato della democrazia, perché evitano la messa in discussione dei temi che invece dovrebbero essere centrali per la loro vita politica, di cui essi facilmente potranno fare a meno. Qui, si snoda esattamente la questione del rapporto, che potrebbe a prima vista apparire contraddittorio, tra il fatto che siano necessarie credenze comuni, assunte in modo acritico, e che invece siano da acquisire con attenzione le idee generali: fondamentalmente, per Tocqueville, si tratta di individuare il modo in cui la società possa essere considerata sufficientemente forte da sopportare eventuali rivolgimenti politici, specie quelli

¹⁹⁸ Tocqueville, nonostante evidenzi più volte di non essere credente e ammettendo al contempo quasi una sorta di pudore e vergogna nel non esserlo, sostiene, nel dibattito privato con Gobineau, che nessun uomo, a suo parere, sarebbe capace di non emozionarsi nella lettura del Vangelo, perché in esso si respira una atmosfera morale vasta che riesce a circondare ogni cosa; attraverso il cristianesimo si potrebbe quindi estendere il raggio morale per dare vita a forme politiche altre, nuove, che produrrebbero le fondamenta per uno stato sociale differente.

¹⁹⁹ Ivi, cit. p. 504.

rivoluzionari, perché sostenuta da un insieme di credenze condivise dagli individui; come abbiamo visto, attraverso questa precondizione di condivisione, si dà già società e consapevolezza di appartenenza alla stessa. Allo stesso tempo, è in qualche modo necessario che i cittadini riconoscano che la loro ragione è insufficiente per poter vivere pienamente indipendenti dal punto di vista intellettuale; questo avviene perché solo pochi individui hanno la possibilità di scoprire autonomamente delle verità stabili e durature, mentre la maggioranza, composta da individui soli ed isolati, preferisce dedicarsi ai propri interessi; nell'accettare questa condizione umana, è però necessario poter vivere indipendenti politicamente, ovvero evitare la sottomissione rispetto ad ogni tipo padrone – sia anche l'opinione della maggioranza – perché è l'unico modo per poter essere capaci di produzione di libertà politica, di creare, a partire da essa, degli effetti concreti. Abbandonandosi esclusivamente nella tranquillità data dalle idee generali, gli individui rischierebbero di non rendere più produttiva la conoscenza, di rimanere sterili nel movimento oscillante del già dato, senza conseguire conoscenza intellettuale nuova. L'indipendenza individuale del pensiero è necessaria se diventa precondizione di una indipendenza politica capace di distinguere ciò che è bene per la società, ma la ragione rischierebbe di chiudersi in sé stessa nel momento in cui le venissero a mancare credenze stabili e occasioni per mettersi alla prova; la ragione brancolerebbe nel buio.

Il timore del «repos public»

Ciò che Tocqueville evidenzia in apertura del discorso pronunciato il 18 gennaio 1844 è il timore di spolticizzazione che deriva dal «*repos public*» che i suoi colleghi, al contrario, invocano come condizione per una progressiva civilizzazione della nazione; egli riconosce la necessità che all'interno del paese vi possa essere prosperità e benessere, ma non condivide la posizione per la quale la pace – intesa essenzialmente come quiete – debba essere l'obiettivo primario del governo. Come abbiamo visto, per il politico francese non è la rivoluzione lo strumento adatto a ri-vivificare i costumi della nazione, perché il rischio è che si producano sul lungo periodo abitudini che contrastino interamente con lo scopo preposto di moralizzazione e di libertà; i costumi derivanti dalla rivoluzione rischiano di assecondare il desiderio di individualismo e l'egocentrismo tipico dei cittadini democratici, che presto o tardi finiranno per abbandonare anche i diritti che spettano loro. Egli cerca di «dimostrare che questo ordine pubblico di cui si parla viene comprato a troppo caro prezzo e che esso è

molto meno completo di quanto si pensi. [...] Non vi è niente di più tranquillo dell'indifferenza; se per caso la quiete pubblica di cui si parla venisse dall'indifferenza pubblica, non vi sarebbe motivo di gloriarsene»²⁰⁰. Ciò che egli rimprovera ai propri colleghi, è di non accorgersi che presso il popolo francese stanno svanendo tutte le idee e le passioni politiche; sono «il sonno» e «l'indifferenza» i due termini che meglio si adattano a descrivere la presente situazione politica che contraddistingue tutti i partiti e, di conseguenza, l'intera popolazione. Vengono a mancare i grandi sentimenti e le passioni eroiche che erano state motivazione nella spinta propulsiva che ha portato alla Rivoluzione, altrettanto necessari per la fase costruttiva della società democratica; attraverso la fase rivoluzionaria attraversata nel 1830, il popolo francese aveva raggiunto una delle finalità delle nazioni democratiche, ossia la capacità di tenere separati il potere politico da quello etico-religioso, in modo tale che – secondo Tocqueville – si assistette ad una rinascita della fede religiosa. Quest'ultima poteva essere sfruttata all'interno della società per dare nuova linfa ai costumi e fare in modo che essi si stabilizzassero nuovamente, nonostante i tumulti rivoluzionari. Al contrario, il governo ha voluto impadronirsi di questa nuova forza per addomesticarla, ponendo il clero attorno al suo servizio. Il clero rischia, secondo Tocqueville, di abbandonare il proprio ruolo educativo e morale, e qualora ciò avvenisse, si trasformerebbe «come in certi paesi, in agente politico dello Stato e allora avremo la più detestabile di tutte le istituzioni umane, una religione politica, una religione che serve al governo e contribuisce ad opprimere gli uomini invece di prepararli alla libertà»²⁰¹. Questo perché, come abbiamo potuto esaminare nel primo capitolo, secondo Tocqueville c'è una preminenza dei costumi, rispetto alle istituzioni; sono i primi a determinare la propensione verso la libertà, mentre le istituzioni, da sole, per quanto strumento necessario di equilibrio, non sono in grado di produrre quell'amore istintivo che porta gli uomini a difendere la loro libertà e la loro indipendenza. I costumi, a loro volta, hanno origine nelle credenze comuni collettive, ne sono manifestazione sociale. Ed è per questo che egli ribadisce nuovamente che non vi possono essere uomini liberi senza che essi possiedano una qualche forma religiosa, che si materializza nel desiderio di innalzamento e di superamento del mero contingente.

In ogni caso, egli sfrutta l'occasione offerta dal dibattito sulla libertà di insegnamento per poter mostrare quali sono – dal suo punto di vista – i limiti propri del governo, i quali

²⁰⁰ A. de Tocqueville, O. C., tomo III, vol. 2, pp. 485-502, trad. it. U. Coldagelli, *Spolitizzazione e risveglio dello spirito antireligioso*, in *Scritti, note e discorsi politici*, pp. 100-119, p. 101.

²⁰¹ Ivi, cit. p. 109.

venivano riversati nella società, perdendo di vista quello che doveva essere il suo scopo armonico di ricomposizione sociale, favorendo, al contrario, quelli che erano i difetti maggiori della democrazia. Ciò che secondo il pensatore francese emerge nel pur violento attacco al clero e nel dibattito attorno all'insegnamento, è la morte delle passioni politiche; nonostante – apparentemente – fossero questioni che toccavano da vicino la sorte delle generazioni francesi a venire, attraverso una possibile riforma del sistema educativo – sfumata per due volte nel giro di pochi anni – ciò era per Tocqueville sintomo di una nazione statica e nebulosa, che si accontentava di navigare nell'indifferenza piuttosto che di occuparsi dei possibili strumenti utili a ridare vita al sistema politico²⁰². Per il politico normanno, la religione può avere un ruolo centrale all'interno della società ovvero, come abbiamo visto, svolgere la funzione di collante tra le varie istanze che compongono la stessa; ed è per questo che bisogna andare oltre la contingenza e la polarizzazione che, nel panorama politico, ha assunto la critica al clero, per riscoprire invece i valori del cattolicesimo come stimolo della cittadinanza, nel riscoprire, quindi, i valori della comunità; la religione viene indicata come mezzo per poter combattere quegli istinti così pericolosi, insiti nella democrazia stessa, che rischiano di allontanare gli individui tra loro producendo una semplice massa indistinta piuttosto che soggettività capaci di partecipare agli affari comuni. È forse nella religione, al di là delle verità intrinseche di cui essa si fa portatrice, che può essere riscontrata una nuova declinazione rispetto al punto di partenza che abbiamo visto essere centrale nei differenti sviluppi tra Francia e Stati Uniti²⁰³. Dato questo, si comprende il motivo per cui Tocqueville

²⁰² Per Tocqueville si tratterebbe di «riformare la rappresentanza nazionale, purificare il governo, modificare le leggi di settembre, garantire all'interno il paese contro la corruzione amministrativa, risollevare all'estero la sua politica», O. C., tomo III, vol. 2, pp. 516-518, «*La campagna anticlericale come diversivo rispetto a una vera opposizione*» in *Scritti, note e discorsi politici*, pp. 123-126, cit. p. 125.

²⁰³ Coldagelli scrive che «ci si imbatte in una sorta di scarto tra l'analisi storica e l'intenzionalità politica, che svela una contraddizione più generale. Solo in virtù del "privilegio dell'inizio", cioè solo nella felice eccezionalità dell'esperimento americano, una comune moralità politica, pur fondata su una molteplicità di fedi religiose, è riuscita a plasmare dei *moeurs*, così solidi da condizionare definitivamente una opinione pubblica pur pressoché onnipotente e istituzioni politiche pur totalmente sovrane»; al contrario, in Francia, lo scontro avvenuto tra Chiesa e società sembrava impedire l'instaurazione di un corretto ordine e rapporto tra le due; per il curatore è questo il motivo necessario che porta Tocqueville a riconoscere, come abbiamo avuto modo di vedere nel primo capitolo, che la rivoluzione rappresenti essa stessa una sorta di religione, dal momento che «in questo specifico contesto storiografico l'idea di una religione "naturale" risuona come largamente pleonastica», *Introduzione*, pp. XLIV-XLV. Questo risulta essere centrale, ma ritengo che, almeno fino alla Rivoluzione del 1848, la posizione tocquevilleana risulti essere più ottimista, per quanto egli riconosca apertamente di soffrire per l'isolamento che provò nell'esprimere le proprie idee; egli è convinto che la religione possa fungere effettivamente da mezzo per una nuova articolazione sociale, per sopperire alla mancanza principale costituita dal privilegio dell'inizio; nel momento in cui sottolinea che presso il popolo francese vi è stata una manifestazione in direzione di una rinnovata religiosità, lo fa perché ritiene ancora essere una strada percorribile quella di spingere gli uomini verso una nuova ricodificazione della propria morale; e per fare questo, non è necessario disconoscere i valori che hanno fatto grande la Rivoluzione del 1789, ma al contrario, cercare di

cerca di intervenire e di dare una rilevanza ulteriore al dibattito che accendeva i toni degli oratori sul dibattito dell'insegnamento, perché egli credeva nella utilità sociale che la religione può fornire anche nel momento in cui le istituzioni e le passioni politiche sono deboli, perché essa può dare le basi per insegnare agli uomini come usare la propria libertà. A sostegno di ciò, secondo Tocqueville la necessaria connessione tra religione e libertà si evidenzierà ulteriormente nel futuro prossimo delle democrazie, perché «la coesione etico-politica delle società democratiche [...] sarà tanto più necessaria quanto più forti si manifesteranno le spinte disgregatrici indotte dallo sviluppo industriale e dalla lotta delle classi»²⁰⁴.

2.4 La politica della classe media

Perché la classe media teme la rivoluzione

Ciò che Tocqueville constata amaramente è la scomparsa delle passioni politiche, favorita in questo caso da una classe media che, una volta ottenuto il ruolo di governo, tende a riproporre e a lasciar sviluppare i germi che dovrebbero essere combattuti; le passioni politiche sono lo strumento per poter provare a riaffermare la priorità della libertà e dei diritti degli individui, contro un potere sempre più accentrato che altro non desidera se non assecondare il desiderio di privatezza dei cittadini. Egli, nel gennaio del 1843, scrive una serie composta da sei articoli sulla condizione interna della Francia, pubblicati anonimamente nel giornale *Le Siècle*, in cui denuncia quali sono dal suo punto di vista i rischi connessi allo stato a lui contemporaneo del governo e del potere statale. La questione che va compresa geneticamente, per poter provare a produrre una risposta diversa alle esigenze del mondo democratico, è come sia accaduto che la nazione sia divenuta indifferente, dopo che essa ha sviluppato le passioni più profonde che hanno avuto l'effetto di modificare completamente l'assetto europeo. Egli – nel primo articolo della serie – si domanda se sia corretto sostenere che lo spirito e i costumi dei francesi si rifiutino di sviluppare ulteriormente le istituzioni

unificare quel tipo di passione politica con i valori morali e religiosi che possano dare vita ai costumi della nazione, come barriera contro l'individualismo democratico.

²⁰⁴ U. Coldagelli, *Introduzione*, cit. p. XL.

costituzionali, perché soddisfatti dal fatto di essere stati capaci di abbattere i privilegi che tenevano in catene la terra e l'industria, come se una volta soddisfatta questa condizione e aver aperto la via ad un mondo nuovo, essi non si preoccupassero più dei diritti politici a cui la rivoluzione stessa aveva dato origine e per i quali avevano combattuto, accontentandosi di essere uguali. Alcuni uomini, per quanto temano di dirlo e di confessarlo palesemente, auspicano che questo desiderio aumenti sempre più, perché in tal modo troverebbero di fronte a sé individui che non attribuiscono più lo stesso valore all'esercizio dei propri diritti e di conseguenza, diverrebbero più facili da governare. La maggioranza dei cittadini subisce il potere arbitrario perché, benché mal sopporti il potere in generale, ha dimenticato il modo in cui far valere la propria libertà; gli uomini preferiscono non esercitare la propria libertà negli affari che riguardano il Paese perché essi non accetterebbero di buon grado l'esser sottomessi ad un padrone. Quindi, attuando un percorso opposto a quello che abbiamo visto accadere negli Stati Uniti, i cittadini francesi piuttosto che riconoscersi come dipendenti da altri, preferiscono rinchiudersi nella propria indipendenza privata e affidare allo stato la propria gestione. A lungo andare però, le prerogative del potere centralizzato rischiano di aumentare sempre più, fino a schiacciare la privatezza stessa sul cittadino.

Ciò che secondo Tocqueville, almeno fino a questa altezza, dà stabilità alla nazione, per quanto vi siano grandissimi limiti politici nella classe che governa, è la costituzione; essa funge fondamentalmente da garanzia rispetto alla quiete del popolo francese. Questa funzione viene espressa in una forma meno nobile rispetto ai desideri carichi di passione dei padri rivoluzionari, i quali avevano lavorato ad essa per far valere i propri principi cardine, principi per i quali avevano combattuto; questa forma di controllo su eventuali ulteriori rivolgimenti, compresi quelli rivoluzionari, che la costituzione è in grado di garantire consiste nell'abitudine di chi ne ha appreso il concetto ed ha partecipato alla vita pubblica solo nella fase in cui vi erano già le istituzioni libere garantite dalla costituzione stessa; se però consideriamo il fatto che secondo il politico normanno le istituzioni libere debbano essere sostenute da credenze e costumi, comprendiamo anche come la fase produttiva a livello sociale dell'abitudine derivata dai principi liberali della costituzione possa perdere consistenza dal momento che i costumi e le credenze stesse perdono di vigore all'interno della nazione. Gli uomini che partecipano al governo sono convinti che le idee e i sentimenti che la costituzione è in grado di produrre nel cuore dei cittadini siano la forma migliore che possa essere data alla nazione, perché è per essi l'unica conosciuta e l'unica possibile; come se, dopo la fase rivoluzionaria non potesse essere affidata altra forma alla nazione, perché ritenuta

l'unica in grado di fermare i sentimenti rivoluzionari stessi; anche coloro che denigrano o criticano la costituzione non sono in grado di pensare ad una alternativa. Questo è il motivo per cui, se lo spirito della nazione che ha reso grande la rivoluzione del 1789, e, dopo di essa, ha consentito la rivoluzione del 1830 non è morto, perché continua ad essere mantenuto in vita nei principi cardine della costituzione liberale, allo stesso tempo esso vive una fase di languore, che rischia di essere mortale per i francesi. Può essere notata una certa convergenza, anche se i toni sembrano essere più ottimistici in questo articolo – il primo della serie risale al 1° gennaio 1843 – con le citazioni finali della seconda *Democrazia*; lo spirito francese è essenzialmente rivoluzionario, perché un evento di questo tipo non può che segnare per lungo tempo le abitudini dei cittadini, ma, lo spirito stesso della nazione perde di vigore perché non è più sostenuto dalle credenze e dai principi, quasi fosse una sorta di forma vuota che ha bisogno di essere vivificata nuovamente dall'interno.

L'aspirazione toquevilleana risulta essere di difficile applicazione per il motivo principale che vi sia una passione, potremmo aggiungere quasi un impulso inconscio, usando termini anacronistici, nella maggioranza delle persone, che è la paura della rivoluzione; essa comprime lo spirito dei francesi, rendendolo inadatto a sostenere le libere istituzioni e di adattare ai tempi che mutano²⁰⁵. Da un lato, i francesi amano la loro indipendenza come in nessun altro momento della storia, ma, allo stesso tempo, non riescono ad immergersi nel corso della storia stessa, perché temono di incorrere in nuovi rischi; si allontanano da tutto ciò che potrebbe mettere in pericolo la propria indipendenza espressa essenzialmente nella privatezza. Tutto ciò avviene principalmente per due motivi: il primo è che l'esperienza delle recenti rivoluzioni e dei grandi rivolgimenti che sono accaduti è ancora viva nei cuori e nei ricordi dei cittadini; il secondo, ancor più rilevante, è legato al timore che la prosperità che si è raggiunta in seguito alle rivoluzioni stesse possa essere messa in discussione. Coloro che hanno tratto maggior beneficio dai grandi eventi che hanno scosso la vita del popolo francese, coloro che dalle conseguenze della rivoluzione hanno ottenuto maggior stabilità e benessere, temono costantemente che il terreno su cui si credono così stabili possa tremare nuovamente; sono gli stessi che innalzano i principi rivoluzionari, perché grazie ad essi hanno conosciuto un nuovo livello di agiatezza, ma che chiedono a gran voce quiete pubblica e

²⁰⁵ Il capitolo XXI chiudeva così: «Si pensa che le società nuove cambino continuamente fisionomia; e io, invece, temo che finiscano per rimanere troppo fisse nelle stesse istituzioni, negli stessi pregiudizi, nelle stesse abitudini, in modo tale che il genere umano si fermi e si limiti; che lo spirito si pieghi e si ripieghi eternamente su sé stesso, senza produrre idee nuove; che l'uomo si esaurisca in piccoli moti solitari e sterili, e che, pur agitandosi senza posa, l'umanità non avanzi più», A. de Tocqueville, *Democrazia*, II, cit. p. 756.

possibilità di perseguire la prosperità²⁰⁶. Analizzando il pensiero di Tocqueville è quindi evidente che da un lato vi sia la necessità di un elemento di stabilizzazione sociale – che in questo articolo viene riconosciuto nella costituzione, con i suoi principi e le sue garanzie – perché è quanto mai necessario evitare ulteriori rivoluzioni; è evidente inoltre che egli, come molti dei suoi contemporanei, specie tra i pensatori liberali, la rivoluzione la tema; ma dall'altro lato, per quanto i principi costituzionali siano stati appresi, tanto che sono entrati a far parte dell'insieme abitudinario dei cittadini, egli ritiene che questa condizione non possa essere sufficiente per un popolo che, per ottenere la propria libertà, è riuscito a mettere in discussione tutto ciò che fino a quel momento veniva dato per assodato. Nel momento in cui le libere istituzioni vengono garantite, è importante sfruttare l'occasione per poter completare ciò a cui la rivoluzione aveva dato inizio, ossia la rinascita per un popolo che nel suo destino aveva inscritto la libertà, quasi che, dopo il 1789, la Francia potesse aver raggiunto quel privilegio dell'inizio, fondamentale per tutte le analisi che l'autore aveva avuto modo di svolgere rispetto al territorio statunitense.

È necessario che vi sia il riconoscimento – anzitutto da parte della classe politica – che una situazione di stabilità sia già stata raggiunta, ed è tale da poter coraggiosamente avviare una fase politica in grado di donare nuovamente alla nazione quell'ardore di cui necessita, perché, nel caso contrario, per motivi opposti, qualora la nazione si assopisse su ciò che è già stato raggiunto potrebbe essere colpita da ciò che più teme, ovvero una nuova rivoluzione. Questa condizione deve essere vissuta come possibilità per poter provare a dare una nuova forma alla Francia; la religione è lo strumento scelto, fra gli altri, per dare fondamento alla morale della società perché è quella che meglio si adatta, in particolar modo, ai secoli democratici; come abbiamo visto, una completa libertà politica e un popolo senza fede, sono incompatibili. In questo modo, è importante trovare delle soluzioni che si adattino alle esigenze proprie dell'uomo e del tempo; si è sottolineato in precedenza quanto sia pericoloso che l'orizzonte temporale dell'individuo democratico venga limitato, in consonanza con le proprie attitudini, al presente, perché, in questo modo, si perde la possibilità di lavorare, politicamente, alla costruzione di un progetto che comprenda la responsabilità nei confronti

²⁰⁶ È importante evidenziare come a questa altezza – gennaio 1843 – egli ritenga che siano “gli altri” a temere qualsiasi piccolo sommovimento o qualsiasi tentativo di riforma, perché ritengono possa rappresentare l'istante in cui la terra comincerà a tremare di nuovo; è un timore che Tocqueville non condivide. Eppure, è con le stesse parole, che egli esprimerà la propria posizione appena prima dello scoppio della rivoluzione del 1848: la terra trema di nuovo, e a quel punto, sono gli altri a non accorgersi che stanno dormendo sopra un vulcano. Nel terzo capitolo analizzeremo il discorso tocquevilleano, di poco precedente alla rivoluzione stessa, perché rappresenta un ulteriore passaggio nella fase del pensiero dell'autore in merito alla rivoluzione.

della tenuta sociale e morale di una nazione, anche rispetto alle generazioni future. Il fatto che la religione allarghi la prospettiva dell'individuo, attraverso l'insegnamento relativo alla possibilità di una salvezza eterna, comporta da un lato, l'allargamento della prospettiva del singolo uomo, ma, considerato in ottica sociale, garantisce un comportamento quanto più vicino possibile a ciò che può essere considerato moralmente giusto rispetto ai propri simili, quindi, come strumento per combattere l'individualismo. Ci si può chiedere, per problematizzare le assunzioni tocquevilleane, se non vi sia una sorta di paternalismo in questo, o, perlomeno, se non emerga un sentimento di superiorità da parte di Tocqueville in quanto, nel momento in cui sottolinea l'esigenza di uniformare un patrimonio di credenze condivisibile, egli lo invoca perché ritiene che la maggioranza delle persone non possieda gli strumenti critici in grado di mettere in discussione gli assunti dati, attraverso la propria ragione; lo scetticismo è l'elemento che rifiuta della filosofia, qualsiasi sia la sua forma. Coloro che possiedono le capacità di analizzare dettagliatamente le questioni più spinose, coloro i quali possono permettersi di passare la propria vita a "filosofeggiare", sono assai pochi; per tutti gli altri, conviene affidarsi a questo patrimonio comune, che potrebbe sembrare a molti una forma di schiavitù, ma che, al contrario, rappresenta il modo per poter affermare la libertà all'interno della società, perché, in fondo, non dobbiamo dimenticare che per Tocqueville è importante che all'interno della società stessa permangano delle differenze naturali, delle disuguaglianze volute dalla provvidenza.

D'altra parte, in questa serie di articoli scritti anonimamente per *Le siècle*, Tocqueville afferma in modo abbastanza deciso il fatto che il timore della rivoluzione sia sfruttato dal governo, attraverso «*ses amis et ses agens*» affinché, in una situazione di precario equilibrio, si possa rimanere fermi in mezzo ai piaceri materiali che il presente offre e che sono stati guadagnati con la libertà manifestatasi nei precedenti tumulti rivoluzionari. Alla nazione vengono presentate immagini cupe ed essa viene nutrita con i ricordi delle disgrazie e degli errori che ha compiuto; se si ascolta il governo – sostiene il pensatore normanno – aleggia costantemente la tensione per un possibile sconvolgimento completo che le istituzioni umane possono subire. Infatti, il timore è che possa essere distrutto anche ciò che alla rivoluzione era sopravvissuto, anzi ciò che sopra tutto doveva essere preservato nella causa della rivoluzione: proprietà, famiglia, divisione dei beni. Nel momento in cui alla nazione viene fornita una rappresentazione di sé stessa come posta costantemente in bilico, in equilibrio precario tra la salvezza e la distruzione, di modo che le minime oscillazioni di fazioni contrapposte possano spezzare la quiete, si dimentica di ricordare il passato e si

smette di pensare al futuro, «tandis que le gouvernement prend soin de penser pour nous, d'agir en notre nom et de nous sauver tous les jours de nous-mêmes»²⁰⁷. La paura è un sentimento che viene sfruttato consapevolmente da alcuni, da altri vissuto pienamente, perché convinti dalle immagini stesse che vengono loro presentate; ciò che caratterizza nel presente la nazione sono la pusillanimità e il torpore, che hanno fatto affievolire gli istinti più audaci del popolo francese. Ciò che è centrale in questo ragionamento tocquevilleano è che questa stessa paura, queste caratterizzazioni che egli riscontra nel popolo e soprattutto nel governo, servono, attraverso un movimento di contraccolpo, ad aumentare lo spirito di ambizione e di avidità, perché si teme che tutto possa essere distrutto in un momento. «Je crois, monsieur, que ce serait rendre un grand service à la cause libérale que de faire voir combien ces craintes d'un bouleversement social et d'une révolution politique sont mal fondées»²⁰⁸. Solo nel momento in cui la nazione riesce a liberarsi dal giogo delle rappresentazioni pericolose che invece di essere smussate vengono esaltate, potranno essere espressi gli istinti naturali e buoni di cui essa è capace; affinché si riesca a fare ciò, è necessario che il lavoro del governo favorisca in qualche modo la fuoriuscita di questi istinti e che non li reprima, continuando ad assecondare e a condurre ad evidenza i rischi che potrebbero essere corsi dal popolo francese. Ciò che emerge nel pensiero dell'autore è che vi è l'interesse da parte dei governanti di agire in accordo ai timori, spesso esagerandoli, invece di ampliare coraggiosamente la prospettiva dei governati. È importante sottolineare che secondo Tocqueville ne va della causa liberale stessa l'esser onesti nel riscontrare che, nel momento attuale, le istituzioni umane riconosciute tra le più importanti non risultano essere messe in discussione.

Nel secondo articolo pubblicato, Tocqueville cerca di spiegare i motivi per cui la maggioranza rifiuta l'idea di rivoluzione e, di conseguenza, perché una ulteriore rivoluzione non è da temere. Nell'argomentazione che delinea, si dà una forma sillogistica sul motivo per cui la possibilità di una nuova fase rivoluzionaria sia qualcosa di pregiudizievole: le rivoluzioni avvengono solo nel momento in cui il paese le desidera, o nel momento in cui esso non le teme; quando, al contrario, la nazione stessa ne prova terrore, non si comprende come vi sia la possibilità che emerga il desiderio di avviare una rivoluzione. Allorché vi è una paura così diffusa, allora la rivoluzione non è da temere²⁰⁹. Un altro dei motivi per il quale una nuova

²⁰⁷ A. de Tocqueville, *Lettres sur la situation intérieure de la France* (I), «Le siècle», Paris, 1^o janvier 1843.

²⁰⁸ *Ibidem*.

²⁰⁹ Scrive Tocqueville: «Il faut avouer que nous présentons en ce moment au monde un spectacle singulier et assez ridicule, celui d'une grande nation qui tremble tous les jours qu'on ne lui fasse aimer ce qu'elle déteste et

rivoluzione è una possibilità lontana dall'esser attuale è il fatto che una seconda rivoluzione è più difficile da compiere quanto più quella precedente è stata completa. In questa fase del pensiero dell'autore sulla rivoluzione, sembra esservi in nuce la tesi poi espressa ne *L'Antico regime e la rivoluzione*, ovvero il rilancio continuo del periodo rivoluzionario, tanto che nei *Souvenirs*, testo inizialmente non destinato a pubblicazione se non dopo la morte dell'autore e della maggior parte degli individui di cui si parla, come da volontà espresse all'amico Beaumont, Tocqueville riconosce che durante la Rivoluzione del 1848 si convinse che il destino del proprio paese fosse quello di scambiarsi continuamente «per terra», metafora per indicare un porto sicuro da ulteriori rivolgimenti, ciò che invece era ancora mare in tempesta, come se quel momento di salvezza non potesse mai essere raggiunto. All'altezza della pubblicazione di questi articoli, l'idea di continuità della rivoluzione serve a dimostrare, in direzione opposta a quanto verrà espresso di lì a pochi anni, il fatto che la rivoluzione del 1830 fosse una forma di riconferma dei risultati raggiunti attraverso la grande rivoluzione del 1789, a garanzia delle libertà raggiunte. Non è possibile una nuova grande rivoluzione perché le grandi rivoluzioni, come già sostenuto in molti passaggi della *Democrazia in America*, sono causate principalmente dalle ineguaglianze e dai privilegi. Le uniche disuguaglianze rimaste nella società sono quelle disuguaglianze che per Tocqueville hanno un carattere quasi naturale, dipendono cioè dalla natura stessa, come quelle che derivano dal matrimonio, dalle eredità, dalla famiglia, e quindi, infine, dalla proprietà. «Per fare una nuova grande rivoluzione non bisogna più prendersela con le leggi specifiche della Francia: si tratta di attaccare le istituzioni che regolano tutti i popoli da quando esistono dei popoli; non è soltanto dalla costituzione che bisognerebbe uscire ma, per così dire, dall'umanità»²¹⁰.

Una rivoluzione diviene tanto più potente quanto più coinvolge sia gli individui che i patrimoni contemporaneamente, perché «smuove profondamente e universalmente il suolo sociale»²¹¹; nel momento in cui una rivoluzione con tali caratteristiche trionfa, si produce una società tale per cui è più difficile che venga distrutta l'opera creata. Molti degli individui e delle famiglie francesi hanno modificato la propria condizione nel momento in cui il trionfo della rivoluzione si è realizzato, ed è una ulteriore conferma del fatto che, una volta ottenuta

désirer ce qu'elle repousse», *La majorité ne veut pas de révolution, et pourquoi*, «Le Siècle», Paris, 2 janvier, trad. it. U. Coldagelli, *Perché la maggioranza rifiuta l'idea di rivoluzione*, in *Scritti, note e discorsi politici*, pp. 41-44, p. 41.

²¹⁰ «Pour faire une grande révolution nouvelle il ne faut plus s'en prendre à des lois qui soient particulières à la France; il s'agit d'attaquer les institutions qui régissent tous les peuples depuis qu'il y a des peuples; ce n'est pas seulement de la constitution qu'il faudrait sortir, mai pour ainsi dire de l'humanité», *ivi*, cit. p. 42.

²¹¹ *Ibidem*, «remue plus profondément et plus universellement le sol social»; è importante, e a breve verrà analizzato più nel dettaglio, vedere quanto i riferimenti al mare e alla terra ricorrano nell'espressione tocquevilleana quando egli si riferisce al pensiero rivoluzionario.

la violenta distruzione dell'antico regime, la nuova società farà in modo di poter conservare la nuova condizione raggiunta. Questo motivo è ben presente anche nel capitolo XXI del secondo volume della *Democrazia*, perché, come abbiamo sopra esaminato, allorché si dà una rivoluzione tale per cui dalle macerie della società preesistente se ne dà una nuova, in essa permarranno i costumi rivoluzionari, ma, per quanto paradossale, essi stessi conducono a mantenere la stabilità piuttosto che a dar vita a nuove passioni che produrrebbero ulteriori agitazioni. Le più grandi passioni hanno sconvolto la Francia, ma ne è derivato lo stato sociale più nemico delle rivoluzioni. La causa principale per cui non è prevedibile, nel 1843, una nuova rivoluzione, è il fatto che l'effetto più evidente della rivoluzione del 1789 riguardi la maggioranza del popolo francese, ovvero che un gran numero di individui è divenuto proprietario terriero. La proprietà fondiaria, la divisione in piccoli appezzamenti, ha dato la possibilità a milioni di individui di diventare proprietari. Questo tipo di proprietà è quella che dà, a chi la possiede, le abitudini e i costumi più moderati, meno eccitabili da istantanee passioni.

Ciò ha prodotto due risultati ben distinti che occorre considerare nel loro insieme: non c'è nulla che dia più fierezza e indipendenza della proprietà fondiaria e che disponga meglio gli uomini a resistere ai capricci del potere; ma neppure c'è nulla cui l'uomo si attacchi con maggior ardore, e spesso con maggior debolezza, che alla proprietà fondiaria, né che tema maggiormente di perdere nelle grandi agitazioni politiche. Una popolazione composta da piccoli proprietari fondiari si mostra dunque volentieri frondista e oppositrice; ma non se ne può immaginare alcuna che sia meno disposta a violare le leggi e a rovesciare il governo²¹².

L'immensa maggioranza dei francesi ha guadagnato in benessere e in istruzione dopo la grande rivoluzione, ed è proprio per questo motivo che difficilmente essa si lascerà portar via la condizione di recente acquisizione, per provare a modificare nuovamente la società. Gli uomini rischiano di gettarsi nella possibilità del mutamento sociale solo nel momento in cui vi è un interesse reale e decisivo per cui è necessario il cambiamento; quando si tratta di mettere in gioco la tenuta dello stato sociale, lo si fa per bisogni forti e potenti, si è disposti ad agire in risposta a passioni profonde solo nel momento in cui non vi sono altre alternative, perché un grande sforzo richiede che venga fatto per un obiettivo decisivo per la vita degli

²¹² Ivi, cit. p. 43; questo aspetto risulterà essere essenziale nel dialogo con i pensatori inglesi, specie con l'amico Nassau Senior, perché attorno al concetto di proprietà terriera si gioca la tenuta della proposta toquevilleana riguardo le questioni sociali più stringenti, come quella del pauperismo. In questo senso, nel prossimo capitolo dedicato al concetto di proprietà per come si delinea nel pensiero del pensatore francese, si comprenderà quanto esso risulti importante e in parte contraddittorio in relazione alla definizione delle spinte rivoluzionarie stesse.

individui, anche se non è detto che il motivo sia consapevole fino a quando non si realizzano gli effetti della rivoluzione stessa.

«Chi non vede che tra noi l'attività umana ha cambiato scopo, che la passione dominante, la passione *madre* ha preso un altro corso? Da politica essa è divenuta industriale. Chi non si accorge che i nostri contemporanei oggi si occupano poco di libertà e governo, molto di ricchezze e benessere? Chi non scopre che queste nuove passioni, invece di spingerli verso le rivoluzioni, li distolgono da esse?»²¹³. Questo passaggio è decisivo, perché esprime l'essenza della situazione politica francese, che, dopo aver analizzato quanto Tocqueville sostiene riguardo la propria esperienza negli Stati Uniti, mostra la netta separazione che vi è tra il mondo americano e quello europeo. Per quanto, apparentemente, le due situazioni siano sovrapponibili in termini generali – al di là delle considerazioni geografiche che assumono una rilevanza fattualmente più incisiva nel volume del 1835 rispetto a quello pubblicato nel 1840 – si tratta, ancora una volta, di evidenziare quanto il modello statunitense sia stato in grado di instillare negli animi dei propri cittadini il bisogno della partecipazione alla vita comunale, agli affari condivisi con gli altri cittadini. In Francia invece, la spinta del governo, sfruttando i timori della rivoluzione, specie nei cuori dei proprietari, riesce a fare in modo che la passione univoca che essi provino sia industriale, termine che indica a questa altezza il desiderio di poter godere della condizione prodotta grazie alla rivoluzione stessa.

È perlomeno curioso notare il fatto che la parola madre (*mère*) sia evidenziata dallo stesso Tocqueville; questo perché, nonostante il linguaggio spesso utilizzato nei due volumi della *Democrazia in America*, in cui ricorrono molto spesso gli aggettivi relativi alla virilizzazione dei costumi, così come aggettivi in generale legati al padre, all'uomo; qui invece Tocqueville usa il termine madre e sceglie di evidenziarlo. Questo potrebbe essere spiegato mediante due ragioni, distinte, ma in qualche modo unite tra loro: da un lato, la spiegazione più coerente con il resto dell'argomentazione dell'articolo, riguarda il fatto che, affinché vi possano essere dei mutamenti importanti nella vita di una nazione vi debba essere una passione che infiamma i cuori; che per quanto possa essere inconsapevole o perlomeno non chiaramente esprimibile l'obiettivo, vi è la necessità che quella stessa passione venga provata da un gran numero di individui, quasi fosse una spinta propulsiva per superare uno scarto tra il conosciuto e il futuro. Dall'altro lato, come contrapposto al linguaggio della *Democrazia*, il fatto che la passione madre sia passata dall'essere politica all'essere industriale indica la

²¹³ Ivi, cit. p. 44.

perdita di potenza, di forza, in termini energetici. Un uomo che desidera far fortuna e che indirizza la propria vita nel realizzare questo scopo, è – secondo il pensatore francese – un cittadino timido o indifferente; quello che vale per l'individuo, vale per la nazione intera, anche se qui potrebbe esservi un passaggio indebito. Nel senso che, come vedremo a breve, nella Francia la classe media non è più l'immensa maggioranza quale era negli Stati Uniti. È la debolezza la caratteristica che contraddistingue la nazione francese, perché il disordine rivoluzionario ha prodotto il timore di tutto ciò che potrebbe virilizzare lo spirito della nazione, per paura che la rivoluzione non termini e che si ripresenti annullando i vantaggi ottenuti in precedenza. La rivoluzione, favorendo il prosperare dell'industria e allargando il bacino di individui che poteva essere partecipe del benessere, ha fatto nascere, nella nazione, il desiderio di quiete pubblica, che a propria volta la maggioranza dei governanti richiedeva, affinché potessero essere ulteriormente sviluppati il commercio e lo spirito d'industria.

I nostri contemporanei – dice Tocqueville – appaiono essere agitati e preoccupati, ma questa condizione è dovuta a cause che prima di allora erano sconosciute; è una agitazione in qualche modo superficiale, fatta di piccoli sussulti attorno ad una tranquillità stabilizzatasi. La maggioranza dei cittadini francesi, però, vive quella stessa quiete con timore, come se ad ogni istante potesse capovolgersi in anarchia, con la conseguente perdita dei beni acquisiti. Le passioni politiche sono risultate essere in qualche modo fatue, dopo che hanno lasciato il posto all'amore per il benessere, oramai divenuto esclusivo. La differenza principale, cercando di utilizzare il linguaggio tocquevilliano per adattarlo a questo tipo di ragionamento, è che la passione industriale, passione madre, in Francia non è controbilanciata da alcun tipo di bisogno di comunità, perché il governo con i suoi agenti possiede gli strumenti necessari per poter favorire la passione stessa, producendo quella quiete che i cittadini non riconoscono come data, ma anzi come continuamente messa alla prova dalla paura, fino al punto in cui «la rivoluzione, con i suoi risultati, ha ucciso lo spirito rivoluzionario»²¹⁴. Per quanto una condizione simile sia riscontrabile anche negli Stati Uniti e possa essere considerata come una delle caratteristiche generalizzabili dei paesi democratici, le passioni politiche, per quanto per molti versi debolmente presenti, avevano già avuto modo di costituirsi come costumi virili, come forme di aggregazione e di collaborazione in chiave repubblicana. Quello che era stato il bisogno e la necessità di auto-governo, è passato ad esser parte integrante del modo di vivere degli americani; vi è una spinta quasi genetica nella

²¹⁴ *Ibidem*.

comunità ad avere la capacità di comprendere il momento in cui è necessario lasciar da parte i propri interessi privati per potersi dedicare agli interessi comuni e generali, con la stessa tenacia e potenza. In Francia, il processo centralizzatore ha fatto in modo che questa spinta, questo stimolo alla cittadinanza partecipativa, potesse essere evitata, ottenendo certamente dei risultati più certi e ordinati dal punto di vista amministrativo, ma dimostrando la debolezza della vita politica nella nazione; ancora una volta, è il fatto che alla libertà si sia arrivati attraverso la rivoluzione, che ha causato la netta divergenza tra le due realtà. In Francia si è disposti ad abbandonare la vita politica, con le passioni e i sentimenti che essa è in grado di suscitare in direzione partecipativa, perché il ricordo della rivoluzione fa nascere il timore che tutto ciò che è stato raggiunto possa essere facilmente distrutto; in America, in cui la vita comunale e la partecipazione ad essa appartiene fin da subito ai cittadini, non si potrebbe immaginare una alternativa; non si è disposti a rinunciare ad essa per paura di perdere ciò che si è ottenuto per il semplice fatto che essi riconoscano una propria responsabilità nella direzione degli affari comuni.

Solo le minoranze, secondo Tocqueville, possono volere la rivoluzione; esse sono rappresentate dai repubblicani e dai legittimisti. Se dei secondi Tocqueville parla poco, in quanto rappresentano un ordine sociale oramai distrutto e che la grande maggioranza della popolazione non desidera, egli dice qualcosa in più sui primi, e gli accenni che di essi fa, torneranno come motivazioni importanti rispetto all'analisi dello scoppio della rivoluzione, nel 1848. Nonostante tra le fila del partito repubblicano vi siano uomini degni di nota, dei buoni cittadini, esso è composto per la maggior parte da uomini poveri ed energici; sono gli stessi che «riempiono le società segrete e che pubblicano quei catechismi di terrore e di anarchia dai quali la nazione viene tanto spaventata che per sfuggire ai loro autori si getta sconvolta nelle braccia del potere»²¹⁵. In qualche modo le posizioni dei repubblicani, agli occhi di Tocqueville, rappresentano gli echi del periodo rivoluzionario, ma esse non devono spaventare il popolo francese, perché sarebbero più temibili se non risultassero essere così eccentriche rispetto alle posizioni della maggioranza della popolazione. Una piccola minoranza che desidera cambiare la forma della proprietà avrà poco successo, secondo il politico normanno, in una nazione composta principalmente da proprietari. La debolezza del partito repubblicano, nell'ottica tocquevilleana, consiste nell'incapacità di presentare una

²¹⁵ A. de Tocqueville, *Les partis qui existent en dehors de la majorité ne peuvent faire a la révolution*, «Le Siècle», 5 janvier 1843, trad. it. U. Coldagelli, *Perché i partiti al di fuori della maggioranza non possono fare la rivoluzione*, in *Scritti, note e discorsi politici*, pp. 45-50, cit. p. 45.

eventuale riforma delle istituzioni in un'ottica coerente con le proprie posizioni politiche; i repubblicani sono sopraffatti dall'uniformità delle posizioni degli avversari, perché anche il partito repubblicano, come gli altri, ama il benessere e desidera aumentare la prosperità della nazione; la politica rappresenta il mezzo per realizzare tutto ciò, ma non lo scopo. Cambiano i metodi attraverso cui vivere e trasmettere la politica come mezzo, ma lo scopo consiste ugualmente nel perseguire la passione madre; a differenza di tutti gli altri, è l'unico partito a desiderare le rivoluzioni e farle rientrare come strumento politico. Uno dei passaggi da sottolineare in questo terzo articolo pubblicato da Tocqueville è quello relativo al fatto che le rivoluzioni non possono essere mai compiute da una sola classe, ma è necessario che vi sia la collaborazione tra diverse componenti della stratificazione sociale; le classi inferiori, autonomamente, non possono compiere la rivoluzione. Il motivo per cui il partito repubblicano ha la possibilità di far temere il ritorno della rivoluzione, è che esso ha particolare forza nella città di Parigi e nelle grandi città manifatturiere. Questo, si collega al punto più rilevante dell'articolo, il quale, a propria, volta riprende una argomentazione usata dal politico francese già nel volume pubblicato nel 1840. Egli sostiene che – ed è in parte una anticipazione riguardo il successivo pensiero sulla rivoluzione, specie quale emerge nei *Souvenirs* – ciò non significa che in un lontano futuro non possano esserci più rivoluzioni; questo si spiega attraverso due diversi ordini di discorso, il primo, quello legato alla proprietà, il secondo invece legato alla moralità della politica, alla mancanza di spirito che anima la classe al governo.

Le rivoluzioni rientrano nell'arco delle possibilità in un futuro molto lontano; esse potranno avvenire per due motivi principali, ossia «l'aumento smisurato della classe operaia e l'enorme agglomerazione degli operai in luoghi determinati, e dall'altra la costituzione stessa della proprietà industriale, dovranno prima o poi suscitare»²¹⁶. Questo perché ciò che avviene nella classe industriale è un movimento opposto rispetto alla condizione della società democratica; ovunque, la tendenza ugualitaria si presenta sempre più come un dato di fatto da assumere, più che da combattere, mentre al contrario, nell'industria, si sviluppa una forma che assomiglia più all'aristocrazia che all'assetto democratico.

Ovunque l'uguaglianza estende sempre più il suo impero, tranne che nell'industria, che si organizza ogni giorno di più sotto forma aristocratica. Qui il capitale si divide all'infinito; i prodotti si dividono; gli uomini cambiano posto, si avvicinano e si mescolano; là i capitali si agglomerano in poche mani; i profitti di chi dà il lavoro sono sproporzionati rispetto al salario di chi lavora; l'operaio si trova in una situazione dalla quale gli è molto difficile uscire; è posto

²¹⁶ Ivi, cit. p. 49.

molto lontano da chi gli dà lavoro e in una stretta dipendenza da costui. Disparità così impressionanti non possono sussistere a lungo in una stessa società senza crearvi ben presto un profondo malessere. La classe industriale soffre contemporaneamente dei mali che patisce e dei beni che non ha; e siccome coloro che la compongono aumentano continuamente di numero e si stringono sempre più negli stessi luoghi in modo da poter agire facilmente d'intesa malgrado la loro scarsa cultura e la loro moltitudine, essi diverranno prima o poi molto temibili. È certo da lì che verranno le rivoluzioni future in tutto il mondo civile oltre che in Francia. Ma questi pericoli sono ancora molto lontani²¹⁷.

Nel raggiungere questo livello di argomentazione, Tocqueville compie un ulteriore passaggio, nel senso che egli dichiara, non senza un certo timore, come poi sarà ancor più evidente nei testi e nei discorsi che a breve analizzeremo, che il terreno di scontro sarà sempre meno politico e sempre più sociale; questo cambiamento avviene perché le richieste che specie i lavoratori avanzano non riguardano più solamente il cambiamento del governo, ma un cambiamento del sistema sociale stesso. Uno dei punti che può essere utile sottolineare, riguarda il concetto di maggioranza e di minoranza, perché, in conclusione, qui emerge la differenza su cui si costruiscono realtà diverse come quelle americana e quella francese, in relazione al concetto di classe media. Nella corrispondenza tra Tocqueville e l'amico Nassau Senior, emerge chiaramente quanto la differenziazione nella considerazione della classe media tra queste due dimensioni sociali produca a livello politico la necessità di compiere passaggi complessi per fare in modo che in Francia vengano riscoperte le passioni politiche. Egli, in una lettera del 1847, riconosce che lo stato della Francia e della sua popolazione risulti essere calmo e prospero, ma che, al contempo, vi sia uno strano disagio che assoggetta la mente degli uomini. Godendo di una tranquillità che per molto tempo non apparteneva più ai francesi, essi la temono, come se da un momento all'altro potesse crollare la posizione raggiunta con molta fatica. Ancora, egli è convinto che l'intero edificio sociale continuerà a sussistere perché nessuno, anche volendo, riuscirebbe a trarre dalle condizioni presenti – in cui vanno inseriti anche i costumi, le abitudini – le basi per costruire un edificio sociale differente.

«The middle classes, cajoled and bribed for the last seventeen years by the Government, have gradually assumed towards the rest of the nation the position of a little aristocracy, and without its higher feelings: one feels ashamed of being led by such a vulgar

²¹⁷ Ivi, cit. p. 50. Nel proseguire questo lavoro, torneremo su questo aspetto molto importante del pensiero di Tocqueville, riprendendo uno dei capitoli più famosi e per certi versi più eccentrici del secondo volume della *Democrazia*, dedicato esattamente al problema di come dall'industria potrebbe scaturire l'aristocrazia.

and corrupt aristocracy, and if this feeling should prevail among the lower classes it may produce great calamities»²¹⁸.

In questa breve frase è racchiusa la concezione della situazione politica francese di Tocqueville: la classe media non è più la netta maggioranza della nazione, come era stato osservato negli Stati Uniti. Se, durante il suo viaggio, egli aveva riconosciuto nel governo della classe media, nonostante i suoi tentennamenti iniziale, un governo economo, capace di soddisfare le esigenze della nazione, perché in grado di rappresentare la quasi totalità degli interessi e del modo di agire degli abitanti di quell'immenso territorio, queste caratterizzazioni non funziona più, se trasposte nel suolo francese. In Francia la classe media stessa ha assunto connotati aristocratici, senza essere in grado di trasmettere al resto della nazione l'esempio della virtù e delle buone abitudini, ma al contrario, in un gioco sempre più stretto con il governo che ne asseconda i desideri, immettendo nel paese il brutto esempio e la corruzione; ne deriva che vi sia una totale demoralizzazione dei costumi della nazione, la quale ha perso ogni tipo di passione per la politica. La realtà sociale è totalmente altra rispetto a quella americana, anche perché Tocqueville, nella stessa lettera citata, riconosce che ciò che sta avvenendo in Francia è qualcosa di unico, ossia la combinazione mai provata prima di una Assemblea eletta e un esecutivo fortemente centralizzato ed aggiunge «It is the greatest problem of modern times. We have proposed it to the world, but it has not yet been solved»²¹⁹.

Si tratta per Tocqueville di trovare gli strumenti – dopo aver fallito nella sua battaglia nel dibattito sulla libertà dell'insegnamento – per poter dare nuova linfa alla moralità del paese e, soprattutto, nuove passioni politiche. Non vi sono più grandi interessi e non vi sono più grandi partiti: questa affermazione viene presentata dal politico normanno quasi fosse un'equivalenza; il fatto che vi sia un unico momento di partecipazione degli individui alla politica, il momento delle elezioni basato sul sistema rappresentativo, ha permesso ai cittadini di non doversi occupare più di politica ed ha permesso che gli stessi se ne disinteressassero, fino al punto che ciò che avviene nelle Camere sembra essere uno spettacolo totalmente estraneo rispetto al resto della nazione²²⁰. Oltre alla possibilità di non doversi assumere

²¹⁸ *Correspondence & Conversations of Alexis de Tocqueville with Nassau William Senior*, Vol. I, cit. p. 32.

²¹⁹ *Ibidem*.

²²⁰ «La nazione – scrive Tocqueville – sembra divisa in due parti disuguali: una molto piccola che si agita e parla nelle Camere, l'altra molto numerosa che guarda a questo piccolo numero di attori senza comprendere bene il senso della recita e senza attribuire grande importanza ai diversi episodi del dramma parlamentare», A. de Tocqueville, *De la classe moyenne et du peuple*, O. C., tomo III, vol. 2, pp. 738-741, trad. it. U. Coldagelli, *La classe media e il popolo*, in *Scritti, note e discorsi politici*, pp. 73-76, p. 73.

responsabilità a livello politico perché il potere centralizzato si assume ogni compito, svolto con il servizio dell'amministrazione, l'altro aspetto problematico riguarda esattamente il sistema rappresentativo; in Francia non c'è suffragio universale maschile, come al contrario esiste negli Stati Uniti – elemento che in ogni caso non rientra tra i propositi tocquevilleani, almeno fino a questa altezza, per quanto sia uno dei temi più controversi – ma che in ogni caso mostra quanto vi sia una divergenza tra gli interessi che vengono rappresentati e quanto la possibilità che emergano tensioni sociali sia più forte in Francia, rispetto all'America.

Ciò che sta accadendo nella prima, è qualcosa di completamente nuovo, uno stato di cose che non si è mai osservato prima nell'intera storia del mondo; questo perché si vuole far coesistere, come per l'appunto sottolineerà nel 1847 nella citata lettera a Senior, l'accentramento amministrativo, il governo rappresentativo e l'uguaglianza. Questo è il problema che la grande rivoluzione del 1789 ha lasciato in eredità ai francesi. Eppure, Tocqueville lamenta di essere ancora una volta isolato nel rendersi conto del problema che comporta il fatto che il sistema amministrativo così centralizzato abbia il potere di controllare tutta la macchina sociale, influenzando direttamente nella vita degli individui. Ciò che viene messo in discussione dal politico francese è che ad ogni nuovo bisogno si senta la necessità di ampliare le competenze proprie dei funzionari amministrativi, invece di elaborare strumenti che possano garantire un nuovo spazio di indipendenza in cui i cittadini siano in grado di esercitare la propria libertà. «Si sentono spesso le stesse persone che rimproverano senza tregua al governo di corrompere le coscienze, chiedere continuamente che si diano nuovi diritti all'amministrazione: come se non fosse grazie alla sua potenza amministrativa che il potere politico diventa corruttore»²²¹.

Il fatto che la classe media non sia più l'immensa maggioranza della popolazione come avviene negli Stati Uniti si spiega con il diverso impianto tecnico del potere e della politica stessa; il complesso sociale francese differisce essenzialmente da quello americano per il fatto che vige come principio ispiratore quello del benessere e della quiete pubblica, ma che, a differenza del territorio statunitense, ciò si esprima nella netta separazione dell'individuo dalla sfera pubblica. Quello che Tocqueville rimprovera alla classe media e al governo che ne indirizza le attitudini favorendone l'individualismo, è la mancanza di iniziativa nel far rinascere le passioni che condurrebbero la nazione a riscoprire il senso e la potenza della libertà. La nuova società egualitaria spinge i cittadini ad essere sempre più distanti tra loro,

²²¹ A. de Tocqueville, *La centralisation administrative et le système représentatif*, O. C., III, 2, pp. 129-132, trad. it. U. Coldagelli, *L'accentramento amministrativo e il sistema rappresentativo*, in *Scritti, note e discorsi politici*, pp. 59- 63, p. 62.

perché ognuno è rinchiuso all'interno della ricerca del massimo beneficio nei propri interessi privati; in tal modo, il risultato politico e al contempo sociale che ne deriva è una vita pubblica fiacca e debole, che lascia ampio spazio al potere di un governo centralizzatore che si serve dei propri agenti affinché la situazione possa rimanere stabile. Per Tocqueville, l'azione dei cittadini francesi è in qualche modo scusabile dal momento che le istituzioni, in primo luogo, non sono in grado di evitare i fenomeni di corruzione e di rappresentare interessi che sopravanzino la dimensione privata, ma che, al contrario, affrontano il proprio ruolo di governo esattamente allo stesso modo in cui i cittadini conducono i propri affari privati. Tocqueville riconosce come un dato di fatto l'impotenza, sia degli individui che del governo stesso, derivante dall'atomizzazione della società; qui, risuona la chiusa del secondo volume della *Democrazia*, in cui Tocqueville invitava i governanti ad occuparsi di rendere grandi gli uomini, piuttosto che concentrarsi sulla possibilità che gli uomini potessero fare grandi cose.

La brama dimostrata nel perseguire il benessere materiale e la convinzione che la felicità possa essere conseguita esclusivamente nella libera ricerca individuale del benessere stesso, scambiando ciò per vera libertà, è – secondo Tocqueville – ciò che spiana la strada verso la servitù. Quello che si mostra nei popoli che hanno raggiunto la libertà dopo esser stati uguali – qual è il caso della Francia – e nei quali si va diffondendo sempre più il gusto per il godimento materiale, è il pericolo che non vi sia una sufficiente educazione e amore per le istituzioni libere che supportino i diritti individuali per i quali si è combattuto e che, in queste condizioni, ci si farebbe portare via con più facilità. È il fatto che i cittadini americani abbiano mantenuto e ampliato per molti versi i propri costumi e la propria esperienza appresa tramite le libere istituzioni – applicandoli anche in ambito economico – ciò che spiega la differenza tra la classe media americana e quella francese. Nella partecipazione agli affari comuni e alla vita comunale si dà l'energia che contraddistingue il popolo americano, che, pur nei limiti dati dall'interesse materiale e dal godimento che da esso se ne trae, è in grado di plasmare il mondo rendendolo adatto alle condizioni nelle quali si trova a vivere, senza per questo essere condotto alla schiavitù. La partecipazione politica e pubblica è la controparte della società industriale e commerciale statunitense, governata dalla classe media, che per i cittadini va preservata; ed è questo il motivo per cui difficilmente potrà imporsi un sistema amministrativo centralizzato: perché essi conoscono i benefici che un sistema tale può render loro, nel punto di incontro tra interesse personale e benessere comune, generando prosperità per la nazione tutta. La società americana, grazie al suo punto di partenza peculiare, è riuscita a fondere in sé, combinandoli perfettamente, lo *spirito di religione* e lo *spirito*

di libertà. Sono questi due elementi che si intersecano nella società americana lasciando le proprie tracce sia negli aspetti individuali sia in quelli legati alla cittadinanza; sia nei costumi che nelle leggi – per usare le parole di Tocqueville²²².

Si comprende ancor meglio il motivo per cui l'autore si esponga ampiamente sul tema della libertà dell'insegnamento; egli cerca di cogliere la sfida per poter innestare anche sul suolo francese quello spirito di religione che è risultato essere così fecondo per gli americani. Attraverso di esso, si potranno formare e instillare nei cuori dei francesi costumi che possano sostenere la libertà che accompagna le istituzioni di cui i secoli democratici hanno bisogno, affinché si possa produrre una collettività capace di agire nel mondo, piuttosto che individui incapaci di rapporti e chiusi nella propria privatezza. Ed è sempre per questo motivo che le proposte politiche dell'autore della *Democrazia in America*, si situano all'altezza di una riarticolazione del procedimento elettorale, del sistema fiscale, la modifica dell'amministrazione e del ruolo degli amministratori, così come adeguate opere di assistenza²²³. L'obiettivo è quello di riuscire a modificare l'assetto sociale per poter destare il paese da quella forma di sonnambulismo nella quale si trova a vivere, per poter dare nuova coesione sociale e possibilità di una reale espressione di libertà da parte dei cittadini, attraverso un nuovo modo di espressione di partecipazione politica e collaborazione tra istanze sociali diverse; esse hanno bisogni anzitutto diversi, perché la realtà sociale francese non è quel edenico punto zero quale fu l'America. Presso gli americani, infatti, la società si è costruita attraverso tecniche e tecnologie particolari, esplicandosi in una società omogenea in grado di rispondere ai bisogni degli individui e ai loro interessi, attraverso il vincolo della partecipazione politica, in modo tale che le due dimensioni, pubblico e privato, non si scindessero²²⁴.

²²² Cfr. p. 62 e «La religione vede nella libertà civile un nobile esercizio delle facoltà umane e nel mondo politico un campo affidato dal Creatore agli sforzi dell'intelligenza. Libera e potente nella sua sfera, soddisfatta del posto riservatole, la religione sa che il suo regno è tanto più stabile quanto più può contare sulle sue sole forze, quanto più domina, senza aiuto alcuno, sui cuori. La libertà vede nella religione la compagna delle sue lotte e dei suoi trionfi, la culla della sua infanzia, la fonte divina dei suoi diritti. Essa considera la religione come la salvaguardia dei costumi, e i costumi come la garanzia delle leggi e come il pegno della sua durata», A. de Tocqueville, *Democrazia*, I, cit. p. 63.

²²³ Questi temi verranno affrontati – per quanto possibile per coerenza interna del lavoro – nel terzo capitolo.

²²⁴ Per approfondire il contesto in cui emerge la posizione tocquevilleana si veda R. C. Boesche, *The strange liberalism of Alexis de Tocqueville*, in «*History of Political Thought*», Winter 1981, vol. 2, N. 3, pp. 495-524.

Contro Guizot

Sulla base di quanto detto, Tocqueville non può che mostrare particolare avversione rispetto alle posizioni politiche di Guizot, nonostante ne avesse avuto grande ammirazione e lo annoverasse certamente tra quelli che potevano essere considerati i suoi maestri, dopo averne frequentato le lezioni alla Sorbona. Quello che ora qui preme brevemente evidenziare è il fatto che Tocqueville veda nelle posizioni guizotiane l'emblema del governo delle classi medie, con tutti i pericoli e la demoralizzazione che per l'autore comportano. «La politica di Guizot celebra a suo modo quella sorta di “fine della storia” in cui si consuma il definitivo trionfo delle “classes moyennes”, onde l'arte di governo non può che identificarsi con la mera garanzia del libero gioco degli interessi individuali, e dunque con il mantenimento ad ogni costo dell'ordine e della pace all'interno e all'esterno del paese»²²⁵. E se, in questo senso, si tiene presente che vi è una necessità teleologica nel disporsi storico che ha portato all'affermarsi della classe media, si comprende il motivo per cui l'ordine e la quiete siano invocati e richiesti per la vita politica, perché, in caso contrario, l'ordine raggiunto potrebbe essere messo in discussione attraverso nuove rivoluzioni, che abbiamo visto essere il timore maggiore nel governo delle classi medie. Niente di più contrario, quindi, rispetto alle speranze di rinnovamento “spirituale” nel senso sopra menzionato in termini religiosi e di libertà proprie di Tocqueville, il quale riconosce nella quiete pubblica e nell'ordine il pericolo per la vita pubblica francese, “la fine della politica”, come la definisce Coldagelli. Il pensatore normanno crede fortemente in una stratificazione dell'individuo, che non è solo portatore di interessi, ma formato dai costumi e dalle abitudini, dai ricordi e dalle speranze per il futuro; nel momento in cui ci si trova di fronte ad un individuo democratico già isolato, il compito della politica è di ritessere attorno al singolo delle strutture che gli permettano di riscoprire il valore della collaborazione, persino in ottica conflittuale, se questo può essere utile a fungere da pungolo contro l'individualismo in cui è troppo semplice cadere; lo stesso discorso vale per i diritti di cui il cittadino gode; solo attraverso l'esercizio dei propri diritti, consentito dalle libere istituzioni, egli impara quanto possano valere e i motivi per cui non dovrebbe metterli in discussione, semplicemente per rincorrere aspettative che si presentano in termine di interessi.

²²⁵ U. Coldagelli, *Introduzione*. p. LVII.

Nel discorso pronunciato da parte di Guizot alla Camera il 3 maggio 1837, emergono chiaramente le motivazioni per le quali le visioni dei due pensatori non possano coincidere, perlomeno in relazione al concetto di classe media e al suo governo²²⁶. Egli dichiara che ciò che risulta essere particolarmente importante per la vita del paese nella sua totalità siano l'unità, l'assenza di dissidi interni, una direzione semplice ma ferma del potere; queste sono le condizioni necessarie per la forza ed il successo della Francia. Nel suo discorso, egli affronta l'argomento per il quale viene accusato di voler far rivivere un sistema basato sui privilegi, una sorta di aristocrazia ricostituita. Operando una digressione, Guizot ricorda di esser sempre stato coerente nelle sue posizioni, perché, fin da quando l'aristocrazia accusava il governo di aver favorito il trionfo della classe media e di averle garantito una totale preponderanza nell'ordine politico a suo discapito, egli difendeva la *classe moyenne* dagli attacchi che le venivano rivolti dalla vecchia aristocrazia; il fatto che vi fosse una preponderante presenza e attenzione per le proposte della classe media era il risultato coerente con la giustizia e l'interesse della nazione. Ciò che sostiene a più riprese nei discorsi parlamentari è che la rivoluzione del 1789 sia servita ad ottenere una definitiva vittoria da parte della classe media sui privilegi e sul potere assoluto; ma, nonostante ciò, egli non invoca il ritorno di un sistema aristocratico, non desidera fondare il governo della classe media su un sistema di privilegi ma sulla libertà di cui essa è portatrice. Lo storico francese è fortemente convinto che non vi possa essere il ritorno ad una qualsiasi forma aristocratica, mentre, come abbiamo avuto modo di sottolineare brevemente, Tocqueville è convinto che non vi possa essere il ritorno dell'aristocrazia intesa nel senso precedente alla rivoluzione; ma l'eventualità che la classe media, chiudendosi in sé stessa ed azzerando ogni possibile richiesta dall'esterno, rischi di tradursi in una aristocrazia di tipo nuovo è ben presente.

Desiderando una netta preponderanza nella vita politica francese da parte delle classi medie, Guizot spiega questa sua preferenza con la ragione che le stesse sono le uniche ad avere la capacità di restituire alla nazione la stabilità di cui necessita; egli si augura che in tal modo non vi sia più spazio per la violenza o per l'anarchia, né per invidia. L'obiettivo della Francia democratica è di poter operare secondo un criterio che viene definito come giustizia

²²⁶ André Jardin, nella biografia dedicata a Tocqueville, riporta che «Guizot conosceva Tocqueville da quando era stato suo discepolo, alla fine della Restaurazione (negli Archivi Tocqueville si trova la sintesi di una conversazione dei due uomini, avvenuta nel 1830). Egli era troppo fine psicologo per non desiderare di legarlo a sé. all'invio della seconda *Démocratie*, rispose all'autore: "Mi piacciono le vostre idee anche quando non le condivido. Perché non la pensiamo allo stesso modo? Non ne trovo buone ragioni. Penso molto a voi, talvolta con inquietudine; non dispero di guadagnare terreno". Molto più tardi, sotto il Secondo Impero, gli scriverà: "Non ho mai capito perché voi non foste dei nostri"». A. Jardin, *Alexis de Tocqueville. 1805-1859*, Hachette, Paris, 1984, trad. it. C. M. Carbone, Jaka Book, Milano 1994, p. 304.

universale, un movimento ascensionale che non poteva essere conosciuto nell'antica società, basata su privilegi ereditari e immobilismo sociale. La classe media attuale – dice Guizot – non assomiglia alla borghesia medievale, che, dubitava della sua forza e della sua dignità, motivo per cui provava spesso invidia, era ansiosa e maleducata. La borghesia medievale, dopo essersi emancipata, desiderava abbassare tutto al suo livello; la Francia democratica, al contrario, si basa su principi elevati di giustizia, porta con sé pensieri elevati e fieri, e diffonde attraverso di sé l'eredità della realizzazione dei principi che erano stati raggiunti attraverso la grande rivoluzione del 1789. La classe media è nell'attuale Francia democratica, nella democrazia raggiunta con questa grande vittoria, colei che meglio rappresenta l'interesse della nazione, attraverso le istituzioni di cui essa è in grado di servirsi, aperta a passibile di continua apertura²²⁷.

Gli interessi sociali della nazione, specificamente legati al tema dei diritti, della proprietà, della dignità personale, che si sono stabiliti come garanzia nel suolo francese dopo la rivoluzione del 1789, erano prima di essa considerati rivoluzionari; dopo la vittoria e la conseguente distruzione dell'antico regime, sono diventati elementi conservatori. Eppure, secondo Guizot, lo spirito rivoluzionario è ancora ben impresso nella mente e nello spirito dei francesi; per spirito rivoluzionario egli non intende solamente quella passione per il rovesciamento e il «*fureur anarchique*» – che solitamente è in grado di raggiungere un numero molto piccolo di persone – ma include «ces instincts irréguliers, de ces idées contraires à l'organisation et à la stabilité du pouvoir et de l'ordre social, de ces préjugés antisociaux qui caractérisent, non l'esprit révolutionnaire forcené, mais l'esprit anarchique»²²⁸. Lo spirito rivoluzionario e anarchico, così definiti, secondo lo storico francese, sono ancora ben presenti nella nazione francese. Questi istinti «irregolari» appartengono sia alle classi in cui dominano gli interessi conservatori, sia nelle classi lavoratrici. Presso le prime, vi sono ancora pregiudizi che causano loro incapacità di comprensione delle condizioni dell'ordine sociale e del governo, perché possiedono ancora sfiducia nei confronti del potere della classe media,

²²⁷ Questo tema verrà ripreso nel momento in cui si affronterà il problema dei diritti politici, in cui il confronto con le posizioni guizotiane potrà nuovamente essere chiarificatore delle posizioni di Tocqueville, per differenza. Un altro elemento importante da sottolineare è questa caratteristica dell'apertura della classe media, in quanto, differendo dalla antica aristocrazia basata sui privilegi, si lega ad una dimensione capacitaria dell'individuo in cui, raggiunti i requisiti richiesti, sarà in grado di farne parte. Ciò si collega con facilità a quanto Tocqueville sostiene della aristocrazia inglese, che, a differenza di quella francese basata sulla nascita, è sempre stata aperta, perché basata sulla ricchezza. Così facendo, ogni individuo poteva sperare di entrare a far parte della nobiltà nel momento in cui si fosse arricchito a sufficienza; al contrario, in Francia, la nobiltà rappresentava una casta chiusa e inaccessibile, causando l'invidia della maggioranza della borghesia.

²²⁸ F. Guizot, *Histoire Parlementaire de France. Recueil complet des discours prononcés dans les chambres de 1819 à 1848*, Tome troisième, Paris, Michel Lèvy Frères, 1863, p. 78.

che è l'unica, a quell'altezza in grado di rappresentare la nazione nella sua interezza e che dovrebbe essere incoraggiata nell'acquisire sempre più fiducia in sé stessa, piuttosto che essere ostacolata. Allo stesso tempo, presso le classi lavoratrici, lo spirito rivoluzionario si presenta in modo ancor più netto, secondo Guizot, perché tra esse circolano continuamente osservazioni assurde sull'organizzazione sociale, sui diritti, sulla costituzione dei governi, ed è con incredibile leggerezza ed energia che esse se ne occupano; questo manifesta al contempo il «relâchement des freins religieux et moraux» che caratterizza le classi inferiori; uno fra gli strumenti che si possiedono per evitare che lo spirito rivoluzionario di queste ultime sopravvanti i limiti e si imponga all'interno della società tutta, è il lavoro; il lavoro viene indicato come il mezzo con il quale possono essere istruite le classi inferiori, ma esso, da solo, non è sufficiente. Gli unici strumenti sicuri per evitare il manifestarsi dello spirito rivoluzionario sono i freni morali che vengono appresi dall'uomo attraverso l'abitudine ad applicarli nella vita quotidiana, traendoli dalle proprie convinzioni e dai propri sentimenti, per quanto Guizot sia consapevole della debolezza della tenuta di questi freni morali, perché essi mancano fundamentalmente di contenuto²²⁹.

L'altro grande mezzo a disposizione per cercare di moralizzare il popolo francese consiste nel rafforzare sempre più le istituzioni; particolare attenzione viene assegnata – nel medesimo intervento – all'amministrazione. Nel momento in cui non saranno più necessari i colpi di fucile e non servirà più applicare leggi repressive, si tratterà di far in modo che la costituzione del potere permanga forte, e per fare ciò è necessario che vi sia una intima connessione tra la maggioranza e l'amministrazione, perché, «quand vous ne voulez pas user des moyens matériels, l'autorité morale du pouvoir vous est d'autant plus nécessaire. Quand vous ne voulez pas réprimer par la force, il faut que vous réprimiez par votre autorité sur les esprits»²³⁰. La diretta connessione che unisce il governo all'amministrazione è tanto più necessaria allorché la nazione sembra tranquilla; l'obiettivo è lavorare in direzione amministrativa anche per quanto riguarda la dimensione locale, in quanto essa può dare garanzia di armonia e unità tra le varie componenti di cui la nazione è composta. Attraverso l'intervento regolare e capillare dell'amministrazione – operazione che può essere compiuta solamente nei momenti apparentemente pacifici – si potranno ottenere tutti i benefici

²²⁹ È importante l'aggiunta che fa Guizot, nel momento in cui sostiene che, al momento, questi freni necessari per evitare fermenti rivoluzionari nelle classi inferiori, non sono ancora stati trovati; ma che quello spirito rivoluzionario appartiene al mondo intero e che per quanto in Francia si manifesti in modo particolare, esso si è diffuso in gran parte dell'Europa.

²³⁰ F. Guizot, op. cit. p. 85.

possibili dalla sicurezza e dall'ordine che viene ricercato da parte di quelle stesse classi medie che hanno il compito di riversare all'interno della Francia una nuova morale di cui sono portatrici e punto di arrivo, allo stesso tempo, del risultato vittorioso ottenuto con la Rivoluzione del 1789 e riconfermato attraverso quella del 1830. Ancora, in un famoso discorso di tre anni successivo, in un contesto e con un ruolo molto diversi²³¹, Guizot invoca la necessità di mantenere la pace e l'ordine all'interno della Francia, di modo che essa possa proseguire nel cammino iniziato, perché l'interesse della Francia e delle maggiori potenze europee consiste nel mantenere la pace, «le maintien de la sécurité dans les esprits comme de la tranquillité dans les faits. Cela importe non-seulement au bien-être matériel, mais au bien politique et moral, au progrès politique et moral de tous les peuples en Europe»²³².

È evidente la distanza che separa Tocqueville da Guizot: è uno scarto, a questa altezza, non recuperabile; anche se l'obiettivo è in parte assimilabile, i mezzi per raggiungerlo, invece, sono totalmente diversi. Se da un lato lo scopo di entrambi è quello di restituire forza morale alle istituzioni e al popolo francese stesso, è evidente che ciò che viene esaltato da Guizot, ossia la classe media come modello e realizzazione nella storia del progresso sociale e politico, è esattamente ciò che viene indicato da Tocqueville come causa principale della demoralizzazione del paese. Se per lo storico il primato della borghesia, la nuova borghesia totalmente estranea a quella medievale, consiste nell'essere il risultato della vittoriosa rivoluzione che ha garantito diritti e proprietà, la quale ha il compito di elevare il resto della popolazione, cercando di mantenere la stabilità e la quiete – perché di ciò necessitano le grandi potenze europee non solo in termini di benessere materiale, ma anche in termini di

²³¹ Guizot, infatti, ora è Ministro degli Affari esteri; per completezza, ricordiamo qui la discussione a distanza nell'interpretazione del capitolo XXI del secondo volume della *Democrazia in America*, per il quale Lamberti sosteneva fosse una risposta diretta alle posizioni espresse da Guizot finché si trovava all'opposizione – come nel discorso appena analizzato – mentre Drescher, esattamente per lo stesso motivo e per la poca rilevanza politica all'epoca della stesura del secondo volume, attorno al 1838, riteneva che le motivazioni di Lamberti fossero insufficienti.

²³² F. Guizot, op. cit. p. 283. Qui, per ragioni di coerenza del lavoro, non si seguiranno le linee di sviluppo nel pensiero tocquevilleano in politica estera; basti accennare al fatto che egli, pochi giorni dopo il discorso di Guizot, ricorda a quest'ultimo che nel 1837, quando faceva parte della coalizione all'opposizione contro il governo Molé, alleato con Barrot e Thiers, egli aveva fatto notare al governo la debolezza in politica estera. Questo è uno degli stratagemmi spesso utilizzati da Tocqueville nei confronti di Guizot, ovvero evidenziare le discrasie nelle sue posizioni nelle varie fasi di governo e opposizione. Inoltre, a questo riguardo, in uno degli articoli mai pubblicati sulla questione d'Oriente, Tocqueville scriveva che è proprio delle classi medie, oramai sempre più generalizzate a livello europeo, ossia di coloro che lavorano e che possiedono, desiderare la pace, perché la guerra terrorizza molto di più esse rispetto alle classi poste agli estremi (chi lavora e non possiede e chi possiede senza lavorare). Per un breve inquadramento storico si veda U. Coldagelli, *Scritti, note e discorsi politici*, pp. 225-233.

bontà politica²³³ — è chiaro che per Tocqueville non possa valere altrettanto. Questo perché nella quiete pubblica e nel riposo della nazione, condizioni in cui si dà il definitivo trionfo della classe media, per l'autore della *Democrazia in America* non solo si dà la fine della passione politica, ma si perde anche il valore della libertà; laddove si presenta un cinico individualismo, favorito in questo caso dall'accentramento amministrativo, che deve essere sempre più omogeneo e uniforme per garantire sicurezza e arginare il pericolo di rivoluzioni, si perde il senso della partecipazione, della cittadinanza, di un sano patriottismo come quello americano, di amore per le leggi e per le istituzioni, che sono gli elementi che riescono a render salubre una democrazia malata²³⁴. «Queste idee comuni, queste passioni comuni, questo patriottismo comune, dove sono? — si domanda Tocqueville — Che cosa ne avete fatto, e chi vi aiuterà ormai a vincere l'anarchia industriale che vi divora? Se non stiamo attenti, signori, giungeremo presto all'estremo per cui qui non rappresenteremo più né idee, né uomini, ma interessi, canali, ferrovie»²³⁵. L'anarchia — per eccesso — è quella di uno stato che controlla capillarmente i cittadini e che insegna loro cosa devono e cosa invece non devono fare, che li lascia agire in piena libertà, a patto che non provino più passioni politiche e spazi in cui esercitarle; è una nazione che vive di un sonno pacifico, ma dal quale è sempre rischioso che si svegli. Come abbiamo avuto modo già di sottolineare, per Tocqueville una libertà che si dà nel libero perseguimento degli interessi non è piena libertà; essa può essere legata ad una prima fase di liberazione dal dominio, ma in seguito, questa condizione rischia di condurre al servilismo; libertà è amore per la libertà stessa.

Nella prospettiva tocquevilleana, l'errore fondamentale di Guizot consiste nell'assecondare gli effetti spontanei della tendenza democratica che conducono alla atomizzazione degli individui e alla conseguente spoliticizzazione della nazione; favorendo l'ordine e il controllo, con l'obiettivo di poter arginare lo spirito rivoluzionario attraverso l'amministrazione centralizzata e l'organizzazione militare²³⁶, non ci si rende conto che ciò viene tralasciata è la libertà della nazione e in qualche modo la sua azione. Le classi medie rappresentano la minoranza della nazione ma al contempo ne rappresentano la totalità degli interessi, applicando nella vita politica lo stesso principio per il quale nella vita privata

²³³ È curioso notare come termini buono e cattivo, bene e male, ricorrano molto spesso nei discorsi di Guizot, che dà una netta valutazione morale, più che strettamente sociologica e politica.

²³⁴ Scrive Coldagelli nell'*Introduzione*: «La malattia del regime è tutta in questa cinica autosufficienza del ceto politico al potere, nel suo "athéisme politique" che si rispecchia nell'indifferenza politica che dilaga nella società civile», p. LIX.

²³⁵ A. de Tocqueville, *Spoliticizzazione e risveglio dello spirito antireligioso*, cit. p. 103 (corsivo mio).

²³⁶ Tra il 1840 e il 1845 erano molto accesi i dibattiti sull'utilità di costruire fortificazioni a Parigi e se fosse necessario, di conseguenza, aumentare la presenza militare nella città.

perseguono i propri interessi personali; questo ha permesso il dilagare della corruzione nel governo ed è questo l'esempio che viene trasmesso al resto della nazione; vengono alterati gli equilibri del sistema rappresentativo e, appare abbastanza scontato, quanto per il pensatore normanno tutto ciò sia diametralmente opposto all'obiettivo che accomuna i due autori, quello della moralizzazione della nazione. «Tocqueville [...] accusa Guizot di vellicare le “mauvaises passions” delle classi medie in espansione e al contempo di eccitare, per contraccolpo, gli istinti eversivi delle classi subalterne, dando vita così a quel circolo vizioso che, attraverso lo spauracchio della rivoluzione, lega maggioranza parlamentare e gabinetto in un nodo di indissolubile complicità politica»²³⁷. È evidente la distanza che separa ciò che Tocqueville aveva avuto modo di constatare negli Stati Uniti e cosa pensa invece della situazione interna francese; è altrettanto evidente che è proprio nell'eccitamento di passioni che contrastano l'unità della nazione che si evidenzia – per l'autore della *Democrazia in America* – il motivo per il quale alla classe media non potrà mai spettare il ruolo moralizzatore che invece le assegnava Guizot; essa, senza un intervento istituzionale e di vivificazione dei costumi, non farebbe altro che propagare e aumentare gli aspetti peggiori della democrazia; se fino a quel momento – dice Tocqueville – in qualche modo i costumi della nazione tutta hanno resistito, si tratta di dare nuova applicazione ai principi dell'89 per poter provare a ricostituire una unità della nazione che non si dia semplicemente nella forza del governo e nella precisione della amministrazione, ma che sia in grado di trasmettere ai cittadini amore per la libertà e per la propria indipendenza, instillare in loro una nuova passione politica²³⁸.

In alcune note preparatorie risalenti probabilmente all'autunno del 1847, quando Tocqueville preparava il progetto di un manifesto politico che avrebbe dovuto riunire il gruppo della «jeune gauche», egli evidenzia il tema essenziale della vita politica francese, dopo la rivoluzione.

Le classi medie hanno tratto dalla Rivoluzione tutto il profitto che potevano attenderne. Ma le classi inferiori hanno ricavato dalla Rivoluzione i profitti [ai quali] potevano legittimamente aspirare? L'antico principio che i maggiori oneri sociali debbano pesare su di esse è stato realmente ed efficacemente distrutto? Il governo delle classi medie fa realmente per il popolo tutto quello che esso ha legittimamente il diritto di aspettarsi?²³⁹

²³⁷ U. Coldagelli, *Introduzione*, cit. p. LVIII.

²³⁸ «Estratti dall'ambiguo magma del retaggio rivoluzionario, questi valori patriottici così profondamente penetrati nella tradizione popolare si pongono come l'embrione ideologico dei nuovi *moeurs* e diventano per ciò stesso una risorsa politica immediatamente spendibile in quanto fattore di coinvolgimento etico-politico sia sul piano della politica interna, come unica reale alternativa al mero allargamento del suffragio elettorale, sia sul piano della politica estera [...]», ivi, cit. p. LIX.

²³⁹ A. de Tocqueville, *Fragments pour une politique sociale*, O. C, tomo III, vol. 2, pp. 742-744, trad. it. U. Coldagelli, *Frammenti per una politica sociale*, in *Note, scritti, discorsi politici*, pp. 76-79, p. 79.

La stabilità necessaria, l'ordine richiesto affinché si potesse dare una transizione tra classi basate sul progresso – quale l'invocava Guizot – in cui il popolo potesse riconoscere nella classe media la propria guida e l'esempio di moralità, alla quale poteva sperare di accedere, è qualcosa che appare, agli occhi di Tocqueville, chimerico. È evidente che, dal momento in cui si impone la democrazia, un mondo totalmente nuovo, bisogna essere in grado di accettare sfide nuove che non si erano mai presentate prima, costruire quella scienza politica adeguata all'epoca democratica, la cui sfida più grande, specie per la tenuta della Francia, si manifesta nel problema della proprietà, su cui ci concentreremo nel terzo capitolo²⁴⁰.

²⁴⁰ Si veda, per una analisi approfondita del rapporto e delle condizioni di partenza dei due pensatori, S. Chignola, *Fragile cristallo. Per la storia del concetto di società*, Editoriale scientifica, Napoli 2004, pp. 381-402.

SEZIONE TERZA

PROPRIETÀ

3.1 Proprietà come confronto nella tenuta sociale nelle epoche democratiche

Quando vedo la proprietà diventare così instabile e l'amore della proprietà così inquieto e acceso, non posso impedirmi di temere che gli uomini arrivino al punto di guardare ogni teoria nuova come un pericolo, ogni innovazione come un disordine increscioso, ogni progresso sociale come un primo passo verso la rivoluzione, e che rifiutino totalmente di muoversi per paura di venire trascinati. Tremito, confesso, che diventino alla fine talmente preda di un vile amore dei godimenti presenti, da non provare più interesse né per il loro futuro, né per quello dei discendenti, e che preferiscano seguire mollemente il corso del destino, piuttosto che fare al bisogno un immediato ed energico sforzo per raddrizzarlo²⁴¹.

Ciò che preme sottolineare nel cominciare questo terzo capitolo, il quale porterà ad analizzare come il concetto di proprietà attraversi, modifichi e problematizzi il pensiero tocquevilleano, è il modo in cui attorno alla questione proprietaria si delinei l'atteggiamento proprio dei secoli democratici rispetto alle esigenze nuove che essi pongono, specie in relazione alle fondamentali domande sui diritti e la loro estensione, sul problema della povertà e sulle questioni relative alle classi lavoratrici, alle forme in cui esse possono essere integrate. Questi temi emergono spesso nel pensiero dell'autore, per quanto molti studiosi abbiano ritenuto che le questioni economiche fossero poco rilevanti nell'articolazione della proposta di Tocqueville. Lo scopo di questo capitolo è di soffermarsi nel comprendere quanto, nonostante le posizioni economiche o economiche politiche dell'autore qui trattato non fossero spesso innovative, né, in alcuni casi, approfondite, le considerazioni sulla proprietà finiscano per determinare l'intelaiatura del discorso tocquevilleano, mostrandone sia i limiti che la rilevanza nel determinare quella nuova scienza politica di cui egli stesso vuole farsi carico. I problemi che si pongono sono principalmente due e sono strettamente connessi l'uno all'altro: il primo riguarda il pericolo corso dalla Francia nel riproporsi del rilancio rivoluzionario; evidentemente, qualcosa è mutuato nel pensiero di Tocqueville rispetto a quando sosteneva che il pericolo di una nuova rivoluzione nella nazione fosse

²⁴¹ A. de Tocqueville, *Democrazia*, II, cit. p. 756.

improbabile, o perlomeno, qualcosa di molto distante da collocare nell'arco temporale. Si tratta di comprendere in questo senso come gli errori commessi dal governo della classe media abbiano inficiato quello stesso equilibrio che richiedevano a gran voce in termini di *repos public*. E in questo senso, si tratta di comprendere quanto le considerazioni da lui evidenziate riguardo alla classe media, a proposito della chiusura rispetto al resto della società, influiscano sulla residualità del conflitto che potrebbe causare una ulteriore rivoluzione; questo perché l'unità della nazione, pur nella sua complessità, non risulta essere pacificata ma messa in crisi dalla omogeneità degli interessi espressi a livello di governo e a livello di classe. Potremmo sostenere che il pensiero tocquevilleano risulta in parte definito attraverso la produttività del conflitto, del gioco di interessi contrapposti, che hanno la capacità di dare uno slancio di vitalità allo spirito della nazione. Nel momento in cui vi è totale omogeneità a livello politico, omogeneità che non rispecchia la realtà sociale complessa e composita, il rischio che il conflitto degeneri in rivoluzione diventa più presente. Questo è ciò che ci conduce al secondo problema, ovvero la netta differenza che separa anche a livello di diritti e di considerazione della proprietà la Francia dagli Stati Uniti, e, in seguito la Francia dall'Inghilterra; per questo secondo livello di argomentazione, cercheremo di concentrarci sull'importanza che assume la proprietà della terra nel pensiero di Tocqueville, centro del dialogo con l'amico Nassau Senior, e come essa possa essere la soluzione ad alcuni dei problemi che la comparsa della questione sociale pone in termini di abitudine alla proprietà.

L'autorità paterna

Attorno al diritto di proprietà avverrà lo scontro – secondo Tocqueville – tra due fazioni contrapposte, ed esso, ultimo baluardo sopravvissuto ai capovolgimenti rivoluzionari rischierà di mettere in discussione nuovamente l'ordine sociale. Due sono gli interventi decisivi in questo senso: il primo risale al 1847, quando egli venne incaricato di scrivere il manifesto per quello che doveva essere il nuovo partito politico, quella «jeune gauche» che non nacque mai, anche a causa degli eventi che di lì a breve colpirono la Francia; il secondo, invece, è probabilmente l'intervento parlamentare più importante di Tocqueville, pronunciato appena prima dello scoppio della rivoluzione.

Per quanto riguarda il manifesto politico, che assume il titolo di *Question Financière* o *De la classe moyenne et du peuple*, a seconda dell'edizione che si segue delle opere complete

tocquevilleano²⁴², emergono diversi temi che risultano essere decisivi rispetto a ciò che cercheremo qui di argomentare. Anzitutto, riprendendo alcuni elementi che abbiamo già avuto modo di evidenziare nella conclusione del precedente capitolo, Tocqueville ritiene che vi sia una singolare disaffezione rispetto a tutto ciò che avviene nei luoghi deputati all'espressione della vita politica, le camere; questo avviene nonostante fra i rappresentanti della nazione vi siano uomini molto intelligenti e brillanti, come non era mai accaduto in precedenza, ad eccezione dei padri costituenti. Si è palesato uno scarto tra il mondo politico istituzionalizzato e la vita pubblica della nazione, che emerge chiaramente dal fatto che le uniche classi in cui sembra esservi presente agitazione – in termini politici e sociali – sono le classi inferiori che legalmente devono rimanere fuori dalla sfera politica; al contrario, in quest'ultima, vige «une sorte de langueur mortelle» che impedisce che la vita pubblica possa fluire all'esterno del parlamento stesso. I cittadini che appartengono alla classe media, favoriti da un tipo di governo che si incarica di rappresentare i suoi interessi – dimostrano di non interessarsi a ciò che avviene all'esterno della rappresentazione che essi stessi si danno della nazione; quindi, la parte della nazione, quella che governa, ovvero quella che gode dei diritti politici, rifiuta di comprendere la necessità di una partecipazione pubblica per quanto essa rientrerebbe fra le conquiste che è riuscita a portare a termine con la rivoluzione del 1830, in cui si è scardinato definitivamente il terreno di conflitto tra la classe media e l'aristocrazia. «La vita pubblica non sembra più essere là ove non dovrebbe essere; essa ha cessato di essere là ove soltanto, secondo le leggi, si dovrebbe incontrarla. Da dove deriva ciò? Dal fatto che le leggi hanno strettamente limitato l'esercizio di tutti i diritti politici in seno ad una sola classe, i cui membri, perfettamente simili, sono rimasti omogenei»²⁴³. In questo senso, Tocqueville insiste molto sul tema delle grandi passioni politiche, che, come abbiamo accennato, possono essere rappresentate solo da grandi partiti. Qui torna il problema dell'omogeneità sociale, che ben si adatta alla descrizione che della folla aveva operato nella *Democrazia*, dove ogni uno è simile ad ogni altro, ma in una massa indistinta e indistinguibile;

²⁴² Questo è il titolo con cui viene presentato il testo nelle *Opere complete* pubblicata da Beaumont (Volume IX, pp 514-519). In realtà, assieme allo scritto *Question Financière*, sono due scritti che hanno lo stesso scopo di manifesto politico e questo è il motivo per cui in entrambi questi brevi scritti i temi sono molto simili e vi sono delle frasi quasi identiche, i due testi sono scritti con un anno di distanza l'uno dall'altra. Il testo che qui si seguirà è quindi *Question Financière* se si segue l'edizione Gallimard (Tomo III, volume 2, pp.734-737), o *De la classe moyenne et du peuple*, seguendo l'edizione di Beaumont. Per quanto riguarda le edizioni italiane, in *Scritti, note e discorsi politici*, Coldagelli presenta *De la classe moyenne et du peuple*, seguendo l'edizione Gallimard; invece Matteucci in *Scritti politici* segue l'edizione pubblicata da Gustave de Beaumont; qui seguiremo la traduzione italiana di Matteucci.

²⁴³ Ivi, cit. p. 247.

individualismo, non individualità, se così possiamo esprimerci. Dal momento che i diritti politici vengono affidati ad una sola classe, si comprende il motivo per il quale l'espressione della vita pubblica rischia di rinchiudersi in una serie di rimandi auto-referenziali tra chi è governato e chi governa, mentre al di fuori vi è gran parte della popolazione che ne è tenuta in disparte. Questo è ancor più problematico nel momento in cui la classe incaricata di governare, nell'indifferenza che caratterizza gli individui isolati dei secoli democratici, non riesce ad esprimere varietà, né fecondità, perché sottratta a quel gioco salutare di confronto di vedute che rappresentano interessi divergenti.

Fondamentalmente il problema che si pone al pensatore normanno – e che, in qualche modo, rappresenta il catalizzatore rispetto ai diversi ambiti da lui indagati – è trovare le strategie affinché nella Francia del XIX secolo possa darsi un assetto democratico che mantenga l'uguaglianza delle condizioni – perché questa va oramai accettata come data – ma che questa stessa uguaglianza possa fungere da stimolo rispetto ad una sorta di democrazia plurale in cui gli individui possano essere partecipi della vita pubblica, coinvolgendo passioni e idee diverse. Si tratta di individuare alcune strategie che permettano di educare gli individui al valore della partecipazione e della comunità dando loro uno spazio politico; questo deve valere sia per chi governa che per chi è rimasto escluso dalla vita pubblica della nazione: infatti, l'esigenza fondamentale riguarda la possibilità di coinvolgimento di quelle classi tendenzialmente escluse dalla gestione del potere politico, affinché possano essere placati anticipatamente i possibili istinti rivoluzionari attraverso il progetto di una nuova educazione nei confronti delle classi inferiori. I meccanismi con cui una parte della società risulta esclusa non possono funzionare perché essi si contrappongono al desiderio di uguaglianza che si è impadronito in modo omogeneo della nazione. Si tratta di trovare il modo di delineare un intervento «terapeutico» rispetto alla tendenza democratica, riflettendo sull'estensione del riconoscimento dei diritti politici, delle associazioni e delle libertà, come quella di stampa, che possono garantire sia l'aspetto educativo alla cittadinanza, che, d'altro lato, di evitare nuove rivoluzioni²⁴⁴. Il governo francese ha il compito epocale di concludere ciò che la Rivoluzione del 1789 aveva cominciato, evitando ulteriori scosse rivoluzionarie; è necessario riuscire a governare i rischi intrinseci alla democrazia, quali l'individualismo, l'atomizzazione e l'isolamento fra gli individui, la perdita dei legami sociali; in particolare, questi ultimi, sono quelli che vanno necessariamente ricostituiti per poter «reintrodurre elementi di *solidarietà* in

²⁴⁴ Sul tema dell'estensione dei diritti politici e sull'estensione delle forme partecipative torneremo al termine del presente capitolo.

un corpo sociale dominato da spinte centrifughe, che di esso, se lasciate a sé stesse, tendono invece a produrre la disgregazione»²⁴⁵.

La democrazia e la questione sociale sono indissolubilmente legate – quasi sovrapponibili – e i rimedi individuati al fine di governare e amministrare entrambe sono pressoché simili, dal momento che ciò che esplica principalmente il lavoro tocquevilleano è l'individuazione degli strumenti più efficaci per poter contrastare la tendenza propria degli individui democratici isolati, che hanno appreso le abitudini proprie dell'individualismo, specie l'incapacità di comunità e di partecipazione al comune. Nel momento in cui viene a mancare l'autorità tipica dei secoli aristocratici, fatta di legami in qualche naturali e sicuri, viene a mancare l'autorità «paterna», forma di autorità che può trovare la propria garanzia esclusivamente nella stabilità dell'ordine. Si comprende in modo ancor più chiaro la necessità che nel pensiero del politico francese assume il problema dell'autorità condivisa all'interno della società, perché, nel momento in cui non vi è più autorità non vi è più nessun elemento in grado di tenere assieme le varie istanze sociali; l'unitarietà della società risulta essere inficiata dalle spinte disgregatrici della democrazia, rischia di divenire una somma di individui, perdendo i requisiti per i quali essa possa essere definita tale. Merita di essere brevemente accennato, a questo proposito, il tentativo di De Sanctis, di «applicazione», come lo definisce l'autore stesso, del pensiero tocquevilleano al terzo principio stabilito dalla rivoluzione, quello di *fraternité*²⁴⁶.

Il concetto di fraternità implicherebbe – a differenza del concetto di uguaglianza – una dimensione più originaria e più intima della responsabilità di una vita comune, ma che, attraverso le sue applicazioni in ambito costituzionale e ideale tende ad eliminare il versante negativo, «che archetipicamente la caratterizza radicandosi nell'invidia cooriginaria alla pretesa di uguaglianza dei fratelli – invidia esiziale per ogni tipo di solidarietà»²⁴⁷. Per quanto Tocqueville nei suoi testi non dichiara esplicitamente il suo pensiero riguardo il concetto di fraternità, attraverso una analisi per sottrazione – rispetto ad uguaglianza e libertà che, al

²⁴⁵ S. Chignola, op. cit. p. 407.

²⁴⁶ «La Rivoluzione francese fu percepita dai contemporanei come una radicale soluzione di continuità nel tessuto della tradizione europea. Essa, attraverso la decapitazione di Luigi Capeto, sembra rappresentare sulla scena del mondo storico il parricidio come cifra del tempo, inaugurando così, per alcuni, un'epoca di rivoluzioni, una storia di lotte fratricide. “En coupant la tete de Louis XVI – scriverà Balzac – la Révolution a coupé la tête à tous les pères de famille”. In relazione alla percezione della crisi di un intero assetto di valori, consegnata alla metafora della uccisione del padre, è forse possibile guardare alla fraternità come un'ulteriore metafora connotante un problema, quello concernente i nuovi rapporti sociali e il diverso tipo di autorità che si produrrà con lo stile di vita e di convivenza imposto dai tempi», così inizia il saggio di Francesco De Sanctis, *Il problema della fraternità*, in *Tocqueville. Sulla condizione moderna*, Franco Angeli, 1993 Milano, pp. 33-51, pp. 33-34.

²⁴⁷ *Ibidem*.

contrario, risultano centrali per il pensatore – De Sanctis cerca di articolare come si possa definire il rapporto esistente tra la triade dei principi rivoluzionari nel pensiero tocquevilleano. Questa analisi assume rilevanza rispetto al «tramonto della paternità» che vigeva invece nell'antico regime, in cui per l'appunto le consuetudini fungevano da autorità e da collante a livello di stratificazione sociale, dove le differenze si mostravano anche rispetto al diverso apporto dato dai differenti soggetti al bene comune. Nel momento in cui crolla l'antica società e tutti gli individui divengono uguali, la fraternità si impone come sentimento che rispecchia l'affermazione dell'uguaglianza; essi si ritrovano nella condizione di orfani, non riescono ad oltrepassare l'atomizzazione della società e in essa si richiudono, mostrando sentimenti ambivalenti nei confronti di quella stessa situazione per la quale si riconoscono come uguali. Ne deriva, infatti, un duplice atteggiamento che i singoli mostrano nei confronti dell'uguaglianza: gli individui democratici favoriscono attraverso i propri comportamenti il processo di indifferenza, assecondano la spinta centripeta, perché, come abbiamo più volte sottolineato, lasciando spegnere la passione politica e la necessità di contribuire allo spirito della vita pubblica, per usare i termini tocquevilleani, i cittadini hanno la possibilità di perseguire liberamente i propri interessi privati. Dall'altro lato, però, ciò causa una libera competizione tra i cittadini che desiderano sentirsi, in ogni caso, superiori agli altri; da qui il tema della concorrenza, sia sul piano economico che su quello desiderativo, poiché negli individui rimane il bisogno del riconoscimento sociale, anche nel momento in cui non vi è più possibilità – né volontà – di farlo dal punto di vista politico; mentre si libera la concorrenza considerata in questi termini, si manifesta sempre più spesso l'invidia tra i cittadini, che, pur riconoscendosi come uguali, desiderano essere superiori agli altri. Due sono i luoghi della *Democrazia* in cui la figura del «parricidio» compiuto con la Rivoluzione emerge con più preponderanza, ad indicare la specificità delle epoche democratiche rispetto ai secoli aristocratici: il primo è quello in cui Tocqueville parla della famiglia nelle epoche democratiche e sui modi in cui essa si trasforma nei secoli di uguaglianza; il secondo è quello in cui il politico francese parla delle modifiche che hanno avuto i rapporti tra servo e signore.

Partiamo analizzando gli «*Influssi della democrazia sulla famiglia*»²⁴⁸; l'autorità paterna all'interno della famiglia si è modificata, e, negli Stati Uniti, la forza che deriva dalla sua posizione vale solo per i primi anni di vita del bambino, questo perché, dopo l'infanzia, il soggetto è già adulto. Ma il padre non soffre per «l'autorità decaduta», perché l'indipendenza

²⁴⁸ Capitolo VIII, *Democrazia*, II, pp. 685-690.

e la libertà, propri di ogni individuo, si raggiungono in un modo quasi naturale, in quanto facenti parte dell'insieme abitudinario dei cittadini americani, che ogni uno apprende attraverso l'esempio del padre e dei concittadini. Nei paesi aristocratici il governo si indirizzava direttamente al padre di famiglia, perché queste figure, oltre a dirigere a propria volta altri individui, erano in grado di trasmettere i valori e il comando proprio dell'autorità paterna; il padre è essenzialmente il capo di una associazione, che si riversa in una società fatta di realtà particolari e disomogenee tra loro. «Nelle democrazie» invece, «in cui il braccio del governo cerca ogni singolo cittadino in mezzo alla massa, per piegarlo singolarmente alle leggi comuni, non occorrono simili intermediari; il padre, di fronte alla legge, non è altro che un cittadino più anziano e più ricco dei suoi figli»²⁴⁹. Ciò che modifica definitivamente i rapporti tra padre e figlio è la divisione dei beni, perché essa favorisce il rapporto affettivo tra di loro²⁵⁰. Questo vale soprattutto per i cittadini proprietari, che, e questo è l'aspetto centrale, sono l'immensa maggioranza degli americani. Quella caratteristica propria della classe media che Tocqueville riconosce nella proprietà e nel lavoro, favorisce il rapporto familiare perché richiede che vi sia una condivisione di spazi e di professione – i figli tendenzialmente aiutano e sostengono il padre nel lavoro e, così facendo, ne imparano l'arte; in questo modo non può che svilupparsi una familiarità sconosciuta nei secoli democratici. Questa attitudine però si rispecchia nell'eccezionalità degli Stati Uniti perché la cittadinanza condiziona e modifica i rapporti all'interno della famiglia ed in questo senso vi è una prominenza della dimensione pubblica su quella privata, che garantisce che per l'appunto i figli apprendano i costumi e le abitudini della società²⁵¹. Si comprende perché il citato «braccio del governo» che individua ogni cittadino svolge funzioni totalmente differenti se applicate in Francia o in America. Presso quest'ultima, vigendo una dimensione di auto-governo di tipo repubblicano, riesce a riprodurre costantemente all'interno della società l'amore per la libertà e per l'indipendenza, ma se esso agisce in un contesto già fortemente individualizzato e spolicizzato, non farà che riprodurre la dimensione di privatezza che caratterizza l'intera società.

²⁴⁹ Ivi, cit. p. 687.

²⁵⁰ Come abbiamo evidenziato in molti punti del presente lavoro, attorno ai principi e alle leggi con cui vengono operate le successioni e i criteri della divisione dei beni si delineano molti degli effetti sociali che per Tocqueville ha la proprietà.

²⁵¹ Tocqueville nota che la funzione essenzialmente politica di trasmissione dei costumi e delle abitudini è riservata alla donna; questo perché in America, in cui la religione influenza in modo decisivo i costumi e le abitudini, regola anche la famiglia; la religione, che dà principalmente forma ai costumi degli americani, ha molta più influenza sulla donna che sull'uomo, perché quest'ultimo tende a lasciarsi prendere dal desiderio di arricchirsi.

Il secondo luogo in cui emerge la discontinuità rispetto ai rapporti stabili nell'antico regime è il capitolo in cui Tocqueville parla dei rapporti tra servo e padrone; ciò che si modifica in modo netto rispetto al passato è la forma di legame che unisce queste due figure: non vi è più un rapporto che assume termini quasi naturali, ma, de-naturalizzandosi, richiede che vi sia una garanzia giuridica rappresentata dal contratto di lavoro. Nelle antiche società aristocratiche, le posizioni dei servi e dei signori sono fisse ed immutabili, specchio esatto di quanto avviene all'esterno, nella società. «Gli uni e gli altri costituiscono come due piccole nazioni in mezzo alla grande, e finiscono col nascere in mezzo a loro certe idee immutabili in fatto di giusto e ingiusto. I diversi atti della vita umana vengono allora considerati sotto una luce particolare, che non cambia mai. Nella società dei servi, come in quella dei padroni, gli uomini esercitano un grande ascendente gli uni sugli altri. Riuniscono regole fisse, e, in mancanza di una norma, è l'opinione pubblica a dettar legge; regnano così abitudini precise, una regola»²⁵². In questo immobilismo, che include la stabilizzazione della norma, si riscontra la naturalità del rapporto che è insito nelle relazioni familiari tipiche di antico regime; esso comporta allo stesso tempo una ridefinizione delle abitudini sia nelle classi inferiori che in quelle superiori. Tocqueville, infatti, riconosce esservi un rapporto tale per cui chi si ritrova nella condizione di inferiorità apprende le idee e i costumi dei loro padroni, fino a che essi non danno forma, in qualche modo, anche ai loro pensieri. Attraverso questo meccanismo per il quale si fissano i ruoli in una gerarchia definita e immodificabile, si creano dei legami duraturi, tanto quanto le condizioni dello stato sociale, fino al punto in cui il pensatore francese deve riconoscere che «c'è qualcosa di commovente e di ridicolo insieme in una così strana confusione di due esistenze»²⁵³. Nel momento in cui si impone all'interno della società l'uguaglianza delle condizioni, si inclina la consistenza di questa «personalità fittizia» per la quale il servo si identifica immediatamente con l'onore e la dignità del proprio padrone, stabilendo degli esseri nuovi, e, con essi, dei rapporti totalmente nuovi. Nella democrazia, attraverso la formalizzazione del contratto, si danno dei rapporti che rappresentano processi di individuazione tra i cittadini che amplificano le tendenze dissociative insite nella democrazia stessa. Il contratto si impone come forma di separazione tra i cittadini, che, isolati, non condividono nulla se non il rapporto di lavoro.

Negli Stati Uniti si può riconoscere una classe di servi ed una di padroni, ma esse non sono sempre costituite dagli stessi soggetti; non vi sono più quelle due nazioni – espressione

²⁵² A. de Tocqueville, *Democrazia*, II, cit. p. 671.

²⁵³ Ivi, cit. p. 673.

che ricorre più volte nel pensiero di Tocqueville per indicare la validità del concetto di differenza e differenziazione all'interno della società – perché, all'esterno del contratto di lavoro che stabilisce il legame tra le due volontà di padrone e servo, gli individui sono uguali²⁵⁴. Le differenze che sono in qualche modo naturali, divengono inessenziali nel rapporto di lavoro basato sul contratto: vi è il fatto che nel piano dell'uguaglianza ciò che assume rilevanza è che gli individui si vedano come uguali, è sufficiente l'aspirazione, il desiderio, di poter un giorno arrivare a sostituire il padrone, perché essi sono uomini uguali “per natura”; il secondo motivo è che «invano la ricchezza e la povertà, il comando e l'obbedienza, mettono accidentalmente una grande distanza tra due esseri; l'opinione pubblica, che si regge sull'ordine normale delle cose, li riavvicina al livello comune e crea tra loro una specie di uguaglianza immaginaria, nonostante la disuguaglianza reale delle condizioni»²⁵⁵. Ben si comprende come l'uguaglianza immaginaria costituisca un pericolo agli occhi di Tocqueville, nel momento in cui non viene integrata da altri fattori che irrobustiscano la democrazia in ottica partecipativa ed associativa. L'uguaglianza formale esplicitata dal contratto richiede che vi siano due uomini capaci di ascrivere la propria volontà in una delle due condizioni; ciò che è importante è che per entrambe le figure in gioco, sia quindi dal punto di vista del servitore che dal punto di vista del padrone, la situazione sia fattualmente compresa negli stessi termini. Quello che si tratta di evidenziare è che questa condizione di uomini che si riconoscono come simili, all'esterno del contratto di lavoro che li lega reciprocamente, hanno uno spazio pubblico di condivisione dei compiti che spettano ai cittadini. Negli Stati Uniti vi è la capacità di mantenere stabili legami che, per quanto non più naturali, hanno un preciso riscontro nelle istituzioni libere e nelle tecnologie di governo. Essi condividono abitudini che si reggono sull'opinione della maggioranza. L'importanza delle credenze e delle aspettative condivise dai cittadini restituisce consistenza alla perdita dei legami che caratterizzavano l'antica costituzione degli stati europei nei secoli aristocratici. L'uguaglianza formale di cui la democrazia è portatrice, negli Stati Uniti è sostenuta da una realtà esterna nella quale quella stessa uguaglianza ha la possibilità di esprimersi in una partecipazione politica al comune, dove le differenze naturali perdono di vigore in virtù di un riconoscimento dell'esser tutti ugualmente possessori di diritti. In Francia, il signore – esautorato dalla sua preponderanza sociale – prova un senso di non somiglianza rispetto a

²⁵⁴ «La “contrattualizzazione” del legame tra gli uomini rappresenta perciò la forma specifica della *déliason* democratica», S. Chignola, op. cit. p. 419.

²⁵⁵ A. de Tocqueville, *Democrazia*, II, cit. p. 675.

coloro che, dal punto di vista giuridico dovrebbero essere uguali a lui; l'uguaglianza formale assume a questa altezza un connotato di costante repressione degli istinti disgregatori di coloro che, al contrario, riconoscono una strutturale incompletezza dell'uguaglianza che dovrebbe esser loro garantita. Ricordiamo qui il passaggio già citato per il quale secondo Tocqueville il popolo non ha ancora guadagnato tutto ciò che gli sarebbe spettato dalla Rivoluzione. E, in questo secondo caso, è evidente che l'invidia cooriginaria di cui parla De Sanctis si esprime nel richiudersi in sé stessi, perché l'uguaglianza formale non ha spazio di attuazione nella realtà. In questo senso esser cittadini proprietari ha evidentemente un significato molto diverso; «via via che gli uomini si mescolano e le condizioni si livellano, il povero ha maggiori risorse, maggiore apertura mentale e maggiori aspirazioni. Si studia, quindi, di migliorare la propria sorte e cerca di giungervi attraverso il risparmio. Il risparmio genera dunque, ogni giorno, un numero infinito di piccoli capitali, frutto lento e graduale del lavoro; e questi capitali aumentano di continuo»²⁵⁶. Al termine del secondo volume, Tocqueville descrive la necessità di istituire delle casse di risparmio che possano essere funzionali a garantire, anche nei momenti di difficoltà, delle risorse per il povero. Questo tipo di proposta è abbastanza ricorrente negli scritti di Tocqueville a partire dal 1835, in cui egli fu incaricato di redigere degli scritti sul problema del pauperismo, su cui torneremo. Sicuramente le proposte del pensatore normanno non erano del tutto originali, anzi, egli fu molto probabilmente influenzato dallo studio dell'opera di Villeneuve-Bargemont, come vedremo in seguito. Quello che qui è importante rilevare è il fatto che in America la netta distinzione tra povero e ricco non può esistere, perlomeno non nel senso europeo, come distinzione centrale per l'economia politica o meglio economia sociale, che si è dedicata al tema; coerentemente con il pensiero del politico normanno è evidente che oltre alle possibilità economiche e geografiche che gli Stati Uniti offrono, rappresentando una eccezione rispetto al resto del mondo²⁵⁷, la decentralizzazione consentita dal sistema dell'Unione federale garantisce che vi sia una diversa redistribuzione degli incarichi e dei compiti anche in ambito economico. La capacità di associazione è estremamente rilevante in quest'ambito perché effettivamente garantisce uno spazio effettivo, nell'ottica tocquevilleana, di educazione alla proprietà e di gestione a livello del comune di progetti che interessano direttamente i privati cittadini. In Europa l'istinto centralizzatore ha soverchiato

²⁵⁶ Ivi, cit. p. 801.

²⁵⁷ Ricordiamo, *en passant*, che secondo Tocqueville le uniche nazioni a non aver espresso il proprio potenziale erano gli Stati Uniti e la Russia, come abbiamo visto nel primo capitolo.

anche i risparmi dei cittadini, «lo Stato attira a sé il denaro dei ricchi attraverso i prestiti, e attraverso le casse di risparmio dispone a suo arbitrio dei soldi del povero. Tutte le ricchezze del paese si raccolgono continuamente nelle sue mani, e vi si accumulano sempre di più, via via che cresce l'uguaglianza; in una nazione democratica infatti, soltanto lo Stato ispira fiducia ai privati, perché solo lui dà loro l'idea della forza e della durata»²⁵⁸. Evidentemente in questo modo il mancato riconoscimento del valore dell'associazione, favorisce il processo di accentramento anche in ambito economico, perdendo di vista anche il valore educativo che questo tipo di esperienza di cittadinanza può donare; la condizione di uguaglianza per cui tutti tendono ad affidarsi al potere centrale, in realtà replica e perpetra all'interno della società la disuguaglianza, limitando la progressiva capacità di risollevarsi dalla propria condizione, producendo fissità, come vedremo a breve nel caso della possibilità della nascita dell'aristocrazia industriale.

Slanci e ideali dei partiti politici

Coloro che sono riusciti ad ottenere i maggiori benefici dalla rivoluzione, del 1789 prima e soprattutto con quella del 1830, abbiamo visto essere identificabili con la classe media; essa, arrivando ad ottenere maggiori garanzie, elevate possibilità di profitto ed esercitando i diritti politici, si è adagiata in qualche modo su una singolare omogeneità che si esprime anzi tutto all'interno della vita pubblica. Nel paese reale, in cui vigono ancora differenze e nel quale vi è ancora una stratificazione che diversifica i vari elementi della società, la vitalità che contraddistingue lo spirito di una nazione non era ancora potuta nascere, essenzialmente per una mancata educazione e per la mancanza di interesse nei confronti delle classi inferiori; nel paese legale, basato quindi sui diritti, anzitutto elettorali, secondo Tocqueville non poteva ri-nascere perché i cittadini erano assuefatti dal singolare benessere raggiunto. La Rivoluzione francese può essere considerata come una lunga e violenta lotta intercorsa tra l'aristocrazia feudale e la classe media, le quali possedevano, oltre a diverse condizioni di partenza, anche modi diversi per ricordare il passato, avevano passioni e interessi differenti che si mostravano – per quanto riguarda la vita politica – in grandi partiti che riuscivano a trasmettere una reale fecondità alle idee che introducevano. Attraverso la Rivoluzione del 1830, la classe media è riuscita ad estromettere in maniera definitiva dal

²⁵⁸ Ivi, cit. pp. 801-802.

potere l'antica aristocrazia; ciò ha prodotto – nel pensiero dell'autore – quel singolare illanguidimento che ha caratterizzato la vita della nazione da quel momento in poi. Questo perché, come abbiamo avuto modo di accennare in precedenza, la fecondità delle idee e dei sentimenti all'interno della sfera politica possono essere espresse attraverso la presenza di grandi partiti, e, al contempo, senza grandi partiti non vi sono più idee e sentimenti contrapposti ma una visione unitaria espressa attraverso parole e atteggiamenti differenti, con uno scopo comunque unitario. I diversi partiti nella Francia democratica non rassomigliano più ai grandi partiti che, dopo la Rivoluzione, hanno animato il paese, perché per l'appunto trattano gli affari di governo come se conducessero i loro affari privati, senza occuparsi seriamente della nazione²⁵⁹; Tocqueville ritiene che non vi possano essere più grandi partiti – almeno fino a questa altezza – perché attraverso il governo delle classi medie si dà quella particolare congiunzione per la quale ciò che interessa mantenere è la quiete pubblica affinché possano essere valorizzati gli ambiti commerciali ed industriali della nazione; nessuno è disposto a mettere in discussione l'equilibrio vigente per timore della rivoluzione. Al contrario, ciò che si dovrebbe coraggiosamente attuare è una politica che favorisca la dimensione dell'autogoverno, invece che proseguire nel rafforzamento dello Stato e delle sue funzioni amministrative²⁶⁰. Nessuno, nemmeno tra gli spiriti brillanti e intelligenti di cui è composta la classe politica, si è incaricato di dirigere la democrazia, di governarne le tendenze pericolose che conducono all'individualismo, ma anzi, quelle stesse tendenze sono state incoraggiate.

²⁵⁹ «La nazione guarda ad essi [gli oratori] meno come a degli avversari politici che parlano dei loro affari, che come a dei bambini di una stessa famiglia, tutti occupati a regolare tra loro dei piccoli affari domestici. Nell'ascoltarli essa si addormenta o si agita dei propri pensieri», A. de Tocqueville, *La classe media e il popolo*, cit. in *Scritti politici* (curato da Matteucci), p. 248.

²⁶⁰ Nei quaderni alfabetici risalenti al primo viaggio in Inghilterra, nel 1833, alla voce *Centralizzazione* Tocqueville riporta una conversazione avvenuta a fine agosto con Sir John Bowring, direttore della «Westminster Review», organo dei filosofi radicali. Egli dichiarava al giovane Tocqueville che l'Inghilterra è il paese in cui il decentramento è uno dei principi più importanti. È il caso di riportare interamente l'appunto perché esso è estremamente rilevante anche per il proseguo del presente lavoro: «Abbiamo un governo ma non un'amministrazione centrale. Ogni contea, ogni città, ogni comune bada ai propri interessi. L'industria è lasciata a se stessa: perciò in Inghilterra non vi capita mai di vedere alcuna opera incompiuta, perché tutte sono realizzate a fini d'interesse privato, perché vengono intraprese solo con i capitali necessari e finché non sono ultimate il capitale è immobilizzato. Da voi l'industria è vittima di una quantità d'intralcio; da noi questi movimenti sono infinitamente più liberi. Ammetto che nulla è più difficile che abituare gli uomini a governarsi da sé. Tuttavia, proprio questo è il grande problema del vostro avvenire. La vostra centralizzazione è un'idea magnifica, ma inattuabile. Non è nella natura delle cose che un governo centrale possa star dietro a tutti i grandi bisogni della nazione. Il decentramento è la causa ultima dei progressi materiali da noi fatti sul cammino della civiltà. Non otterrete mai che il potere attui il decentramento, perché la centralizzazione offre un'esca troppo ghiotta alle passioni dei governanti; e quelli stessi che avranno predicato il decentramento abbandoneranno sempre tale dottrina una volta giunti al potere. Potete esserne certo»; A. de Tocqueville, *Œuvres*, vol. I, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, Paris 1991, ed. par Lise Queffélélec, trad. it. Luciano Tamburini, in *Viaggi*, a cura di U. Coldagelli, Bollati Boringhieri, Torino 1997, p. 499.

Per mostrare l'importanza che il ruolo dei partiti assume nel pensiero di Tocqueville durante la sua carriera politica è necessario comprendere ulteriormente le differenze che separano i discorsi da lui pronunciati e i suoi scritti preparatori – come è il caso del manifesto per il nuovo partito, rimasto incompiuto – dal quadro teorico della *Democrazia*, in cui i partiti assumono un ruolo specifico rispetto alle condizioni politiche e sociali riscontrate in America. Matteucci, nel saggio dedicato a *Il problema del partito politico nelle riflessioni di Tocqueville*²⁶¹, riconosce esservi un passaggio importante rispetto al contesto molto complesso dal punto di vista teoretico della più celebre opera tocquevilleana. Nelle ultime pagine dell'articolo, Matteucci riconosce che Tocqueville dismette in qualche modo i toni moralistici nel momento in cui il suo ruolo nella politica attiva diviene più preponderante; ciò a cui rinuncia il pensatore normanno è la riproposizione di quei nobili valori aristocratici, che lo portavano a riconoscere in sé stesso una sorta di ateismo politico, in virtù di una ricomprensione sociale più attenta ed accurata²⁶². Va sottolineato come sia in qualche modo sufficientemente chiaro il cambiamento di linguaggio e di utilizzo dei termini negli scritti e nei discorsi immediatamente precedenti alla rivoluzione del 1848 rispetto a testi quali gli appunti di viaggio e le lettere giovanili di Tocqueville; i toni moralistici vengono in parte abbandonati in favore di una più chiara espressione degli intenti primariamente politici che, secondo l'autore, dovevano avere effetti altrettanto tangibili: si tratta, infatti, per il pensatore normanno di ripensare la politicità della nazione rendendo in qualche modo plurale la democrazia francese, attraverso la reintegrazione e l'educazione delle classi escluse, per rispondere a quell'esigenza del risveglio del popolo stesso attraverso il confronto tra interessi, passioni e intenti diversi. Ma l'unitarietà dell'analisi tocquevilleana si situa esattamente all'altezza del problema delle idee e delle passioni politiche, perché l'obiettivo del pensatore è quello di impedire che lo spirito dell'uomo e le sue capacità possano essere ridotte nel perseguimento di una semplice materializzazione di interessi economici e privati; egli si schiera apertamente contro una politica della quiete e della stabilizzazione perché essa diviene paradossalmente espressione di un popolo stanco e assonnato, non più interessato ai propri

²⁶¹ N. Matteucci, *Il problema del partito politico nelle riflessioni di Tocqueville*, in «Il pensiero politico», 1968, n. 1, pp. 48-92.

²⁶² «L'elemento corrosivo, che svuoterà lentamente il suo inguaribile e istintivo moralismo, deriva dalla realistica analisi politica della società del suo tempo: questo finirà per portare Tocqueville lontano da quell'astratto e platonico vagheggiamento di nobili ideali che dall'alto maieuticamente guiderebbero e sospingerebbero i grandi partiti, senza però spezzare la parte feconda di quell'antitesi, che gli impediva di rassegnarsi e adagiarsi nel presente "à plat ventre". La sua volontà d'azione, la sua ribellione alla realtà da moralistica diventa così politica, nella misura in cui cerca di prospettare la soluzione storica del difficile incontro fra liberalismo e democrazia», ivi, cit. p. 77.

diritti e alla propria libertà. Ma in questa situazione, di apparente stabilità e di desiderio di una riproduzione della stessa, vi è il rischio che attraversando una fase di immobilismo, politico e sociale, in cui non si rinnovano le istituzioni seguendo il corso della storia che avanza, si prospetti una nuova rivoluzione.

Da un lato, la riflessione sui partiti e sugli ideali che dovrebbero caratterizzare i grandi partiti è un tema che viene riproposto più volte da Tocqueville a partire dagli anni '40; dall'altro, esso si inserisce in modo assolutamente coerente nel pensiero dell'autore. Anzitutto dobbiamo ricordare che nel momento in cui non vi è più alcun tipo di autorità in ambito sociale – come è avvenuto in Francia dopo la rivoluzione – spetta al governo il compito emancipare gli uomini dalla loro visione ristretta fondata esclusivamente sugli interessi individuali, trovare i mezzi con cui ampliare la loro prospettiva. In un breve capitolo del secondo libro della *Democrazia* a cui avevamo avuto modo di accennare brevemente, Tocqueville spiega perché è necessario che in tempi di uguaglianza e di dubbio il fine delle azioni umane venga allontanato. Il compito dei governanti, secondo il pensatore normanno, consiste nell'allontanare il fine delle azioni dell'uomo perché essi rischiano di rinchiudersi nei capricci quotidiani, nel perseguimento di desideri realizzabili con facilità e senza impegno. Questo compito diviene ancor più fondamentale nei confronti di un popolo democratico che ha perso la fede; uno degli aspetti politici più rilevanti della religione consiste nel far apprendere agli uomini delle attitudini che posson essere loro utili in questa vita, pur mantenendo aperta la prospettiva rispetto ad una vita futura; nel momento in cui la fede si oscura, gli uomini sono portati ad avvicinare costantemente l'obiettivo delle proprie azioni, ed essi sono spinti «ad agire come se non dovessero esistere che un giorno solo»²⁶³. L'operato del governo dovrebbe mirare principalmente, secondo il politico francese, a sostenere una azione umana più lungimirante, che comprenda anche una progettazione del futuro in ottica di sforzo e di obiettivi raggiungibili sul lungo periodo, che richiedano fatica ed impegno: i governi devono restituire agli uomini il senso del futuro. Questo, secondo Tocqueville è estremamente utile politicamente perché «abituando i cittadini a pensare all'avvenire in questo mondo, li si avvicina a poco a poco e senza che essi lo sappiano, alle credenze religiose»²⁶⁴.

Pochi anni dopo la pubblicazione del secondo volume, abbiamo visto Tocqueville battersi strenuamente nei luoghi deputati affinché quelle credenze religiose potessero essere

²⁶³ A. de Tocqueville, *Democrazia*, II, cit. p. 640.

²⁶⁴ Ivi, cit. p. 642.

messe nuovamente in circolo per rivivificare i costumi della nazione francese, per garantire quel fondamento morale di cui essa necessitava; ma l'occasione è andata perduta. Il governo, che avrebbe dovuto svolgere il compito decisivo di concludere ciò che la rivoluzione aveva iniziato, garantendo la possibilità dell'emergere di un nuovo modo di intendere la politica e la libertà per i cittadini, ha preferito perpetuare i limiti propri della classe media, accontentandosi del godimento subitaneo derivante dalla possibilità di arricchimento e di privatezza. In una nazione in cui si è giunti all'uguaglianza prima che alla libertà, in cui la forma di partecipazione politica si è ridotta al momento elettorale, si è persa la capacità del comune come espressione della propria libertà guadagnata attraverso la rivoluzione. Se da un lato per Tocqueville è vero che i grandi ideali che animavano i secoli aristocratici sono andati perduti, egli è in qualche modo consapevole che non potranno essere in alcun modo rimessi in circolo, perché, nel momento in cui l'uguaglianza delle condizioni si è affermata, si tratterà di imparare a governare le tendenze proprie della democrazia con le caratteristiche particolari della nazione francese. Di fronte a sé egli invece osserva solo indifferenza da parte della maggioranza della nazione, non vi riscontra alcun desiderio di cura rispetto alla vita politica, che è per essa estranea. Gli antichi partiti – secondo Tocqueville – mostravano all'interno della sfera legale un legame che rappresentava i conflitti esterni ad essa: la contrapposizione e le idee che con forza davano vitalità al paese.

Appena prima dell'avvio della rivoluzione del 1789 l'antica società avvenne qualcosa di decisivo perché in una stessa generazione si avvertirono curiosità e desideri riformatori, che dava uno spirito nuovo, giovane, ad un corpo sociale oramai vecchio. Fiducia illimitata in sé stessi e nel genere umano hanno prodotto la rivoluzione, perché le grandi cose, per il pensatore normanno, non possono mai essere realizzate senza grandi sentimenti e slanci generosi. Ma, «à cette première époque, il en a toujours succédé une autre durant laquelle, par un violent retour, les hommes, après s'être élevés fort au-dessus de leur niveau naturel, renaissent petitement en eux-mêmes, et paraissent honteux tout à la fois du mal et du bien qu'ils avaient fait, où un découragement efféminé succédait à une présomption presque puérile, où les dévouements imprudents étaient remplacés par un égoïsme plus imprudent encore, et où les contemporains se montraient souvent plus sévères pour leurs œuvres que ne le sera la postérité»²⁶⁵. Due sono gli aggettivi che meritano qui di essere sottolineati della

²⁶⁵ A. de Tocqueville, *Discours de réception à l'académie française prononcé le 21 avril 1842*, in *Oeuvres complètes d'Alexis de Tocqueville*, publ. par Mme de Tocqueville et Gustave de Beaumont, T. 9, Lévy Frères, Paris 1866, pp. 1-23, p. 4.

citazione appena riportata: *efféminé* e *puérile*; questi due aggettivi ci permettono di contestualizzare ulteriormente i problemi che effettivamente Tocqueville trova di fronte a sé nella Francia durante la monarchia di luglio. Come abbiamo già avuto modo di notare, tutti gli aggettivi relativi alla femminilità indicano nell'autore una mancanza energetica che, invece, contraddistingue la vita politica e sociale degli americani, in cui i termini si riferiscono spesso alla sfera maschile proprio per indicare la potenza della capacità di autogoverno e della dimensione partecipativa sviluppata nel mondo statunitense. Vi è la contrapposizione tra la virilizzazione dei costumi e delle abitudini dei cittadini americani, così come – di nuovo – la capacità di slanci ideali e passionali propri dell'antica nobiltà, e la perdita di energia di una società, come quella francese, effeminata, perché incapace di uscire dal proprio individualismo, di sopravanzare i propri interessi privati. Nella relazione pronunciata all'Accademia delle scienze morali, nel 1842, Tocqueville esprime la necessità che presso i popoli liberi si governi attraverso i partiti ed evidenzia come sia necessario che essi si rendano capaci di rispecchiare i grandi interessi della nazione, senza limitarsi a perseguire esclusivamente interessi locali che possano favorire i desideri delle singole circoscrizioni, a seconda degli impulsi dati dai cittadini che possono avere interessi specifici e individuali da preservare; il rischio è che i partiti si trasformino in piccole fazioni. Questo avviene perché la classe che si trova a governare, dopo la rivoluzione del 1830, è una soltanto, ed essa rappresenta pienamente gli interessi e le opinioni proprie di quella classe: il problema è che da questo circolo non si può uscire se non attraverso la rivoluzione ed essa non può essere la soluzione per un pensatore che teme moltissimo il ritorno della rivoluzione; l'altra soluzione, più praticabile e più sicura, è quella prospettata da una serie di riforme, di cui a breve parleremo. Se non si tenta di uscire da questa autoreferenzialità che ha prodotto quel languore mortale denunciato da Tocqueville, le fosche prospettive della nazione francese rischiano di manifestarsi in direzione di una schiavitù rispetto ad un padrone dolce e mite, ma pur sempre padrone. Questo, di nuovo, è un rischio concreto perché da un lato l'indipendenza individuale conduce i singoli soggetti a non fidarsi dei propri simili, mentre dall'altro, perduto ogni tipo di legame che poteva tenere insieme gli stessi individui, li spinge ad affidarsi ad un potere certo che possa garantir loro sicurezza.

Nel momento successivo alla rivoluzione, il fatto che i cittadini abbiano potuto godere di un benessere prima di allora sconosciuto, che ognuno di essi abbia potuto accedere ad un piccolo patrimonio, ha spento ogni entusiasmo derivato dalle passioni politiche che avevano conquistato i cuori dei cittadini. Avendo qualcosa da preservare dai possibili rivolgimenti

esterni – il che rappresenta per Tocqueville uno dei principali motivi per cui le grandi rivoluzioni nelle epoche democratiche diventeranno rare – quegli stessi cittadini hanno preferito il godimento dei risultati di ciò che era stato realizzato piuttosto che addentrarsi nello specifico delle forme in cui essi avrebbero potuto proseguire il lavoro iniziato dalla rivoluzione, cercando di realizzare una piena libertà, piuttosto che accontentarsi dell'uguaglianza. Laddove nell'antico regime la prerogativa di governo apparteneva agli stessi individui e alle stesse famiglie, al contrario a seguito della rivoluzione, l'idea che la direzione e l'amministrazione della nazione appartenesse alla volontà di tutti, comportava che – sulla base di questa giustificazione teorica – il potere fosse autorizzato a regolare lo Stato ed al contempo ogni uomo. I cittadini soddisfatti e inquieti rispetto alla condizione di benessere raggiunta e spaventati al contempo della costante minaccia rappresentata dal rilancio rivoluzionario, si sono mostrati compiacenti nei confronti del potere centralizzato che rappresentava per loro una garanzia rispetto ad ogni possibile rivolgimento esterno. «Je crois fermement qu'il dépend de nos contemporains d'être grands aussi bien que prospères; mais c'est à la condition de rester libres. Il n'y a que la liberté qui soit en état de nous suggérer ces puissantes émotions communes qui portent et soutiennent les âmes au-dessus d'elles mêmes; elle seule peut jeter de la variété au milieu de l'uniformité de nos conditions et de la monotonie de nos mœurs; seule elle peut distraire nos esprits des petites pensées, et relever le but de nos désirs»²⁶⁶.

Il pericolo di una nuova rivoluzione

Paradossalmente, il fatto che l'esercizio dei diritti politici sia stato limitato ad una sola classe, quella classe media che aveva sconfitto definitivamente l'antica aristocrazia con la rivoluzione del 1830, ha prodotto quella quiete pubblica che veniva richiesta a gran voce dal governo e dai governati, ma che si rivela, questa volta realmente per Tocqueville, quanto mai instabile²⁶⁷. Perché, pur nella singolare omogeneità che si dà nella classe media, «si avvicina tuttavia il tempo in cui il paese si troverà di nuovo diviso in due veri partiti. La rivoluzione

²⁶⁶ Ivi, cit. p. 20.

²⁶⁷ È curioso notare che il pensiero di Tocqueville sulla rivoluzione sia stato in qualche modo sempre fuori tempo rispetto alle opinioni dei propri contemporanei; nel momento in cui tutti, nel finire degli anni 30, temevano il ritorno della rivoluzione, egli riteneva che sarebbe stato un evento molto improbabile; un decennio dopo invece, quando il politico normanno dichiarava a gran voce che la classe politica dormiva sopra di un vulcano, questa sua posizione venne in qualche modo accolta con timida approvazione dalla sinistra, e avversata da tutti gli altri.

francese, che ha abolito tutti i privilegi e distrutto tutti i diritti esclusivi, ne ha tuttavia lasciato sussistere uno: quello della proprietà»²⁶⁸. Per quanto il diritto di proprietà non fosse mai stato messo in discussione prima di quel momento, secondo Tocqueville, chi possiede non deve illudersi che gli attacchi alla proprietà non possano divenire un elemento reale, perché il tempo in cui essi vivono è un tempo radicalmente nuovo; la proprietà rappresentava fino a quel momento un privilegio isolato in una società di uguali, l'unico superstite in un mondo oramai distrutto. Quando il diritto di proprietà verrà messo in discussione, la lotta tra i partiti politici riprenderà allora il proprio naturale vigore; si scontreranno apertamente i cittadini che possiedono e chi invece non possiede; in questa condizione, per quanto sia lontana dall'esser una situazione desiderabile, Tocqueville riconosce che solo in quel momento potranno essere ricostituiti i grandi partiti, e la nazione intera potrà esser rimessa in movimento, perché in essa vigeranno realmente degli interessi decisivi per la vita della nazione, che, alternativamente, o saranno calibrati all'interno di una ricomposizione dell'interesse generale, dando vita a quella varietà di cui lo spirito della nazione necessita, o, al contrario, lascerà aperta una nuova via rivoluzionaria.

Giungendo a ciò che occorre fare nella presente situazione, non ci resta che indicare le misure legislative che questa situazione richiede, e il cui oggetto può riassumersi nei due punti seguenti:

- 1) Estendere poco a poco il cerchio dei diritti politici, in modo da superare i limiti della classe media, al fine di rendere la vita pubblica più varia e più feconda e di interessare in modo pacifico e regolare le classi inferiori agli affari;
- 2) Fare della sorte materiale e intellettuale di queste classi l'oggetto principale delle cure del legislatore; dirigere lo sforzo delle leggi ed alleviare e soprattutto a rendere perfettamente uguali i carichi pubblici, in modo da far sparire tutte le ineguaglianze che ancora si trovano nella nostra legislazione fiscale; in una parola, assicurare ai poveri tutta l'uguaglianza legale e tutto il benessere compatibili con l'esistenza del diritto individuale di proprietà e con l'ineguaglianza di condizioni che da esso deriva. Poiché ciò che, in questa materia, era onestà e giustizia, diviene ora necessità e prudenza [...]»²⁶⁹.

A questa altezza si evidenzia in qualche modo la puerilità e l'immatunità politica della classe media che ha dimostrato di non essere stata capace di comprendere quanto la situazione a lei esterna si stesse caricando di tensioni sociali, che potevano avere un esito rivoluzionario. A questo proposito, un mese prima dello scoppio della Rivoluzione di febbraio, Tocqueville pronuncia alla Camera uno dei suoi discorsi più celebri; egli denuncia la condizione di «malattia» in cui si trovano i costumi pubblici sostenendo che il governo,

²⁶⁸ A. de Tocqueville, *La classe media e il popolo*, in *Scritti politici* (Matteucci) cit. p. 248.

²⁶⁹ Ivi, cit. p. 250.

con il suo esempio di corruzione e di disinteresse verso l'interesse generale della nazione²⁷⁰, ha contribuito ad accrescere in maniera decisiva e a riprodurre all'interno della nazione una costante demoralizzazione. Se pochi anni prima, negli articoli pubblicati per *Le Siècle*, egli era in qualche modo convinto che i costumi e le abitudini dei cittadini francesi potessero resistere all'esempio dato dal governo, in questo discorso, al contrario, avverte i propri colleghi: «io credo che ci stiamo attualmente addormentando su di un vulcano». Tocqueville non crede ad una distinzione tra una morale pubblica e una morale adattata alla vita privata, perché vi è una preminenza della prima sulla seconda. Questo può apparentemente sembrare contraddittorio se si pensa all'importanza che riviste l'indipendenza dei cittadini nel pensiero dell'autore, ma si può ben contestualizzare attraverso due distinte argomentazioni. Anzitutto, per il politico normanno, non vi può essere netta separazione tra dimensione pubblica e privata – ed anzi, il tentativo di distinguere questi due ambiti può portare all'affermazione del dispotismo di tipo nuovo – perché i cittadini possono apprendere i costumi e le abitudini in modo adeguato attraverso la partecipazione alla vita pubblica. Limitarsi alla dimensione propria dei privati cittadini apre la strada a quel «potere immenso e tutelare, che si incarica da solo di assicurare loro il godimento dei beni e di vegliare sulla loro sorte»²⁷¹, parole che l'autore usa per descrivere quale tipo di dispotismo devono temere le nazioni democratiche. Abbiamo sottolineato in precedenza come negli Stati Uniti ciò che si dà come fatto sia l'unione dello spirito religioso e dello spirito pubblico: questo permette che i cittadini, oltre ad avere credenze condivise, abbiano appreso dei modelli, attraverso l'esercizio continuo della pratica degli affari comuni, applicabili anche nella gestione della propria vita privata. Non si dà separazione tra pubblico e privato perché tale distinzione non deve sussistere; i costumi appresi nella dimensione pubblica influiscono direttamente nella gestione degli affari privati

D'altro lato, vi è di nuovo il problema dell'instaurazione dei legami nei secoli di uguaglianza tra i cittadini e dell'esempio che alla nazione viene dato. I costumi che i cittadini mostrano nella propria vita privata rispecchiano i costumi pubblici, ed essi, nel momento in cui sono corrotti, conducono alla demoralizzazione della società. I principi rivoluzionari che

²⁷⁰ Una precisazione che deve essere fatta è che ciò che Tocqueville intende usando il termine interesse generale lo pone come contrapposto all'interesse particolare inteso come interesse privato. Egli rifiuta come abbiamo visto l'idea che dalla volontà di tutti possa sorgere un governo che rispecchia i voleri dei cittadini, perché questa funge da giustificazione ad un potere centrale sempre più forte che ha diritto di intervenire capillarmente nella vita dei cittadini, mettendo in discussione la loro indipendenza e la possibilità che essi partecipino effettivamente alla definizione e al “riempimento” dell'interesse stesso, che non deve essere vuoto, ma modellato sulla base della differenza che deve essere a fondamento della vitalità della nazione.

²⁷¹ A. de Tocqueville, *Democrazia*, II, cit. p. 812.

avevano gettato le basi affinché le società potessero essere modificate, vengono messi in dubbio dagli esempi che emergono nella sfera legale della nazione. L'effetto prodotto dall'applicazione dell'interesse particolare, al trattare il governo come un affare privato, all'eccessiva limitazione dell'esercizio dei diritti politici, ha condotto ad una situazione in cui le basi della società sono messe in pericolo. Egli crede, modificando radicalmente la prospettiva che si era delineata tra il periodo di composizione della seconda *Democrazia* e il 1843, che la rivoluzione, presto o tardi, arriverà, nonostante, apparentemente, ad una osservazione superficiale della società francese non si dia disordine materiale.

Probabilmente non vi è disordine nei fatti, ma esso è ben penetrato negli spiriti. Guardate oggi cosa accade in seno alle classi operaie che oggi, lo riconosco, sono tranquille. È vero che esse non sono tormentate dalle passioni politiche propriamente dette nella stessa misura in cui lo erano un tempo; ma non vedete che le loro passioni da politiche sono diventate sociali? Non vedete che si diffondono a poco a poco nel loro seno opinioni, idee che non tendono solamente a rovesciare tale legge, tale ministero, tale governo, ma la società, a farla tremare sulle basi sulle quali oggi essa poggia? Non ascoltate che cosa si dice ogni giorno nel loro seno? Non sentite che vi si ripete incessantemente che tutto ciò che si trova al di sopra di esse è incapace e indegno di governarle; che la divisione dei beni fatta fino a oggi nel mondo è ingiusta; che la proprietà poggia su basi che non sono eque? E non credete che, quando tali opinioni mettono radici, quando si diffondono in modo quasi generale, quando calano profondamente nelle masse, debbano portare prima o poi, non so quando, non so come, ma debbano portare prima o poi alle rivoluzioni più temibili²⁷²?

Paradossalmente, la lucidità della prospettiva tocquevilleana si dimostra esattamente all'altezza dell'incapacità dei colleghi di comprendere l'esplosività della situazione, per quanto, come egli stesso riconosce, non si sarebbe mai aspettato che la rivoluzione potesse avvenire in tempi così brevi. Poco tempo dopo, durante la stesura dei *Souvenirs*, iniziata nel 1850, Tocqueville ebbe gioco facile ad ammantarsi dell'esattezza della sua prospettiva. Ciò che è decisivo è come egli riproponga nuovamente l'impossibilità del sostenere la vitalità della vita politica nella sfera legale delineata dalla costituzione, dal momento che l'antica aristocrazia, una volta vinta aveva perso ogni possibilità di rinserrarsi nuovamente in posizioni condivisibili dal resto della nazione e rispetto al popolo che da essa era escluso²⁷³. Inoltre, «alcuni clamorosi casi di corruzione, casualmente scoperti, la inducevano a supporre che dappertutto ce ne fossero altri nascosti, facendola persuasa che tutta la classe che governava fosse corrotta, e per essa aveva concepito un tranquillo disprezzo, che veniva

²⁷² *Ibidem*.

²⁷³ Possiamo nuovamente sottolineare come l'ambiguità della vita politica francese si concentrasse sul fatto che il governo della classe media rappresentava in qualche modo la totalità degli interessi e delle politiche attuate, mentre a livello sociale, non rappresentasse più quell'immensa maggioranza che era stata avvertita negli Stati Uniti.

scambiato per una sottomissione fiduciosa e soddisfatta»²⁷⁴. Nella nazione si dava una falsa unitarietà, perché ciò che poteva essere scambiato per un placido consenso da parte del paese legale, rappresentava, per il paese reale, il ricusare sentimenti irregolari e febbrili che ad un attento osservatore dovevano far temere la possibilità di una rivoluzione. Queste sono esattamente le condizioni per le quali si modifica il pensiero di Tocqueville riguardo il futuro rivoluzionario della nazione; per un lungo periodo ci si era convinti che attraverso «la fabbrica» del governo, ogni cosa era stata prodotta affinché il potere potesse avere un ruolo sempre più preponderante – fino a raggiungere il dispotismo – attraverso il «movimento regolare e pacifico della macchina. Fiero per i vantaggi che traeva da quell'ingegnoso meccanismo, re Luigi Filippo si era persuaso che, fino a quando non avesse lui stesso manomesso quel magnifico strumento, come aveva fatto Luigi XVIII, e lo avesse lasciato lavorare secondo le sue regole, sarebbe stato al riparo da ogni pericolo. Si preoccupava soltanto di tenerlo in ordine e di farne uso secondo il proprio modo di vedere, trascurando la società su cui quell'ingegnoso meccanismo era posto»²⁷⁵. Eppure, fu l'incapacità di comprendere che l'insofferenza era ben presente nella nazione che fece credere al governo che non vi fosse nulla da temere; la macchina, assieme ai suoi ingranaggi composti da funzionari amministrativi, applicazione di leggi restrittive, il ricorso alla retorica della materializzazione degli interessi che richiedevano la tranquillità pubblica – non erano riusciti ad azzerare il gioco della passioni politiche, che crescevano presso la fascia di popolazione che nessuno si sarebbe aspettato poterne avere. La passione politica, le idee, gli interessi, si riscontravano in coloro che si credeva dovessero permanentemente essere esclusi dalla sfera adibita all'esercizio politico, perché ritenuti incapaci o indifferenti.

La posizione teorica tocquevilleana, troppo spesso considerata anticipatrice e premonitrice di eventi futuri, in realtà dimostra la propria coerenza con l'obiettivo esplicitato fin dal primo volume della grande opera pubblicata. Nel momento in cui egli denuncia l'esigenza di costruire una scienza politica nuova, dimostra la capacità di comprensione dell'avvio quasi genetico delle tendenze che condurranno a scegliere, nei secoli di uguaglianza, se trovare spazio per l'instaurazione della libertà, o se, al contrario, sottomettersi apaticamente ad un padrone. Ancora, nel 1852 presso l'Accademia delle scienze morali e politiche, egli profonde in un discorso che potrebbe essere considerato un bilancio della sua

²⁷⁴ A. de Tocqueville, *Souvenirs*, in *Œuvres Complètes*, tomo XII, ed. par Luc Monnier, Gallimard, Paris 1964; trad. it. A. Salmon Vivanti, *Ricordi*, Editori Riuniti, Roma 2012, p. 68.

²⁷⁵ Ivi, cit. p. 69.

carriera politica, alla quale aveva rinunciato dopo il colpo di stato di Napoleone III. Egli affronta la tematica dell'esigenza o meno dell'elaborazione della scienza politica, e si domanda – retoricamente – se essa possa essere utile nell'affrontare il campo politico strettamente inteso, o meglio, l'arte del governo, dal momento che, in esso, la varietà e le modificazioni impediscono di costruire delle fondamenta su cui questa eventuale scienza possa o meno costituirsi²⁷⁶. Solo nel momento in cui si comprende l'esatta estensione della scienza politica si può vedere con chiarezza l'insieme delle diverse parti che la compongono; essa discende «per gradi regolari, dal generale al particolare, e dalla teoria pura alle leggi scritte e ai fatti»²⁷⁷. La scienza politica è lo strumento necessario per comprendere genealogicamente quali siano i fatti che poi si esplicano all'interno della società; essa dà vita alle idee generali, alle forme, da cui poi i fatti particolari sorgono e possono essere compresi; a questa altezza Tocqueville riconosce che coloro che hanno posto i germi che hanno poi dato avvio alla Rivoluzione francese, sono stati uomini che non hanno mai avuto nulla a che fare con l'arte del governo. Essi hanno avuto il merito di depositare nello spirito degli uomini l'idea che la società potesse essere cambiata; da essa sono poi nate nuove istituzioni e leggi, che prima di allora si credeva fossero imm modificabili²⁷⁸. La scienza politica è lo strumento che consente di comprendere il modo con cui poter governare, in connessione con i fatti particolari, la realtà sociale che muta; ed è per questo che, per analizzare le tendenze proprie dei secoli dell'uguaglianza è necessario costruire una nuova scienza politica, perché la novità è incommensurabile rispetto alle esigenze che si ponevano prima di essi; se la scienza politica è correttamente intesa, è in grado di fornire gli strumenti per comprendere le influenze

²⁷⁶ La politica, secondo Tocqueville, si divide in due parti: la prima, la scienza, si occupa di individuare quali siano le leggi più indicate, in senso generale, all'uomo – quali siano i suoi interessi, le sue facoltà, la sua storia; la seconda invece è l'arte del governo, una politica militante che lotta contro le difficoltà quotidiane, che affronta i bisogni passeggeri dei popoli e che si modifica velocemente. Ed è a questo punto, che riconoscendo probabilmente la debolezza che la posizione ebbe nelle vicende che lo videro in prima persona partecipe dell'arte di governo, che con onestà egli riconosce come chi si occupi di scienza politica non sempre possa essere adatto all'arte di governare; questo perché «l'arte di scrivere suggerisce, a quanti l'hanno praticata a lungo, abitudini mentali poco favorevoli alla conduzione degli affari. Li asserva alla logica delle idee, mentre la folla non obbedisce che a quella delle passioni. Dà loro il gusto del fine, del delicato, dell'ingegnoso, dell'originale, mentre ciò che muove il mondo sono grossolani luoghi comuni», A. de Tocqueville, *Institut national de France, séance publique de l'Académie des sciences morales et politiques du 3 avril 1852, discours d'ouverture par Alexis de Tocqueville*, in O. C., XVI, pp. 339-349, trad. it. *Scienza della politica e arte del governo*, in *Scritti, note e discorsi politici*, pp. 440-452, p. 442.

²⁷⁷ Ivi, cit. p. 443.

²⁷⁸ Abbiamo sottolineato il fatto che questo giudizio venisse formulato in questo contesto perché, pochi anni dopo, come abbiamo avuto modo di vedere nel secondo capitolo, ne *L'Antico regime e la rivoluzione* l'opinione di Tocqueville sarà molto differente

tendenziali che si possono concretizzare nella società²⁷⁹. È rilevante notare come alla fine del discorso pronunciato all'*Académie* egli abbia il compito di annunciare i vincitori di un concorso che prevedeva la pubblicazione di un manuale di morale e di economia politica per le classi operaie. Attraverso l'istruzione sulle leggi economiche basilari, come ad esempio quelle riguardanti gli andamenti dei salari, leggi che sono «in qualche modo di diritto divino»²⁸⁰, che non possono essere modificate e sono poste fuori dalle possibilità delle rivoluzioni, possano essere educati i lavoratori e i poveri – in Tocqueville non c'è sempre una chiara differenza e questo tornerà in conclusione – affinché essi comprendano che la soluzione alla povertà nella quale vivono risiede solamente nelle proprie capacità e facoltà, e che se in parte il benessere deriva dalle leggi di una nazione, la parte maggiore, al contrario, deriva da sé stessi²⁸¹.

Quello che qui preme sottolineare è il fatto che per l'autore della *Democrazia in America*, l'aspetto fondamentale che riguarda i poveri e i lavoratori è il tema dell'educazione ed elevazione della propria posizione; da un lato è necessario che vi siano spazi politici e partecipativi che devono essere garantiti anche per coloro i quali tendenzialmente erano stati esclusi dalla società, ma, dall'altra parte egli crede fermamente, come abbiamo già sottolineato, nelle differenze naturali, quasi provvidenziali, che garantiscono ineguaglianza dal punto di vista della proprietà, della famiglia; la povertà viene da Tocqueville considerata un male inestirpabile dalla società, non vi sono leggi né governi che possono pensare di eliminarla totalmente. Si dà, anche in questo caso, una doppia considerazione dell'individuo perché egli in quanto tale deve essere indipendente, ma il valore dell'indipendenza in quanto singolo può essere appresa solo nel comune, nella partecipazione. Nelle società, in cui l'uguaglianza delle condizioni si dà – perlomeno sul piano desiderativo – come aumento del desiderio di uguaglianza stessa, «uno stretto rapporto di dipendenza si stabilisce nell'era democratica tra “stato sociale” e “stato politico”, nel senso che le forme istituzionali inerenti al secondo tendono per loro natura ad adeguarsi alla sostanza sociale del primo»²⁸². Se negli

²⁷⁹ «Aristotele scriveva sulla repubblica alla corte di Alessandro; l'*Esprit des lois* e il *Contract social* sono stati composti sotto monarchie assolute. Questi libri ci hanno fatto quali siamo ma probabilmente saremmo incapaci di farli oggi. Il fatto distoglie senza sosta dall'idea, la pratica dalla scienza, e la politica finisce per non essere altro che un gioco a caso dove per di più i dadi spesso sono truccati», ivi, cit. p. 450.

²⁸⁰ Ivi, cit. p. 451.

²⁸¹ «Ciò che l'Accademia soprattutto desidera è che i vari autori da lei sollecitati mettano in luce questa verità: che il rimedio principale alla povertà si trova nel povero stesso, nella sua attività, nella sua frugalità, nella sua provvidenza; nel buono e intelligente impiego delle sue facoltà, ben più che altrove; e che se, infine, l'uomo deve il suo benessere in parte alle leggi, lo deve molto a se stesso: si potrebbe anzi dire che ne è debitore soltanto a se stesso; infatti la legge vale quel che vale il cittadino», *ibidem*.

²⁸² U. Coldagelli, *Introduzione*, cit. p. XV.

Stati Uniti non vi è scarto tra la dimensione istituzionale e quella sociale, perché gli americani sono nati insieme liberi e uguali, nella Francia alla possibilità di esser liberi si è arrivati attraverso l'esplicitazione del conflitto, attraverso la Rivoluzione. Il punto è che il piano istituzionale non collima con il paese reale e la sua complessità; la scienza politica nuova a cui mira Tocqueville ha esattamente lo scopo di cogliere quali siano le tendenze proprie della democrazia per poter agire, senza cadere in facili determinismi, attraverso l'arte del governare, argini artificiali – tecniche – che si dimostrino capaci di oltrepassare l'uguaglianza formale per fare in modo che nel processo egualitario e centripeto, che tende a render la massa omogenea, si dia lo spazio affinché agli uomini sia restituito il valore della cittadinanza e della responsabilità nei confronti del resto della società; questo proposito assume una importanza decisiva nel momento in cui l'incremento di nuovi bisogni pone di fronte questioni ineliminabili che esprimono possibili tensioni rivoluzionarie, che per essere azzerate favoriscono, al contrario, un tipo di potere dispotico.

Da un lato l'arte del governo dovrebbe poter servirsi di una scienza politica che sia in grado di comprendere le esigenze che si impongono all'attenzione della società; l'educazione delle classi lavoratrici diviene per Tocqueville l'elemento centrale perché il suo scopo è che da esse possano formarsi dei cittadini; l'allargamento dei diritti politici come possibilità di contro-bilanciamento all'illanguidimento dei costumi e delle passioni politiche, implica il desiderio di farsi carico di quella responsabilità che è richiesta alle classi migliori, ai cosiddetti *capacit*²⁸³, che, evidentemente, per Tocqueville non coincidono con la classe media francese, la quale ha di fatto evidenziato tutti gli aspetti più problematici della democrazia e certamente non è riuscita a raggiungere l'obiettivo di governarla. Il rischio è che dal potere tutelare, che «assomiglierebbe all'autorità paterna se, come questa, avesse lo scopo di preparare l'uomo

²⁸³ Il riferimento sicuramente fondamentale rispetto al principio di capacitazione che può essere riscontrato in Guizot; «I circuiti dell'azione sono attivati da una razionalità generale che abilita, o che disabilita, i soggetti a seconda del grado di capacità che esprimono in relazione al proprio autogoverno (la capacità di subordinare la volontà alla ragione) e al governo altrui (la capacità di coadiuvare il processo di emancipazione e di maturazione individuale di un altro soggetto attraverso il riconoscimento di quella stessa subordinazione). Il rapporto sociale, anche nella forma autoriflessiva del governo di sé che divide e che gerarchizza in ogni individuo la posizione di preminenza e di comando delle componenti razionali su quelle volitive dell'anima, è un rapporto "ordinato" proprio perché stabilizzato dall'esautorazione della volontà come criterio fondativo», S. Chignola, *Il tempo rovesciato. La restaurazione e il governo della democrazia*, Il mulino, Bologna 2012, pp. 95-96. Il principio di capacitazione rende l'individuo adatto rispetto alla necessaria responsabilità che richiede l'essere cittadino. La differenza, intesa come differenza di capacità, non si dà in una gerarchia stabile e fissa ed è tendenzialmente aperta a tutti. Ed è per questo che ciò che si rappresenta a livello politico è la complessità stessa del processo sociale, affinché possano essere bilanciati interessi e passioni. Ed è per questo che, attraverso questa soglia di capacitazione, spetta attirare verso le funzioni di governo coloro i quali sono meglio adatti a formulare la produttività degli interessi. Sul problema del governo e del concetto di capacità si veda anche P. Rosanvallon, *Le moment Guizot*, Gallimard, Paris 1985 e A. Craiutu, *Guizot's elitist theory of representative government*, in «Critical Review», 15: 3-4, pp. 261-284.

all'età virile, mentre non cerca che di arrestarlo irrevocabilmente all'infanzia»²⁸⁴ più che uomini, ne escano servi. È per questo motivo che Tocqueville utilizza nell'*Introduzione* – immediatamente dopo aver dichiarato la necessità di una scienza politica nuova – la figura «dei bambini che, rimasti privi delle cure paterne, crescono da soli nelle strade delle nostre città, e che della società non conoscono altro che i vizi e le miserie»²⁸⁵. Questo è il compito che spetta a chi si trova a governare la democrazia; trovare i mezzi per disciplinare tutto ciò che può mettere in tensione l'ordine sociale, senza per questo renderlo improduttivo. Ed è per questo che Tocqueville, come molti pensatori della prima metà del XIX, si trova ad elaborare una serie di strategie per poter elevare, moralmente, le classi inferiori, servendosi sia di tecniche adottate dall'economia sociale che attraverso una vera e propria forma educativa che prevedeva l'insegnamento delle nozioni di economia politica più semplici. Evidenzia come «il destinatario di queste tecniche educative non sia esclusivamente l'infanzia: se è vero che la scuola è pensata contro la strada, i suoi piaceri, la sua mobilità, la sua promiscuità, è vero anche che questo discorso mira a raggiungere altre popolazioni, che con i loro comportamenti assimilano all'infanzia»²⁸⁶.

Le prospettive di riforma: la riforma nella tassazione

Ripartiamo qui dal progetto tocquevilleano di fondare, assieme ad alcuni amici, un nuovo partito che fosse in grado di rispondere alle esigenze di un mondo totalmente mutato, che rappresentasse una valida alternativa agli schieramenti presenti nelle camere; l'incapacità di comprendere la complessità del paese reale era l'accusa che veniva rivolta al governo delle classi medie, perché, come abbiamo visto, quest'ultime rimanevano serrate nella ricerca dell'interesse personale, e non erano, come sosteneva Guizot, aperte ai possibili influssi esterni secondo il principio di capacitazione. Tocqueville proponeva la fondazione di un partito che fosse in grado di incarnare nuovamente le grandi passioni e i grandi interessi nazionali e allo stesso tempo di riversarli nei cuori dei cittadini, in modo tale da garantire un risveglio dello spirito francese dal torpore nel quale era assuefatto²⁸⁷; le basi del nuovo partito

²⁸⁴ A. de Tocqueville, *Democrazia*, II, cit. p. 812.

²⁸⁵ Ivi, vol. I, cit. p. 20.

²⁸⁶ G. Procacci, *L'economia sociale ed il governo della miseria*, in «Aut Aut», 167-168, 1978, pp. 63-80, pp. 78-79. Su questo saggio molto importante torneremo nelle conclusioni.

²⁸⁷ Jardin sostiene che il progetto di fondare un nuovo partito politico, in cui Tocqueville credeva fortemente nonostante la recente disfatta del giornale da lui acquisito in società con altri individui *Le Commerce* deriva molto probabilmente dal successo acquisito con la pubblicazione dei due volumi della *Democrazia in America*.

dovevano essere rinvenute nei principi affermatasi con la grande rivoluzione del 1789, ovvero la libertà e l'uguaglianza, ma declinati attraverso riforme amministrative, fiscali e sociali che garantissero una nuova organizzazione della società, garantendo maggior influenza alle classi inferiori nella vita politica e nella delineazione di quello che doveva essere considerato interesse generale. In una lettera indirizzata a Dufaure, uno degli uomini che Tocqueville apprezzava e desiderava partecipasse al progetto, risalente al 1846, egli dichiara:

Credo come voi che ci sia da prendere una posizione ferma e patriottica al di fuori della politica quotidiana nei confronti del popolo propriamente detto e che su questo fronte sia il più grande avvenire. Tutte le questioni che si rifanno al benessere delle classi inferiori sono state finora abbandonate o al disprezzo egoista e ottuso della maggioranza conservatrice, sorta di nuova nobiltà che non si preoccupa del popolo...più di quanto non facessero i suoi predecessori, o ai sogni e alle passioni degli utopisti. Un partito che assuma come missione principale di lavorare politicamente e attivamente al benessere delle classi inferiori, senza assecondarne i pregiudizi né infiammarne le passioni, assumerebbe un ruolo a un tempo pieno di novità e di grandezza²⁸⁸.

Da questa dichiarazione risulta chiaro come la questione principale che egli assumeva come propria si instaurasse esattamente all'altezza del problema educativo – e, per molti versi, ancora moralistico – nei confronti delle classi inferiori. Nel momento in cui la classe media ha realizzato l'obiettivo di imporsi come classe preponderante nella vita politica della nazione, essa ha finito per trasformarsi in una nuova nobiltà, che, a differenza dell'aristocrazia di antico regime, non poteva creare legami di alcun tipo con le classi inferiori, di cui si è disinteressata totalmente. In ogni caso, del benessere del popolo “propriamente detto” nessuno desiderava occuparsi, ed esso rischiava di cadere preda delle passioni utopistiche che iniziavano ad esser sempre più presenti a Parigi e nelle grandi città manifatturiere. Ciò che si tratta di fare – secondo Tocqueville – è imporsi politicamente, come partito, per assumere l'impegno decisivo di lavorare al benessere delle classi inferiori, con lo scopo di mitigarne le passioni irruente e per permettere ad esse di essere integrate nell'interesse generale della nazione – e al contempo, limitare le possibili minacce rivoluzionarie garantendo spazi di partecipazione. Se non si trovassero i mezzi per far rientrare i bisogni e le richieste del popolo nella politica, il rischio che si corre è che esso, riconoscendo i soprusi che continuano ad esser esercitati nei propri confronti e lasciandosi dirigere dalle opinioni di uomini anarchici e rivoluzionari, desideri compiere una ulteriore rivoluzione sociale, affinché gli venga riconosciuta la posizione che egli crede di meritare, e, sottolineiamo, sociale non semplicemente politica.

²⁸⁸ La lettera, presente negli Archivi Tocqueville, è citata in A. Jardin, op. cit. p. 385.

In una lettera di un anno successiva, indirizzata sempre allo stesso corrispondente, Tocqueville sostiene che la prima riforma da preparare consiste nella ridefinizione del sistema finanziario per ciò che riguarda il tema delle imposte; questa risulta essere una riforma necessaria, da realizzare nel più breve tempo possibile, ed anche se egli ammette di non avere le competenze per poterci lavorare autonomamente, è convinto che sia decisiva per la vita della nazione; da un lato si avrebbe la possibilità di operare una riforma quanto mai importante per la vita del paese, una riforma di cui esso necessita ma che non porta con sé rischi rivoluzionari; dall'altro lato, una diversa redistribuzione degli oneri pubblici garantirebbe un governo più adatto a comprendere le esigenze degli uomini e a trovare pertugi in cui rinserrare la sicurezza della nazione portando evidenti benefici sia ai singoli che alla società. Una riforma di questo tipo «répond [...] à un besoin senti per le pays, qui s'occupe plus aujourd'hui des questions qui ont un caractère social que de celles qui sont purement politiques. Quoi de plus conforme à cette tendance qu'une réforme financière dont le résultat serait de modifier la répartition des charges publiques entre les différentes classes de la nation?»²⁸⁹. La posizione tocquevilleana risulta quindi essere significativa sia da un punto di vista prettamente politico e di riscontro immediato, sia come elemento favorevole al mantenimento dell'ordine sociale. In un appunto dello stesso periodo – siamo nel 1847 – Tocqueville mostra che, per quanto il sistema delle imposte avrà sempre al suo interno dei criteri di ingiustizia e non si potrà mai dare uguaglianza completa, sarebbe utile fare in modo che il male inevitabile rappresentato dal sistema di tassazione possa perlomeno essere alleggerito, specie per le classi inferiori; in questo senso, si tratterebbe di fare in modo che i più poveri siano esonerati dalle imposte, o perlomeno permettere che esse non gravino sulle cose necessarie o molto utili per vivere. Attraverso una diminuzione degli oneri pubblici per il popolo si potrebbe ottenere una miglior risposta sociale alle esigenze nuove del mondo democratico²⁹⁰. Tocqueville immagina un contesto in cui l'uguaglianza possa essere ridefinita attraverso una distribuzione più uguale dei beni in questo mondo, perché solo in tal modo è possibile evitare che le lamentele sociali che iniziano sempre più a circolare sfocino in una ulteriore rivoluzione. Attraverso l'applicazione di tali riforme, basate su una diminuzione degli oneri pubblici o su una attribuzione delle imposte proporzionale ai propri averi, si potrebbe garantire una condizione più equa per la nazione tutta, senza che il popolo si lasci

²⁸⁹ A. de Tocqueville, *Lettre à A. M. Dufaure*, in *Correspondance D'Alexis de Tocqueville, Oeuvres complètes*, ed. par Gustave de Beaumont, Vol. 6, Michel Lévy Frères, Paris 1867, p. 129.

²⁹⁰ Questo è il sistema indiretto che secondo Tocqueville potrebbe funzionare e che, anzi, risulta oramai necessario, per poter alleviare le sofferenze della popolazione più indigente.

attrarre dall'emergente socialismo o dalla convinzione che sia necessario garantirgli il diritto al lavoro, come poi vedremo in seguito; queste posizioni – dice il pensatore normanno – puntano a creare un ordine sociale nuovo, senza che siano mai stati presenti al mondo tentativi simili. È per questo motivo che è necessario che il governo o, meglio, la classe giunta relativamente in tempi recenti al potere, si renda conto che il loro stesso potere può essere sostenuto dal momento in cui si inizia ad affrontare seriamente la questione, considerando che, come avevamo sottolineato in precedenza, le classi inferiori non hanno ricavato tutto ciò che potevano legittimamente esigere dalla rivoluzione.

Tocqueville, nel primo volume della *Democrazia in America*, aveva posto l'interrogativo se potesse essere utile paragonare le spese pubbliche degli Stati Uniti con quelle della Francia²⁹¹; la risposta è negativa, perché «per poter valutare l'estensione degli oneri pubblici presso un popolo, sono necessarie due operazioni: bisogna anzitutto conoscere qual è la ricchezza di questo popolo, e poi quale porzione di questa ricchezza esso consacra alle spese dello Stato. Chi cercasse l'ammontare delle tasse, senza mostrare l'estensione delle risorse che debbono provvedervi, si dedicherebbe ad un lavoro improduttivo; poiché non è la spesa, ma il rapporto tra la spesa e il reddito, che è interessante conoscere»²⁹². Questo tipo di rapporto richiede dei dati che sono sconosciuti, dal lato statunitense, e non ancora conosciuti per quanto riguarda i dati francesi; questo è dovuto alla netta differenziazione tra il governo di tipo federale valido nell'Unione e l'amministrazione centralizzata francese. I comuni negli Stati Uniti si occupano di tutto ciò che li riguarda direttamente, per quanto riguarda invece gli interessi «sociali» essi sono sottoposti al governo dello Stato²⁹³. Il motivo della prosperità dell'Unione può essere riscontrato nel fatto che la maggioranza dei cittadini sia composta da proprietari, il che significa che chi possiede, ha la possibilità di conservare,

²⁹¹ Al tempo della stesura del primo volume della grande opera tocquevilleana in Francia circolavano diverse posizioni attorno al problema se il governo statunitense potesse essere realmente definito un governo economo, un *gouvernement à bon marché*.

²⁹² A. de Tocqueville, *Democrazia*, I, cit. p. 257.

²⁹³ «Per quanto si riferisce ai doveri sociali, i comuni sono tenuti a soddisfarli. Così, se lo Stato ha bisogno di denaro, il comune non è libero di accordargli o di rifiutargli il suo concorso. Lo Stato vuole aprire una strada, il comune non è padrone di chiudergli il suo territorio. Fa un regolamento di polizia, il comune deve dargli esecuzione. Vuole organizzare l'istruzione in modo uniforme per tutto il paese, il comune è tenuto a creare le scuole volute dalla legge. Vedremo in seguito, quando parleremo dell'amministrazione degli Stati Uniti, come e da chi i comuni siano, in tutti questi casi, costretti ad obbedire. Per ora voglio soltanto stabilire l'esistenza dell'obbligo. Questo obbligo è rigoroso, ma il governo dello Stato, imponendolo, non fa che stabilire un principio; per quanto si riferisce alla sua esecuzione, il comune rientra di solito in pieno possesso di tutta la sua autonomia. Così la tassa è sì votata dal legislatore, ma è il comune che la ripartisce e la esige; la fondazione di una scuola è imposta, ma è il comune che la costruisce, la paga e la dirige. In Francia l'esattore dello Stato riscuote anche le tasse comunali; in America è l'esattore comunale che riscuote anche le tasse dello Stato. Da noi il governo centrale presta i suoi funzionari al comune, mentre in America è il comune che presta i suoi al governo. Basta questo a far capire quanto le due società differiscano tra loro», *ivi*, cit. pp. 85-86.

rispetto alle spese pubbliche dovute allo Stato, risorse per poter condurre la propria vita salubrementemente e al contempo chi possiede di più, ha la garanzia di avere ricchezza superflua che possa essere reinvestita in ambito industriale, in modo tale che vi siano sempre capitali sufficienti a poter sostenere lo sviluppo economico della nazione. A quest'altezza – siamo all'inizio del primo libro – la spiegazione tocquevilleana si serve spesso, come abbiamo sottolineato più volte, della particolare conformazione geografica propria degli Stati Uniti; con il fatto che essi non debbano temere invasioni esterne, possono permettersi di avere un esercito e un equipaggiamento navale inferiore rispetto alla spesa necessaria nelle nazioni europee. Il giudizio dell'autore a questo proposito non assume i toni che in altri luoghi della stessa opera sono molto più concilianti rispetto alla definizione economica degli Stati Uniti, in quanto egli ritiene che il governo presso questi ultimi non possa essere definito economo, per un motivo decisivo in questo contesto e verso gli scritti che ci accingiamo ad analizzare: ciò che si dà è una spesa di molto maggiore rispetto a quanto si potrebbe compiere se l'amministrazione fosse gestita diversamente, governando attentamente e giustificando l'operato degli uomini che vengono impiegati per perseguire il disegno amministrativo che frutterebbe maggior vantaggio economico alla nazione.

Invece, osserva Tocqueville, «vedo che, fedele alla sua origine popolare, esso fa sforzi prodigiosi per soddisfare i bisogni delle classi inferiori della società, per aprire loro le strade del potere e diffondere nel loro seno il benessere e l'educazione. Esso mantiene i poveri, distribuisce ogni anno milioni alle scuole, paga tutti i servizi e retribuisce con generosità i suoi agenti più piccoli. Anche se una simile maniera di governare mi sembra utile e ragionevole, sono obbligato a riconoscere che essa è dispendiosa»²⁹⁴. Ciò che funziona negli Stati Uniti non potrebbe funzionare alla stessa maniera in Francia, perché presso i primi vi è un tessuto di relazioni che bilanciano le esigenze della popolazione in senso conservativo rispetto alle istituzioni ereditate dai padri inglesi, capacità di autogoverno e di equilibrio che tendono a non ripresentare residui rivoluzionari, come è invece il caso della nazione francese. In ogni caso, Tocqueville non auspica un intervento statale perpetuato nel tempo ad immagine delle *Poor Laws* inglesi, perché egli ritiene che fondamentalmente esse ripropongano una forma di demoralizzazione dei costumi delle classi inferiori, giustificandolo, in cui ciò che viene a mancare è l'aspetto educativo della proprietà e le abitudini che essa è in grado di dare a chi possiede. Come verrà evidenziato nel momento in

²⁹⁴ Ivi, cit. pp. 261-262.

cui verranno trattati gli scritti dedicati al problema del pauperismo, Tocqueville, prima della stesura, si informò sulla legislazione dedicata ai poveri in Inghilterra. La legge elisabettiana era stata modificata nel 1834 e il principale ispiratore della riforma fu proprio l'amico Nassau Senior. In effetti, Tocqueville lesse gli atti dell'emendamento ma non è ben chiaro se egli si riferisca alle leggi precedenti al 1834 o all'emendamento che le modificò. Il ragionamento di Tocqueville si basa fundamentalmente sul problema in sé di un sistema di carità legale previsto dallo stato, più che sulla consistenza storica con cui esso veniva adottato. Se con la legge elisabettiana i poveri erano costretti a lavorare per qualunque salario essi potessero trarne e solo coloro che non avevano la possibilità di lavorare venivano aiutati, a partire dal XVIII e XIX secolo, specie tra gli economisti classici, questo tipo di applicazione venne duramente criticato. A partire dal 1834 si dettarono condizioni più restrittive che regolavano la distribuzione di sussidi in cambio di attività nelle *workhouses*, mentre altre forme di sussidio rimasero in atto. «I poveri di una volta erano ora divisi in poveri fisicamente inabili il cui posto era nella *workhouse*, e in poveri lavoratori indipendenti che si guadagnavano da vivere lavorando in cambio di un salario. Ciò creava una categoria completamente nuova di poveri, i disoccupati, che fecero la loro apparizione sulla scena sociale. Se il povero per umanità doveva essere assistito, il disoccupato per le ragioni dell'industria *non* doveva essere assistito»²⁹⁵. Ciò che è importante rilevare è che Tocqueville vedeva in generale nelle *Poor Laws* una semplice manifestazione delle tensioni che nella società inglese erano riscontrabili tra le spinte democratiche e il culto del denaro. Egli vedeva nell'atto della riforma un tentativo di scoraggiare i poveri dalla ricerca del sostegno della carità pubblica, rendendola sgradevole e gravosa. Nella prospettiva di Tocqueville la riforma non cambia i mezzi ma lo spirito che la anima²⁹⁶.

Questo tipo di assistenzialismo non può, secondo Tocqueville, essere sufficiente nel compiere il passaggio decisivo educativo nei confronti degli individui appartenenti alle classi inferiori, perché viene a mancare il vincolo morale rappresentato dal lavoro e dalla proprietà, rispetto ad una forma di indebolimento delle volontà in nome di un assistenzialismo dal quale potenzialmente si potrebbe anche rimaner imbrigliati perpetuamente²⁹⁷. Il problema per il

²⁹⁵ K. Polanyi, *The Great Transformation*, Holt, Rinehart & Winston Ink, New York 1944, trad. it. R. Vigevani, *La grande trasformazione*, Einaudi Torino, 1974, pp. 282-283.

²⁹⁶ Cfr. G. Englert, *The idea of rights*, in «The Review of Politics», Fall 2017, vol. 79, N. 4, pp. 649-674.

²⁹⁷ Tocqueville nei diari di viaggio tenuti durante il primo soggiorno in territorio inglese segna le impressioni che sorsero in lui finché assisteva ad una seduta per reati minori presso il giudice di pace a Salisbury; i giudici di pace, secondo il decentramento operante in Inghilterra sono al tempo stesso giudici dei reati e amministratori. Il pensatore normanno assistette ad una serie di richieste di intervento e richieste al giudice di pace sulla applicazione della legge dei poveri; anziani, donne incinta o madri, così come giovani uomini, tutti, chiedevano

nobile normanno è che l'assistenza diventi un diritto esigibile in ogni situazione dallo Stato, dove la carità perda il suo carattere privato per divenire una istituzione politica, la quale, ripercuoterebbe i vizi e le miserie che al contrario politicamente dovrebbero essere eliminati.

Negli Stati Uniti si sono applicati gli stessi principi che regolavano le istituzioni inglesi relative ai poveri²⁹⁸; la legge generale che sostiene questo tipo di istituzioni prevede – nella analisi di Tocqueville – un anticipo da parte dello Stato del denaro necessario al loro funzionamento, che dovrebbe essere colmato attraverso il lavoro obbligatorio dei poveri che ne sono assoggettati; il problema che si pone è l'incapacità di trasmettere, attraverso questo tipo di sistema, le abitudini lavorative che rendono gli individui più poveri autonomamente in grado di risollevarsi dai vizi morali, quali la pigrizia e l'insofferenza per la propria condizione. Nel momento in cui il povero è condotto ad entrare nei luoghi a lui designati, cerca di auto-rappresentarsi come sfortunato, più che come colpevole, moralmente colpevole. Il paradosso che si presenta in questa situazione è che vi sia un sistema che tratta i poveri come criminali senza che essi possano essere considerati tali; le istituzioni di carità inserite sul modello delle *Poor Laws* rimarranno costantemente nell'ambivalenza tra l'esser strumento per una missione educativa nei confronti di chi ad esse sono assoggettati e l'esser considerati quasi prigionieri dai quali i soggetti non possono uscire fino al momento in cui non abbiano, attraverso il proprio lavoro, ripagato il debito nei confronti dello Stato che li aveva fino a quel momento mantenuti, come era previsto dalla legislazione del Maryland²⁹⁹. In ogni

aiuto per una mancata o scorretta applicazione della legge; ciò che sia Tocqueville che Lord Radnor evidenziano è il fatto che non vi sia timore né vergogna nel richiedere questo tipo di aiuti; in particolare, ciò che quest'ultimo sottolinea è che dall'applicazione delle leggi sui poveri ne sono in realtà derivati moltissimi abusi, così come una cattiva condotta, specie da parte delle donne delle classi inferiori che, rimanendo incinta, possono migliorare la propria condizione economica.

²⁹⁸ «I soccorsi sono accordati ai poveri in due modi: in ogni grande città, così come nella maggior parte delle contee, si trovano edifici denominati *alms-houses*, case di carità, oppure *poor-houses*, case dei poveri. Questi edifici possono essere considerati al tempo stesso come luogo di asilo e come prigionieri. I poveri in condizioni di più estremo bisogno, vi sono ricevuti e mantenuti a spese del bilancio pubblico. Vi si rinchioda e vi si fanno lavorare i vagabondi che i giudici di pace vi inviano in esse. Così, la “casa dei poveri” dà alloggio, al tempo stesso, agli indigenti che non possono e a quelli che non vogliono guadagnarsi la vita con un lavoro onesto. Independentemente dai soccorsi forniti nelle case di carità, l'amministrazione incaricata della sorveglianza dei poveri, provvede in modo notevole ad essi anche a domicilio. Ogni anno i comuni si tassano per provvedere a tali spese di carità pubblica, e dei commissari sono nominati per sovrintendere all'impiego dei fondi così percepiti»; del funzionamento delle istituzioni di carità legale è importante evidenziare, come fa Tocqueville stesso, la differenza tra chi non può lavorare e i vizi morali che invece sono propri di chi potrebbe lavorare ma preferisce il sostentamento pubblico per loro previsto; vi è una complicazione sociale e morale che sostiene il problema della povertà; Appendice a *Système pénitentiaire aux États-Unis et son application en France*, in *Œuvres complètes*, tomo IV, vol. 1, pp. 319-322, Gallimard, Paris, 1984, trad. it. M. Tesini, *Il pauperismo in America*, in *Il Pauperismo*, pp. 151-155, p. 151.

²⁹⁹ La legislazione proposta nel Maryland prevedeva per l'appunto che il povero contraesse l'obbligo di permanenza presso le case dei poveri fino al momento in cui non avesse lavorato a sufficienza affinché il debito che egli ha nei confronti dell'organizzazione della sua stessa sussistenza non fosse stato ripagato. Questo però ha causato una serie di problemi relativi al fatto che non tutti avessero la capacità per poter produrre, attraverso

caso, per quanto la legislazione sia tale da poter mettere in discussione l'assetto generale dell'Unione e il proprio bilancio, vi è qualcosa di più potente negli Stati Uniti della legge; gli indigenti, infatti, in America, rappresentano una percentuale decisamente bassa rispetto al resto della popolazione, e, in una nota della *Democrazia*, Tocqueville sottolinea che quando egli utilizza il termine povero, lo fa in relazione e in proporzione al resto della popolazione³⁰⁰.

L'assetto particolare degli Stati Uniti ha infatti permesso che le abitudini e i costumi che i cittadini avevano ereditato fossero mantenuti vivi nella vita partecipativa repubblicana e, anche se in alcuni casi specifici i toni moralistici del nobile Tocqueville emergono, rimane costante la proposizione di un modello in cui l'omogeneità della società può essere mantenuta attiva e feconda attraverso la messa in circolazione dei diritti e degli obiettivi dei cittadini, che, confrontandosi nello spazio del comune, servendosi delle libere istituzioni presenti, riescono a collaborare nonostante le differenti condizioni economiche di partenza; anzi, in alcuni casi, avviene che chi si dedica più spesso agli affari comuni sia il povero e che il ricco ne stia in disparte perché non interessato al tipo di onore che la responsabilità civica può permettergli di ottenere; in direzione opposta a quanto avveniva nei secoli aristocratici infatti, permane una sorta di omogenizzazione al ribasso, in cui i poveri e la classe media condizionano il governo, molto più che i ricchi. Tendenzialmente i modi simili che i cittadini apprendono nell'affrontare le questioni politiche e sociali, si riversano anche nell'ambito economico e industriale e viceversa, come avevamo potuto vedere nel primo e nel secondo capitolo. La capacità di creare luoghi in cui la cooperazione diviene il criterio principale per la conduzione delle proposte economiche e sociali, appare come la caratteristica centrale per un popolo che ha imparato il valore legato alle proprie istituzioni, dove i costumi e le credenze stabili reggono nei confronti di un mondo che potenzialmente potrebbe sempre condurre al disequilibrio e alla disgregazione. Questo avviene perché, attraverso il fatto che tutti i cittadini possiedono qualcosa e la grande maggioranza della nazione è divenuta *middle class* la demoralizzazione non ha avuto presa presso i cittadini americani, che hanno da un lato qualcosa da proteggere ed accrescere, ma dall'altro hanno imparato la necessità di

il suo lavoro, ricchezza sufficiente per poter raggiungere i requisiti richiesti e da ciò ne sarebbe derivata una perenne detenzione. Da quel momento i magistrati sono stati incaricati della possibilità di giudicare autonomamente ogni singolo caso, in modo tale che la legge divenisse interamente discrezionale, anche se in parte l'obiettivo di mantenere in pari le spese del bilancio pubblico è stato raggiunto.

³⁰⁰ «È chiaro – dice Tocqueville – che la parola povero ha [...] un senso relativo e non un significato assoluto. I poveri d'America, rispetto a quelli d'Europa, potrebbero spesso sembrare ricchi: si ha tuttavia ragione di chiamarli poveri, quando li si contrappone a quei loro concittadini che sono più ricchi di loro», A. de Tocqueville, *Democrazia*, I, cit. p. 250, nota a. Questo tipo di considerazioni di un relativismo del concetto di povertà sono fondamentali anche per i report che gli vennero commissionati sul tema del pauperismo.

cooperazione per poter raggiungere quegli stessi desideri. Le spinte disgregatrici dovute all'individualismo democratico hanno meno presa sui cuori dei cittadini americani perché per essi funziona in modo produttivo quella sorta di mimetismo del desiderio tipico delle epoche democratiche, in quanto è meno segnato dall'invidia e dai ricordi dei soprusi preesistenti.

Possibilità dell'emergere di una nuova forma di aristocrazia

Tocqueville al contempo ritiene necessarie alcune riforme che possano materialmente aiutare le classi inferiori. Di conseguenza egli abbozza una serie di misure che dovrebbero essere sufficientemente adatte aiutare in modo diretto il povero; i mezzi diretti che egli individua possono essere sintetizzabili in istituzioni che siano in grado di alleviare le sofferenze e le miserie della vita quotidiana dei poveri e dei lavoratori e che possano dare loro conforto nello sviluppo di quelle capacità che egli ritiene essere fondamentali per potersi elevare – sia moralmente che economicamente. Queste istituzioni dovrebbero potersi concentrare sulla capacità di fornire supporto ai poveri, ed esse sono identificate con sistemi di casse di risparmio, istituti di credito, scuole gratuite, specie per i figli più piccoli, riduzione dell'orario di lavoro, e casse di mutuo soccorso. Attraverso le risorse garantite dalle imposte dovrebbero essere assicurati mezzi di sussistenza per assistere gli indigenti nei loro bisogni primari. In questo modo potrebbero essere formulate garanzie per tutti coloro che necessitano di aiuto, senza che sia necessitato un ordine sociale nuovo. Questo tipo di risposta è tanto più importante quanto più si impone all'interno della società un'etica acquisitiva, una società che risulta essere sempre più velocemente trascinata in direzione di una disgregazione, causata dalle spinte industriali e materialistiche che si impadroniscono delle nazioni democratiche. Nel momento in cui in Francia si è imposto il governo della classe media, con esso si è definito anche un mondo basato sull'interesse materiale e personale, che rischia di strappare definitivamente ogni possibilità di ricomposizione di un interesse collettivo e al contempo plurale. La nuova società borghese si impone come forma di dominazione nei confronti di tutto ciò che è diverso da lei, inghiottendo quello che esula dal materialismo di cui essa si fa portatrice. Il principio per il quale la miseria nelle classi inferiori è divenuto così opprimente è causato dal fatto che quello stesso principio si ispira ad un fremente amore di sé, ad un nuovo tipo di cupidigia e di materialismo che si riflette nel governo della nazione, causando una netta cesura tra l'individuo e il lavoratore, che si trova rilanciato in una sfera composta esclusivamente dal perseguimento dell'interesse

materiale, facendo perdere al lavoro la propria spinta moralizzante e ogni ricompensa soddisfacente³⁰¹.

Nel momento in cui la democrazia, come abbiamo avuto modo di analizzare precedentemente, spinge gli uomini a dedicarsi all'industria, quest'ultima si sviluppa a ritmo sempre più serrato, producendo una serie di problematiche prima di allora sconosciute. L'industria – teme Tocqueville – potrebbe far sorgere una nuova forma di aristocrazia, perché, come abbiamo accennato al termine del capitolo precedente, essa evolve procedendo secondo criteri che contrastano i principi cardine della democrazia; la condizione su cui la società democratica e l'industria si dividono riguarda essenzialmente il problema dell'uguaglianza. Da un lato, secondo l'esempio oramai divenuto classico al tempo in cui Tocqueville scriveva il secondo volume della *Democrazia*, il fatto che un operaio passi la propria vita a produrre teste di spilli – l'esempio è evidentemente tratto dall'opera di Adam Smith³⁰² – produce sicuramente una padronanza sempre maggiore delle operazioni specifiche che devono essere compiute e quindi, la produzione guadagna in rapidità e in conseguente vantaggio economico; ma, dall'altra parte, questo conduce alla perdita di applicazione intellettuale nelle operazioni che devono essere compiute, a non riflettere su ciò che si sta facendo. Infatti, secondo Tocqueville, vengono a mancare le occasioni per l'operaio di esercitare le proprie capacità cognitive, perché non ha occasione di dedicarsi in alcuno spazio e in alcun luogo ad altre attività, se non continuare ad escogitare tecniche per svolgere la propria mansione più velocemente ed efficacemente.

Quando un operaio ha consumato in questo modo una considerevole parte dell'esistenza, il suo pensiero non riesce più ad andare oltre l'oggetto quotidiano delle sue fatiche, il suo corpo ha contratto certe abitudini fisse, da cui non gli è più concesso scostarsi. Insomma, egli non appartiene più a sé stesso, ma al mestiere che ha scelto. Invano le leggi ed i costumi si sono presi la briga di spezzare intorno a quest'uomo tutte le barriere e di aprirgli mille strade diverse verso la fortuna; una teoria industriale, più potente dei costumi e delle leggi, l'ha legato ad un mestiere e spesso ad un luogo che non può abbandonare, gli ha assegnato nella società un certo posto, da cui non può uscire. In mezzo al movimento universale, l'ha reso immobile³⁰³.

³⁰¹ Nella *Democrazia in America* Tocqueville aveva evidenziato più volte come l'idea che il lavoro sia condizione necessaria, onorevole e onesta è propria dei paesi democratici; il lavoro è ritenuto un elemento essenziale nella vita di un cittadino, a differenza dei secoli aristocratici in cui il lavoro veniva considerato come mezzo per ottenere un profitto e quindi per questo screditato. L'idea del guadagno, nelle epoche aristocratiche, è tenuta ben separata da quella del lavoro. Il passaggio che avviene nei secoli democratici è che queste due idee si uniscono fino a divenire indistinguibili. «Non esiste professione in cui non si lavori per il denaro. Il salario, che è comune a tutte, dà a tutte un'aria di famiglia», scrive Tocqueville, *Democrazia*, II, cit. p. 644. Ogni professione negli Stati Uniti, più o meno redditizia, se condotta onestamente dà onore a chi la svolge.

³⁰² L'esempio della divisione del lavoro alla fabbricazione di spilli apre il volume di Adam Smith, *An Inquiry Into the Nature and Causes of the Wealth of Nations* (Cannan ed.) vol. 1, Methuen, 1776. I primi tre capitoli dell'opera sono dedicati precipuamente al problema della divisione del lavoro.

³⁰³ A. de Tocqueville, *Democrazia*, II, cit. pp. 649-650.

Quello che avviene è che l'uomo, ancor prima dell'operaio, perde la propria indipendenza in quanto uomo, ed il suo tempo viene regolato da qualcosa di esterno a sé, egli smette di essere padrone delle proprie passioni e delle proprie capacità; quello che è importante della citazione appena riportata è il fatto che la teoria industriale diviene più importante delle leggi e dei costumi, ed è questo fatto ad essere problematico per Tocqueville. La legge che sostiene il ritmo dell'industria deve essere conosciuta per poter sviluppare indubbiamente il benessere materiale di una nazione, ma non deve essere preponderante sulla vita dei cittadini, i quali se già di per sé non possiedono credenze e costumi forti rischiano di abbandonare completamente la propria indipendenza in quanto individui umani, mentre al contrario, come abbiamo sottolineato più volte, ciò che è importante per Tocqueville non è concentrato sulla possibilità di fare grandi opere, di produrre grandi cose, ma che il governo e la classe politica si occupino di rendere grandi gli uomini. Ciò che avviene all'interno dell'industria, se non viene in qualche modo contrastato da una azione di governo abile ad instillare continuamente passioni e virtù proprie dell'essere umano, come ad esempio la possibilità di partecipare agli affari comuni insieme, nel momento in cui l'individuo perde le proprie capacità di pensiero e di azione libera, apprenderà abitudini che contrastano interamente con la capacità dell'esser padroni di sé. Nel momento in cui la classe degli operai restringe sempre più la propria visione, per un movimento opposto quella dei padroni è in grado di ampliarla, sfruttando a proprio servizio sempre più la forza fisica dell'uomo e sempre meno le capacità mentali dello stesso. A mano a mano che la divisione del lavoro e il perseguimento del profitto si sorreggono vicendevolmente si produrrà sempre più una distanza inevitabile tra il padrone e l'insieme degli operai, ma, ciò che più è drammatico di questa condizione, è che le posizioni diverranno sempre più stabili e immobili, fino a riprodurre una fissità che era propria dei secoli aristocratici, un tipo di aristocrazia però in cui i ruoli non sono più sorretti da funzioni che abbiano dei riscontri sociali. Le occasioni di incontrarsi sono sempre rare e sempre all'interno del luogo di lavoro, non c'è mai alcun tipo di occasione di associazione. Non esiste più un legame che possa sostenere la relazione, come accadeva nei secoli aristocratici in cui l'aristocrazia si credeva legata dalla legge e dalla consuetudine a prestar soccorso ai propri servitori; nel mondo dell'aristocrazia manifatturiera invece, dopo aver limitato le conoscenze e aver demolito i costumi dei propri operai, li abbandona alla carità pubblica, perché «l'aristocrazia, che nasce dal commercio, non si fissa quasi mai in mezzo alla popolazione operaia che essa dirige; il suo scopo non è di governarla,

ma di sfruttarla»³⁰⁴. Evidentemente, quanto avevamo sopra detto riguardo alla relazione servo e padrone nei secoli aristocratici, in cui il secondo riusciva persino a plasmare i pensieri del primo, a produrne una realtà fittizia di un rapporto quasi naturale, qui, al contrario, si ha la netta separazione tra due realtà inconciliabili e non comunicanti.

Questo si riflette anche nel brevissimo capitolo che Tocqueville dedica ai salari: ciò che avviene nelle industrie è l'esatto opposto di ciò che avviene nel resto della società; nel momento in cui sono persone già ricche che normalmente possono avviare industrie sufficientemente grandi, essi possiedono anche la possibilità di attendere che il bisogno costringa gli operai al lavoro. Se, in Francia, con la suddivisione della terra in piccoli appezzamenti vi è la possibilità di ottenere il necessario per vivere senza lavorare per terzi, il che garantisce che vi possa essere un gioco al rialzo nel salario che viene considerato giusto dall'operaio, questo non avviene nell'industria. «Si può dire che l'aumento progressivo dei salari è una delle leggi generali che reggono le società democratiche. A mano a mano che le condizioni si livellano, i salari aumentano; e, a mano a mano che i salari aumentano, le condizioni si livellano»³⁰⁵. Eppure, in campo industriale, questa legge generale così definita non vale, nel senso che gli operai, nel momento in cui durante tutta la loro vita si dedicano alla stessa operazione, perdono le capacità propriamente umane ed apprendono movimenti ed abitudini mentali che si ripercuotono nella loro vita quotidiana; essi possiedono come unica ricchezza esclusivamente le proprie braccia. «L'oppressione li ha già impoveriti da tempo, e, più diventano poveri, più è facile opprimerli. È un cerchio vizioso da cui non possono liberarsi in nessun modo»³⁰⁶. Tutto ciò, secondo Tocqueville, si presenta sulla scena politica come la questione più urgente, perché questi processi che portano ad incatenare alcune persone nello stesso luogo e nello stesso tempo fatto di ripetizioni incessanti, contrasta pienamente con tutto ciò che avviene nel resto della società. Dove tutto è mobile e inquieto, vi è una parte della popolazione, destinata ad aumentare sempre più, che invece rimane fissa e immobile; il principio dell'uguaglianza in questo caso non rientra tra le possibilità. Ciò che egli evidenzia è che nonostante possa sembrare apparentemente un tema lontano da affrontare politicamente, esso è tra i più rilevanti perché l'aumento incessante dell'industrializzazione pone inevitabilmente la questione³⁰⁷. Nel momento in cui egli

³⁰⁴ Ivi, cit. p. 652.

³⁰⁵ Ivi, cit. p. 683.

³⁰⁶ Ivi, cit. p. 684.

³⁰⁷ Egli riconosce che per fare giustizia ad un tema così rilevante sarebbe necessario completare un intero libro e, specie lo studio dell'andamento dei salari, rappresenta una delle più grandi questioni che la modernità democratica pone all'uomo.

definisce i due nuovi assiomi della scienza industriale e li identifica nella divisione del lavoro e nelle economie di scala³⁰⁸, egli riconosce da un lato la possibilità di far rientrare il processo di transizione tra l'aristocrazia e la democrazia, attraverso l'instaurazione del principio dell'uguaglianza, ma dall'altro lato egli stabilisce l'eccezione rispetto a questo stesso processo, rappresentato da un tipo di aristocrazia nuova che mira all'abbruttimento dell'uomo, invece che al suo innalzamento. Bisogna riconoscere che Tocqueville, nel definire le prime forme di capitalismo industriale, si trovasse un po' a disagio, ed egli, molto probabilmente, riteneva di non avere le competenze per affrontare un simile problema; riscontrava negli Stati Uniti una immensa moltitudine di piccole industrie, che, a differenza della grandiosità di alcune imprese industriali, riusciva più facilmente a comprendere³⁰⁹. In ogni caso, nonostante la sua titubanza nell'analizzare questo tipo di industria che andava sviluppandosi agli inizi degli anni '30 dell'Ottocento in America e forse proprio per questo senso di timore e di inquietudine che gli provocava questa direzione economica e al contempo sociale, il pensatore normanno riconosceva la possibilità dell'imporsi di questo nuovo tipo di aristocrazia. Quello che però è centrale di quanto Tocqueville sostiene a riguardo, riflette le preoccupazioni sulla moralizzazione e l'educazione delle classi inferiori, perché per l'appunto ciò che si tratta di bloccare è l'eventualità che lo scontento non generi istinti rivoluzionari; la contrapposizione tra la classe lavoratrice e il potere crescente dei proprietari industriali rischia di far emergere un antagonismo che rischia di sfociare espressamente in una lotta di classe. Ciò che preme a Tocqueville è di far emergere come il lavoro dovrebbe essere in grado di fornire gli strumenti alle classi inferiori per apprendere abitudini che possano loro garantire la possibilità di sfruttare le proprie potenzialità in quanto uomini. A questa altezza si dimostra, a parere di chi scrive, la difficoltà di comprendere a pieno titolo ciò che sta avvenendo, in quanto l'argomentazione di Tocqueville si mostra ambivalente tra le considerazioni sugli operai industriali e l'abbruttimento che dalla divisione del lavoro deriva e la possibilità, dall'altro lato, di stabilire un paradigma di cittadinanza basato sul modello del cittadino proprietario.

³⁰⁸ Con questo principio si intende una diminuzione dei costi medi della produzione dovuti alla crescita della dimensione dei luoghi atti alla produzione stessa, perché, in tal modo, si dà la possibilità di produrre ad un costo inferiore.

³⁰⁹ Egli riconosce che anche nell'attività legata all'agricoltura gli americani assumono sempre il loro spirito commerciale ed affaristico; tutto è industria per gli americani e tutto deve essere sfruttato per un ritorno economico; il progresso industriale statunitense si spiega con il fatto che tutti i cittadini si occupano di industria, ma, allo stesso tempo, essi saranno sempre soggetti a crisi inattese e molto potenti. «Io penso che il ricorrere delle crisi industriali sia una malattia endemica nelle nazioni democratiche di oggi. La si può rendere meno pericolosa, ma non guarirla, perché non dipende da un fatto accidentale, ma dal temperamento stesso di questi popoli» *ivi*, cit. p. 648.

Se il lavoro dovrebbe essere in grado di trasmettere abitudini e comportamenti che si addicono a chi possiede qualcosa, evidentemente rispetto a coloro che – come dice egli stesso – possiedono solo le braccia come strumento per potersi guadagnare di che vivere, salta il circuito che dovrebbe condurre dal lavoro alle abitudini del cittadino proprietario. Egli riconosce che i problemi derivanti dal proletariato industriale sono lontani dal dover mostrare pienamente i propri effetti sulla società e che dovrebbero essere governanti anticipatamente, egli tuttavia non comprende la portata del fenomeno stesso. La posizione di Tocqueville oscilla tra le capacità individuali del soggetto che se correttamente educato – e, come abbiamo visto il concorso bandito per la pubblicazione di un volume di economia politica per le classi inferiori andava in questa direzione – può trarre da sé le competenze e le conoscenze utili che lo traggano fuori dallo stato di miseria nel quale si trova, e una dimensione sociale e collettiva nel quale, venute meno le possibilità di un sostegno basato su legami quasi naturali, si mostra inevitabilmente la necessità di una risposta politica e di governo affinché vi siano istituzioni adatte a poter garantire un sostegno necessario a quelle stesse classi. L’obiettivo tocquevilleano è quello di individuare gli strumenti che potessero garantire al contempo la libertà e l’ordine sociale, che poteva essere ottenuto attraverso gli effetti disciplinanti della proprietà.

3.2 La proprietà terriera e associazione

Influenze

Tocqueville venne incaricato dalla Società di Cherbourg per completare dei report sulla questione del pauperismo. Per redarli, egli riteneva necessario conoscere come la questione fosse trattata ed affrontata in Inghilterra dove, oltre ad essere stato coniato il termine pauperismo, il fenomeno era più evidente a causa dell’alto livello di industrializzazione; egli chiese all’amico Nassau Senior alcuni atti del Parlamento in seguito alla riforma delle *Poor Laws* del 1834, il quale spedì prontamente tutto il materiale necessario³¹⁰. I resoconti del

³¹⁰ Ricordiamo, per completezza, che Tocqueville compì due viaggi in Inghilterra, il primo nel 1833 e il secondo nel 1835; in particolar modo sul secondo viaggio, torneremo in seguito.

lavoro di Tocqueville sono due, il primo pubblicato nel 1835 e il secondo, rimasto incompiuto venne scritto nel 1837; egli rimase sempre insoddisfatto del suo lavoro, sia per la brevità richiesta che per il fatto di non avere le competenze necessarie per poter affrontare con padronanza la materia. Egli, in seguito, ammetterà che non avrebbe mai voluto essere l'autore di quei report, perché trattavano argomenti decisivi per la politica e l'economia, per l'uomo moderno, senza che egli fosse sufficientemente preparato a disquisire di un tema tanto importante. Rispetto alla composizione del primo volume della *Democrazia*, due sono gli avvenimenti che completano il quadro teorico nel quale l'autore si trova a comporre questi due scritti. Il primo è lo studio della maggiore opera dell'economista politico legitimista Villeneuve-Bargemont – *Économie politique chrétienne* – pubblicata nel 1834³¹¹; quest'opera esercitò su Tocqueville una influenza cruciale nella comprensione dei doveri e degli obiettivi in relazione al tema della povertà e degli effetti che su di essa poteva avere la democrazia³¹². Il secondo fu il viaggio in Inghilterra del 1835, due anni dopo il primo viaggio in terra anglosassone. Partiamo con l'analizzare il confronto teorico con il visconte.

Per quanto Tocqueville non condividesse i presupposti della analisi dell'economista, egli fu probabilmente incoraggiato dal padre e dal fratello Édouard – il quale scrisse alcune opere importanti sull'agricoltura e la sua influenza per l'economia politica cristiana – allo studio dell'opera³¹³. Quest'ultima rappresentava una solida cornice in cui i problemi della povertà e dell'economia potevano trovare una rigorosa declinazione in ambito morale e religioso; non vi doveva essere una netta separazione tra l'ambito economico e l'ambito morale per poter effettivamente comprendere le tendenze proprie della democrazia. Michael

³¹¹ Il visconte Villeneuve-Bargemont rappresentava in qualche modo un'antitesi rispetto a ciò che per la cultura francese dell'Ottocento era Say; quest'ultimo, come abbiamo visto tra il primo e il secondo capitolo, influenzò il giovane Tocqueville, che studiò le opere dell'economista verso la fine degli anni '20. Il visconte, dopo essersi ritirato dalla vita pubblica nel 1830, si dedicò all'opera monumentale poi pubblicata nel 1834; «diffidente nei confronti dell'industria e di sentimenti decisamente anglofobi, [...] Villeneuve-Bargemont costituiva per Tocqueville il necessario contrappeso nei confronti di quell'ortodossia classica di cui Say era stato, in Francia, il rappresentante più insigne. Difensore della Francia agricola, di sentimenti intensamente cattolici, nazionali, monarchici, Villeneuve-Bargemont era portatore di una visione austera e conservatrice della vita sociale», M. Tesini, *Tocqueville e l'economia politica del suo tempo. Per una introduzione agli scritti sul pauperismo*, in *Il pauperismo*, pp. 11-98, p. 27.

³¹² Il periodo successivo alla stesura del primo volume della *Democrazia in America* rappresenta per Tocqueville un momento di studio intenso di opere importanti per l'economia politica o economia sociale; egli, oltre allo studio dell'opera di Villeneuve-Bargemont completò anche lo studio di *An Essay on the Principle of Population*, di Malthus. Il pensatore normanno utilizzava i suoi studi economici politici, assieme all'emergente statistica per formulare sulla base di essi una scienza politica che potesse avere realmente un impatto sulle questioni sociali, la povertà, le prigioni, la colonizzazione, l'autogoverno, l'associazione, tutti i temi che ricorrono nel pensiero dell'autore. Si dice anche che egli sostenesse che se essere condotti in prigionia non fosse stato considerato un disonore, egli avrebbe trascorso la sua condanna leggendo e studiando i numeri.

³¹³ All'inizio del primo Mémoire egli riconosce nell'economista legitimista un autore scrupoloso ma dal quale egli è lontano dal condividere le premesse.

Drolet evidenzia come, per quanto Tocqueville non si fosse mai considerato un economista politico, egli riteneva che la disciplina potesse avere un impatto decisivo nella comprensione per lui fondamentale della società e del governo della democrazia; per questi motivi, le sue idee potevano essere più in sintonia con gli economisti della fine del XVIII secolo, come Smith e Malthus. Questo perché la disciplina poteva essere considerata al fine di una comprensione più completa dei soggetti, di una scienza più ampia che comprendeva morale e politica e non invocava una loro netta divisione. Inoltre, «like these eighteenth century thinkers, Tocqueville believed liberty could be safeguarded only if various social and political interests checked each other. Certainly, his defence of liberty in *Democracy in America* makes that clear. What Tocqueville may well have recognized from Guizot's lectures was that Say's political economy did not subscribe to the idea of balance of powers. Rather, the whole of Say's political economy which stressed the beneficent effects of industry, its ability to soften manners and strengthen social ties, lent a powerful theoretical argument behind the promotion of industry and industrial interests»³¹⁴.

In ogni caso, l'opera di Villeneuve-Bargemont consentiva a Tocqueville di accedere a molte fonti statistiche che il primo aveva raccolto durante il suo servizio pubblico come prefetto e amministratore e che aveva avuto modo di studiare per il completamento della sua opera; Tocqueville stesso utilizza nel primo dei suoi report sul pauperismo le statistiche tratte dall'opera sull'economia cristiana. L'economia politica cristiana che vede in François Emmanuele de Fodéré uno dei suoi più importanti precursori, ha come scopo la definizione di una economia morale basata sui principi della carità cristiana e sullo sviluppo dell'agricoltura, intesa quest'ultima attraverso piccole proprietà e rapporti diretti tra i lavoratori e i padroni. I tre assi secondo cui la prosperità della nazione dovrebbe essere perseguita sono anzitutto la costruzione di canali e strade, investimenti nelle nuove tecniche agricole e sfruttamento delle terre abbandonate; in questo modo si otterrebbe una nuova fase di grandezza per la nazione francese. Attraverso la distribuzione della proprietà e della divisione delle terre si dovrebbe garantire agli individui anzitutto una sicurezza per quanto riguarda il nutrimento e dall'altro lato, si potrebbe offrire loro sicurezza individuale dando fondamento a propria volta alla libertà e all'indipendenza degli individui. Villeneuve-Bargemont, insieme ad un agronomo, Mathieu de Dombasle, fondò una fattoria modello a Roville. Durante il XIX secolo prese piede il progetto di fondare delle *fermes modèles* che

³¹⁴ M. Drolet, *Democracy and political economy*, p. 172.

potessero rappresentare uno strumento per diffondere il progresso tecnico scientifico in campo agricolo e allo stesso permettere che le conoscenze potessero continuare a maturare. L'esempio delle fattorie modello assume una rilevanza centrale se si pensa al ruolo politico che nel pensiero dei legitimisti questo tipo di innovazione doveva garantire: da un lato, il progetto di educare la popolazione poteva trovare una attuazione concreta, generando come effetti l'indipendenza e la libertà dei cittadini; ma dall'altro lato, attraverso il coinvolgimento dei vecchi nobili e aristocratici, poteva essere ricostruito un legame diretto che legasse i contadini ai nobili, ricreando quindi quei legami quasi naturali tipici dell'antico regime. L'obiettivo era poter fermare il fenomeno dell'inurbamento, e dall'altra parte incoraggiare i contadini più poveri nel renderli industriosi ed autosufficienti. «Tocqueville too recognised the importance of this farms, and he was associated with their promotion. Like these legitimists he believed model farms could forge closer ties between nobles and peasants and check burgeois power, but his aspiration for this kind of alliance was less politically motivated and more firmly rooted in a political theory that emphasised checks and balances between various social and political forces as a means of safeguarding liberty»³¹⁵. Molti tra i teorici che assecondavano questo tipo di progetti credevano fortemente nella possibilità che attraverso l'esempio e il lavoro potesse esserci uno spazio di moralizzazione che potesse avere riscontro nella popolazione, basandosi su un rapporto diverso di associazione tra gli aristocratici e i contadini; questa funzione educativa poteva funzionare sulla base di un controllo preventivo sulla miseria, agendo sulla intima connessione che legava il proletariato industriale e quelle che venivano definite malattie sociali, come i vizi e il crimine.

Nella prospettiva delineata da Villeneuve-Bargemont emerge come il tipo di agricoltura che egli prospettava come principale attività per l'economia della nazione non potesse essere paragonabile alla condotta inglese, perché in Inghilterra, ciò che egli aveva potuto constatare era una forma di agricoltura formulata essenzialmente per ricavare il maggior profitto possibile; essa era governata esclusivamente dall'interesse materiale. Ciò che invece doveva essere sfruttato dell'impegno agricolo e delle ricerche in questo ambito doveva essere l'aspetto morale che poteva derivare dalla divisione della proprietà, attraverso una decentralizzazione dell'economia³¹⁶; lo scopo principale dell'esperimento delle fattorie

³¹⁵ M. Drolet, *Tocqueville, Democracy and Social Reform*, Palgrave Macmillan, Basingstoke, Hampshire 2003, p. 99.

³¹⁶ «He drew attention to the moral and social benefits of agriculture by contrasting France's rural and urban populations. Whilst the industrial working classes suffered from high unemployment, poor wages, little or no education, lax morals, severe population pressures and engaged in criminal activity which contributed to social unrest, rural inhabitants enjoyed good opportunities for employment, greater wealth, received better education, had high morals and were well ordered», *ivi*, cit. p. 103.

modello doveva consistere nel creare un nuovo tipo di associazione e di legame tra elementi diversi della società – i nobili e i contadini – affinché, attraverso questo strumento, potesse darsi una nuova forma di controllo nei confronti della popolazione lavoratrice che diveniva sempre meno governabile. Questo tipo di sistema doveva poi essere applicato anche in ambito industriale: si trattava di trasformare i principi dell'industrialismo da un tipo di etica basata sulla concorrenza e di sfruttamento, ad una formulata sulla base della cooperazione e dei principi ricavabili dall'etica cristiana. Dovevano essere fondate istituzioni che potevano garantire uno spazio di benefici trasversali nel contesto industriale, per incoraggiare anche in questo caso l'indipendenza e l'auto-sufficienza, sviluppando quindi un agire morale rispettoso di sé stessi e degli altri.

Entro il sistema industriale dovrebbero essere previste delle forme cooperative che permettano il benessere delle classi lavoratrici e che incoraggino le stesse al lavoro; «a number of institutions were worthy of analysis and emulation: there were mutual societies and saving banks and charitable pawnshops, or monts-de-piété»³¹⁷. Il principale scopo di queste istituzioni doveva essere – come evidenzierà poi Tocqueville nel secondo scritto sul pauperismo – quello di insegnare ai lavoratori ad occuparsi del proprio futuro, attraverso il deposito di una porzione del loro salario presso delle casse di risparmio, affinché potesse essere assicurata loro una certa indipendenza. Accanto a questo tipo di istituzioni, che secondo Villeneuve-Bargemont dovevano essere incoraggiate dal governo, si stagliava il rapporto tra la morale cristiana e l'importanza del riconoscimento della responsabilità individuale. Si dà come premessa generale che tutto ciò che deve essere compiuto in termini economici e politici possa essere operato su di un sostrato cristiano, condiviso sia da chi è governato che dai governanti. Il motivo per cui questo tipo di istituzioni doveva essere organizzato in senso statualistico, nel momento in cui si trattava di lavoratori occupati nell'ambito industriale, si identifica nel fatto che gli industriali si occupano esclusivamente del profitto che possono trarre a loro vantaggio, indi per cui non potrebbero essere interessati nello sviluppare questo tipo di sistemi associativi. Il principio della carità cristiana doveva guidare il modo di ripensare il funzionamento di alcuni strumenti utili, come i monti di pietà, con lo scopo di incoraggiare il processo di emancipazione delle classi lavoratrici in termini di autosufficienza. La carità cristiana, nell'ottica di Villeneuve-Bargemont, doveva rappresentare l'alternativa alla filantropia inglese.

³¹⁷ Ivi, cit. p. 104.

Ciò che Tocqueville ricomprende dell'economia politica cristiana nel proprio pensiero, riguarda sicuramente lo scopo morale che il lavoro poteva assumere in ottica di educazione delle classi inferiori, e il fatto che attraverso il lavoro potessero essere messe a disposizione delle strategie affinché i lavoratori si occupassero del proprio futuro, cercando di minimizzare i vizi derivanti dalla mancata sicurezza di ciò che il domani avrebbe potuto loro riservare. Come abbiamo visto, la direzione materialistica che il governo aveva assunto in Francia rispecchiava pienamente ciò che accadeva nel resto della società e il fatto che i fini del governo venissero intesi in termini di arricchimento della popolazione, o esclusivamente in benessere materiale, declassava la morale dei cittadini e i costumi della nazione. Ciò su cui le strade tra i pensatori legittimisti e Tocqueville si dividono è sulla questione della carità legale, per quanto anche i primi ritenessero che il modello inglese non fosse funzionale alla eradicazione del problema della povertà ma che semplicemente impedisse il passaggio verso l'indipendenza necessaria per i lavoratori. Per Tocqueville il terreno di analisi si situa esattamente all'altezza del problema della proprietà, come a breve emergerà seguendo gli scritti sul pauperismo e in base a quanto emerge nelle indagini che egli compie in Inghilterra.

Il viaggio in Inghilterra (1833 e 1835)

Nel momento del suo ritorno dall'America in Europa Tocqueville realizza dunque che, se uno stesso destino egualitario gravava nei due continenti, tuttavia persisteva una differenza fondamentale tra il vecchio e il nuovo mondo: nel contesto conflittuale originato dal disfacimento della vecchia unità organico-gerarchica, in Europa l'“adeguamento della società democratica a se stessa” non poteva certo riprodurre il lineare spontaneismo del “laboratorio” americano. Non era possibile osservare, per così dire, in vitro i “faits générateurs” della democrazia come Tocqueville aveva fatto in America: essi si perdevano nel millenario processo di secolarizzazione del mondo³¹⁸

L'esperienza americana aveva permesso a Tocqueville di individuare le tendenze della democrazia in una situazione in qualche modo ideale, in cui la nascita di un popolo avveniva contestualmente all'innesto dei principi democratici. L'analisi della società americana aveva come scopo la comprensione della direzione in cui quelle stesse tendenze potevano svilupparsi nell'Europa continentale, e come, per scarto, potessero essere individuate in una nazione aristocratica come quella inglese. Il pensatore normanno partì per il primo viaggio in terra anglosassone nel 1833, dopo aver ritardato la partenza di un anno a causa dell'epidemia di colera che agli inizi del 1832 imperversava a Londra, e all'incombente della

³¹⁸ U. Coldagelli, *Introduzione in Viaggi*, cit. p. LII.

realizzazione del rapporto per il quale lui e l'amico Beaumont erano stati inviati in America. Tocqueville intraprende questo viaggio con la convinzione che, come molti dei suoi conterranei, in Inghilterra stia per scoppiare la rivoluzione; egli sceglie di partire anche per poter assistere un'ultima volta al funzionamento dei meccanismi aristocratici prima che l'onda democratica si impadronisca di uno degli ultimi baluardi europei dell'aristocrazia. In un primo momento egli crede di assistere alla personificazione dello scontro tra democrazia e aristocrazia in un uomo del popolo, giovane rappresentante delle nascenti *Unions* operaie; Tocqueville fu infatti invitato a partecipare ad un incontro in favore del popolo polacco il quale, a partire dal novembre 1830, insorse contro il dominio dell'Impero russo; questa rivolta aveva scatenato diverse mobilitazioni in favore del popolo polacco sia in Inghilterra che in Francia. L'evento a cui il pensatore normanno partecipò si teneva in una sala molto ampia, in cui erano presenti diverse personalità di spicco. La prima impressione che egli si fece dagli interventi dei vari oratori fu la manifestazione della mediocrità dei politici, a causa ripetersi di luoghi comuni: era sufficiente che le cose dette avessero una coerenza interna e che non eccitassero le passioni che venivano accolte con grande entusiasmo dal pubblico presente. Ad un certo punto, nel corso dell'assemblea, un uomo di condizioni umili chiede la parola e il presidente fu costretto ad ascoltarlo nonostante le molte esitazioni a riguardo; si sparse la voce che fosse membro dell'Unione politica delle classi lavoratrici, associazione operaia che si ispirava a Owen. L'atteggiamento dell'uditorio cambiò non appena egli prese la parola, «avevamo finalmente sotto gli occhi un oratore», commenta Tocqueville, e in lui, egli rivedeva l'energia e le passioni che possono spingere un popolo alla rivoluzione, vedeva l'avanzare della democrazia³¹⁹.

Alla fine del primo viaggio in Inghilterra le opinioni di Tocqueville sono di molto mutate, tanto che nel riportare le impressioni finali che il viaggio gli ha lasciato scrive:

³¹⁹ «Di rado, in vita mia, sono stato scosso dalla parola quanto lo fui quella sera ascoltando l'uomo del popolo. Il mio animo era come travolto da un torrente irresistibile tanto l'espressione e l'eloquio dell'oratore sprigionavano energia e vero calore ideale. C'era inoltre un'idea che mi restò costantemente presente mentre egli parlava. In lui vedevo il precursore di quei rivoluzionari che, in un'epoca che non potrà essere molto remota, saranno chiamati a cambiare il volto dell'Inghilterra. La vecchia e la nuova società inglese sembravano trovarsi faccia a faccia e voler combattere corpo a corpo. Era un lord a presiedere. Erano lord o ricchi proprietari a rivolgersi a quell'assemblea democratica. La guerra fra il passato e il presente si avvertiva persino nelle parole dell'uomo del popolo. Il linguaggio, nel rivolgersi alle classi superiori, aveva mantenuto le formule di rispetto consacrate dall'uso. Ma quale orgoglio sconfinato e ribelle nelle semplici parole che seguivano una esposizione di nobili sentimenti: "Eppure io non sono che un semplice operaio". Con quale compiacente e superba umiltà aveva soggiunto: "Un operaio appartenente ai ranghi inferiori dell'industria". Quando gli uomini sembrano così contenti e fieri della propria bassa condizione, coloro che stanno in alto devono tremare. Uno spettacolo straordinario nel meeting era anche quello dell'aristocrazia presente, costretta a subire senza fiatare; ridotta anzi a blandire i pregiudizi e le passioni della democrazia per ottenerne indulgenza e applausi», ivi, cit. p. 478.

«l'Inghilterra mi sembra in una situazione critica per il fatto che certi avvenimenti prevedibili possono da un momento all'altro trascinarla in una rivoluzione violenta. Se però le cose seguono il loro corso naturale, non credo che tale rivoluzione avvenga e considero più probabile che gli inglesi giungano a modificare le loro condizioni politiche e sociali, certo con grandi difficoltà, ma senza convulsione né guerra civile»³²⁰. La valutazione di Tocqueville sull'improbabilità di una rivoluzione violenta in Inghilterra è coerentemente inserita nello sviluppo di pensiero dell'autore. Anzitutto per il fatto che il popolo – costituito dalle classi inferiori – è isolato nel provare desideri e passioni politiche che potrebbero mettere in discussione l'assetto aristocratico della nazione; la classe media prova un senso di disgusto verso il popolo e fa di tutto per distaccarsene. Una delle argomentazioni principali di Tocqueville dieci anni dopo, negli articoli pubblicati su *Le siècle*, riguarderà esattamente il problema che la minoranza – da sola – non può fare la rivoluzione; perché vi sia rivoluzione, è necessario che un accordo tra la classe media e il popolo, o, meno probabile, tra la classe media e l'aristocrazia. La classe media inglese possiede molti dei pregiudizi aristocratici, essa li incarna continuamente nei suoi desideri e nelle sue abitudini; potrà eventualmente lamentarsi di un singolo individuo rappresentante l'aristocrazia, ma non metterà mai in discussione l'aristocrazia stessa.

Questa differenziazione nell'effettivo posizionamento della classe media nel panorama inglese si spiega attraverso una specificità della storia aristocratica della nazione; la caratteristica principale può essere individuata nell'accessibilità ai ranghi dell'aristocrazia. Potenzialmente ogni uomo, di qualsiasi estrazione sociale, potrebbe divenire aristocratico: è una aristocrazia fondamentalmente basata sulla ricchezza. Per questi motivi, a differenza dell'antica nobiltà francese fondata sulla nascita, chiusa e inaccessibile, un tipo di aristocrazia basato sulla ricchezza risulta meno odioso per coloro che appartengono alla classe media, perché chi la compone spera di potervi accedere. Non vi sono dei criteri prestabiliti che definiscono l'aristocrazia, ma, al contrario, i limiti che differenziano i ceti della società sono molto sfumati, perché sono soggetti a continui mutamenti al rialzo. Questo è un elemento importante da comprendere perché, a differenza degli Stati Uniti, in cui vi è una continua mobilità tra le varie componenti della società, in cui, come evidenzia più volte Tocqueville attraverso l'abitudine a partecipare agli affari in comune i cittadini sono portati ad aiutarsi vicendevolmente, in Inghilterra la proprietà – specie quella terriera – è ristretta a pochi

³²⁰ A. de Tocqueville, *Viaggi*, cit. p. 511.

individui che possiedono. Il desiderio delle classi medie è pungolato dalla possibilità di poter accedere ai ranghi aristocratici, ed è per questo motivo che vi è una netta separazione tra la classe media e il popolo e in questo senso, si comprende perché non potrebbe esserci l'accordo necessario affinché possa essere compiuta la rivoluzione³²¹. Ciò che emergerà ancora con maggior forza nel secondo viaggio inglese è che questo desiderio risulti per lo più fatuo, in quanto la concentrazione delle ricchezze, già data, impedisce un effettivo accesso all'aristocrazia, specie in un paese molto industrializzato. Abbiamo notato come per poter avviare una grande industria, sia necessario avere già a disposizione un capitale sufficiente, ed è per questo che, per prassi, è un ambito riservato ai ricchi. È sufficiente l'idea di poter accedere all'aristocrazia che rende la classe media inglese così distante dalle attitudini del popolo.

Nel 1835, Tocqueville fece ritorno in Inghilterra, ed egli, in questa occasione, visitò anche l'Irlanda; si interessò principalmente alla «gestione politica specificamente inglese del passaggio dallo stato sociale aristocratico allo stato sociale democratico, su quali argini politici il ceto dirigente d'oltre Manica intendeva contrapporre alla forza naturale del processo di egualizzazione»³²². Ciò che Tocqueville non riesce a comprendere di un tipo di aristocrazia basata sulla ricchezza e sul denaro riguarda la somma, in qualche modo, delle tendenze individualistiche della democrazia e i difetti propri dell'aristocrazia. Quello che emerge dagli appunti, specie in una delle prime conversazioni con J. S. Mill, riguarda il fatto che ciò che l'aristocrazia inglese esprime agli occhi di un viaggiatore sia la netta propensione ad occuparsi esclusivamente di sé stessi e di non cogliere l'occasione di creare dei legami con tutto ciò che sta attorno. «L'intera società inglese è basata sul privilegio del denaro», appunta Tocqueville nel giugno del 1835. Per poter diventare ministri è necessario essere ricchi, perché le spese per le elezioni e per rispettare gli obblighi insiti nella rappresentanza sono più onerosi rispetto a quanto lo Stato non sia disposto a dare; la stessa cosa vale per divenire membri della Camera. Molte delle cariche che sono essenziali in ambito amministrativo non sono retribuite; quindi, sono necessariamente i ricchi ad essere scelti, solitamente tramite scelta del sovrano. Lo stesso ambito giudiziario – ed è uno degli elementi che crea più problemi a

³²¹ Cfr. S. Drescher, *Tocqueville and England*, Harvard University Press Cambridge, Massachusetts 1964, in particolare i capitoli III e IV (pp. 35-73).

³²² U. Coldagelli, *Introduzione in Viaggi*, cit. p. LVII. È curioso notare come gli esponenti con cui Tocqueville si confrontava erano tutti uomini politici influenti che, nonostante molti fossero liberali o radicali, provenivano comunque dall'alta aristocrazia; egli non si confrontò mai con esponenti della borghesia industriale, né tanto meno con i rappresentanti delle Unioni operaie; lo stesso vale per il viaggio del 1833 in cui egli, tra le varie possibilità che avrebbe avuto di visitare distretti industriali, scelse di visitare Oxford.

Tocqueville – è decisamente sottomesso al denaro, perché chi non può permettersi di pagare la cauzione va direttamente in galera, anche nell'esser parte in causa. Ciò che è palesemente contraddittorio è che chi è già ricco possiede molti privilegi per potersi arricchire ulteriormente, il che va contro l'immagine di ascesa sociale; la ricchezza, in Inghilterra, simboleggia la gloria e il potere. Le leggi e i costumi, condizionandosi vicendevolmente, hanno perpetuato all'interno della società questo amore ardente per il denaro e per la ricchezza, di fatto obbligando gran parte della popolazione all'immobilità: «Gli inglesi hanno lasciato ai poveri solo due diritti: quello di essere soggetti alla medesima legislazione dei ricchi e quello di diventare loro uguali acquisendo pari ricchezza. Ma sono diritti più apparenti che reali, perché è il ricco che fa la legge e che crea, a vantaggio proprio o dei figli, i principali mezzi per acquisire la ricchezza»³²³.

Tocqueville cercava di carpire quali fossero le tendenze democratiche presenti in un assetto, almeno esteriormente, pienamente aristocratico; il fatto che l'aristocrazia fosse basata esclusivamente sulla ricchezza era per lui il sintomo della manifestazione della malattia democratica, in cui gli individui si richiudono in sé stessi e perdono la capacità di tessere legami con ciò che sta all'esterno di essa, quei legami naturali che dell'antica aristocrazia francese rivelavano la capacità di creare comune e decentralizzazione. Per quanto riguarda il tema della decentralizzazione, fondamentale nel pensiero dell'autore, egli raccoglie una serie di pareri fra gli esponenti illustri con cui dialoga; rileva come soprattutto tra gli aristocratici whig vi sia la convinzione che l'amministrazione sia pressoché pessima in Inghilterra, perché tutto è gestito dai giudici di pace, scelti dal sovrano tra i grandi proprietari terrieri, che in quanto tribunali sono passibili di appello ma che, in ambito amministrativo, hanno pieno potere. Il governo centrale non si occupa di questioni provinciali e delega quanto più possibile ai giudici di pace; la centralizzazione inglese è operata esclusivamente sul piano legislativo, ossia le stesse leggi, anche quelle secondarie, devono valere per tutta la nazione, ma sul piano amministrativo non vi è alcun tipo di accentramento. Il 26 maggio 1835, durante una conversazione con John Stuart Mill, Tocqueville gli domanda se non tema che l'Inghilterra stia procedendo verso la centralizzazione; il pensatore inglese, risponde affermativamente, ma aggiunge che questa tendenza non lo preoccupa e le giustificazioni che dà in merito sono principalmente due. Da un lato le abitudini e la mentalità inglese, riconosce Mill, non sono mai state avvezze alle idee generali, e sappiamo che il servirsi delle idee

³²³ A. de Tocqueville, *Viaggi*, cit. p. 540.

generali per Tocqueville rappresentava essere un tratto essenziale del popolo francese e specie del metodo filosofico democratico; in Inghilterra, al contrario, non si è mai concepita un'idea troppo elevata di governo e le funzioni amministrative sono state parcellizzate e rese indipendenti le une dalle altre. Inoltre, la mentalità inglese cerca di rendere ogni singolo indipendente nel decidere come regolare la propria vita secondo ciò che ritiene più adatto a lui. Si tratterebbe, secondo il progetto radicale, di formulare diversamente le istituzioni comunali in ottica democratica affinché possa essere indebolita l'aristocrazia ma al contempo mantenuta una grande indipendenza dal governo centrale³²⁴.

Il panorama inglese pone diversi quesiti al pensatore normanno; in particolar modo egli trova di fronte a sé una situazione particolare in cui le principali direzioni che la società inglese sta assumendo si rivelano nel desiderio di isolarsi dagli altri. Questo desiderio è in qualche modo duplice perché deriva sia dalle abitudini degli aristocratici, i quali temono che immergendosi eccessivamente nella società possano incorrere in rischi che metterebbero in discussione il proprio benessere, mentre dall'altro lato vi è un istinto meno ragionato e più democratico che si manifesta anzitutto nelle classi medie che desiderano arricchirsi per poter raggiungere la condizione che credono di meritare. In ogni caso, è presente una spinta disgregatrice che disunisce gli individui; è lo spirito proprio del popolo inglese quello di volersi isolare dal resto della società ed ogni realtà, anche quella associativa, mostra il desiderio di esclusività. Lo spirito di associazione viene in qualche modo sfruttato sia in ambito intellettuale, che di industria, ma è nella spinta isolatrice che può essere riconosciuta l'attitudine inglese. «Tocqueville riconosce che lo spirito di individualità è la vera base del carattere inglese e che l'associazione è solo un mezzo che la ragione e la necessità hanno suggerito per realizzare quegli obiettivi che le forze individuali non potevano raggiungere»³²⁵.

³²⁴ Tocqueville, alle argomentazioni di Mill, controbatte domandandogli: «Quella che chiamate mentalità inglese non sarebbe per caso la mentalità aristocratica? Non è proprio della mentalità aristocratica isolarsi e, non mancando di nulla, temere più di essere minacciata nel proprio benessere che non desiderare d'imporsi sugli altri? L'istinto della democrazia non sarebbe esattamente il contrario e l'attuale tendenza, che voi considerate accidentale, non sarebbe invece una conseguenza quasi necessaria della grande causa?», *ivi*, cit. p. 527. Il rapporto tra Tocqueville e Mill risultò per molti aspetti chiarificatore nell'elaborazione delle proprie strategie personali in relazione al problema della rappresentanza politica – e su questo Mill aiutò Tocqueville – mentre sui problemi relativi al binomio centralizzazione e decentramento, il supporto di Tocqueville fu fondamentale per il politico inglese.

³²⁵ M. L. Cicalese, *I problemi dell'accentramento e della rappresentanza nel dialogo fra John Stuart Mill e Alexis de Tocqueville (1835-1840)*, in «Il pensiero politico», settembre, 1, 1989, pp. 462-476, p. 466. Si veda inoltre, per una contestualizzazione più ampia del confronto tra i due autori, sempre di M. L. Cicalese, *Democrazia in cammino. Il dialogo politico fra Stuart Mill e Tocqueville*, Franco Angeli, Milano 1988. Tocqueville a proposito di questi due spiriti contrastanti – quello dell'associazione e quello dell'esclusione – definisce il contrasto una anomalia che non comprende bene: «Sono indotto a credere, pensandoci, che l'individualismo sia l'elemento base del carattere inglese. L'associazione è il mezzo che necessità e cultura hanno suggerito per procurarsi oggetti fuori della portata delle forze individuali. Ma l'individualismo sbucca da ogni dove, e si ritrova sotto tutte le forme. Si può

Per Tocqueville il grande compito della politica e del governo consiste nel fornire i mezzi affinché l'individuo possa avere garanzia di trovare autonomamente gli stratagemmi per poter raggiungere la propria felicità, perché solo in questo modo può essere dato pieno valore alla cittadinanza e alla libertà. Questo non esclude che siano necessarie delle istituzioni che permettano ai cittadini di imparare quali siano gli strumenti che meglio si adattano a tal fine; nel momento in cui ritiene che lo spirito individualista inglese sia specifico ai loro costumi e alla loro mentalità, non dobbiamo dimenticare in che termini Tocqueville aveva descritto l'associazione negli Stati Uniti: essa è la scuola della democrazia, è il mezzo con cui l'individuo comprende come può garantire la propria felicità, collaborando con gli altri cittadini. È necessario che possano essere consentiti spazi in cui apprendere il significato del valore del comune, affinché ne potessero derivare cittadini e non solo uomini. Gli americani, nonostante possedessero molte delle istituzioni ereditate dalla madrepatria, erano riusciti a contrastare i vizi dell'aristocrazia, ossia il desiderio di allontanarsi dal resto della società per paura che il proprio benessere potesse essere messo in discussione, e mantenere salda l'idea dei diritti individuali e il gusto per le libertà locali; gli americani non hanno dovuto combattere l'aristocrazia, perché essi sono nati uguali.

Nell'esperienza inglese le tendenze democratiche che instillano nella società il desiderio di uguaglianza si manifestano espressamente seguendo una logica della divisione. La democrazia si forma, a questa altezza, attraverso il principio dell'individuazione, non più ricomponibile in spazi di autogoverno, come Tocqueville aveva osservato sul suolo americano. Anche nel caso in cui effettivamente si dà associazione tra individui, essa si costituisce come modello per poter ottenere benefici privati, non per occuparsi di interessi generali che possano oltrepassare la dimensione individuale. «La democrazia – ed è questo il problema teorico che si manifesta a Tocqueville sulla scena della questione sociale, scompaginando definitivamente l'assetto categoriale che egli aveva identificato ai processi di autogoverno repubblicano in America – rappresenta il processo di scomposizione (tra gli interessi, tra gli individui, tra le classi) che autonomizza uno spazio sociale delle relazioni tra gli uomini, le cui forme di coesione o, ben più spesso, per quanto attiene all'epoca dell'industria, di concreta *dis-integrazione*, risultano materialmente decisive, e quindi,

dire forse che è stato indirettamente utile allo sviluppo dell'associazionismo dando a ciascuno ambizione e desideri maggiori che altrove. Stando così le cose, l'associazione è diventata un bisogno più generalmente sentito, in rapporto alla generalità e all'intensità del bisogno di acquisire (frase contorta e oscura ma, credo, idea giusta su cui tornare). Penso che se fosse possibile dare ai francesi più istruzione dell'attuale, essi sarebbe portati ancor più degli inglesi allo spirito di associazione» (30 maggio 1835), A. de Tocqueville, *Viaggi*, cit. p. 535.

logicamente antecedenti, per il definirsi delle modalità e delle strutture che ne realizzano la trascrizione politica»³²⁶. Senza il sostegno della dimensione repubblicana dell'autogoverno che funzionava negli Stati Uniti, in cui gli interessi tendevano a mostrare la propria consistenza nella collaborazione e nel principio della cittadinanza attiva, si afferma una logica della separazione tra gli interessi privati che differiscono tra loro all'interno della società e si impedisce al contempo una loro ricomposizione effettuale in ambito politico. L'interesse comune si instaura sulla base della composizione che dalle varie esigenze di una società fortemente gerarchizzata ne derivano; in questo modo, vengono in qualche modo azzerate le differenze attraverso processi di astrazione che possono trovare come luogo di applicazione istituzioni politiche che assumono funzioni di tutela rispetto al possibile inasprirsi del conflitto permanente della società.

Per quanto – secondo il pensatore normanno – l'Inghilterra non verrà scossa da una rivoluzione violenta, come egli avrebbe potuto immaginare prima del suo viaggio, dall'altro lato egli riconosce che l'aristocrazia inglese mostra i primi segni di debolezza, a causa di una uguaglianza che manca completamente fra la popolazione. Per quanto l'aristocrazia sia fondamentalmente aperta ad accogliere fra i propri ranghi gli individui di spicco della società, basandosi per l'appunto sulla ricchezza, dall'altro lato, attraverso meccanismi di esclusione, produce una larga fascia di popolazione che rimane esclusa; le classi inferiori iniziano a formulare una chiara idea dei propri diritti, consapevoli che quell'apertura rispetto all'aristocrazia non sarà mai per essi sufficiente. Ciò che è rilevante notare a questo proposito è che far parte dell'aristocrazia, in un paese in cui per poter accedere agli incarichi politici e amministrativi è necessario essere ricchi, significa poter effettivamente comporre l'interesse generale della nazione. Le riflessioni che Tocqueville svilupperà a proposito dell'industria come nuova possibile forma di aristocrazia, si adattano pienamente a quanto egli aveva potuto notare in Inghilterra. La distanza che separa la società dalla classe dirigente è molto elevata e non è un caso che ciò si sia sviluppato nel luogo in cui la rivoluzione industriale è avvenuta prima e ha modificato più che in tutte le altre la società; così come poi verrà evidenziato negli scritti sul pauperismo, la società inglese cerca di mantenersi fissa e stabile, cercando di annullare le richieste di una maggior uguaglianza. La stessa strategia, secondo Tocqueville, è quella che viene applicata nei confronti dei poveri, che, come vedremo,

³²⁶ S. Chignola, *Fragile cristallo*, cit. p. 451.

richiede che essi rimangano fissi nello stesso luogo per poter ricevere ciò che è esigibile dallo stato.

Mémoires sur le paupérisme

Il primo incontro con l'economista inglese Nassau Senior, altro apporto essenziale alla composizione degli scritti sul pauperismo, avvenne nel 1833 e fu l'inizio di una amicizia che legò i due pensatori fino alla morte prematura del politico normanno³²⁷. Senior riteneva che l'economia politica dovesse concentrarsi esclusivamente sui temi strettamente legati all'ambito economico e non occuparsi in termini specifici del benessere dell'uomo; egli proponeva una scienza in senso stretto e non prevedeva l'unione di questa scienza con la politica. Lo scopo era di mantenere un carattere sufficientemente astratto per poter formulare delle leggi che valessero pressoché universalmente. Sappiamo, dalle lettere che i due si scambiavano, che Senior inviò una copia a Tocqueville di un trattato di economia politica, molto probabilmente identificabile con l'opera *Outline of the Science of Political Economy*, che pubblicò nel 1836. Egli spedì anche una serie di materiali e documenti che Tocqueville gli richiese riguardo le *Poor Laws* del 1834, in quanto egli fu uno degli autori principali del famoso *Poor Law Amendment*; queste fonti ebbero un ruolo importante per la stesura dei *Mémoires*, per quanto l'atteggiamento di Tocqueville nei confronti dell'economia politica come scienza fu sempre ambivalente³²⁸. A questa altezza possiamo comprendere come il periodo che portò alla stesura dei due brevi testi fu per Tocqueville pieno di impulsi differenti, anche contraddittori tra loro – come le posizioni estremamente diverse di Villeneuve-Bargemont e Senior – che portarono all'elaborazione di alcune strategie del pensatore normanno, per quanto egli non fu mai soddisfatto del lavoro, perché egli riteneva che fossero questioni troppo importanti per poter essere enucleate completamente.

³²⁷ La figlia di Nassau Senior descrive così il primo incontro tra i due: «One day in the year 1833 a knock was heard at the door of the Chambers in which Mr. Senior was sitting at work, and a young man entered who announced himself in these terms: "Je suis Alexis de Tocqueville, et je vien faire votre connaissance". He had no other introduction. Alexis de Tocqueville was at that time unknown to fame. His great work on America had not yet appeared. Mr. Senior, however, perceived at once the extra-ordinary qualities of his new acquaintance. M. de Tocqueville became a frequent visitor in Mr. Senior's house, and the intimacy thus begun was continued by letter or conversation without interruption (indeed every year drew it closer) until the premature death of Tocqueville in 1859», *Correspondence & Conversation*, cit. p. III-IV.

³²⁸ Da un lato Tocqueville riteneva fosse per lui necessaria una guida nell'addentrarsi nello studio dell'economia politica ed egli probabilmente per un periodo la identificò con Nassau Senior; allo stesso tempo, però, l'argomento non venne mai trattato direttamente dai due pensatori, né nella corrispondenza, né nelle conversazioni, di cui Senior tenne sempre memoria.

È, in questo contesto, importante vedere quali siano le critiche che Senior rivolge all'opera di Tocqueville pubblicata nel 1835, perché permettono di enucleare alcune delle tematiche più rilevanti anche per il proseguo del lavoro. Senior riconosce a Tocqueville di aver scritto uno dei libri più importanti dell'epoca, e si offre di mandare alcune copie agli editori inglesi. Ciò su cui Senior non può condividere le posizioni dell'autore della *Democrazia in America* è il fatto che «nella legislazione inglese il bene del povero ha finito per essere spesso sacrificato a quello del ricco, e i diritti della maggioranza ai privilegi di alcuni»³²⁹. Secondo Tocqueville, l'Inghilterra ha riunito in sé tutta la maggior ricchezza possibile pur mantenendo disuguaglianze e miserie, altrettanto evidenti nella vita della nazione³³⁰. Senior corregge Tocqueville, sostenendo che la sua prospettiva è erronea, perché in Inghilterra i salari dei lavoratori sono i più alti, se confrontati con quelli dei lavoratori continentali, ed anche se loro non possiedono la terra sulla quale lavorano, o non hanno proprietà, essi traggono maggior profitto a lavorare quella degli altri che non coltivare la propria. Questo si basa sullo stesso principio per il quale si può trarre maggior profitto nel lavorare in una manifattura di cotone piuttosto che «make stockings for his own use». Questo fa parte della legge generale sulla divisione del lavoro, che vale tanto per l'industria quanto per l'agricoltura. La risposta di Tocqueville è estremamente importante per indicare la differenza di prospettiva che separa i due pensatori; all'espressione *bien du pauvre* l'autore non vuole dare un significato in termini esclusivamente economici, esprimibili in ricchezza o denaro³³¹, perché queste declinazioni non rientrano nel significato primario che egli riserva al termine *bien*. Egli intende, con questo termine, tutto ciò che ha a che fare con la felicità, con la considerazione personale, con i diritti politici, una giustizia semplice e godimenti intellettuali, non riducibili esclusivamente a ciò che di materiale possa essere ottenuto attraverso il denaro.

«Taking the question in your own restricted sense, and admitting that a poor man is better paid when he works on another man's land than when he cultivates his own, do you not think that there are political, moral and intellectual advantages, which are a more than sufficient and, above all, a permanent compensation for the loss that you point out?»³³².

³²⁹ A. de Tocqueville, *Democrazia*, I, cit. p. 279.

³³⁰ «Vi è dunque, al fondo delle istituzioni democratiche, una tendenza nascosta che fa sovente concorrere gli uomini alla prosperità generale, malgrado i loro vizi o i loro errori, mentre nelle istituzioni aristocratiche si scopre talvolta una segreta tendenza, che, a dispetto dei talenti e delle virtù, li trascina a contribuire alle miserie dei loro simili. È così che può capitare che, nei governi aristocratici, gli uomini pubblici facciano il male senza volerlo; e che, nelle democrazie, producano il bene senza saperlo», *ibidem*.

³³¹ Egli infatti precisa «you translate it wealth, a word especially applied to money», *Correspondence & Conversation*, cit. p. 7.

³³² *Ibidem*.

Questo è effettivamente il passaggio centrale per il pensatore normanno: non si tratta di comprendere quali siano i modi più semplici per accumulare maggior denaro, né che i salari siano effettivamente – in alcune circostanze – più alti che negli altri paesi. Dobbiamo ricordare infatti come in ambito industriale e manifatturiero per Tocqueville le crisi sono inevitabili, malattie incurabili a cui non può essere data una soluzione permanente e, di conseguenza, i salari non potranno mai rimanere stabili anche in tempo di crisi. Il fatto che il lavoro sia pagato ai lavoratori di più di quanto potrebbero ottenere se lavorassero autonomamente la propria terra non permette che gli stessi sviluppino il senso di indipendenza per poter essere pienamente cittadini. È importante educare alla proprietà i cittadini affinché essi possano apprendere il valore dei diritti politici così come il significato del tempo; un tempo che includa la preoccupazione per il proprio futuro. Il lavoro e la proprietà hanno essenzialmente un significato morale per il pensatore normanno perché sono i mezzi per poter ripensare un'educazione delle classi lavoratrici sulla base delle quali fondere una nuova comunità e su questo, egli è estremamente più vicino alle tesi di Villeneuve-Bargemont.

Per Senior, invece, la valutazione è più strettamente economica: la tesi fondamentale dell'economia politica è che ogni uomo desidera ottenere più ricchezza con il minor sacrificio possibile. La definizione di lavoro che Senior dà nel suo principale testo di economia è lavoro come sforzo e impegno volontario delle facoltà del corpo o della mente con lo scopo di produrre. Attraverso il lavoro umano e tutto ciò che ha a che fare con la disponibilità immediata di risorse date dalla terra (*natural agents* o *agency of nature*, nel lessico di Senior), è necessario un terzo principio, l'*abstinence*, principio che può completare l'efficienza nella produzione di ricchezza. Il popolo più laborioso, qualora visse nel territorio più ricco di risorse, se dedicasse l'intero lavoro alla produzione di risultati che abbiano effetti immediati e consumasse tutto ciò che si produce immediatamente, presto finirebbe per scoprire che il suo massimo sforzo è insufficiente per ottenere anche il minimo per garantire la sussistenza del popolo stesso. Il vantaggio che deriva dall'astinenza – definita come l'agente necessario all'esistenza del capitale – comprende lo sforzo dell'uomo, anche in termini di impegno verso il futuro, si manifesta nella divisione della produzione³³³. Esso si manifesta essenzialmente nella capacità di produrre, con lo stesso sforzo richiesto, una quantità di oggetti di molto superiore e nello stesso tempo. Gli strumenti della produzione, secondo il linguaggio usuale

³³³ Senior riconosce che divisione della produzione sarebbe un'espressione più corretta rispetto a divisione del lavoro, diventata espressione corrente a partire dall'importante autorità per l'economia politica di Adam Smith.

dell'economia politica sono tre: i lavoratori, il capitale e chi possiede la terra; allo stesso tempo l'intero prodotto può essere suddiviso in salario, profitto e rendita – la tripartizione del prodotto rispecchia quella della produzione. Fondamentalmente ciò che è importante per Senior è evidenziare l'atto con cui il lavoratore, attraverso lo sforzo della sua mente o del suo corpo, riesce a raggiungere lo scopo della produzione, laddove il salario diviene lo strumento di remunerazione dello sforzo stesso. Nel caso del capitalista non c'è un termine che indica l'atto, ed è per questo che è necessario introdurre il termine di *abstinence*, perché esso esprime sia l'astensione dal rendere improduttivo il capitale, che è il risultato dello sforzo umano impiegato nella produzione e nella distribuzione della ricchezza, e, dall'altro lato, indica chi dedica il proprio lavoro alla produzione di risultati futuri piuttosto che immediati. Non c'è spazio per la prospettiva morale, che invece per Tocqueville è fondamentale, legata alla dimensione della proprietà. Il tempo risulta essere il discrimine per la produzione della ricchezza di una nazione. Ciò che si tratta di conoscere per Senior è – attraverso leggi generali – il modo in cui può essere suddivisa la ricchezza tra la popolazione in modo tale che tutti possano avere accesso ai mezzi necessari di sussistenza e, di conseguenza, la miglior condizione è che la terra venga lavorata per poterne ottenere il miglior ricavo, attraverso tecniche innovative che possano lasciar ampio margine alla ricerca.

Date queste premesse, ora ci accingeremo ad analizzare gli scritti dedicati al problema del pauperismo. Nelle pagine iniziali del primo dei due report, Tocqueville opera un breve excursus sulla nascita delle società umane; nel momento esatto in cui avviene la suddivisione della terra e la conseguente trasformazione da vita nomade a vita stanziale, appaiono nella storia le prime forme di proprietà. Da quel momento ebbero inizio le disuguaglianze, che, dopo secoli, entrarono a far parte delle leggi, divenendo diritto. Questo primo scritto sul tema del pauperismo è un testo molto più concentrato sul processo di civilizzazione che attraversa le società; l'avanzamento della civilizzazione implica la nascita di bisogni e desideri che accompagnano il processo stesso. Attorno alla proprietà terriera la società medievale e feudale si bipartiva tra chi possedeva la terra e chi la lavorava senza possederla. Vi è un procedimento che potrebbe essere riscontrato nella successione temporale a partire dalla suddivisione della proprietà, che in qualche modo scandisce le tappe nel progresso storico e sociale, in tutto il pensiero tocquevilleano: alla base dell'apprendimento di nuove abitudini e di nuovi costumi, derivano sempre nuovi bisogni, che per essere soddisfatti esigono un cambiamento degli stessi e forse in questi termini andrebbe compreso il senso del termine civilizzazione. «Allontanandosi dalle mani del creatore, ogni secolo contribuisce allo sviluppo

dell'intelligenza umana, ad allargare l'estensione del pensiero, ad aumentare i desideri, ad accrescere la potenza dell'uomo; il povero ed il ricco, ognuno nella sfera rispettiva, concepiscono l'idea di nuovi appagamenti, sconosciuti ai loro predecessori. Per soddisfare questi nuovi bisogni, ai quali la coltivazione della terra non può bastare, una parte della popolazione abbandona ogni anno il lavoro dei campi per dedicarsi all'industria»³³⁴.

Alla nascita di nuovi bisogni è necessario rispondere con mezzi che riescano a soddisfarli, conformandosi a quelle che Tocqueville definisce le leggi immutabili che presiedono alla crescita delle società organizzate. Nel momento in cui all'interno della società, già fortemente civilizzata, vi è la possibilità di poter soddisfare bisogni sempre numericamente maggiori ad un prezzo sempre inferiore, nasce contestualmente il problema del pauperismo. Nell'uguaglianza delle condizioni tutti possono perlomeno desiderare di arrivare a raggiungere lo stesso livello di agiatezza, ma, allo stesso tempo, trattandosi di beni superflui che non rispondono ad esigenze primarie che richiedono una soddisfazione immediata, vi è il pericolo che una serie di eventi fortuiti e casuali interferisca con quello stesso desiderio, specie per chi si trova dal lato della produzione di quei beni. Questo è uno dei motivi per il quale nel pensiero di Tocqueville diviene centrale il possesso della terra, affinché perlomeno i bisogni essenziali dell'uomo possano trovare i mezzi di esser soddisfatti. La classe industriale e specie i proletari industriali soggiacciono alle richieste di beni superflui che, per motivi di concorrenza o di cambiamento della domanda e dell'offerta, rischiano di esser privati della loro fonte di sostentamento, ossia, il salario³³⁵. Quanto più una società risulta essere civilizzata, tanto più il fenomeno del pauperismo aumenterà. Questo perché, presso gli inglesi la disponibilità di beni materiali è di molto più estesa rispetto alla gran parte delle altre nazioni europee, ed è per questo motivo che viene considerata miseria il non poterne godere; quasi fosse uno slancio di compassione, la nazione si sente in dovere di soccorrere chi non può partecipare dei godimenti di ciò che ritiene essenziale alla vita quotidiana. Per natura, la classe industriale è quella che più è soggetta ai mutamenti del

³³⁴ A. de Tocqueville, *Mémoire sur le paupérisme*, in *Œuvres complètes*, ed. par F. Mélonio, tomo XVI, Gallimard, Paris 1989, pp. 117-139, trad. it. M. Tesini, *Prima memoria sul pauperismo*, in *Il pauperismo*, Edizioni Lavoro, Roma 1998, pp. 101-131, p. 111.

³³⁵ «Nella vasta fabbrica delle società umane, considero la classe industriale come quella che ha ricevuto da Dio la singolare e pericolosa missione di provvedere a suo rischio e pericolo alla felicità materiale di tutte le altre. Ora, il movimento naturale e irresistibile delle civiltà tende continuamente ad aumentare l'entità comparativa di quanti la compongono. Ogni anno i bisogni si moltiplicano e si diversificano, e con essi va crescendo il numero degli individui che sperano di acquisire una maggiore agiatezza lavorando a soddisfare tali nuovi bisogni piuttosto che restare occupati nell'agricoltura: è un grande tema di meditazione per gli uomini politici del nostro tempo», ivi, cit. p. 113.

mercato, proprio per il fatto che non produce tendenzialmente ciò che è necessario ma ciò che è superfluo; in condizioni normali, però, nel momento in cui si instaura la tendenza a poter ottenere ad un prezzo inferiore anche il superfluo, ne deriva l'aumento della produzione, e quindi la classe che per natura è più soggetta ai cicli di crisi è anche quella che più è destinata ad aumentare. Più la società progredisce dal punto di vista della civilizzazione, più ampie sono le possibilità di ramificare i bisogni e di conseguenza i mezzi per poterli soddisfare. «Nella misura in cui si svilupperà l'attuale processo di civilizzazione, si vedranno crescere i godimenti del maggior numero, la società diverrà più perfezionata e più colta, l'esistenza sarà più comoda, più piacevole, più raffinata, più lunga. Ma al tempo stesso, è bene averne coscienza, il numero di coloro, che saranno nella necessità di ricorrere al sostegno dei loro simili per raccogliere una mediocre parte di tutti questi beni, andrà continuamente aumentando»³³⁶. È necessario poter trovare i mezzi che mitighino gli eccessi di queste tendenze insite nella produzione, per quanto inarrestabili.

Ed è nella seconda parte che Tocqueville cerca di individuare quali possono essere questi mezzi. Egli riconosce l'esistenza di due tipi di beneficenza; la prima è svolta sul modello della carità cristiana, è una virtù privata che si esplica nell'aiuto del proprio simile e in cui vi è evidentemente il rimando ad una condizione di disparità tra chi è caritatevole e chi ne beneficia, la riproposizione di un rapporto di tipo paternalistico tra il ricco e il povero. Il secondo, sviluppatosi esclusivamente nelle società moderne, specie protestanti, è un tipo di carità che induce la società a sovvenire ai bisogni delle fasce di popolazione più povere, quindi un tipo di beneficenza essenzialmente sociale, non più privata. L'Inghilterra è uno dei paesi in cui il principio di carità legale ha saputo imporsi ed è anche il paese in cui il fenomeno del pauperismo è più evidente, perché la classe industriale inglese non produce i beni solo per sé stessa, ma anche di gran parte dell'umanità. D'altro lato, in Inghilterra vi è la concentrazione delle terre in poche mani. A differenza delle altre nazioni europee in cui le terre sono state soggette a continui frazionamenti, anche in virtù delle leggi di successione stabilite, in Inghilterra aumentano sempre più i vasti possedimenti, perché possedere la terra è divenuto sinonimo di ricchezza. Essa rappresenta esteriormente il segno della ricchezza di chi possiede e la convinzione degli inglesi è che solo attraverso la grande accumulazione delle terre in poche mani possano essere soddisfatte le esigenze di ricerca in ambito agronomo. Questo conduce al fatto che, anche qualora fosse vero, come sosteneva Senior, che lavorare il terreno

³³⁶ Ivi, cit. p. 115.

di qualcun altro potesse garantire un salario maggiore, il numero degli individui occupati nell'agricoltura divenisse sempre minore, favorendo in questo senso l'inurbamento e l'agglomerazione degli operai in ambito industriale e manifatturiero³³⁷. Secondo Tocqueville l'assistenza basata sulla carità legale contrasta con i principi della Riforma, perché essa favorisce il vizio dell'ozio invece che combatterlo. Il vizio è il germe inestirpabile di una legislazione riguardo la carità legale che pone al centro il sostegno permanente rispetto al bisogno, anche perché entra in gioco un fattore estremamente rilevante, ovvero chi ha la capacità di giudizio necessaria a distinguere tra la miseria e il vizio, quanto dipenda dalle inclinazioni personali e quanto dalle circostanze. L'influenza della carità legale sulla popolazione è la riproposizione di una demoralizzazione dei costumi che agisce non solo sugli individui ma anche sulla prosperità della nazione.

«Nulla infatti eleva e mantiene più in alto lo spirito umano che l'idea dei diritti. Nell'idea del diritto si trova qualche cosa di grande e di virile che toglie alla richiesta il suo carattere supplichevole, e colloca colui che reclama allo stesso livello di colui che l'accorda. Ma il diritto che ha il povero di ottenere i sussidi della società ha questo di particolare: che invece di elevare, abbassa l'animo dell'uomo che ricorre ad essi»³³⁸. Un altro degli aspetti che non funziona del sistema di carità previsto dalla legislazione inglese è che esso si serva della rete amministrativa e impedisca che colui che ne usufruisce possa spostarsi; rappresenta una limitazione alla libertà dell'individuo, così come un impedimento per lo sviluppo della sua indipendenza. Tocqueville paragona i poveri alla servitù della gleba, a causa della loro impossibilità a modificare la propria posizione, ad essere incatenati simbolicamente alla terra che permette loro di avere un sussidio, agendo direttamente sulla sua volontà e sulla sua morale perché egli non può più *volere* il distacco. In questo modo, venendo a mancare il principio educativo delle fasce della popolazione inferiori, non si fa altro che ridurre nell'infanzia un sesto della popolazione, secondo le statistiche che verosimilmente egli apprese da Villeneuve-Bargemont, perché, senza l'insegnamento paterno, esse sono rimaste nel vizio e nell'ozio di chi non ha mai potuto apprendere l'importanza dell'indipendenza, prolungando ed aumentando il parassitismo sociale. È evidente, inoltre, che, parafrasando i principi malthusiani sulla crescita della popolazione, Tocqueville ritenga che

³³⁷ «Su venticinque milioni di abitanti che costituiscono la popolazione della Gran Bretagna, non ve ne sono più di nove milioni dediti alla coltivazione della terra; quattordici milioni, ossia quasi due terzi, seguono le sorti perigliose del commercio e dell'industria. (N) In Francia la classe industriale non forma ancora che il quarto della popolazione», *ivi*. Cit. p. 117.

³³⁸ *Ivi*, cit. p. 121.

fondamentalmente quelli che sono individuati come controlli preventivi della crescita della popolazione perdano di significato e producano, al contrario, una ripercussione del vizio e della miseria nella società.

La carità non impedisce dunque che vi siano nella società alcuni poveri ed altri ricchi, che gli uni e gli altri non volgano attorno a loro sguardi di odio e di timore, e che gli altri non pensino ai loro mali con disperazione ed invidia. Lungi dal tendere ad unire in uno stesso popolo queste due nazioni rivali che esistono fin dall'inizio del mondo e che si chiamano i ricchi e i poveri, essa infrange l'unico vincolo suscettibile di stabilirsi tra di loro, le allinea ciascuna sotto il proprio standard, ne valuta la consistenza e, dopo averle collocate una di fronte all'altra, le dispone a battaglia³³⁹.

Per Tocqueville, come abbiamo avuto modo di sottolineare, non ci può essere una netta separazione tra la scienza economica e la morale; la prima deve fornire indicazioni utili affinché nella società, attraverso la politica, possano essere dati gli strumenti per garantire che quella rivalità non possa esplodere in conseguenze nefaste per l'unità della nazione, specie, se trasposte nel panorama francese, conseguenze rivoluzionarie. Egli ritiene in qualche modo sacrificabili le considerazioni economiche di profitto e di vantaggio in termini di ricchezza e prosperità – anche quando esse possono essere identificabili con le leggi valide in teoria – in favore di una più ampia riflessione su di una visione politica affinché vengano valorizzati gli interessi sociali. Nella prospettiva di Tocqueville gli interessi industriali non devono prevalere su quelli sociali e politici; ed è per questo che egli ritiene fondamentale un bilanciamento in termini di interessi economici, in questo caso, tra l'agricoltura, il commercio e l'industria. Attraverso la formulazione di leggi che assicurano la carità legale, si perde l'aspetto più importante che dovrebbe ispirare la carità, come è intesa da Tocqueville, privata; essa garantisce che i legami sociali divengano più forti e, soprattutto, riesce ad infondere il significato che un gesto simile assume in termini di moralità. Essa diviene in qualche modo più personale e meno fredda, riesce a rispecchiare quel valore virile che egli riconosce debba avere la carità cristiana, garantendo una pacificazione sociale, invece di eccitare le differenze.

Tuttavia, Tocqueville comprendeva la difficoltà di sostenere esclusivamente una carità privata, basata sul rapporto individuale, nel contesto dell'economia moderna. Egli credeva fosse necessario introdurre anche in questo ambito il principio associativo, che potesse garantire delle risposte su più ampia scala e che fosse in equilibrio tra una possibilità di tipo statualistico ed una eccessivamente ristretta, più adatta ai secoli aristocratici che alla democrazia. La carità privata poteva funzionare per il pensatore normanno, a patto che fosse

³³⁹ Ivi, cit. p. 122.

in grado, attraverso una organizzazione locale, di trasmettere i principi dell'indipendenza e di pungolare l'iniziativa personale degli individui ai quali si rivolgeva; in questo senso comprendiamo perché il carattere associativo poteva funzionare, coerentemente nell'impianto teoretico dell'autore, nel garantire spazio maggiore di efficacia nel creare legami nella società e garantire una dimensione di apprendimento ed emulazione nelle fasce inferiori della popolazione. Nel secondo scritto dedicato al pauperismo, di due anni successivo al primo, di carattere più tecnico, cominciano ad emergere alcune delle istituzioni che egli ritiene importanti da incentivare per poter trasmettere agli operai il valore essenzialmente educativo e morale del lavoro.

È necessario comprendere anzitutto che il pauperismo riguarda essenzialmente il proletariato industriale. Ciò che può mettere in discussione l'assetto sociale – e qui evidentemente i toni si spostano sull'asse francese – non sono i poveri che lavorano in ambito agricolo, ma i proletari industriali. Questo perché in Francia la suddivisione delle terre è penetrata nei costumi, oltre che essere stata stabilita dalla legge. Anche se inizialmente questo può aver comportato un rallentamento nei termini di investimenti e di ricerca in ambito agricolo, esso impedisce il dilagare del pauperismo fra i ceti agricoli³⁴⁰. La proprietà, quand'anche fosse un piccolo pezzo di terreno, garantisce a chi la possiede di modificare le idee e le abitudini, perché ad essa ci si dedica con dedizione e, dal momento che la coltivazione della terra richiede una cura pressoché costante, essa insegna a chi la possiede ad occuparsi anche del proprio futuro. È nell'istante in cui gli individui sentono di avere qualcosa da perdere che vi si dedicano con più costanza, e per proteggere sé stessi e i propri discendenti agiscono in maniera energica per garantirsi il benessere e rifuggire dalla miseria. Dovrebbe essere in qualche modo pensato qualcosa di simile in termini di divisione e partecipazione anche per l'ambito industriale, secondo Tocqueville. I tempi non sono ancora

³⁴⁰ «Quando, come in Inghilterra, un contadino non possiede alcuna frazione del suolo, capricci ed avidità dei proprietari possono improvvisamente condurlo ad uno stato di spaventosa miseria. Non è difficile comprenderne il motivo. Diverse qualità e diversi metodi di coltivazione non richiedono affatto lo stesso numero di uomini. Quando per esempio si converte un campo di grano in pascolo, un solo pastore è sufficiente a rimpiazzare cento addetti all'aratura. Quando al posto di venti piccole fattorie ne sorge una grande, cento uomini basteranno a coltivare gli stessi campi che ne reclamavano quattrocento. Dal punto di vista tecnico, è forse un progresso convertire i campi di grano in praterie e le piccole fattorie in grandi tenute, ma il contadino, a danno del quale tali esperienze vengono realizzate, non può mancare di soffrirne. Ho inteso dire da un ricco proprietario scozzese che un cambiamento nel modo di amministrare e di coltivare le sue terre aveva obbligato tremila contadini a lasciare le loro abitazioni e a cercare fortuna altrove. La popolazione agricola di questo angolo della Scozia si è dunque trovata di colpo esposta alle stesse avversità che colpiscono incessantemente le popolazioni industriali ogniqualvolta nuove macchine vengono scoperte. Simili eventi, che determinano la nascita del pauperismo tra i ceti rurali, hanno inoltre l'effetto di accrescerlo enormemente tra la popolazione industriale» *Second Mémoire sur le paupérisme*, 1837, *Œuvres complètes*, tomo XVI, pp. 140-157, trad.it M. Tesini, *Seconda memoria sul pauperismo*, in *Il pauperismo*, pp. 133-149, p. 134.

maturi – egli lo riconosce, e forse non lo saranno mai – per trovare gli strumenti per cui possa essere diviso il capitale industriale senza che per esso divenga improduttivo³⁴¹. Proprio per il fatto che la direzione dell'industria ha assunto caratteri sempre più aristocratici, è necessario intervenire in modo tale che possa essere restituito uno spazio in cui possa esistere un nuovo tipo di collaborazione tra chi lavora e chi possiede il capitale necessario. Il godimento istantaneo è ciò che viene ricercato dal proletario industriale perché egli non ha alcun tipo di sicurezza riguardo il proprio futuro, egli manca della garanzia che la proprietà della terra è in grado di restituire all'operaio agricolo. «A mio giudizio, tutto il problema da risolvere si riassume in questo: trovare il sistema di dare all'operaio dell'industria, come al piccolo coltivatore, lo spirito e le abitudini della proprietà»³⁴².

Il modo che Tocqueville riterrebbe più utile per cui i proletari industriali possano apprendere le abitudini che la proprietà è in grado di dare, consisterebbe nell'avere un interesse nella fabbrica, ossia trovare il mezzo per il quale le distanze che separano il capitalista dall'operaio possano essere diminuite e, al contempo, mantenere vivo l'elemento propriamente umano che, come abbiamo visto, spesso viene messo in discussione dall'abbruttimento derivante dalla divisione del lavoro. Gli ostacoli che si frappongono ad un progetto di questo tipo riguardano da un lato l'impossibilità di obbligare i capitalisti industriali ad attribuire una quota dei profitti proporzionale, o all'investimento dei propri risparmi – e ciò, in ogni caso, contrasta con la posizione di Tocqueville riguardo ad un interventismo eccessivo da parte del governo; non sarebbe corretto che qualcuno dall'esterno potesse obbligare ad agire in un determinato modo il capitalista, infatti per il pensatore normanno la decentralizzazione è fondamentale anche in ambito economico. Dall'altro lato, la preparazione insufficiente e la mancata educazione tra i lavoratori impedisce che essi possano organizzarsi con successo nell'amministrare autonomamente il proprio lavoro.

Sono portato a credere che si avvicina il tempo in cui un gran numero di industrie potranno essere amministrate in questo modo. Nella misura in cui i nostri operai acquisiscono più estese conoscenze, e l'arte di associarsi a scopi onesti e pacifici compirà in Francia dei progressi, quando la politica non si mischierà più nelle associazioni industriali ed il governo, rassicurato a loro riguardo, non rifiuterà ad esse il suo favore e il suo patrocinio, si assisterà al loro moltiplicarsi e prosperare. Io penso che nei secoli democratici come quelli in cui viviamo, l'associazione debba gradualmente ed in ogni ambito sostituirsi all'azione preponderante di qualche influente individuo. L'idea delle associazioni industriali di operai mi sembra dunque suscettibile di essere feconda, ma non la credo ancora matura³⁴³.

³⁴¹ «Non si è ancora scoperto il modo di dividere, senza renderla improduttiva, la proprietà industriale, sull'esempio di quanto si è fatto con la proprietà fondiaria», *ivi*, cit. p. 136.

³⁴² *Ivi*, cit. p. 138.

³⁴³ *Ivi*, cit. p. 139.

Fino a quando la capacità di associazione tra gli operai non sarà matura, evidentemente dovranno essere altri i rimedi al pauperismo, per quanto, in Francia, egli ritenga che il problema non sarà così grave fino a quando riuscirà ad essere mantenuto l'equilibrio tra i vari ambiti economici; è in qualche modo necessario, però, che possa essere trovato il modo in cui la Francia, in cui la proprietà agricola è suddivisa tra molti piccoli proprietari, possa sviluppare quel germe insito nella propria costituzione per il quale, secondo Tocqueville, appartiene alla nazione sviluppare la capacità di associarsi che a lungo è stata messa in pericolo dalle leggi restrittive del governo, per poter applicare pienamente il progetto educativo delle fasce inferiori della popolazione³⁴⁴.

Manchester, fra Tocqueville ed Engels

La contraddizione più ampia che emerge negli scritti sul pauperismo riguarda la direzione che le nazioni civilizzate rischiano di percorrere producendo una nuova forma di legame che contrasta interamente con la consapevolezza dei diritti che i cittadini dei secoli democratici dovrebbero possedere. In particolare, è nella descrizione di Manchester che emerge il carattere decisivo in prospettiva dei problemi che – da aristocratico normanno – Tocqueville riconosce nell'industrialismo: il fatto che nelle società più industrializzate una quantità di individui, piuttosto che seguire il progresso della società, si trovi rilanciata indietro ad uno stato selvaggio. Manchester è il luogo in cui la contraddizione emerge più chiaramente. Essa, considerata in sé, è una delle più grandi città manifatturiere di tessuti e

³⁴⁴ La seconda *Memoria*, prosegue indicando quali possono essere i rimedi temporanei con cui trasmettere ai lavoratori l'impegno per il proprio futuro. Essi quasi coincidono con quelli proposti da Villeneuve-Bargemont; il primo è quello della cassa di risparmio, in cui i poveri affidano i propri averi allo Stato che si incarica di farli fruttare secondo un interesse del 4%, ma esso rischia di rendere improduttivi gran parte dei capitali che non possono essere investiti, rappresentando una perdita per le casse dello Stato. Il fatto che i depositi vengano gestiti dallo Stato impedisce che nelle province possa circolare il capitale, rendendo di fatto molto più complicato lo sviluppo locale. È necessario che le casse di risparmio vengano riformate con lo scopo di permettere al povero di accumulare poco per volta e di poter ritirare, in caso di necessità, piccole somme in denaro. Le casse di risparmio rappresentano una panacea temporanea – secondo Tocqueville – perché esse sono molto utili ma non possono rappresentare l'unico rimedio. «Esiste un altro organismo, il monte di pietà, dove i poveri in difficoltà possono prendere denaro a prestito su pegno, ma versando un interesse che, a Parigi è del 12%. Questo beneficio permette allo Stato di far mantenere a spese dei poveri gli ospedali e gli ospizi che possono accoglierli. È la nazione nel suo insieme, e quindi il bilancio che dovrebbe sostenere quest'onere e Tocqueville pensa che allora si potrebbe generalizzare un sistema già in vigore nella città di Metz: la cassa di risparmio fornisce i capitali del monte di pietà e una stessa amministrazione gestisce le due istituzioni: questa semplificazione amministrativa potrebbe permettere di versare il 5% ai mutuantii e di abbassare al 7% gli interessi versati dai debitori del monte di pietà. Solo quando i monti di pietà saranno così alimentati di capitali, il surplus del risparmio popolare potrà avere altre destinazioni. Sembra che Tocqueville avesse in mente di precisare quali fossero, ma il manoscritto si interrompe qui», A. Jardin, *Alexis de Tocqueville*, cit. p. 239.

cotone, ben posizionata geograficamente e con una rete di infrastrutture che potenzialmente ne garantiscono le migliori condizioni per il commercio. Manchester come luogo archetipico della sete di ricchezza e di guadagno che caratterizza il popolo inglese; Manchester come espressione di ciò che Tocqueville, fin dal viaggio in America, non comprendeva. Grandi industrie, il capitale ristretto in poche mani, moltissimi operai poveri e poca contrapposizione della classe media, spazi sovrappopolati e poco salutarî. Si dà la riproposizione dell'equivalenza tra le grandi industrie e le piccole industrie: egli contrappone la disciplina della classe operaia che aveva avuto modo di constatare a Birmingham, città industriale basata su un sistema di piccole industrie e su di un rapporto diretto che può costituirsi tra il padrone e l'operaio, rispetto a Manchester, in cui si dà una grande concentrazione di operai. Tra di essi, soprattutto donne e bambini – come è il caso della manifattura che Tocqueville visita nel luglio 1835, in cui i salari tendono a diminuire perché i processi di produzione richiedono sempre minor intervento umano, ed è per questo motivo che è conveniente assumere donne e bambini³⁴⁵. «È in questa cloaca infetta che il più grande fiume dell'industria umana si origina per fecondare l'universo. Da questa fogna immonda sgorga oro puro. È qui che lo spirito umano si perfeziona e si abbruttisce, la civiltà produce le sue meraviglie e l'uomo civilizzato torna a essere quasi un selvaggio»³⁴⁶. È la concretizzazione di ciò che da lì a poco Tocqueville avrebbe riservato all'argomentazione del secondo volume della *Democrazia in America*, sul problema che dall'industria potesse nascere una nuova forma di aristocrazia.

Molti degli studiosi di Tocqueville che si sono soffermati sui diari del viaggio inglese del 1835 si sono interrogati su un possibile confronto con il testo di Engels, *Die Lage der arbeitenden Klasse in England*, il quale, pur molto giovane nel momento della stesura dell'opera, conosceva molto bene le immense problematiche derivanti dal capitalismo industriale, in quanto proveniente da una ricca famiglia di industriali cotonieri che avevano aperto una filiale esattamente nella città di Manchester, centro dello sviluppo capitalistico industriale³⁴⁷. Per

³⁴⁵ «I tre quarti degli operai, nella manifattura del signor Mc Connel, sono donne e bambini. Sistema distruttivo dell'istruzione e dannoso per la moralità familiare, ma prodotto necessariamente dal fatto che tali manifatture non richiedono grandi sforzi materiali e che il lavoro delle donne e dei bambini basta e costa meno di quello degli uomini», ivi, cit. p. 571.

³⁴⁶ Questa è la forse la citazione più iconica del viaggio inglese di Tocqueville, che rappresenta pienamente quella sensazione ambivalente che i grandi processi industriali suscitavano in lui, ivi, cit. p. 570.

³⁴⁷ «Il giovane Engels, circondato dagli orrori del primo capitalismo industriale e per reazione contro il getto a farisaico pietismo della sua famiglia, imboccò la strada percorsa di consueto dai giovani intellettuali progressisti della fine degli anni trenta. Come il suo contemporaneo Karl Marx, di poco più anziano di lui, divenne un "hegeliano di sinistra", – la filosofia di Hegel dominava allora la cultura accademica della capitale prussiana, Berlino, – avvicinandosi sempre più al comunismo e cominciando a collaborare a vari periodici e pubblicazioni nei quali la sinistra tedesca tentava di formulare la sua critica alla società» E. J. Hobsbawm, Introduzione a F.

quanto i due testi abbiano rilevanze molto diverse e non possano essere paragonati per completezza e per estensione, così come per precisione, alcuni elementi risultano essere chiarificatori per ciò che poi verrà sostenuto nel corso della conclusione del presente lavoro. Ciò che sicuramente viene condiviso dai due autori è il fatto che per poter studiare gli effetti del capitalismo industriale e ciò che ne deriva sulla condizione dell'uomo, il terreno di analisi privilegiato è l'Inghilterra; senza dubbio, questa è una considerazione pressoché unanime. Ciò che invece fin da subito distingue le posizioni dei due autori, oltre agli intenti che spingono allo studio stesso, è una affermazione che Engels propone a proposito, ossia che gli operai industriali inglesi, nel momento in cui si è affermata la rivoluzione industriale, sono stati trasformati in macchine, ma proprio per questo essi sono stati spinti a pensare. Fuori dalle grandi città manifatturiere, prima della rivoluzione, ogni uno era spinto ad occuparsi del proprio interesse privato, al proprio «orticello»; essi procedevano nelle proprie vite, senza conoscere, senza impulsi intellettuali, ed è per questo motivo che andavano di comune accordo con le classi più agiate. «Si sentivano a proprio agio nella loro quieta vita vegetativa e senza rivoluzione industriale non sarebbero mai usciti da questa esistenza, certo molto comoda e romantica, ma indegna di uomini. Infatti non erano veramente esseri umani, ma semplici macchine da lavoro al servizio dei pochi aristocratici che fino allora avevano guidato la storia; la rivoluzione industriale, invero, non ha fatto altro che portare tutto ciò alle ultime conseguenze, completando la trasformazione dei lavoratori in pure e semplici macchina e togliendo loro dalle mani l'ultimo resto di attività autonoma, ma appunto perciò spingendoli a pensare e ad esigere una condizione umana»³⁴⁸. La rivoluzione industriale, secondo Engels, ha prodotto in qualche modo effetti simili a ciò che la rivoluzione politica aveva prodotto in Francia, cioè far rientrare «nel vortice della storia» le classi inferiori, coinvolgendo però, in questo caso, lo specifico inglese rappresentato dal proletariato industriale. La classe media inglese, soprattutto quella che si occupa di industria – secondo Engels – deve necessariamente fare concessioni agli operai; essa si dimentica della condizione proletaria, della miseria di cui essa stessa dovrebbe riconoscersi moralmente colpevole. Si può notare come alla base del ragionamento di Engels vi possano essere delle analogie con quanto constata l'osservatore Tocqueville, per quanto della consistenza del già emerso di una coscienza della propria situazione, sia lontana dalle considerazioni tocquevilleane. Ciò che

Engels, *Die Lage der arbeitenden in England*, prima ed. 1845, trad. it. R. Panzieri, *La situazione della classe operaia in Inghilterra*, traduzione condotta sulla edizione rivista del 1892, Editori Riuniti, Roma 1978⁴.

³⁴⁸ F. Engels, *ivi*, cit. p. 33.

entrambi constatano è la condizione per la quale la stessa aristocrazia che ha il compito di governare la nazione, di rappresentare l'interesse nazionale, è rimasta aperta a tutti gli individui che avessero fondamentalmente raggiunto la ricchezza necessaria. Evidentemente, il fatto che la classe media provasse orrore per il popolo, per i lavoratori, e al contempo che l'industria rappresentasse l'ambito in cui acquisire ricchezza fosse più semplice, ha condotto ad una disaffezione per tutto ciò che effettivamente poteva aiutare a produrre ulteriore ricchezza. «La piccola industria ha creato la classe media, la grande industria ha creato la classe operaia e posto sul trono i pochi eletti della classe media, ma soltanto per potere un giorno tanto più sicuramente farli precipitare. Frattanto però è un fatto innegabile e facilmente spiegabile che la numerosa piccola classe media del “buon tempo antico” è stata distrutta dall'industria e si è dissolta in capitalisti ricchi, da una parte, e operai poveri dall'altra»³⁴⁹. La tendenza accentratrice propria dell'industria causa una concentrazione non solo dei capitali, ma anche degli uomini. Ed è per questo motivo che secondo il pensatore tedesco, nelle grandi città si dà la contraddizione più evidente propria dell'industria, perché in esse non vi sono più suddivisione nelle fasce della società e un equilibrio tra lavoratori, classe media, e aristocrazia, ma una semplice suddivisione della società in ricchi e poveri. Ciò che accomuna i due autori è sicuramente la riflessione sulla folla: entrambi riconoscono nella folla indistinta l'emersione della brutale indifferenza per cui i singoli che si passano accanto, si vedono, ma non si riconoscono; ognuno è alla ricerca del proprio interesse personale, come se ciascuno non avesse niente a che fare con il proprio simile, uguale a lui³⁵⁰. L'atomizzazione della società borghese colpisce entrambi gli autori, anche se le direzioni poi prese divergono radicalmente.

Dopo una minuziosa analisi dei quartieri di Manchester, Engels compie una breve digressione che però, ai fini del nostro lavoro può essere proficua: gli imprenditori che

³⁴⁹ Ivi, cit. p. 53.

³⁵⁰ Engels scrive, descrivendo Londra: «La brutale indifferenza, l'insensibile isolamento di ciascuno nel suo interesse personale emerge in modo tanto più ripugnante ed offensivo, quanto maggiore è il numero di questi singoli individui che sono ammassati in uno spazio ristretto; e anche se sappiamo che questo isolamento del singolo, questo angusto egoismo è dappertutto il principio fondamentale della nostra odierna società, pure in nessun luogo esso si rivela in modo così sfrontato e aperto, così consapevole come qui, nella calca della grande città. La decomposizione dell'umanità in monadi, ciascuna delle quali ha un principio di vita particolare e uno scopo di vita particolare, il mondo degli atomi è stato portato qui alle sue estreme conseguenze», ivi, cit. p. 57. Tocqueville descrive la folla in questi termini: «vedo una folla innumerevole di uomini simili ed uguali che non fanno altro che ruotare su sé stessi, per procurarsi piccoli piaceri volgari con cui saziano il loro animo. Ciascuno di questi uomini vive per conto suo ed è come un estraneo al destino di tutti gli altri: i figli e gli amici costituiscono per lui tutta la razza umana; quanto al resto dei concittadini, egli vive al loro fianco ma non li vede; li tocca ma non li sente; non esiste che in sé stesso e per sé stesso, e se ancora possiede una famiglia, si può dire per lo meno che non ha più patria», A. de Tocqueville, *Democrazia*, II, cit. p. 812.

costruiscono i *cottages* nelle società industriali non sono quasi mai proprietari del suolo, ma solitamente lo possiedono in affitto per un determinato periodo di tempo, trascorso il quale tornano nelle mani del proprietario, compreso ciò che vi si è costruito sopra. Questo è il motivo per il quale chi affitta il terreno tende a costruire edifici con materiale di scarsissima qualità, non progettando con criterio gli spazi necessari al ricircolo dell'aria, ad esempio, perché sa che nel momento in cui termina il periodo di affitto gli edifici tornano, assieme al terreno, nelle mani del proprietario. Questa è un'altra possibile conseguenza del fatto che i terreni siano accentrati in pochissime mani, secondo la legislazione inglese.

La concorrenza diviene l'arma per la creazione del proletariato stesso; essa ebbe inizio nel momento in cui salirono i salari dei tessitori, rialzo motivato dall'aumento della domanda dei tessuti; quando questa situazione si verificò, immediatamente gran parte dei contadini tessitori abbandonarono i campi per trasferirsi nelle città manifatturiere. La concorrenza diviene, secondo Engels, la massima espressione della guerra di tutti contro tutti, che, opposta al *bellum omnium contra omnes* di hobbesiana memoria, è espressione perfettamente coerente dello stato in cui si trova la società civile, perché diviene essa stessa guerra per la vita. Essa rappresenta l'arma più potente nelle mani del borghese, e, come strumento di difesa, l'unica soluzione può essere identificata nel potere dell'associazione; quest'ultima è favorita dalla concentrazione abitativa in cui gli operai si trovano a vivere, perché scoprono che, pur essendo deboli individualmente, possiedono molta più forza se si uniscono formulando idee proprie, condivisibili in quanto proletari. È per questo che le grandi città sono l'unico luogo in cui può nascere il movimento operaio, perché solo in esse è in grado di manifestarsi al più alto grado la contrapposizione tra la borghesia e il proletariato, tra i ricchi e i poveri; il grado di consapevolezza dei propri diritti è molto più elevato nei proletari industriali che negli operai agricoli, nei quali difficilmente avrà possibilità di sorgere una coscienza di classe. La borghesia e il proletariato si presentano l'una di fronte all'altro con costumi, idee e abitudini che divergono completamente. È molto più probabile che i borghesi inglesi assomiglino a borghesi di un'altra nazione, piuttosto che agli operai connazionali. Riemerge la metafora delle due nazioni, in cui due popoli differenti, due razze reverse si scontrano. Solo che, secondo Engels lo scontro, prima o poi diverrà effettuale all'interno della società e ci si renderà conto che l'altro popolo, quello degli operai, è il più importante per il futuro della nazione. In Tocqueville, il possibile scontro avverrà solo per una mancanza della classe media francese al governo, perché, nel suo progetto la possibile integrazione passa attraverso una educazione delle classi inferiori affinché possano essere partecipi dello

slancio vitale della nazione, senza mettere in discussione gli equilibri dello stato sociale. Il fatto che la povertà sia un elemento naturale della società, ineliminabile, porta Tocqueville ad evidenziare i criteri con cui effettivamente le condizioni dei lavoratori possano essere rese migliori, ma formulando spazi di cooperazione e di moralizzazione che comporti un innalzamento del livello di vita, senza condurre alla rivoluzione, comprendendo rapporti tra superiori e inferiori.

Le alternative che si presentano, secondo Engels, sono due:

gli operai, trattati come bestie, o divengono veramente tali o riescono a conservare la coscienza e il sentimento della propria umanità soltanto mediante l'odio più ardente, mediante una perpetua rivolta interna contro la borghesia dominante. Essi sono uomini soltanto fino a che provano ira contro la classe dominante; diventano bestie non appena si adattano pazientemente al loro giogo, cercando soltanto di rendersi piacevole la vita sotto di questo, senza voler spezzare il giogo stesso. [...] È molto bello certamente, e suona assai bene alle orecchie del borghese, quando si dice «la proprietà è sacra»; ma per chi non ha alcuna proprietà questo carattere sacro cessa automaticamente. Il denaro è il dio di questo mondo. Il borghese toglie al proletario il suo denaro, e per ciò stesso ne fa praticamente un ateo³⁵¹.

La borghesia è in grado di far rispettare il proprio interesse attraverso il diritto garantito alla libertà, sostenuto dallo stato; non appena l'ordine viene messo in discussione si rischia di esondare nel conflitto sociale. Eppure, gli strumenti a disposizione sono decisamente impari, perché l'operaio viene considerato alla stregua di una proprietà, ed egli può essere messo in pericolo semplicemente servendosi della concorrenza e della necessità del lavoro stesso, del quale l'operaio non partecipa pienamente perché non ottiene altro che il salario. La guerra sociale è sempre latente. A questo punto Engels introduce una logica che potremmo ascrivere a quella sieyesiana del terzo stato – se non fosse che Sieyès rientrava a pieno titolo tra coloro che consideravano la proprietà un diritto sacro. L'operaio che si trovava a vivere nella miseria, vedeva di fronte a sé il ricco che per vivere non doveva neppure lavorare, i diritti di cui godeva erano di molto superiori a lui che invece risultava essere più utile alla società, ed è per questo che si innesta una dinamica basata sul vizio e sul crimine, da cui molto del pensiero ottocentesco è condizionato³⁵². Vi fu poi la consapevolezza da parte degli operai che attraverso il crimine, specie il furto, non avrebbero potuto ottenere niente, perché la società era molto più potente rispetto al singolo, il quale veniva schiacciato dalla potenza dell'ordinamento sociale e punito. Solo nel momento in cui venne garantito il

³⁵¹ F. Engels, op. cit. p. 166.

³⁵² Gli stessi Tocqueville e Gustave de Beaumont nello scritto sul sistema carcerario evidenziano spesso il legame esistente tra moralità, il vizio, il crimine in relazione alle classi inferiori.

diritto di associazione per gli operai, si poté cominciare a parlare di *classe*. Allorché le unioni ebbero la capacità di presentarsi nella propria potenza, data dalla massa collettiva, si cominciò ad avere i mezzi con cui combattere quella che è definita come malattia sociale, la guerra di tutti contro tutti, la concorrenza³⁵³.

È evidente quanto le posizioni e i progetti dei due pensatori divergano sui temi che dovrebbero spingere i lavoratori ad assumere la posizione che spetta loro nella società ed è evidente come, specie sul problema dell'odio, le posizioni si dividono. Questo è un problema essenziale nel mostrare lo scarto, anzitutto in relazione al problema della rivoluzione. Secondo Tocqueville il permanere dell'odio della classe media ha portato ad una recrudescenza del periodo rivoluzionario, manifestatasi nella Rivoluzione del 1830. L'odio che la borghesia provava nei confronti della vecchia aristocrazia, per quanto vinta definitivamente con il successo della rivoluzione stessa, ha causato un indebolimento dello spirito della nazione, in quanto esso ha dato avvio ad un tipo di potere tutelare che ha spinto gli uomini ad una uguaglianza incapace di produrre cittadinanza, un'uguaglianza che ha come solo scopo sé stessa, perdendo di vista il valore della libertà. Il perdurare delle rovine dell'aristocrazia, in cui il ricordo degli antichi privilegi non si è potuto eliminare, ha condotto ad un governo estremamente centralizzato che ha come unico scopo quello di garantire la pace e la stabilità, il benessere materiale, la felicità come espressione di quello stesso benessere. Evidentemente, sia in un caso che nell'altro, siamo estremamente lontani da quel felice punto di partenza in cui si sono trovati gli Stati Uniti, che l'aristocrazia non l'hanno mai conosciuta. Per Tocqueville si tratta di trovare il modo di trasmettere ai proletari il carattere sacro della proprietà attraverso l'abitudine ad essa; l'abitudine alla proprietà è in grado di donare a chi possiede il desiderio di propensione al futuro, con un carattere che possa includere anche il desiderio di tranquillità e di maturazione, escludendo i principi rivoluzionari.

C'è un elemento importante che emerge fino ai *Souvenirs*: non sono i bisogni a far scoppiare la rivoluzione, sono le idee³⁵⁴. Ed è per questo che si tratta di lavorare all'altezza dei costumi e delle abitudini che la proprietà è in grado di donare, perché solo attraverso una riforma delle istituzioni e insieme delle abitudini, si possono integrare le classi inferiori nella

³⁵³ Uno degli altri elementi che assumono un valore centrale nelle associazioni operaie è che esse riescono a formulare una propria letteratura, una propria cultura; ed anche quando sono state impartiti insegnamenti propri della scienza borghese, come le scienze della natura o l'economia politica, i proletari – dice Engels – sono stati in grado di applicarsi su temi che apparentemente erano interamente distanti dai propri interessi.

³⁵⁴ Nel delineare questa prospettiva riguardo la rivoluzione, sull'importanza e la preminenza delle idee sui bisogni, egli è influenzato dal pensiero dei controrivoluzionari.

società. È il fatto che i desideri, le passioni politiche si trovassero esclusivamente presso di quest'ultime che richiedeva un intervento del governo affinché esse potessero trovare uno spazio di espressione che garantisse loro la possibilità della non esclusione, evitando ogni possibile sussulto rivoluzionario. Il concetto di abitudine assume allora in questo senso un valore centrale in relazione alla proprietà; occuparsi di ciò che è proprio, instillare nei comportamenti quotidiani la ripetizione di abitudini che possano ripercuotersi a livello sociale nella sicurezza del proprio domani, donando energia, al contempo, all'azione sociale; non solamente proprietà, ma abitudine all'azione comune, sono gli elementi centrali nel pensiero di Tocqueville³⁵⁵. Solo nel momento in cui si possono riunire questi due elementi, possono essere garantiti la libertà e l'indipendenza richiesta ad ogni cittadino.

Il problema dell'associazione

Nel breve scritto dedicato al pauperismo in Normandia, Tocqueville richiama come modello estremamente utile da inserire nella vita della nazione delle associazioni che a livello comunale possano, attraverso una donazione annuale di una qualsiasi somma e una commissione dedicata alla distribuzione dei sussidi, garantire l'eliminazione dal comune della mendicizia e del vagabondaggio. Questo tipo di associazione procurerebbe diversi benefici, anzitutto perché i commissari avrebbero il potere di decretare o meno se colui che richiede il sostegno debba effettivamente beneficiarne e, in secondo luogo, essa potrebbe assumere i caratteri di una mutua assicurazione dal momento che anche i lavoratori potrebbero destinarvi i propri fondi per poter poi avere il diritto di sostegno durante l'inverno; esse funzionerebbero come le casse di risparmio per gli operai industriali. «Nei comuni in cui l'associazione venisse realizzata, si vedrebbero dunque sparire quelle profonde miserie che minacciano la proprietà dell'uomo agiato piuttosto che la vita dell'indigente. Poiché bisogna pure che i ricchi comprendano che la provvidenza li ha resi solidali dei poveri e che in questo mondo non esistono condizioni di disgrazia che siano interamente isolate. Vi sarebbero dunque meno furti, meno razzie e disordini di ogni genere in quel comune, perché vi sarebbero meno pressanti necessità da soddisfare»³⁵⁶. In tal modo, secondo Tocqueville, potrebbe essere eliminata dai comuni la mendicizia che rappresenta una degenerazione della

³⁵⁵ Per una analisi del concetto di abitudine si veda il Dossier: *El hábito como concepto político*, coordinado por S. Chignola, in «Conceptos históricos», N. 9 (6), giugno 2020, pp. 16-135.

³⁵⁶ A. de Tocqueville, *Lettre sur le paupérisme en Normandie*, *Œuvres complètes*, tomo XVI, pp. 158-161, trad. it. M. Tesini, *Il pauperismo in Normandia*, in *Il pauperismo*, pp. 157-160, p. 159.

povertà stessa, una avvilita abitudine. La proposta del politico normanno prosegue considerando che ogni comune dovrebbe poter fondare una associazione di questo genere e rifiutare di accordare alcun tipo di supporto ai mendicanti forestieri, in parte contraddicendo quanto egli sosteneva nei *Mémoires*, cioè che il fatto che la tassa dei poveri, stabilita dall'amministrazione comunale, impediva che essi potessero spostarsi, pena non ricevere più sostegni. In questo brevissimo scritto di cui non si sa la datazione, emerge abbastanza chiaramente il modo in cui la prospettiva tocquevilleana ricomprenda il problema ancora in termini di cure paternali nei confronti dei poveri e degli indigenti, dove la carità viene effettivamente considerata espressione dei principi della religione cristiana in quanto provvidenzialmente si danno uomini più e uomini meno fortunati. È evidente come il modo di affrontare la questione sociale si modifichi nel momento in cui egli si trova ad elaborare strategie per la propria terra di origine – dove vivevano principalmente grandi proprietari terrieri – e quando invece egli si trova a ragionare in termini di interesse generale e nazionale.

Uno dei momenti salienti rispetto al pensiero di Tocqueville in merito, è quando egli si trova ad essere relatore in una riunione per le *Sociétés alimentaires*, nel luglio 1855, dopo aver rinunciato alla vita pubblica. Egli si dichiara favorevole alla nascita di una istituzione di origine comunale, secondo il principio associativo, che potesse rispecchiare i principi cristiani della carità. Anne Lhuissier, nell'analizzare l'intervento di Tocqueville, riconosce che la sua proposta si distacca dal modello propositivo degli altri oratori connessi alla *Société d'économie charitable*, e questo per un motivo fondamentale, specie dopo la rivoluzione del 1848: l'istituzione doveva rivolgersi specificamente alla classe lavoratrice e ai membri dell'associazione³⁵⁷. I soccorsi per il sostegno alimentare attorno agli anni '50 del XIX secolo vivevano un periodo di trasformazione decisiva tra l'essere considerati operazioni caritatevoli e filantropiche e l'essere considerati necessari sostegni pubblici. Fino a quel momento, infatti, le mense popolari erano istituzioni temporanee che venivano attivate ciclicamente in situazioni di crisi di disponibilità della materia prima o, più generalmente, nei periodi invernali. Esse operavano essenzialmente come istituzioni caritatevoli, le quali donavano il cibo a chi ne aveva necessità o vendendolo a prezzi estremamente inferiori. Questi dispositivi di sostegno funzionavano sul modello del soccorso – tipico della prima metà del secolo –

³⁵⁷ «L'analyse du contexte dans lequel A. de Tocqueville a élaboré son rapport permet une relecture de son parcours biographique à la lumière de son engagement réformateur. C'est ainsi que, sommé de prendre position sur un dispositif pratique, Tocqueville le "libéral" campe une position réformatrice à la fois morale et conservatrice», A. Lhuissier, *Alexis de Tocqueville et l'économie sociale chrétienne: sociétés alimentaires et classes ouvrières*, Genèses, N. 37, in «Sciences du politique», 1999, pp. 135-155, p. 138.

piuttosto che sulla prevenzione del problema. È esattamente nel passaggio all'assistenza che si danno le nuove Società alimentari, che Tocqueville fa risalire al 1848, sbagliando – non si sa se consapevolmente o meno – la data di fondazione della *Association alimentaire* di Grenoble e, di fatto, facendola coincidere quasi fosse un esito della rivoluzione. Questo tipo di associazione si instaurava in un ambito concettuale e di discorso che categorizzava la differenziazione tra la classe lavoratrice e la classe povera, modificando quindi l'obiettivo nel proprio sostegno. Fondamentalmente, lo scopo dell'associazione consisteva nel distribuire cibi salutarì, principalmente carne, a costi contenuti, in modo tale che i lavoratori potessero accedervi e, soprattutto, avere a disposizione degli alimenti necessari alla propria dieta.

La fondazione del ristorante di Grenoble si situa come modello sperimentale, il quale ha ottenuto molto successo, giustificato anche dalla prosperità finanziaria; esso rappresentava effettivamente qualcosa di replicabile in altre città. Nell'intervento di Tocqueville, fedele agli intenti della *Société d'économie charitable*, ritiene che debbano essere compresi nella istituzione di queste associazioni dei principi morali che sorreggano la vita dei lavoratori; anzitutto facilitare la vendita da asporto in modo tale che le famiglie possano mangiare insieme nella propria dimora e, inoltre, che siano previste tre sale separate in cui possano mangiare rispettivamente gli uomini, le donne, e le famiglie. Se nelle intenzioni dei fondatori l'obiettivo era creare uno spazio di socializzazione dei lavoratori, mescolati a membri del clero o di altre classi, secondo Tocqueville questo si distanzia eccessivamente dall'insegnamento cristiano. Se molti degli economisti liberali ritenevano che questo tipo di “ristorante economico” producesse esclusivamente concorrenza a quelli della città – ad accezione di Michel Chevalier che apprezza l'associazione anche da un punto di vista economico politico – Tocqueville e, come lui, Melun, fondatore della *Société*, ritenevano che le associazioni mutualistiche sostenute esclusivamente con il risparmio dei lavoratori fossero insufficienti, perché, nei periodo di crisi dell'occupazione, non avrebbero la possibilità di autofinanziarsi. Ed in questo senso, il sistema migliore consiste nel poter introdurre dei fondi privati da parte di alcuni membri al fine di avere sempre il capitale necessario; coloro i quali decidessero di investire parte del proprio denaro in questo tipo di associazione diverrebbero membri onorari, che, per questo stesso fatto, assumerebbero una sorta di autorità morale sulla direzione e la conduzione delle associazioni. Tocqueville, a differenza del fondatore del “ristorante economico” di Grenoble Taulier, considera questo tipo di associazione alimentare in termini molto più conservatori: laddove il fondatore pensava effettivamente ai lavoratori come classe da nutrire affinché essi potessero essere in qualche modo ripagati, attraverso del cibo di

qualità, dei loro sforzi e aumentarne le proprie aspirazioni sociali, attraverso una comunanza di interessi in quanto classe, Tocqueville vedeva in ciò la messa in discussione dei principi cristiani a cui questa associazione doveva aspirarsi. Il rischio, secondo Tocqueville, è che si riproduca demoralizzazione piuttosto che propulsione nel creare dei legami stabili. Si tratta principalmente del problema generale con cui il pensatore normanno si trova ad affrontare il tema delle associazioni dal punto di vista delle classi lavoratrici. È necessario introdurre delle garanzie morali, rappresentate in questo caso dai finanziatori e uomini in vista della società che possano produrre, attraverso la direzione delle associazioni, delle formule di intervento in ottica moralizzatrice. Emergono necessariamente delle ambiguità nella coerenza del pensiero di Tocqueville e qui, evidentemente, torna prepotentemente il modello di carità tipica dei secoli aristocratici. Da un lato egli riconosce estremo valore alle associazioni come modello e scuola della vita politica, in cui il tema dell'autogoverno diviene assolutamente centrale, ma, dall'altro lato, le riflessioni pratiche che egli introduce nel momento in cui si tratta di poveri e di lavoratori sono considerate in ottica individuale e individualistica. Questo deriva da un istintuale timore, di matrice aristocratica, per l'azione disordinata della massa. Sembra, in questo caso, esservi una preminenza dell'indipendenza sulla libertà e sull'associazione, perché, in questo caso, una massa di lavoratori potrebbe divenire non governabile. Per potersi efficacemente associare, è necessario prima apprendere il valore della propria libertà e dei propri diritti; ed è per questo che, secondo Tocqueville, la proprietà è fondamentale. Il fatto che vi sia una autorità morale specifica, fondata sui valori religiosi, rappresenta pienamente il desiderio di Tocqueville di educazione di coloro che sono rimasti metaforicamente ai bordi della vita politica; la religione, ricordiamo essere lo strumento che, attraverso i propri insegnamenti sulla possibilità di accedere alla vita futura, ha una estrema utilità in questa vita, ha anzitutto un valore sociale. Evidentemente il politico normanno faticava a comprendere la differenza tra carità, l'assistenza legale e il semplice intervento in ottica di emancipazione delle classi lavoratrici, in ottica realmente associazionista. Egli non riesce a ragionare in termini di classe, nel caso dei lavoratori, ma piuttosto in termini di fascia di popolazione da educare, per quanto poi egli riconoscerà che non sono gli individui, ma le classi a produrre la storia.

Nel momento in cui si instaura nella società il governo della classe media, perdono di consistenza i modelli di diritti mutuali e obbligazioni, di corporazioni, che nell'antica società aristocratica rappresentavano il variegato tessuto sociale su cui si innestavano le differenti classi, immobilizzate in qualche modo nel luogo loro assegnato. La vecchia società, per

quanto paternalistica e autoritaria, offriva in ogni caso agli individui sufficiente sicurezza ottenuta proprio dagli schemi rigidamente previsti dalle norme e dalle consuetudini. La società che ne deriva è immersa nel perseguimento degli interessi egoistici ed ogni tipo di partecipazione pubblica è estremamente limitata, perché ciascuno individuo è isolato da ogni altro. La società industrializzata favorisce un'incessante cupidigia e un materialismo del quale non si può mai risultare soddisfatti; ciò che ne deriva è che l'unica forma di interesse generale è il risultato di interessi privati contrapposti. A questo livello, la richiesta di decentralizzazione assume un ulteriore significato; è necessario evitare che possa essere contratta l'unione del potere politico e del potere economico. Ed è esattamente in questa direzione che si muoverà Tocqueville nel settembre 1848, immediatamente dopo la rivoluzione, quando egli prende nettamente posizione contro l'emendamento che chiedeva che venisse inserito nella costituzione il diritto al lavoro, che inizialmente doveva essere inserito nel preambolo della costituzione stessa, richiesto dagli operai rivoluzionari³⁵⁸.

Egli, in quello che forse è il discorso con più risonanza effettiva nella sua carriera parlamentare, ritiene che il soccorso dato agli indigenti, ai disoccupati, sia una estensione della carità pubblica, regolarizzata. Ma, nel momento in cui si proclamasse che la repubblica ha il dovere di garantire il diritto al lavoro ai propri cittadini, si produrrebbe un ordine diverso; non si tratterebbe più di formalizzare la carità pubblica e di allargarne la portata, ma ne deriverebbe un ordine sociale diverso. Questo avviene perché o lo Stato si incarica di fare in modo di offrire a tutti coloro che lo richiedono il lavoro, diventando in questo modo l'unico imprenditore industriale, servendosi delle imposte non per far funzionare la macchina di governo ma per poter investire in ambito industriale³⁵⁹, oppure, regolamentando precisamente l'industria privata affinché tutti gli operai trovino lavoro, diventando, in questo secondo caso, l'unico organizzatore del lavoro, tramite un controllo sui salari, sulla concorrenza e sulla produzione. Come era stato per i repubblicani negli articoli del 1843, così allo stesso modo Tocqueville riconosce nel socialismo nient'altro che un appello energico e perpetuo alle passioni materiali dell'uomo, attraverso un attacco, più o meno diretto, alla

³⁵⁸ «Dopo le terribili giornate di giugno il testo già approvato fu sostituito all'ultimo momento, su proposta di Vivien, da un nuovo testo che al posto del diritto al lavoro prevedeva soltanto l'assistenza della repubblica ai disoccupati, agli invalidi, ai bisognosi. Ora, nelle carte di Tocqueville è stata trovata, scritta di suo pugno, la prima versione di questo nuovo preambolo poi formalmente presentato da Vivien», U. Coldagelli, *Scritti, note e discorsi politici*, cit. p. 163.

³⁵⁹ «Cumulando così nelle sue mani tutti i capitali dei privati, lo Stato diviene infine il proprietario unico di ogni cosa. Ora, questo è il comunismo», A. de Tocqueville, *Sur le droit au travail, Œuvres complètes*, tomo III, vol. 3, établi par A. Jardin, pp. 168-180, trad. it. U. Coldagelli, *Contro il diritto al lavoro*, in *Scritti, note e discorsi politici*, pp. 170-185, p. 171.

proprietà individuale. Egli ritiene inoltre che il socialismo mostri il totale disprezzo per la libertà umana, in quanto richiede che lo stato diventi padrone dell'uomo, proteggendolo e mantenendolo, «una nuova formula di servitù». Il socialismo non è, come alcuni pretendono, il completamento della Rivoluzione francese, ma anzi, secondo le idee politiche proprie del socialismo, esso potrebbe essere più prossimo all'aristocrazia di antico regime che agli intenti della Rivoluzione francese³⁶⁰; questo perché solo quest'ultima ha fatto in modo che le catene potessero essere spezzate per aprire la strada alla libertà. Nel pensiero di Tocqueville, il socialismo diverrebbe la materializzazione del dispotismo di tipo nuovo, abbattendo ogni libertà individuale ed ogni ambito di indipendenza del cittadino. La rivoluzione di febbraio, secondo il politico francese, deve essere la realizzazione piena e completa di ciò che la grande rivoluzione del 1789 aveva iniziato; eliminando ogni contraddizione di classi, senza dividere i cittadini in proprietari e proletari, evitando ogni sopruso ma anche ogni incitamento all'odio e alla lotta di classe. Bisogna riproporre l'insegnamento che i grandi padri rivoluzionari avevano incarnato: rendere realmente uguali le cariche pubbliche per tutti i cittadini e fare in modo che il potere sociale non si sostituisse alla indipendenza individuale; essa rappresentava, sacra e santa agli occhi del popolo, la convinzione che attraverso la libertà e l'istruzione, il cittadino onesto non avrebbe più chiesto niente al governo.

«L'America è oggi il paese del mondo in cui la democrazia viene esercitata più sovraneamente, ed è anche quello in cui le dottrine socialiste che voi pretendete così ben accordate alla democrazia hanno minor corso, il paese di tutto l'universo in cui agli uomini che sostengono queste dottrine avrebbero meno possibilità di affermarsi»³⁶¹. Eppure, come Tocqueville riconosceva apertamente fin dall'inizio del primo volume della *Democrazia*, «in America non vi sono proletari»³⁶². La contraddizione emerge chiaramente, non c'è spazio per questo tipo di dottrine perché, coerentemente, tutti possiedono qualcosa e riconoscono in anticipo il diritto alla proprietà.

Lo stesso ragionamento vale per i diritti politici; essi trasferiscono l'idea di virtù nella politica. La domanda che soggiace al pensiero tocquevilleano, infatti, riguarda il modo con cui educare gli uomini all'idea dei diritti perché, solo attraverso l'estensione dell'esercizio dei

³⁶⁰ «L'antico Regime, infatti, professava l'opinione che la saggezza è solo nello Stato, che i sudditi sono esseri invalidi e deboli che occorre tenere sempre per mano, per paura che cadano o si feriscano; che è bene disturbare, contrariare, reprimere incessantemente le libertà individuali; che è necessario regolamentare l'industria, assicurare la qualità dei prodotti, impedire la libera concorrenza. L'Antico Regime pensava su questo punto precisamente come i socialisti di oggi. E chi ha pensato altrimenti, vi prego? La Rivoluzione francese», *ivi*, cit. p. 176.

³⁶¹ *Ivi*, cit. p. 178.

³⁶² A. de Tocqueville, *Democrazia*, I, cit. p. 283.

diritti, si potrà insegnare ai cittadini il valore che essi hanno, il valore della propria indipendenza, il valore della proprietà³⁶³. Questo è il vero problema di Tocqueville: evidenziare, nell'arte della politica, il più grande merito del governo democratico, cioè far «penetrare l'idea dei diritti politici fino all'ultimo dei cittadini, come la divisione dei beni mette l'idea del diritto di proprietà alla portata di tutti gli uomini»³⁶⁴, evitando ogni tipo di servitù, che sia quella derivante dalla messa in discussione dei propri diritti in nome di un maggior godimento del benessere materiale o che sia la schiavitù di tipo socialista. Perché, in effetti, in Francia i proletari esistono e la suddivisione delle terre non è stata sufficiente né a bloccare gli istinti rivoluzionari, né ad impedire un accentramento di potere sociale ed economico nel governo portata ad evidenza nella città di Parigi.

L'idea dei diritti è estremamente virile, dà all'uguaglianza spessore e significato, mantenendo viva la libertà della nazione. Essa è la sfida dei secoli democratici: individuare le strategie affinché il godimento dei diritti politici e civili possa sopravanzare il desiderio di benessere materiale, in modo tale che possa essere mantenuta quella vitalità necessaria alla vita della nazione ed espressione dell'umanità, impedendo i numerosi rischi che derivano dall'individualismo democratico. Solo possedendo la consapevolezza del valore dei propri diritti può essere dato il giusto spazio all'indipendenza individuale, così come al valore della partecipazione al comune; ciò che valeva per la proprietà, vale per i diritti. In America, quel fortunato inizio ha permesso che i cittadini, proprietari, si facessero al contempo l'idea più alta dei diritti politici; essi hanno imparato la gestione dei propri affari sul modello dell'associazionismo repubblicano, ne hanno appreso le abitudini e non si lascerebbero portar via in alcun modo la possibilità di esercitare i propri diritti. Nel momento in cui si accordano i diritti a chi non ne ha mai esercitati, può esservi il rischio che si producano crisi, anche pericolose, ma rappresenta al contempo l'unica via percorribile affinché un popolo stanco e inanimato possa ritrovare la propria libertà, perché «non c'è niente di più fecondo

³⁶³ «Mi domando qual è, ai nostri giorni, il mezzo d'inculcare negli uomini l'idea dei diritti, e di farla, per così dire, cadere sotto i loro sensi; e non ne vedo che uno solo, cioè concedere a tutti il pacifico esercizio di certi diritti; questo si vede bene presso i bambini che sono uomini, senza la forza e l'esperienza. Quando il bambino comincia a muoversi in mezzo agli oggetti esterni, l'istinto lo porta a impadronirsi e a utilizzare tutto ciò che gli capita sotto mano, senza nessuna idea della proprietà altrui, e neanche quella dell'esistenza; ma a misura che egli è edotto del valore delle cose, e che scopre che può, a sua volta, esserne privato, diventa più cauto e finisce per rispettare nei suoi simili ciò che vuole che si rispetti in lui», *ibidem*. È evidente la connessione tra le metafore paterne, educative, i diritti e la proprietà; disegnano il tratto indissolubile del pensiero tocquevilleano.

³⁶⁴ *Ibidem*.

di meravigliosi risultati dell'essere libero: ma non c'è niente di più duro del tirocinio alla libertà»³⁶⁵.

La liberalizzazione dei rapporti politici non deve essere considerato un male, come era per molti pensatori liberali; essa è in qualche modo congiunta all'imporsi della democrazia, perché se non viene attuato il modello pedagogico che dovrebbe integrare gli esclusi, ciò che si riproduce è il rilancio costante della rivoluzione. È necessario che il proletario, attraverso la disciplina al lavoro e le abitudini che la proprietà è in grado di dare, possa accedere a pieno titolo ad essere cittadino. Solo estendendo la libertà politica è possibile che i cittadini riconoscano realmente i valori dei diritti che possiedono e a rispettare quelli degli altri; la libertà politica ha un effetto disciplinante perché essa garantisce, attraverso l'esercizio della libertà stessa, il riconoscimento del proprio simile, il valore della cittadinanza.

Il bambino uccide, quando ignora il valore della vita; toglie la proprietà altrui, prima di sapere che gli si può rapire la sua. L'uomo del popolo, nel momento in cui gli si accordano diritti politici, si trova, in rapporto ai suoi diritti, nella stessa posizione del bambino di fronte a tutta la natura, ed è il caso di applicargli questo celebre motto: homo *puer robustus*³⁶⁶.

³⁶⁵ A. de Tocqueville, *Democrazia*, I, cit. p. 285.

³⁶⁶ Ivi, cit. p. 284; «L'enfant donne la mort quand il ignore le prix de la vie; il enlève la propriété d'autrui avant de connaître qu'on peut lui ravir la sienne. L'homme du peuple, à l'instant où on lui accorde des droits politiques, se trouve, par rapport à ses droits, dans la même position que l'enfant vis-à-vis de toute la nature, et c'est le cas de lui appliquer ce mot célèbre? *Homo puer robustus*».

Conclusione

Engels sosteneva che la coscienza della classe operaia potesse sorgere esclusivamente nelle grandi città, perché nei piccoli centri abitati e nei contesti prettamente agricoli non vi è la possibilità di incontro; per il verso opposto, evidentemente, Tocqueville poteva temere che la nascita delle masse disordinate in un centro politico e culturale, quale era la capitale, fossero facilitate specie nel momento in cui la divisione della proprietà secondo i principi da lui esposti diveniva decisamente più difficile da attuare. Ed effettivamente uno dei problemi su cui potremmo interrogarci, in conclusione, riguarda il ruolo che la città di Parigi ha avuto nel pensiero di Tocqueville e se la tenuta del suo ragionamento possa coesistere rispetto alle considerazioni sulla proprietà, sul problema dell'inurbamento, sulla divisione della proprietà.

La città di Parigi rappresenta, in qualche modo, l'esemplificazione dei processi che hanno segnato la storia della Francia, dall'accentramento del potere politico, iniziato ben prima della Rivoluzione francese, insieme alla messa in discussione dell'ordine sociale basato sulle consuetudini. Due cause concatenanti hanno permesso la realizzazione del progetto: anzitutto, a partire dal medioevo, la preponderanza che la città aveva assunto sul resto della Francia aumentò sempre più; essa si esprimeva in termini di ricchezza, di cultura e, soprattutto, di potere politico. Allo stesso tempo, i nobili, stanchi e irritati dalla perdita del proprio ruolo sociale, abbandonavano le province per riversarsi nella città e godere dei piaceri che essa poteva offrire; solo i nobili meno abbienti erano costretti a rimanere nei propri paesi di origine, insoddisfatti della propria posizione. Per quanto la nazione fino alla fine del XVIII secolo fosse ancora divisa in trentadue province, essa era governata da una sola anima; le idee e le opinioni si formavano e venivano condivise come se si stesse trattando di un solo uomo. Per poter controllare tutto e regolare ogni azione di governo da Parigi è stato necessario escogitare gli strumenti per poter attuare dei controlli minuziosi.

Ne *L'antico regime e la rivoluzione*, Tocqueville riconosce che è la natura del governo che dà luogo alla preponderanza della capitale sul resto della nazione ed è esattamente all'altezza dello scoppio della rivoluzione del 1789 che Parigi diventa tutta la Francia. Questo è il risultato del processo amministrativo che ha concentrato in un sol luogo, attraverso l'azione del monarca assoluto, il potere politico. Solo tra XVII e XVIII secolo il fenomeno cominciò a manifestarsi nella sua complessità: il governo osservava l'estendersi della capitale e ne comprendeva essenzialmente le problematiche materiali, la difficoltà eccessiva nella capacità

di amministrare una città che, con il trascorrere del tempo, diveniva sempre più grande. I re, pur accentrando la vita politica della nazione nella capitale o alle sue porte, allo stesso tempo emettevano ordinanze che rendevano più complicata la costruzione di nuovi edifici, che ostacolassero la sua espansione; nonostante questo, la città cresce indisturbata. Il fatto che la crescita della capitale sia così evidente rappresenta la manifestazione coerente del processo di accrescimento del potere politico e amministrativo che si andava accentrando. La perdita di vigore e di importanza delle libertà locali era proporzionale all'aumento del predominio che la capitale assumeva rispetto al resto della nazione; infatti, non si può sostenere – dice Tocqueville – che essa fosse passiva o che non vi fosse un'epoca di vigore intellettuale, ma semplicemente il motore di tutto era Parigi.

«Dans le temps même où Paris achevait d'acquérir ainsi au dehors la toute-puissance, on voyait s'accomplir dans son sein même un autre changement, qui ne mérite pas moins de fixer l'attention de l'histoire. Au lieu de n'être qu'une ville d'échanges, d'affaires, de consommation et de Plaisir, Paris achevait de devenir une ville de fabriques et de manufactures; second fait qui donnait au premier un caractère nouveau et plus formidable»³⁶⁷. Il pensatore normanno aggiunge un altro dato estremamente rilevante, ossia, per quanto i documenti statistici dell'antico regime non siano sempre attendibili, pare che nei sessant'anni precedenti la rivoluzione, la popolazione operaia di Parigi fosse raddoppiata; gli operai si ammassavano in determinati quartieri, che occupavano da soli, isolati dal resto della società. L'attività industriale era particolarmente feconda a Parigi perché il sistema delle imposte prevedeva alcuni sgravi per la capitale ed era più semplice che i propri affari fossero fecondi anche in campo industriale e commerciale.

Ed è solo nella prima metà del XIX secolo che lo sforzo amministrativo e di azione di governo, si unisce alla nascente scienza statistica; anche in questo caso Parigi rappresenta il campo di indagine più adatto per esaminare l'altrettanto fondamentale questione demografica, perché «in quegli anni, Parigi si guarda e non si riconosce più. Nell'immutato quadro delle vie, dei palazzi, delle case e dei vicoli è cresciuta e si è calata un'altra città, che accumula uomini e professioni, utilizza angoli e recessi, trasforma in officine e in camere ammobiliate le vecchie dimore borghesi o nobiliari, riempie di fabbriche e depositi giardini e cortili ove un tempo sonnecchiavano le carrozze, invade strade divenute improvvisamente troppo strette e vecchi cimiteri gotici ormai sovraffollati, rimette in funzione e sovraccarica

³⁶⁷ A. de Tocqueville, *L'ancien régime et la révolution*, p. 998.

fognature dimenticate, spandendo lezzo e rifiuti fino alle campagne circostanti e offuscando il bel cielo dell'Ile-de-France con quell'alito immenso e universale registrato dalle topografie mediche e dai rapporti amministrativi»³⁶⁸. Le richieste di sostegno riguardo la salubrità della città e rispetto alle condizioni abitative, spesso sfociavano in violenze, ed esse provenivano essenzialmente dai quartieri più attivi, dove erano più presenti le officine rumorose, sporcizia e, in generale, una situazione insalubre per le condizioni di chi li abitava. Da qui la richiesta dell'intervento di uno specialista dei problemi demografici. In realtà, anche nelle epoche precedenti si era fatto spesso ricorso a uomini illustri perché il problema della popolazione è estremamente rilevante nella gestione della vita collettiva della comunità. Ma è solo a partire dagli anni della Restaurazione che le consultazioni da occasionali divengono permanenti.

Il passaggio che interessa particolarmente è che, associato ad una manifestazione di movimento culturale, intellettuale, che attraversa le grandi città molto più che le campagne, si dia una connessione più intima tra il problema del crimine e del vizio; il pericolo e la demoralizzazione divengono metaforicamente termini del contagio nel senso fisico e biologico del termine ed infatti questo tipo di linguaggio diventa sempre più frequente a partire dall'epidemia del colera del 1832³⁶⁹. La miseria diviene una condizione tipica della città, assume i caratteri di una valutazione strettamente morale della povertà, in cui gli operai sono molto più sensibili ad avvertire su sé stessi le sofferenze e i bisogni; ed è sempre nelle descrizioni della città dei borghesi che la città di Parigi emerge come un luogo particolarmente infelice, umida, malsana. Essa si mostra in un costante allargamento, sia per motivi più strettamente architettonici che a causa di un continuo cambio demografico. Nella prima metà del XIX secolo si assiste non solo ad una immigrazione sempre più accelerata verso Parigi, ma anche ad un cambiamento decisivo nella composizione della popolazione³⁷⁰. Ciò che è centrale di questo periodo di transizione demografica è che le infrastrutture così come gli edifici abitativi non erano sufficienti a sostenere un numero di persone di molto superiore a quello che la città poteva ospitare. Durante la Monarchia di Luglio aveva avuto inizio un progetto di costruzione di una serie di quartieri più periferici rispetto al centro della città, e,

³⁶⁸ L. Chevalier, *Classes laborieuses et classes dangereuses à Paris pendant la première moitié du XIX^e siècle*, Librairie Plon, Paris 1958, trad. It. S. Brilli Cattarini, *Classi lavoratrici e classi pericolose. Parigi nella rivoluzione industriale*, Edizioni Laterza, Roma-Bari 1976, p. 53.

³⁶⁹ Si veda F. Tomasello, *L'inizio del lavoro. Teoria politica e questione sociale nella Francia di prima metà Ottocento*, Carocci, Roma 2018.

³⁷⁰ «Fatto notevole sia rispetto al passato che al futuro, nella prima metà del XIX secolo, dopo secoli di crescita lentissima, si ha un fortissimo aumento della popolazione. Negli anni che seguiranno l'incremento della popolazione parigina non presenterà mai percentuali altrettanto elevate, tranne che nel 1856. È un fatto ormai assodato che dal 1800 al 1850 si è venuta formando una nuova Parigi», L. Chevalier, op. cit. p. 233.

contestualmente vennero attuate alcune opere di demolizione dei vecchi quartieri, in cui tendenzialmente vi abitava la gente più povera. Attraverso lo slittamento dei borghesi nei quartieri di recente costruzione, quelli del centro risultavano essere in condizioni sempre peggiori, sempre più abbandonati, in quanto nei quartieri centrali abitavano essenzialmente le classi meno abbienti, lasciate a sé stesse. Il fatto che la città non fosse in grado di sostenere un ritmo espansivo di questo livello comportava conseguenze decisive sia nella percezione che della città si dà nell'opinione pubblica – sempre più considerata infernale – in cui i ritmi della vita industrializzata mal si adattavano alla popolazione parigina borghese, ma, soprattutto, a causa della mancanza di infrastrutture cui il governo doveva in qualche modo essere in grado di rispondere, specie dopo l'epidemia di colera del 1832. L'aumento e la trasformazione demografica parigina della prima metà del XIX secolo sono avvenuti secondo ritmi inaspettati e inimmaginabili, tanto che la città si vede e non si riconosce più, si domanda come sia potuta arrivare a quella condizione. Ciò che si manifesta con più forza e violenza di questa situazione è il fatto che

una larga parte della popolazione operaia resta confinata anche se non proprio nella condizione criminale, certamente ai margini dell'economia, della società e quasi dell'esistenza, in condizioni materiali, morali e, fondamentalmente, biologiche che favoriscono la delinquenza e di cui la delinquenza è una possibile conseguenza. In secondo luogo, questa popolazione non solo vive di fatto ai margini della città e virtualmente ai confini della condizione criminale, ma è inoltre costretta in questa condizione dall'opinione che il pubblico ha dei fatti e che è un fatto per se stessa³⁷¹.

Dalle considerazioni sopra esposte, è evidente che questa nuova formazione demografica si dà anzitutto nella forma della massa indistinta, specie nell'opinione borghese che ne evidenzia le caratterizzazioni in termini di degradazione della condizione umana: i proletari parigini – e non più quelli inglesi che Tocqueville aveva avuto modo di conoscere a Manchester – si presentano come selvaggi a causa della precarietà della loro esistenza e nei modi in cui essi la conducono; è una popolazione fluttuante, difficile da controllare e da governare. E, di nuovo, si dà, specie nelle parole di Buret, la contrapposizione distinta di due diverse razze, due nazioni, una emarginata e l'altra pienamente padrona del proprio tempo, del proprio denaro e delle proprie aspirazioni, la quale assume la categorizzazione di modello di vita a cui ogni individuo debba conformarsi. Barbari e selvaggi sono i termini con cui di solito ci si riferisce agli esclusi dalla società³⁷². La nazione dentro la nazione non è più quella

³⁷¹ Ivi, cit. p. 332.

³⁷² Cfr. P. Michel, *Les Barbares. Un mythe romantique (1789-1848)*, Presses Universitaires de Lyon, Lyon, 1981.

tradizionale, in qualche modo naturale, di cui aveva parlato Tocqueville nel primo *Mémoire*, i ricchi e i poveri in contrasto tra loro. Ora si tratta di una condizione assolutamente nuova, data dalla presenza del proletariato industriale in una Parigi oramai diversa, non più dipendente dalle campagne circostanti e, al contempo, effettivamente distante dalle condizioni del resto della nazione, quasi che il movimento di estraneazione fosse doppio: il contesto di Parigi contrapposto al resto della Francia, in cui, al suo interno, si dà la materializzazione del conflitto sempre latente tra le classi.

Ed è esattamente in questa specifica contestualizzazione che Tocqueville rinviene una delle cause principali della rivoluzione del 1848:

La rivoluzione industriale, che ormai da trent'anni aveva fatto di Parigi la prima città manifatturiera di Francia e aveva attratto dentro le sue mura tutta una nuova popolazione di operai, ai quali i lavori di fortificazione avevano aggiunto un'altra popolazione di contadini rimasti senza lavoro; la brama dei piaceri materiali che, sotto il pungolo del governo eccitava sempre più quella stessa moltitudine; il malessere democratico dell'invidia che sordamente l'ossessionava; le teorie economiche e politiche, che cominciavano a farsi strada e tendevano a farle credere che le miserie umane erano il prodotto delle leggi e non della Provvidenza, e che era possibile sopprimere la miseria cambiando le basi della società; il disprezzo in cui era caduta la classe che governava e soprattutto gli uomini che marciavano alla sua testa, un disprezzo così grande e così profondo da paralizzare la resistenza di quegli stessi che avevano maggiore interesse al mantenimento del potere che sarebbe stato rovesciato; l'accentramento, che ridusse tutta l'operazione rivoluzionaria a impadronirsi di Parigi e a mettere le mani sulla macchina completamente montata del governo, e finalmente la mutevolezza di ogni cosa – istituzioni, idee, costumi, uomini, in una società mobile, che è stata messa sottosopra da sette grandi rivoluzioni in meno di sessant'anni, senza contare una quantità di piccole scosse secondarie – tali furono le cause generali senza le quali la rivoluzione di Febbraio sarebbe stata impossibile³⁷³.

Il pensatore normanno delinea tra le cause della rivoluzione tutti gli elementi che, coerentemente inseriti all'interno del suo pensiero, come abbiamo cercato di far emergere in questo lavoro, rappresentano i difetti propri di una democrazia lasciata a sé stessa, non governata, complicata dal quadro industrializzato che si dà nelle società più civilizzate, per utilizzare i termini che egli sceglie per descrivere i processi che conducono al pauperismo. Il fatto che Parigi sia divenuta la prima città della Francia ha consentito la diffusione di una consapevolezza diversa della condizione degli operai stessi, insieme ad un processo di accentramento – politico, sociale, amministrativo – che, insieme, hanno condotto alla rivoluzione. Il governo della classe media ha dimostrato la propria incapacità di far fronte ad una situazione che stava divenendo emergenziale, preoccupata esclusivamente del proprio benessere. Gli abitanti della città di Parigi si riconoscono come estranei, non vi è nulla che lega uomini che condividono lo stesso luogo e lo stesso tempo. Ed è in quel preciso istante

³⁷³ A. de Tocqueville, *Ricordi*, cit. p. 129.

che appare effettivamente sulla scena il popolo. Dopo la rivoluzione del 1848 non si tratterà più di plebaglia, nomadi, selvaggi: si tratterà del popolo³⁷⁴. E, nei *Souvenirs*, Tocqueville fa emergere precisamente questa prospettiva nel momento in cui dice che, passeggiando per Parigi, qualcosa lo colpì profondamente e «fu il carattere, non dirò principalmente, ma unicamente ed esclusivamente popolare della rivoluzione che si era appena compiuta; l'onnipotenza che aveva dato al popolo propriamente detto, ossia alle classi che lavorano con le loro mani, su tutte le altre»³⁷⁵.

Egli trovava di fronte a sé la manifestazione di ciò che, assecondando l'istinto aristocratico più temeva, la massa inquieta e difficilmente governabile. Di fronte a sé, egli vedeva il darsi del conflitto dal quale temeva la Francia non sarebbe più uscita e maturò la consapevolezza che sono le classi ciò di cui la storia si deve occupare, perché esse ne costituiscono il motore. Ciò che Tocqueville fece fatica a comprendere è che i desideri che il popolo propriamente detto manifestava nel momento in cui divenne padrone del potere politico, attraverso le sue parole, non si basava più su un desiderio mimetico che aveva accompagnato la tendenza democratica, ma era la proposizione di un'ottica diversa, tutte le opposizioni si uniformarono in un'unica definitiva contrapposizione tra l'etica individualistica, acquisitiva – propria della società borghese – e il desiderio di imporre una prospettiva permeata da collettività e collettivismo, in cui il diritto sacro della proprietà poteva essere messo in questione in favore di una valorizzazione del lavoro in termini associativi; il desiderio era di poterne ricavare una società più giusta.

³⁷⁴ «'Plebaglia' è la parola più comunemente usata per indicare questi gruppi popolari e criminali uniti nelle stesse imprese politiche e insieme delittuose, inserendosi nel lessico borghese accanto alle parole 'barbari', 'selvaggi', 'nomadi'. [...] Ci limiteremo a osservare che negli ultimi anni della Monarchia di Luglio, e definitivamente dopo le giornate del 1848, le classi popolari parigine cessano di essere chiamate "plebaglia", cessano di essere dette selvagge, barbare o nomadi e diventano esclusivamente "popolo".

³⁷⁵ A. de Tocqueville, *Ricordi*, cit. p. 139; «ce fut le caractère, je ne dirai pas principalement, mais uniquement et exclusivement populaire de la révolution qui venait de s'accomplir; la toute-puissance qu'elle avait donnée au peuple proprement dit, c'est-à-dire aux classes qui travaillent de leurs mains, sur toutes les autres».

Bibliografia

Breve nota di avvertenza

Data la grandezza della produzione tocquevilleana si è sempre cercato di confrontare le edizioni francesi con quelle italiane, quando possibile. Si è fatto riferimento ad entrambe le edizioni complete di Tocqueville: sia quelle edite da Gallimard che quelle edite da Gustave de Beaumont; in alcuni casi, come ad esempio nei diari dei viaggi, si è seguita l'edizione italiana curata da Coldagelli per Bollati Boringhieri. Come anticipato in nota, l'unica difficoltà tra i testi citati deriva dalla non univocità sul titolo del breve scritto *Question Financière* o *De la classe moyenne et du peuple*; il testo è lo stesso, ma con il primo titolo viene pubblicato nell'edizione Gallimard e con il secondo nell'edizione curata da Beaumont. La differenziazione viene riproposta anche nelle edizioni italiane, come è stato specificato nel momento della citazione.

Opere di Tocqueville

Tocqueville A. (de), *Œuvres complètes*, tomo III, vol. 2, *Écrits et discours politiques*, établi par André Jardin, Gallimard, Paris 1985.

- *Le conflit scolaire*, pp. 485-502, trad.it. U. Coldagelli, *Spolitizzazione e spirito antireligioso*, in *Scritti, note e discorsi politici. 1839-1852*, Bollati Boringhieri, Torino 1995, pp. 100-119.
- *Morceau que C. M'a empêché d'insérer dans le «Commerce» en 1844*, trad.it. U. Coldagelli, *La campagna anticlericale come diversivo rispetto a una vera opposizione*, in *Scritti, note e discorsi politici*, pp. 123-126.
- *De la classe moyenne et du peuple*, pp. 738-741, trad. it. U. Coldagelli, *La classe media e il popolo*, in *Scritti, note e discorsi politici*, pp. 73-76.
- *La centralisation administrative et le système représentatif*, pp. 129-132, trad. it. U. Coldagelli, *L'accentramento amministrativo e il sistema rappresentativo*, in *Scritti, note e discorsi politici*, pp. 59- 63.
- *Fragments pour une politique sociale*, pp. 742-744, trad. it. U. Coldagelli, *Frammenti per una politica sociale*, in *Note, scritti, discorsi politici*, pp. 76-79.
- *Question Financière*, pp. 734-737.

Tocqueville A. (de), *Œuvres complètes*, tomo III, vol. 3, *Écrits et discours politiques*, établi par André Jardin, Gallimard, Paris 1985.

- *Sur le droit au travail*, pp. 168-180, trad. it. U. Coldagelli, *Contro il diritto al lavoro*, in *Scritti, note e discorsi politici*, pp. 170-185.

Tocqueville A. (de), *Œuvres complètes*, tomo IV, *Écrits sur le système pénitentiaire en France et à l'étranger*, établi par M. Perrot, Gallimard, Paris 1984:

- Appendice *Système pénitentiaire aux États-Unis et son application en France*, pp. 319-322, trad. it. M. Tesini, *Il pauperismo in America*, in *Il Pauperismo*, pp. 151-155.

Tocqueville A. (de), *Œuvres complètes*, vol. X. *Correspondance et écrits locaux*, établi par L. Queffélec-Dumasy, Gallimard, Paris 1995.

Tocqueville A. (de), *Œuvres complètes*, tomo XVI, *Mélanges*, établi par F. Mélonio, Gallimard, Paris 1989:

- *Institut national de France, séance publique de l'Académie des sciences morales et politiques du 3 avril 1852, discours d'ouverture par Alexis de Tocqueville*, pp. 339-349, trad. it. *Scienza della politica e arte del governo*, in *Scritti, note e discorsi politici*, pp. 440-452.
- *Mémoire sur le paupérisme*, pp. 117-139, trad. it. M. Tesini, *Prima memoria sul pauperismo*, in *Il pauperismo*, Edizioni Lavoro, Roma 1998, pp. 101-131.
- *Second Mémoire sur le paupérisme*, 1837, pp. 140-157, trad. it. M. Tesini, *Seconda memoria sul pauperismo*, in *Il pauperismo*, pp. 133-149.
- *Lettre sur le paupérisme en Normandie*, pp. 158-161, trad. it. M. Tesini, *Il pauperismo in Normandia*, in *Il pauperismo*, pp. 157-160.

Tocqueville A. (de), *De la Démocratie en Amérique*, Éditions Robert Laffont, S. A., Paris 1986 (Le texte reproduit dans cette édition est celui de la treizième édition, la dernière parue du vivant de l'auteur), trad. it. N. Matteucci, *La Democrazia in America*, UTET, Torino 2014.

Tocqueville A. (de), *L'Ancien Régime et la Révolution*, Éditions Robert Laffont, S. A., Paris 1986, trad. it. di G. Candeloro, *L'Antico Regime e la Rivoluzione*, BUR, Milano, 2006.

Tocqueville A. (de), *Rapport de M. de Tocqueville à l'Académie des sciences morales et politiques sur le livre de M. [Luis-Antoine] Macarel, intitulé: «Cours de droit administratif», «Le moniteur universel», 15 maggio 1846*, trad. it. N. Matteucci, *Relazione sull'opera di Macarel intitolata: «corso di diritto amministrativo»* in *Scritti politici di Alexis de Tocqueville*, vol. I, pp. 234-240

Correspondence & Conversations of Alexis de Tocqueville with Nassau William Senior – from 1834 to 1859, edito da M. C. M. Simpson, Henry S. King & Co, London 1872, 2 voll.

Lettres sur la situation intérieure de la France

- Tocqueville A. (de), *Lettres sur la situation intérieure de la France* (I), «Le siècle», Paris 1^o janvier 1843.
- Tocqueville A. (de), *La majorité ne veut pas de révolution et pourquoi*, «Le siècle», Paris 2 janvier, trad. it. U. Coldagelli, *Perché la maggioranza rifiuta l'idea di rivoluzione*, in *Scritti, note e discorsi politici*, pp. 41-44.

- Tocqueville A. (de), *Les partis qui existent en dehors de la majorité ne peuvent faire a la révolution*, «Le Siècle», 5 janvier 1843, trad. it. U. Coldagelli, *Perché i partiti al di fuori della maggioranza non possono fare la rivoluzione*, in *Scritti, note e discorsi politici*, pp. 45-50
- Tocqueville A. (de), *Œuvres*, vol. I, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, Paris 1991, ed. par Lise Queffélélec, trad. it. Luciano Tamburini, in *Viaggi*, a cura di U. Coldagelli, Bollati Boringhieri, Torino 1997.
- Tocqueville A. (de), *Discours de réception a l'académie française prononcé le 21 avril 1842*, in *Oeuvres complètes d'Alexis de Tocqueville*, publ. par Mme de Tocqueville et Gustave de Beaumont, T. 9, Lévy Frères, Paris 1866, pp. 1-23.
- Tocqueville A. (de), *Souvenirs*, in *Œuvres Complètes*, tomo XII, ed. par Luc Monnier, Gallimard, Paris 1964; trad. it., A. Salmon Vivanti, *Ricordi*, Editori Riuniti, Roma 2012.
- Tocqueville A. (de), *Lettre à Eugène Stoffels*, 24 juillet 1836, in *Oeuvres complètes d'Alexis de Tocqueville*, publ. par Mme de Tocqueville et Gustave de Beaumont, tomo V, Michel Lévy Frères, Paris, 1866, pp. 428-433.

Opere su Tocqueville

- Battista A. M., *Lo spirito liberale e lo spirito religioso. Tocqueville nel dibattito sulla scuola*, Jaka Book, Milano 1976.
- Boesche R. C., *The strange liberalism of Alexis de Tocqueville*, in «*History of Political Thought*», Winter 1981, vol. 2, N. 3, pp. 495-524.
- Chignola S., “Noi, ultimi viaggiatori”. Tocqueville e l’instabilità democratica, in «*Contemporanea*», Fascicolo 1, gennaio 1999, pp. 111-118.
- Chignola S., *Fragile cristallo. Per la storia del concetto di società*, Editoriale scientifica, Napoli 2004.
- Cicalese M. L., *Democrazia in cammino. Il dialogo politico fra Stuart Mill e Tocqueville*, Franco Angeli, Milano 1988.
- Cicalese M. L., *I problemi dell’accentramento e della rappresentanza nel dialogo fra John Stuart Mill e Alexis de Tocqueville (1835-1840)*, in «*Il pensiero politico*», settembre, 1, 1989, pp. 462-476.
- Coldagelli U., *Introduzione a Scritti, note e discorsi politici. 1839-1852*, Bollati Boringhieri, Torino 1995, pp. XI-CXVII.

- De Sanctis F., *Il problema della fraternità*, in *Tocqueville. Sulla condizione moderna*, Franco Angeli, 1993 Milano, pp. 33-51.
- Drescher S., “*Why Great Revolutions Will Become Rare*”: *Tocqueville’s Most Neglected Prognosis*, in «The Journal of Modern History», settembre 1992, Vol. 64, N. 3, pp. 429-454.
- Drescher S., *Tocqueville and England*, Harvard University Press Cambridge, Massachusetts 1964.
- Drolet M., *Democracy and political economy: Tocqueville’s thoughts on J.-B. Say and T. R. Malthus*, in «History of European Ideas», N. 29, 2003, pp. 159-181.
- Drolet M., *Tocqueville, Democracy and Social Reform*, Palgrave Macmillan, Basingstoke, Hampshire 2003.
- Drolet M., *Tocqueville’s interests in the social: Or how statistics informed his “new science of politics”*, in «History of European Ideas», N. 31-4, 2005, pp. 451-471.
- Englert G., *The idea of rights*, in «The Review of Politics», Fall 2017, vol. 79, N. 4, pp. 649-674.
- Goldstein D. S., *Alexis de Tocqueville’s Concept of Citizenship*, in «Proceedings of the American Philosophical Society», 28 febbraio, 1964, vol. 108, N. 1, pp. 39-53.
- Jardin A., *Alexis de Tocqueville. 1805-1859*, Hachette, Paris, 1984, trad. it. C. M. Carbone, Jaka Book, Milano 1994.
- Lhuissier A., *Alexis de Tocqueville et l’économie sociale chrétienne: sociétés alimentaires et classes ouvrières*, Genèses, N. 37, in «Sciences du politique», 1999, pp. 135-155.
- Matteucci N., *Il problema del partito politico nelle riflessioni di Tocqueville*, in «Il pensiero politico», 1968, n. 1, pp. 48-92.
- Swedberg R., *Tocqueville’s Political Economy*, Princeton, Princeton University Press, 2009
- Tesini M., *Tocqueville e l’economia politica del suo tempo. Per una introduzione agli scritti sul pauperismo*, in *Il pauperismo*, pp. 11-98.

Altre opere citate

- Arendt H., *On Revolution*, Viking Press, New York, 1963, trad. it. di M. Magrini, *Sulla Rivoluzione*, Edizioni di Comunità, Milano 1983.

- Baker K. M., *Le trasformazioni del repubblicanesimo classico nella Francia del Settecento*, in M. Viroli (a cura di), *Libertà politica e virtù civile. Significati e percorsi del repubblicanesimo classico*, Fondazione Giovanni Agnelli, Torino 2004, pp. 149-175.
- Barber B. R., «*Moderno repubblicanesimo?*» *La promessa della società civile*, in M. Viroli (a cura di), *Libertà politica e virtù civile. Significati e percorsi del repubblicanesimo classico*, Fondazione Giovanni Agnelli, Torino 2004, pp. 261-281.
- Chevalier L., *Classes laborieuses et classes dangereuses à Paris pendant la première moitié du XIX^e siècle*, Librairie Plon, Paris 1958, trad. It. S. Brillì Cattarini, *Classi lavoratrici e classi pericolose. Parigi nella rivoluzione industriale*, Edizioni Laterza, Roma-Bari 1976.
- Chignola S., *Il tempo rovesciato. La restaurazione e il governo della democrazia*, Il mulino, Bologna 2012.
- Constant B., *De la liberté des anciens comparée à celle des modernes*, in *Collection complete des ouvrages publiés sur le gouvernement représentatif et la constitution actuelle de la France, formant une èspece de Cours de politique constitutionnelle*, Bechet, Paris-Rouen 1818-1820 (4 voll.), vol. IV, pp. 238-274, trad. it. di Giovanni Paoletti, *La libertà degli antichi, paragonata a quella dei moderni*, Einaudi, Torino 2005.
- Craiutu A., *Guizot's elitist theory of representative government*, in «Critical Review», 15: 3-4, pp. 261-284.
- Duverger M., *Constitutions et documents politiques*, Presses Universitaires de France, Paris 1996¹⁴.
- El hàbito como concepto político*, coordinado por S. Chignola, in «Conceptos historicos», N. 9 (6), giugno 2020, pp. 16-135.
- Engels F., *Die Lage der arbeitenden in England*, prima ed. 1845, trad. it. R. Panzieri, *La situazione della classe operaia in Inghilterra*, traduzione condotta sulla edizione rivista del 1892, Editori Riuniti, Roma 1978⁴.
- G. Procacci, *L'economia sociale ed il governo della miseria*, in «Aut Aut», 167-168, 1978, pp. 63-80.
- Guizot F., *Histoire Parlementaire de France. Recueil complet des discours prononcés dans les chambres de 1819 à 1848*, Tome troisième, Paris, Michel Lèvy Frères, 1863.
- Hirschman A. O., *The Passions and the Interests. Political Arguments for Capitalism before its Triumph*, University Press, New Jersey, 1977, trad. it. Sandra Gorresio, *Le passioni e gli interessi. Argomenti politici in favore del capitalismo prima del suo trionfo*, Feltrinelli Editore, Milano 1979.
- Hobbes T., *Leviathan*, ed. curata da C. B. Macpherson, Pelican Classics, Harmondsworth, 1968, trad. it. di G. Micheli, *Leviatano*, La Nuova Italia, Firenze, 1976.

- Kant I., *Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf von Immanuel Kant*, Königsberg, Nicolovius, 1795, trad. it. di F. Gonnelli, *Per la pace perpetua. Un progetto filosofico di Immanuel Kant*, in *Scritti di storia, politica e diritto*, Laterza, Roma-Bari, 1995, pp. 163-207.
- Kant I., *Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis*, «*Berlinische Monatsschrift*», XXII, 1793, pp 201-284, trad. it. F. Gonnelli, *Sul detto comune: Questo può essere giusto in teoria, ma non vale per la Prassi*, pp. 123-161, in *Scritti di storia, politica e diritto*, Laterza, Lecce 2019.
- Koselleck R., *Accelerazione e secolarizzazione*, Lezioni per l'Istituto Suor Orsola Benincasa, Edizioni scientifiche italiane, Ercolano 1989.
- Koselleck R., *Kritik und Krise. Ein Beitrag zur Pathogenese der bürgerlichen Welt*, Freiburg-München, Verlag Karl Alber, 1959; trad. it. di G. Panziera, *Critica illuminista e crisi della società borghese*, Bologna, Il Mulino, 1972.
- Lettres inédites de Mme Swetchine, publiées par le Cte de Falloux de l'Académie Française*, Didier et Cie, Paris 1866.
- Mandeville B., *The fable of the bees: or, private vices, publick benefits. With an essay on charity and charity-schools. And search into the nature of society*, 1723-1724, trad. it. T. Magri, *La favola delle api: ovvero, vizi private, pubblici benefici con un saggio sulla carità e le scuole di carità e un'indagine sulla natura della società*, condotta sulla base dell'edizione critica di F. B. Kaye del 1724, Editori Laterza, Roma-Bari 1987.
- Michel P., *Les Barbares. Un mythe romantique (1789-1848)*, Presses Universitaires de Lyon, Lyon, 1981.
- Polanyi K., *The Great Transformation*, Holt, Rinehart & Winston Ink, New York 1944, trad. it. R. Vigevani, *La grande trasformazione*, Einaudi Torino, 1974.
- Rosanvallon P., *Le moment Guizot*, Gallimard, Paris 1985.
- Schmitt C., *Land und Meer. Eine weltgeschichtliche Betrachtung*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1954, trad. it. G. Gurisatti, *Terra e mare. Una riflessione sulla storia del mondo*, Milano, Adelphi, 2002.
- Sieyès E. J., *Qu'est-ce que le tiers état?* 1788, trad.it. R. Giannotti, sull'edizione critica curata da E. Champion e A. Aulard nel 1888, *Che cosa è il terzo stato?*, Editori Riuniti, Roma 2016.
- Sieyès E. J., *Assemblea nazionale. Seduta del 12 giugno 1790, Risposta di Sieyès ad una deputazione di domestici*, in «*Archives Parlementaire*» XVI 202, in E. J. Sieyès, *Opere e testimonianze politiche*, vol. II, a cura di G. Troisi Spagnoli, Giuffrè, Milano 1993.
- Sieyès E. J., *Essai sur les privilèges*, 1789, trad. it. R. Giannotti, *Saggio sui privilegi*, in *Che cosa è il terzo stato?*, Editori Riuniti, Roma 2016.

Skinner Q., *Liberty Before Liberalism*, Cambridge University Press, Cambridge, 1998, trad. it. di M. Geuna, *La libertà prima del liberalismo*, Einaudi editore, Torino, 2001.

Skinner Q., *Two Concepts of Citizenship*, in *Tijdschrift voor Filosofie*, September 1993, 55ste Jaarg, N. 3, pp. 403-419.

Smith A., *An Inquiry Into the Nature and Causes of the Wealth of Nations* (Cannan ed.) vol. 1, Methuen, 1776.

Tomasello F., *L'inizio del lavoro. Teoria politica e questione sociale nella Francia di prima metà Ottocento*, Carocci, Roma 2018.

Viroli M., *Repubblicanesimo*, Editori Laterza, Roma-Bari, 1999.