

Intento di De la Court è di sottrarre spazio all'orangismo populistico. Il motto, secondo cui «l'interesse non mente», vale, a suo avviso, in senso lato, e non solo per la gente comune. Pertanto, l'esito cui egli approda è una riproposizione moderna del ruolo che, per tradizione, il popolo è chiamato a svolgere nella politica olandese. La dottrina della «ragion di Stato», da lui opportunamente ripresa e reinterpretata, è elemento essenziale di questa innovazione ideologica. I poteri straordinari del popolo, anziché annullati, vanno posti al servizio di una forte Repubblica e ne costituiscono il supporto. La novità di questa tesi può essere valutata nel confronto con una delle critiche più serrate che mai le siano state mosse. Conscio degli effetti devastanti dell'azione popolare, Valckenier indica nel «crollo totale delle fondamenta e dei pilastri dello Stato»³⁹ la causa dell'attacco militare francese, che pose fine al «regno» di Johann de Witt. Tale crollo si spiega innanzitutto con lo scarso addestramento alle armi e con la negligenza di un esercito, ormai dimentico del valore militare. La pace e il commercio fiorente, insieme al lusso (moda, cibo e vini francesi), a parere di Valckenier, hanno fatto il resto. Contro De la Court e la sua derivazione agnostica del bene comune dalla concorrenza d'interessi, Valckenier ribadisce che gli interessi privati sono comunque deleteri: sono cioè passioni che un principe virtuoso deve sottoporre a rigido controllo.

Non c'è dubbio che questa sua critica alla posizione ideologica di De la Court sia giusta. Egli ha pure ragione nel considerare il conflitto come una delle due differenti versioni della dottrina della «ragion di Stato». Ma, alla fin fine, sarebbe erroneo limitare il confronto fra i due scrittori al solo aspetto ideologico. Pomo della discordia è infatti, fra loro, la natura autentica della «ragion di Stato». Benché a prevalere, al momento, sia stato Valckenier (grazie anche alla rinascita, nella nazione, di sentimenti «orangisti»), una analisi più distaccata potrebbe mostrare come l'ottica di De la Court fosse quella più corretta. Dagli studi di Herbert Rowen si apprende che la politica di Johann de Witt ebbe, alla lunga, successo, benché egli non sia vissuto tanto da goderne i frutti. Il principe d'Orange ne riprese e condusse a termine il progetto⁴⁰. E i pensatori politici di epoca successiva non fecero che raccogliere e sviluppare la stessa nozione d'interesse di Stato (repubblicano) elaborata da De la Court.

³⁹ Cfr. P. VALCKENIER, *'t Verwerd Europa*, cit., p. 264.

⁴⁰ Cfr. H.H. ROWEN, *The Peace of Nijmegen*, in *The rhyme and reason of politics in early modern Europe. Collected essays of H.H. Rowen* (International Archives of the History of Ideas, 132), Dordrecht 1992, pp. 139-147.

L'indirizzo nazionale. Note sul concetto di nazione

Hans-Dieter Babr

Nelle tesi di Otto Dann, ove si traccia un parallelo fra la fondazione del *Reich* del 1870 e la riunificazione tedesca del 1990, il denominatore comune è dato dal concetto di «Stato nazionale». Dann parla anche di «omogeneità nazionale», di «consenso nazionale» e, indirettamente, di una comunità linguistica: ma per «Stato nazionale», cosa si deve intendere propriamente? Con che criterio si poté parlare nel 1870, di una «soluzione piccolo-tedesca» e procedere poi, nel 1918, allo smembramento dell' Austria-Ungheria? È ovvio che, in questi casi, non si trattò né di un'applicazione del concetto di «sovranità statale», né di un'«unione» fondata su di un comune patrimonio storico e assiologico. Volendo qui designare, in accordo con Kant (e con la metafisica del diritto naturale), il concetto di «nazione che si autodetermina» quale «idea regolativa», cercherò prima di stabilire quale concetto di «natura» debba essere presupposto a quello della «natio».

Dalla fine del XVIII secolo si suole intendere, per «Stato nazionale», un progetto mirante a sovrapporre, al potere territoriale, una comunità linguistica di ampie dimensioni. Ciò allo scopo di desumere e determinare l'appartenenza allo Stato. Ma quale significato attribuire a termini come «territorio» e «comunità linguistica»? E quale alla «natio», che è il legame fra loro intercorrente?

Il progetto medievale dell'Impero fu designato come «ambito» (*Gebiet*), per il fatto di unire diverse signorie territoriali, che, nel concetto, non equivalevano certo alle «etnie» (*Volksstämme*) di più tarda definizione. Il territorio venne a sua volta determinato da una funzione quale l'occupazione e la difesa del medesimo: «territorio est terra plus terror». Mentre il principio feudale, legandosi alla terra, diveniva ereditario e la servitù della gleba si

Traduzione di Claudio Tommasi.

costituiva a stabile rapporto di soggezione, la signoria territoriale continuò a non qualificarsi come «patria», per quanto il signore concepisse se stesso come «padre del territorio». Né a costituire una patria concorrevano ancora i miti, le saghe e i racconti delle gesta eroiche di stirpi passate. Da un lato, questa tradizione avrebbe dovuto essere proiettata su di uno stesso «suolo», mentre, dall'altro, la genealogia doveva ancora essere tradotta in storia della comune discendenza, nella forma di annullamento simbolico del tabù dell'incesto. Solo a seguito di ciò fu possibile velare il sistema dello scambio delle donne, estinguendo, su «questo» suolo, il nome del padre della sposa. E tuttavia, per la stessa ragione, la «terra natale» si vide segnata da una duplice indeterminazione «femminile», poi fissatasi nel termine «patria»: come «mater materia» da un lato (ossia come terra «feconda» e seminata, di cui i padri prendono possesso), e come «lingua madre» dall'altro, capace di favorire la perpetuazione della «comunità linguistica» e la sottomissione di chiunque vi si integri. Per contro, la «terra natale» poté perdurare, come territorio *unico e unito*, solo rimanendo soggetta alla gerarchia dei primo-, secondo- e terzogeniti, nella forma di un potere unitario o per effetto di una legge proclamata, nel nome del padre, al di sopra delle divisioni subentrate tra «fratelli». Il connotato «femminile» si affermò definitivamente solo nell'età del colonialismo e della circumnavigazione del globo, allorché le «terre madri e figlie» vennero consolidandosi e espandendosi grazie alle spedizioni delle «navi madri e figlie».

Anche a prescindere dalla storia dei conquistatori, che imposero la loro madrelingua, dalle immigrazioni e dalle diaspore, rimane il fatto che, col succedersi e il ramificarsi delle generazioni, nonché con lo scambio delle donne, la «lingua madre» si ripartì di continuo nella varietà dei dialetti e inoltre si mescolò con altre lingue. Per questo, gli etimologi, quanto più hanno cercato l'origine *unica*, che documentasse il «legame di parentela», tanto più si sono imbattuti nella pluralità dei significati, degli incroci e delle traduzioni. Le «discendenze da eroi» e i «fratelli» in lotta per l'eredità si sono, in pari tempo, moltiplicati, tanto da far sì che la terra, soggetta alla stessa legge, potesse rimanere unita solo in virtù di una storiografia «ufficiale». Il fantasma della comune discendenza poté preservarsi solo grazie a un potere che imponesse, con la scrittura, il primato della lingua madre sulle altre e la sanzionasse come lingua del territorio. Tale potere, come «patriottismo», trasmise alla lingua del territorio la funzione di livellare i dialetti, sopprimere le lingue «straniere» parlate all'interno (mediante evacuazioni, persecuzioni, eliminazioni fisi-

che o anche solo segregazioni delle relative «minoranze») e, nel contempo, favorire l'occupazione e l'annessione di regioni che, pur appartenendo a altri Stati, erano «imparentate per lingua». Tutto questo, al fine di perfezionare quella «lingua del territorio», da cui potessero essere legittimate l'«uguaglianza e fratellanza» patriottiche. Ma su che base fu stabilita l'appartenenza o meno a questa «terra natale»? Poiché è ovvio che, a tal scopo, non bastasse né parlare la lingua del territorio, né essere nati su questo suolo, né infine appellarsi al «diritto di primogenitura» degli antenati. Le tribù celtiche, ad esempio, avevano occupato parti dell'Europa centrale prima dell'arrivo dei germani, così come alcune tribù ebraiche s'erano insediate in zone della Gallia, prima dell'immigrazione franca o normanna. Il fantasma della fratellanza fu infine attivato solo sulla scorta di un patriottismo di stampo razzistico. Ma in ciò si espresse solo la caratteristica esplosivamente violenta di quel «nazionalismo» che si sarebbe delineato più tardi, per effetto di determinazioni più precise.

Dietro l'apparenza troviamo infatti la nascita della nazione moderna, nel segno di una doppia rivalità verso ciò, le cui energie erano state utilizzate, in un primo tempo, proprio a questo scopo: contro la terra natale, i cui miti di discendenza eroico-gerarchica dovevano, proliferando, perdere di consistenza, tanto da non assicurare più l'unione dei fratelli e contro il particolarismo delle lingue madri, le quali, data la crescente distanza dei loro legami di parentela, vennero via via determinandosi come «lingue straniere».

Mentre la nascita della nazione americana ebbe luogo per reale separazione dalla patria e dalla lingua madre, quella delle nazioni inglese e francese dovette anche essere inscenata, mediante «recisione» dei legami col padre, onde rimpicciolirne la potente testa e far sì che, in altezza, non sopravanzasse più quella dei fratelli. La sovranità della nazione poteva affermarsi, verso l'esterno, solo nella rinuncia ad annettere un altro «popolo» mediante il proprio Stato (rinuncia fondata nel diritto delle genti): ciò, per converso, comportò sia lo scatenamento di «orge» – tanto per la distruzione e l'indebolimento del nemico, quanto per la stipula di alleanze internazionali – sia, entro il territorio, l'eliminazione delle «lingue straniere». Benché la lingua nazionale sembri oggi coincidere, per certi versi, con quella del territorio, la sua funzione non propriamente la stessa. Nella maggior parte dei paesi, essa riveste il ruolo di lingua ufficiale dello Stato, in contrapposizione alla varietà delle lingue regionali. Peraltro, la sua struttura pare meglio riconoscibile là dove, come da tempo in Svizzera, essa si presenta quale *costante traduzione* di una

lingua regionale in un'altra: dove cioè sussiste una relazione fra lingua e lingua, interpretata in un modo determinato.

Il problema, però, rimane velato, fintanto che si continua a definire la nazione in termini di patria. Ove invece non si parli più, «fraternamente», delle specificità, mentalità e culture di popoli diversi, che si completano con reciproco vantaggio¹, ma si affermi, nella teoria come nella pratica, il primato della propria patria su quelle altrui, anche la funzione della lingua nazionale diviene manifesta. I discorsi nazionalistici di Edward Young², Denis Diderot o Adolf Menzel non si distinguono in nulla: le loro forme d'argomentazione sono equivalenti, non solo in quanto raffigurano i caratteri della propria nazione previo svilimento o ripulsa di altri, ma anche per le «qualità peculiari» che a essa vengono ascritte. Del resto, pure un personaggio come Börne, per nulla sospetto di chauvinismo, parla, alla maniera di Diderot, del «senso teorico dei tedeschi» e del «senso pratico dei francesi»³.

Ma, al contrario di quel che si crede, la lingua nazionale si imbeve delle qualità dei corpi «materno e paterno», dei paesi e dei popoli, e le trasforma in connotati sostituibili. Essa, in verità, parla *della* (e non *in quanto*) diversità dei popoli. Qualunque sia la sua reale datità – se di lingua madre, del territorio o dello Stato – rimane il fatto che il principio che le è insito si esprime internazionalmente. Ma in cosa consiste tale principio?

In Europa, fin dall'antichità, il significato del termine «*physis/natura*» è sempre stato derivato dall'idea, secondo cui la totalità dei fenomeni è un che di «generato», di «creato». Dalla scolastica in poi si suole ritenere che la *natura naturans*, in quanto fondamento generativo, si ripeta nei suoi prodotti, ossia nella *natura naturata*. Quest'idea, secondo cui la natura apparente è contraddistinta dal fatto che ciò che genera genera pure se stesso attraverso le proprie «creature», ha tuttavia segnato, da allora a oggi, una frattura profonda nei riguardi dell'altra natura: quella che, come «antinatura», non solo provoca distruzione e annientamento, ma riproduce pure la sua prole diabolica e abortiva. Solo il fondamento metafisico del divenire di una *natura naturans* è valso a rinviare un principio soprannaturale anche la *natura denaturans*.

¹ Cfr. L. BÖRNE, *Menzel der Franzosenfresser*, in dello stesso, *Schriften zur Deutschen Literatur*, Leipzig 1960.

² Cfr. E. YOUNG, *Gedanken über die Original-Werke*, Leipzig 1760, p. 33.

³ Cfr. D. DIDEROT, *Lettre sur les sourds et muets à l'usage de ceux qui entendent et parlent*, Paris 1751, passim, e anche L. BÖRNE, *Menzel*, cit., p. 293.

Se infatti la natura non è più pensata come ordine cosmico, che debba costantemente imporsi al chaos, ma come parto di una creazione divina, anche l'antinatura dovrà dunque essere concepita sulla base di un principio teologico: si dovrà insomma postulare la presenza di un nemico, che tenda a ricondurre la natura al nulla da cui è scaturita.

La «de-moralizzazione» della natura ebbe propriamente inizio, non appena una teodicea si propose di oltrepassare questa sorta di «manicheismo». La demonicità dell'antinatura dovette infatti essere giustificata quale creatura divina capace di volgersi contro se stessa: come negatività che, in modo «mefistolico» o «dialettico», «operasse» ai fini di una storia della salvezza. Ciò che si opponeva, come «vincolo artificiale», a un'antinatura «peccaminosa» e distinta dalla «natura autentica», fu l'innaturale puro e semplice, quando non tramutatosi in «macchina» o in «seconda natura». E la potenzialità della legge divenne disposizione alla legge di ciò che è attuale, per effetto di una iterazione che annullasse, con la resistenza, il proprio impiego violento e assumesse così l'aspetto di un «naturale decorso».

Muovendo proprio dal presupposto della «perdita di una natura autentica», Pascal giunse a sostenere che, nella seconda natura, va smarrito il contrasto fra natura «peccaminosa e redentrica»: «Una volta persa la natura autentica (dell'uomo), tutto diviene sua natura»⁴. La verità smarrita consente non già di concludere circa una non-verità della natura, ma di asserire che la sua totalità si pone ormai indifferentemente nei riguardi del vero e del falso. A differenza di Cartesio, Pascal poteva ancora mantenere, seppure in forma dubitativa, una indefinibile distinzione fra natura prima e seconda, fra natura e macchina: «L'abitudine è una natura seconda che distrugge la prima. Ma cos'è la natura? Perché mai l'abitudine non è naturale? Io tempo che anche questa natura sia solo un'abitudine prima, così come l'abitudine è una natura seconda»⁵. E là dove questa differenza svanisce, si può dire, con Robert Spaemann, che: «Persino la distruzione della biosfera, su questo pianeta, da parte dell'uomo, può essere vista come trasformazione storico-naturale. Una scarica, in questo senso, non è più innaturale di una sorgente montana. L'impulso che dissolve e trasforma le strutture naturali esistenti e riduce la natura alle sue semplice strutture molecolari, è naturale esattamente come le cose che distrugge. Nulla, in esso, è più generato secondo natura. Il tecnicismo compiuto coincide allora

⁴ Cfr. B. PASCAL, *Pensées*, Paris 1670, II, p. 94.

⁵ *Ibidem*, II, p. 93.

col compiuto naturalismo»⁶. Il tentativo di Spaemann di tradurre la domanda heideggeriana circa un possibile «far-essere» nella richiesta ecologica di «rinunciare a soggiogare il soggiogabile», non placa, tuttavia, l'insistenza dell'interrogativo pascaliano: è «innaturale» la pretesa della legge di porsi al di là della totalità della natura? Non rinvia forse questo interrogativo a una «frattura» nascosta, che operi in profondità entro l'unità presunta della natura?

Dopo che Kant ebbe «denaturalizzato» la «legge morale», «demoralizzando» e «de-mitizzando» la natura, non rimaneva più altro che situare questa frattura sul versante del «soggetto umano», in una sua «natura patologica». A differenza della natura limitata dell'uomo, che tende al mutismo, venne così affiorando, con la natura insana, quella sua «lingua straniera» che, non potendo essere mai decifrata una volta per tutte, poté solo esser presa come oggetto da classificare. Georg Büchner, di tale frattura, ha saputo darci una raffigurazione magistrale.

Contro la morale metafisica, il suo Woyzeck chiama in causa proprio quella «natura» ove già confluiscono una natura prima e una seconda. «Natura» è ciò che sopravviene all'individuo, in conseguenza del fatto che questi ha un «carattere», una «struttura»: «Ma la natura è qualcos'altro. Vede, la natura è (fa schiacciare le dita), come potrei dire, è ad esempio ...»⁷. Il dottor Woyzeck ha offerto uno spunto alla «ragione comunicativa» – «filosofa ancora!» – ma subito il suo balbettio gli si presenta come indizio della scissione che divide la natura: «Dottore, avete già visto qualcosa della doppia natura? Quando il sole è a mezzogiorno, ed è come se il mondo s'incendiasse, una voce terribile mi parla ... I funghi, dottore, è da lì che promana? Avete mai visto che strane forme hanno i funghi che spuntano dal suolo? Chi mai potrebbe decifrarle?»⁸ La voce terribile si può supporre sia quella della legge: ma questa sovversiva – esuberanza della scrittura, cosa sta a indicare? Cosa dà origine a questa distinzione classificatoria, tramite cui la scrittura folle dei funghi si rappresenta come «aberratio mentalis»? Possiamo dirci soddisfatti della tesi, secondo cui la natura umana sarebbe «normale o deviante», mentre la natura residua, non avendo niente da dirci, non potrebbe mai dire follie?

⁶ R. SPAEMANN, *Natur*, in dello stesso, *Philosophische Essays*, Stuttgart 1983, p. 36.

⁷ Cfr. G. BÜCHNER, *Woyzeck*, in dello stesso, *Werke und Briefe*, Leipzig 1952, p. 153.

⁸ *Ibidem*.

Non nella «normalità», ma solo nella follia della doppia natura, sembra «venire alla lingua», come «natura terza», la differenza fra natura prima e seconda.

Nel concetto di nazione, questa «natura terza» può comparire solo in forma capovolta, come ciò che rinsalda, genealogicamente, la frattura fra natura prima e seconda. Questo, non nel senso per cui la «natura terza» debba intendersi come parte di una natura totale, come membro di un marchingegno meccanico che agisca dall'esterno e verso l'esterno; ma nel senso di una macchina organica, che genera *se stessa* e si dà autonomamente la propria legge. Questa nazione autonoma e sovrana, quale «natura divina», si sostituisce a Dio prima ancora di averne proclamato la morte. La legge, allora, anziché porsi, nel nome del padre, *al di sopra* dei fratelli, diverrà la sua legge *fondamentale*. In questo modo, la nazione sembra proporsi come origine di se stessa. E nel momento in cui annulla tutto ciò che è straniero, assimilandolo o estirpandolo, essa fa lavorare a proprio vantaggio l'«antinatura diabolica», nell'autoeliminazione delle «folli abnormità» della doppia natura.

Ma che significato attribuire, generalmente, a questo «spirito della nazione» che si genera da sé? Se per «generazione» si intende il taglio che è caratteristico di una certa «nascita» – ossia la recisione del cordone ombelicale, che pone fine alla dipendenza da un altro essere e spinge l'individuo autonomo (ma non «autosufficiente») a ricercare altri «legami» – allora, il «generarsi da sé» non significa «autarchia», ma denota un'attitudine a farsi carico di se stessi e della propria prole. La nazione diviene così cifra di una metafora, di un transfert autogeno, che non raggiunge mai la meta, che non si sgrava divenendo autarchia e autonomia, ma permane nella condizione di portatore del proprio fardello.

La nazione disconosce se stessa: e proprio questo ci fa capire in che misura il nazionalismo persegua la dissoluzione della scrittura generica. Che esso agisca ancora nel nome di quel patriottismo che annienta, risulta evidente dalle richieste di taluni «intelletuali critici», miranti a preservare un'«identità nazionale» e però anche a preservarla dagli «eccessi nazionalistici» (ossia, dal ritorno del «padre» nelle vesti di *Führer*). Proprio la funzione «anti-epica» di questo nazionalismo fraterno tende tuttavia a dissolvere la «maternità senza nome», consentendo ai fratelli di «diventare madri» l'uno degli altri. Da un lato, il loro «infantilismo» si tramuta così in una condizione durevole, i cui tratti si palesano nello Stato assistenziale, in un consumismo pletorico ed eccessivo, nell'iconodulia dell'«eterna giovinezza» e nell'icono-

clastia della morte. Dall'altro lato, la partecipazione a questo «essere portati» viene fatta dipendere dalla parte che ciascuno è disposto a portare. Questo sistema di partecipazione scambievolmente, che dissolve la «maternità» e fa sì che la successione si traduca nella struttura metaforica del «portatore portato», rende possibile anche l'equiparazione delle «sorelle» ai «fratelli». A scapito del luogo comune, secondo cui la «famiglia» è la «cellula della nazione» e la «nazione» una «grande famiglia», questa funzione sostitutiva del nazionalismo ha fatto sì che le cellule suddette proliferassero come «folle scrittura dei funghi». Dopo il fallimento del tentativo marxistico-leninistico di arrestare la crisi della genealogia e delle sue specie gerarchicamente ordinate mediante un vano espediente – quello cioè di trasformare in un genere unico la società di classe, nel nome di una classe *unica* – si assiste oggi a una ripresa di tale tentativo, col progetto di un «comunismo linguistico» universale, che dovrebbe dissipare, al pari della confusione babelica delle lingue, le competenze linguistiche dominanti (e gerarchicamente ordinate), nonché i rifiuti da esse, eventualmente, opposti a ogni sorta di legittimazione.

Hugo Sinzheimer e il diritto del lavoro: ieri e oggi

Franz Mestitz

Qualche anno fa, grazie al cortese e amichevole gesto della signora Ursula Sinzheimer-Potsma, sono stati trasferiti da Haarlem a Francoforte i documenti di suo padre, Hugo Sinzheimer¹, che si trovavano presso di lei. Nel fondo si trovano materiali di grande interesse, utili a chiarire sia la posizione dell'autore nell'ambito della scienza giuslavoristica weimariana, sia i fondamenti della sua dottrina del diritto del lavoro, sia, infine, la sua sociologia del diritto. Si pone peraltro la domanda se, ai giorni nostri, l'approccio scientifico di Sinzheimer e la dottrina che ne è derivata possano ancora essere considerati attuali.

I.

È indubbio che, nell'ambito della giuslavoristica weimariana, Hugo Sinzheimer² abbia occupato un posto d'eccezione. Lo di-

Il saggio, comparso in tedesco in «Zeitschrift für neuere Rechtsgeschichte», XV, 1993, pp. 35-53, è stato rivisto e parzialmente modificato dall'autore per la versione italiana, compiuta da Claudio Tommasi. Su Mestitz, ultimo allievo vivente di Hugo Sinzheimer, cfr. C.VANO, *Percorsi di un giuslavorista tra ricordi e storia. Una conversazione con Franz Mestitz*, in «Lavoro e Diritto», III, 1989, pp. 677-705.

¹ A Ursula Postma-Sinzheimer dobbiamo anche un resoconto, ricco di informazioni, delle vicende della sua famiglia durante l'esilio olandese. Cfr. U. POSTMA-SINZHEIMER, *In memoriam Hugo Sinzheimer*, in V. JACOB - A. VAN DER VOORT, *Anne Frank war nicht allein. Lebensgeschichten deutscher Juden in den Niederlanden*, Berlin - Bonn 1988, pp. 210 ss. Del «fondo Sinzheimer» in suo possesso mi diede notizia Susanne Knorre, che l'aveva appreso durante la preparazione della propria tesi di dottorato. Cfr. S. KNORRE, *Soziale Selbstbestimmung und individuelle Verantwortung. Hugo Sinzheimer (1875-1954). Eine politische Biographie*, Frankfurt am Main 1991.

² Gli studi più significativi su Sinzheimer sono elencati nella bibliografia riportata dalla Knorre nell'opera citata alla nota precedente. Si considerino inoltre: O. KAHN-FREUND, *Hugo Sinzheimer (1875-1945)*, in *Hugo Sinzheimer*,