

La forza della legge fra *kratos* e *Gewalt*. Dalle tesi del Trasimaco platonico a Max Weber

Luca Mori

In Max Weber's typology of legitimate rule, the element of "force" (*Gewalt*) does not appear among the legitimating factors. During the classical period of the *polis*, however, the element of "force" (*kratos*, also meaning "power" and "strength") had been considered as one possible basis for the right to rule, among other legitimating principles like *nomos*, *aretè*, *episteme*, and *plethos*. With the intention of contributing to the understanding of the distinction between ancient and Weberian conceptions of "force" in relation to the legitimation process as the process of authority-building, this article compares and contrasts the views of Weber with those of Thrasymachus. In fact, in *The profession and vocation of politics* Weber quotes Trotsky, who had declared that «every state is founded on force (*Gewalt*)», and elevates force to a *conditio sine qua non* for the existence of the modern State (where the physical force includes the capacity to be violent). Nevertheless, his view is quite different from that of Thrasymachus, when he declares that «justice is nothing but the advantage of the stronger», assuming that justice exists only as an expression of the will of the strongest forces in society. This article explores the implications of the passage from the triad of "force", "power to rule", and "justice as advantage of the stronger" (Thrasymachus) to the triad of "power (*Herrschaft*), "force/coercion (physical or psychic), and "legitimacy" grounded in the beliefs or conceptions of actors (Weber).

Premessa

Mario Vegetti ha individuato nell'età classica della polis, tra V e IV secolo, cinque principi fondamentali di legittimazione del potere: maggioranza (*plethos*), legge (*nomos*), forza (*kratos*), eccellenza (*aretè*, virtù), competenza (*episteme*, scienza) (2017, 17). Proponendo un confronto fra tali principi e la tipologia dei poteri legittimi elaborata da Max Weber, Vegetti segnala una differenza cruciale in relazione alla forza: «[...] Manca, nella classificazione di Weber, il riferimento alla forza (*kratos*), perché a suo avviso la forza è parte integrante della definizione dello Stato moderno (che detiene il monopolio del suo uso legittimo). Viceversa, manca nella nostra tipologia il riferimento alla tradizione, perché la sua assenza connotasse la crisi di sovranità entro la quale si sono formate la società e la cultura greche» (18). ¹ Vegetti suggerisce poi una corrispondenza tra il tipo del potere carismatico e i due principi di *aretè* e *plethos* (per gli aspetti plebiscitari) e tra «la dominazione basata sulla legalità» e il principio del *nomos*.

¹ Sul tema, più in generale, si veda il volume del 2015 di *Teoria politica*, con i contributi di un convegno tenutosi a Torino su // *legislatore, il governante, il giudice: tre figure del potere* (20-186); inoltre cfr. De Luise (2016).

Nella definizione weberiana dello Stato moderno il termine cruciale per indicare la forza è “*Gewalt*”, che peraltro, come vedremo, è stato tradotto in italiano in modi diversi a seconda del contesto. Ciò su cui Weber si concentra, tuttavia, è chiaro: si tratta dell'uso considerato *legittimo* della *forza* da parte dello Stato, ovvero – cambiando punto di vista – dello Stato come unica *fonte del diritto all'uso della forza*.

Che ne è dunque del rapporto tra forza, legge e legittimazione, passando dai fattori indicati nella tassonomia di Vegetti alle analisi di Weber? Questo articolo propone una possibile via d'accesso alla questione, confrontando la posizione di Weber con le tesi di uno dei sostenitori più rappresentativi del principio di *kratos* nell'antichità, Trasimaco di Calcedonia, oratore e logografo, protagonista del primo libro della *Repubblica* di Platone.

1. Trasimaco e il principio della forza (*kratos*)

Nel dialogo platonico Trasimaco compare come oppositore e interlocutore critico di Socrate, caratteristica in altri dialoghi di sofisti celebri come Protagora, Gorgia e Ippia. Non importa qui stabilire se il Trasimaco storico la pensasse davvero come quello portato sulla scena del dialogo da Platone. È lo stesso Trasimaco a dirlo, rivolgendosi a Socrate: «E che t'importa [...] se è o non è la mia opinione? e perché non confuti invece il mio discorso?» (*Resp.* 349a, in Platone 1997, 61).

Insoddisfatto dell'accordo iniziale tra Socrate e Polemarco, Trasimaco irrompe sulla scena invitando i presenti a non definire il giusto nei termini del doveroso, del giovevole, del vantaggioso, del lucroso e dell'utile (in greco rispettivamente *déon*, *ophélimon*, *lysiteloûn*, *kerdaléon* e *symphéron*). ² A differenza di Cefalo e Polemarco, intervenuti in precedenza, il sofista non si limita a indicare dei comportamenti giusti, ma definisce il giusto in generale come «l'utile del più forte (*to tou kreitonos sympheron*, *Resp.* 338c)», indipendentemente dalla forma costituzionale e senza fare alcun riferimento ad una presunta giustizia secondo natura (come fa invece Callicle, nel *Gorgia*). L'utile del più forte va inteso anche come utile del potere costituito, in quanto chi è al governo ha più

² Così la traduzione di Sartori (Platone 1997). Vegetti (Platone 1998) traduce, in sequenza, “opportuno”, “giovevole”, “vantaggioso”, “profittevole” e “utile”.

poteri e dispone di un sovrappiù di forza rispetto ai sudditi: «Ma ciascun governo legifera per il proprio utile, la democrazia con leggi democratiche, la tirannide con leggi tiranniche, e gli altri governi allo stesso modo. E una volta che hanno fatto le leggi, eccoli proclamare che il giusto per i sudditi si identifica con ciò che è invece il loro proprio utile [...]. In ciò dunque consiste, mio ottimo amico, quello che, identico in tutti quanti gli stati, definisco giusto: l'utile del potere costituito (*to tes kathestekyias arches sympheron*)» (*Resp.* 338e-339a, in Platone 1997, 35). Sorvolando sul fatto che Trasimaco utilizza una delle categorie – quella di *utilità* – che sembrava intenzionato a escludere dal discorso (lo fa notare anche Socrate, 339a), è bene ricordare che la critica ha molto discusso sulla coerenza delle sue tesi, generalmente distinte in tre affermazioni fondamentali: oltre a quella già richiamata, la più celebre (che indichiamo qui con *t1*), il Calcedone afferma infatti (*t2*) che «la giustizia e il giusto sono in realtà un bene d'altri» (*alotrion agathon*, *Resp.* 343c in Platone, 1997, 47), cioè «un utile di chi è più forte e governa, ma un danno proprio di chi obbedisce e serve» (343c) ed inoltre ammette (*t3*) che «obbedire ai governanti è giusto» (*Resp.* 339b, in Platone 1997, 35). ³

³ Per una ricostruzione del dibattito rinvio a Mori (2005).

In sintesi, potremmo riassumere la posizione trasimachea come segue: chi governa (un individuo, una minoranza o una maggioranza) tende a porre come giusto il proprio utile; non è detto che ne sia capace, perché per riuscirci deve essere il più forte in senso stretto e possedere una conoscenza adeguata (in termini di *episteme*) di ciò che gli è effettivamente utile e dei modi per conseguirlo (*Resp.* 340d-341a); se chi governa ed è più forte in senso stretto riesce a porre come criterio del giusto il proprio utile, allora chi si comporta secondo giustizia fa in primo luogo il «bene d'altri», mentre la coppia di aggettivi “giusto” ed “ingiusto” non si può a rigore applicare a chi governa nello stesso modo in cui la si applica a chi è governato, dal momento che il governante è a monte del processo che determina l'uso effettivo degli aggettivi, in assenza di una giustizia in sé o secondo natura. ⁴

⁴ Trasimaco però, in un caso, sostiene che «l'ingiustizia [...] comanda a quegli autentici ingenui che sono i giusti» (*Resp.* 343c, in Platone 1997, 47).

Il personaggio platonico più frequentemente accostato a Trasimaco, Callicle, sostiene che in genere sono i deboli (i molti) a stabilire le leggi e che le pongono per sé e per il proprio utile (*sympheron*, come in Trasimaco: cfr. *Grg.* 483b sgg.): partendo dalla distinzione fra *nomos* e *physis* (*Grg.* 482e ss.), Callicle ritiene però che tale circostanza – ciò che di fatto accade perlopiù – non corrisponda al giusto secondo natura, in quanto sarebbe in tal senso giusto che a dominare fossero i migliori e i più capaci. Le obiezioni di Socrate lo inducono a precisare la distinzione tra il “più forte”, il “più potente” e il “migliore” ⁵ e ad ammettere che esistono piaceri buoni e piaceri cattivi (*Grg.* 499b sgg.). Nel suo tentativo di rispondere a Socrate persiste un punto debole che non trova un corrispettivo in Trasimaco: Callicle si ostina infatti a far coesistere nell'uomo definito “migliore” la sfrenatezza del desiderio e la *phronesis*. Il migliore, infatti, dovrebbe essere il più dotato di “sapere pratico” (*phronimóteros*, *Grg.* 490b), ma anche propenso ad appagare i desideri che si presentano di volta in volta, seppure secondo *phronesis* (*Grg.* 491e-492a); Socrate nega che un individuo siffatto, l'opposto del vero sapiente (*Grg.* 507c), sia capace di dominare una polis, non sapendo dominare se stesso (*Grg.* 491d), esposto costantemente alla sfrenatezza

⁵ In greco rispettivamente *to kreitton*, *to ischuroteron* e *to beltion* (cfr. *Grg.* 488b sgg.).

e all'indeterminatezza del desiderio, ossia al movimento incessante dell'impulso appetitivo.

Callicle e Socrate sarebbero peraltro d'accordo nel sostenere che, comunemente, chi pone le leggi *non* coincide con chi dovrebbe porle, ma non concordano su chi dovrebbe porle. Questo problema non riguarda invece Trasimaco, che dunque si contrappone più radicalmente a Socrate: per il Calcedone non si può dire infatti – data l'equivalenza tra giusto e legale (*nomimon-dikaion*) – che sia giusto o ingiusto il fatto che a detenere il potere siano i più forti o i più deboli, rappresentati eventualmente da un tiranno, da una minoranza oligarchica o da una maggioranza democratica. ⁶ Chiunque si trovi a governare dovrebbe in linea di principio disporre di un *surplus* di forza con cui fare passare per giusto il proprio tornaconto, eventualmente prendendosi cura anche dei bisogni fondamentali e degli interessi dei governati, nel senso in cui può farlo un pastore: «Perché – dice Trasimaco a Socrate, accusandolo di non conoscere né pecore né pastore – tu credi che i pastori e i bovini mirino al bene delle pecore o dei buoi e li ingrassino e li curino con uno scopo diverso dal bene dei padroni e loro proprio» (*Resp.* 343b, in Platone 1997, 45-46). Trasimaco mette qui in crisi il metodo socratico dell'*elenchos* e il suo ricorso alla *craft analogy* (Reeve 1985), contestando il modo in cui Socrate utilizza la metafora del governante-pastore e il paragone tra la *techne* del pastore e quella politica. Trasimaco e Callicle potrebbero concordare sulla tendenza di chi governa – come fatto di politica e psicologia, potremmo dire – a stabilire leggi nel proprio interesse; Socrate potrebbe ammettere – d'accordo con Platone – che le cose vanno abitualmente così, ma non rinuncia all'esigenza di concepire un *buon politico*, capace di governare *disinteressatamente* e di rendere *migliori* gli altri. ⁷

Secondo Trasimaco, chiunque governi stabilirà il proprio utile come giusto e troverà delle persone ingenuie disponibili a obbedire, assumendo come giusto un bene d'altri: la possibilità che ciò accada – inscritta nella storia e nella psicologia umana – costituisce il fondamento sul quale chi detiene un *surplus* di forza effettivo, in quanto governante dotato di *episteme*, può legittimare il proprio tornaconto come giusto, mascherando eventualmente il proprio utile nell'equivalenza tra legale e giusto (*nomimon-dikaion*). Distinguendo fra chi governa *per modo di dire* e chi governa *in senso stretto* (*Resp.* 341b), Trasimaco integra l'*episteme* nella *forza* in quanto il suo *più forte* non difetta di *episteme* (*Resp.* 340e-341a), essendo dotato della capacità di calcolare la relazione tra le proprie decisioni e le conseguenze in termini di utilità. ⁸ La storia mostra poi che i governanti possono sbagliare nell'individuare il proprio utile o nel definire la via per raggiungerlo, ma in tal caso si dovrà dire che il governante non era di fatto il *più forte*, mancando di *episteme* e della necessaria competenza tecnica.

Oltre che a Callicle, Trasimaco è stato poi accostato a Crizia, a Protagora, ad alcuni brani di Tucidide, come quello classico relativo alla discussione tra Ateniesi e Melii (*Guerra del Peloponneso*, 5.89 sgg.); oppure – guardando a tempi più recenti – a Machiavelli, Marx e Nietzsche. Non è possibile richiamare qui i motivi e i dubbi ricorrenti in siffatti confronti, ma a fare la differenza è ogni volta

⁶ La preferenza accordata da Trasimaco alla tirannide è di natura differente rispetto a quella manifestata da Callicle ed infatti è motivata diversamente (*Resp.* 344a sgg.).

⁷ Per questa esigenza socratica, cfr. *Grg.* 515a sgg. (cfr. anche *Menex.* 99e sgg.).

⁸ Tra le interpretazioni che non sottovalutano la forza delle tesi di Trasimaco, si vedano Hourani (1962), Henderson (1970) e Reeve (1985).

il modo d'intendere il nucleo teorico fondamentale dell'intervento del Calcedone nel primo libro della *Repubblica*. Seguendo la lettura di Vegetti (1998, vol. I, 233-256, vol. II, 151-172), tale nucleo consiste nel concepire in senso *neutro* il potere (*to archon*): non c'è un'attribuzione del potere che sia *giusta* per natura, né un soggetto che possa rivendicare *per natura* il diritto di detenere il potere. A ciò si aggiunge la tesi sul nesso ricorrente tra ciò che il potere pone come giusto in virtù della propria forza e l'utilità di chi detiene il potere: perciò Vegetti può scrivere che a caratterizzare la posizione di Trasimaco è la combinazione tra il *positivismo giuridico* (*Rechtpositivismus*) e lo smascheramento del nesso utilità-forza operante alla base di quel *positivismo* (*Machtpositivismus*).

Riferendosi all'interpretazione di Vegetti, Iacono (2010) ha trattato la figura di Trasimaco nel contesto di un discorso più generale sulle relazioni di potere e gli stati di dominio, riprendendo una distinzione di Michel Foucault. In questa chiave, Trasimaco diventa il sostenitore di una *metatesi* sulla giustizia capace di sollevare il sospetto su qualsiasi altra definizione, basandosi sul presupposto artificialista dell'identificazione tra *nomos* e *dikaion*: «L'importanza e la peculiarità epistemologica della figura di Trasimaco consiste proprio nel fatto che nella sua concezione è del tutto assente ogni riferimento a prodotti culturali feticizzati, ogni utopia di identità e di relazione trasparente fra *nomos*, *dikaion* e *physis*. Il realismo scettico di Trasimaco, coinvolgendo ogni forma di governo, ci avverte che occorre *diffidare* di ogni forma di potere, la cui natura tende sempre a produrre una giustizia che è l'utile del più forte» (Iacono 2010, 59).

Platone incontra il sofista sulla propria strada – dando una singolare potenza alle sue obiezioni a Socrate – proprio quando si propone di delineare la figura di un governante capace di non errare nell'individuazione del giusto e di fornire garanzie del proprio disinteresse, in grado di assicurare un'azione governativa riferita non all'utilità parziale e personale, ma ad un criterio impersonale e assoluto di giustizia. Solo ponendo come fondamento un tale criterio potrebbe essere fondato e legittimato il ricorso alla forza, alla menzogna o all'astuzia, che lo stesso Platone non esclude dalla polis ideale. Per confutare Trasimaco, Platone dovrebbe dimostrare che (1) esiste un criterio assoluto di Giustizia, oggetto di *episteme*, in base al quale stabilire l'autentica giustizia di un uomo, di un governo, di una *polis* nel suo complesso; (2) può esistere un governo *disinteressato* e *giusto*, composto da uomini in grado di avere l'*episteme* di cui al punto precedente (un *episteme* ben distinta da quella trasimachea, ma per certi versi ad essa speculare); (3) il governo *giusto* può mantenersi *esente dall'errore* nel realizzare le condizioni per la giustizia, coordinando la conoscenza epistemica delle idee con la conoscenza pratica e tecnica necessaria alle azioni da compiere nella caverna della storia. ⁹ Trasimaco diventa una sorta di doppio inquietante di Platone, in primo luogo perché, qualora la fondazione epistemica che ispira la *Repubblica* risultasse vacillante, le conseguenti oscillazioni nella gestione del potere farebbero anche della *polis* giusta un'immagine oltremodo adeguata di quanto previsto dalle tesi trasimachee: l'*astuzia* e la *violenza* dei filosofi-re (Broze 1991), che Platone giustifica riferendosi in ultima analisi al Bene, finirebbero col coincidere con l'astuzia e con la violenza trasimachee, qualora i filosofi-re fossero carenti sul piano dell'*episteme* e della *techne* necessaria ad agire nella storia coerentemente con ciò vedono fuori dalla caverna della storia. Di conseguenza, se i filosofi della *kallipolis* non fossero in grado di attenersi con salda *episteme* al criterio vero e immutabile del giusto, di cui con Platone

⁹ Possibilità, anche questa, tutt'altro che scontata. Cfr. Mori (2004).

sostengono fermamente l'esistenza e la conoscibilità, il sistema educativo della città platonica diventerebbe sospettabile di essere uno strumento tra gli altri per mantenere il controllo di una città e dei suoi abitanti, governandone le credenze e le abitudini.

Il nucleo decisivo della risposta platonica al sospetto di Trasimaco va cercato nel sesto libro della *Repubblica*: qui tuttavia Platone sorprende i lettori, perché avvicinandosi alla trattazione del Bene – al momento culminante della ricerca, al *meghiston mathema* (*Resp.* 505a) – il filosofo ritiene impossibile dire tutto. La valutazione dell'esito della sua fondazione epistemica incontra qui un'insormontabile difficoltà, perché ci si trova a riflettere sul senso e sulla riuscita di una fondazione che intenzionalmente non dice tutto quel che ci sarebbe da dire e che rimanda la definizione del fondamento ultimo oltre il logos scritto. Il problema non riguarda soltanto la politica e la morale, ma l'*episteme* in generale: infatti, la fondazione della *polis* giusta dev'essere epistemica e può riuscire solo a patto che sia riuscita una preliminare fondazione dell'*episteme*. La *Repubblica* è in questo senso incompiuta e tiene il lettore sospeso nella tensione fra due silenzi: da un lato, il silenzio che Trasimaco oppone a Socrate, dopo avere proposto la sua metatesi sul nesso tra *nomos*, *dikaion* e utilità del più forte; dall'altro lato, il silenzio di Platone su un tema che sembra eccedere il logos, poiché il Bene non è semplicemente un'idea, ma ciò da cui gli oggetti conoscibili ricevono la proprietà di essere conosciuti, l'essere e l'essenza (*einai* e *ousia*), trovandosi il Bene oltre l'essenza stessa per dignità e potenza (*Resp.* 509a sgg.).

2. Max Weber, la *Gewalt* e i piani della coercizione nei processi di legittimazione

In Weber il problema della forza – intendendo qui una delle possibili traduzioni di *Gewalt* – va discusso in relazione alla triade *Herrschaft*, *Macht* e *Gewalt*, termini che hanno sollevato non poche difficoltà nel passaggio dalla traduzione italiana di *Economia e società* a cura di Pietro Rossi a quella più recente, della nuova sistemazione degli scritti, di Massimo Palma.¹⁰ Per limitarsi a *Gewalt*, negli scritti raccolti nel volume *Comunità*, tradotto dalla *Max Weber Gesamtausgabe*, il termine è reso con “potere” e “autorità”, oppure, tenendo conto della definizione sociologica dello Stato moderno, con “violenza” e (più raramente) con “forza” (Weber 2005A, cxxxi).

¹⁰ Cfr. Basso (2012), Mori (2016, 21 sgg.); per le edizioni di Weber, mi riferisco qui a Weber (1961), (2005A), (2005B), (2006), (2016).

La differenza tra *Macht* ed *Herrschaft* sta nel fatto che il secondo termine designa un ambito più circoscritto e definito della *Chance* di fare valere la propria volontà e di trovare obbedienza a comandi dal contenuto determinato, in base a motivazioni che possono essere distinte e definite in modo più preciso, affrontando la questione dei tipi del potere (*Typen der Herrschaft*) e della validità della legittimità (*Legitimitätsgeltung*). Nel caso della *Macht* si tratta invece di una potenza che si afferma «quale che sia la base» della sua possibilità (*Chance*) di farsi valere: in tal senso, il concetto è ben più indeterminato rispetto a quello di *Herrschaft*, al punto da risultare «sociologicamente amorfo [soziologisch amorph]», e non solleva una specifica questione del riconoscimento di legittimità.

Nella nuova traduzione italiana del frammento intitolato *I tre tipi puri del dominio legittimo* – in cui “dominio” traduce *Herrschaft* – leggiamo quanto segue: «Il dominio, ossia la possibilità di trovare obbedienza per un determinato

comando, può fondarsi su diversi motivi di docilità: può essere determinato soltanto da una situazione d'interesse, ossia da una ponderazione razionale rispetto al fine di vantaggi e svantaggi da parte di chi obbedisce; oppure, su un altro versante, può essere fondato su un mero "costume", l'ottusa consuetudine dell'agire abituale; o ancora, sul piano puramente affettivo, dalla *mera* inclinazione personale del dominato. Un dominio che si fondasse *solo* su tali basi sarebbe però relativamente labile. Di contro, tra dominanti e dominati di solito il dominio viene intimamente sostenuto da *principi giuridici*, i fondamenti della sua "legittimità", e in genere lo sconvolgimento di questa credenza di legittimità ha conseguenze notevoli» (Weber 2005B, 819). **11** Segue la distinzione tra dominio legale per statuizione – il cui tipo più puro è il dominio burocratico – dominio tradizionale e dominio carismatico. Passando dalle precedenti distinzioni alla domanda più generale sulla *legittimità* di un potere (*die "Legitimität einer Herrschaft"*), troviamo che questa consiste secondo Weber nella possibilità (*Chance*) «che esso sia ritenuto tale in una misura rilevante, e che da ciò derivi una corrispondente azione pratica» (Weber 1961, vol. I, 209). Per questa ragione, il potere deve suscitare e coltivare la *fede* nella propria legittimità, tenendo presente quanto insegna l'esperienza, ossia che «nessun potere può accontentarsi per sua volontà di fondare la propria permanenza su motivi esclusivamente affettivi o razionali rispetto al valore» (208).

Come s'inserisce la "forza" in questo quadro? Se guardiamo alla celebre definizione sociologica dello Stato moderno, nella formulazione datane ne *La politica come professione*, abbiamo che «lo stato è quella comunità di uomini che, all'interno di un determinato territorio [...] pretende per sé (con successo) il monopolio dell'uso legittimo della forza fisica (*das Monopol legitimer physischer Gewaltsamkeit*)» (Weber 2004, 48). Rispetto a Trasimaco, qui non è la giustizia a fondarsi sulla forza, ma lo Stato, in linea con una dichiarazione di Trockij a Brest-Litovsk riportata da Weber. Senza la forza ci sarebbe anarchia, ma la forza non è l'unico mezzo di cui dispone uno Stato per mantenere stabile il proprio ordinamento. Lo Stato si fonda sulla forza e, circolarmente, fonda il diritto alla forza, in quanto può essere considerato «la fonte esclusiva del "diritto" all'uso della forza (*er gilt als alleinige Quelle des »Rechts« auf Gewaltsamkeit*)» (49). Il potere che si esercita nello Stato – come ogni potere – ha peraltro bisogno di fondarsi sulla diffusione della fede nella propria legittimità, in quanto la sua sussistenza dipende dalla *Chance* che tale fede sia effettivamente diffusa. **12** La stessa pretesa di esclusività sull'uso legittimo della forza può essere soddisfatta solo a patto che quel monopolio sia *ritenuto* legittimo: è legittimo finché è ritenuto tale, cioè finché in un dato Stato prevalgono (in termini di *Chance*) le rappresentazioni della legittimità del potere che rivendica per sé quel monopolio. L'uso della forza può incidere sulle rappresentazioni in circolazione, ma non può totalmente determinarle – come dimostravano le rivoluzioni tra XVIII e XIX secolo – mentre le rappresentazioni in circolazione incidono sulla durata di un determinato assetto del potere e sul successo con cui esso può rivendicare per sé il monopolio dell'uso della forza fisica legittima.

Sullo sfondo si intravede un dibattito più ampio relativo a costumi, religioni e moralità, cioè a quelle che nell'*Allgemeine Staatslehre* (1900) Georg

11 Il frammento, databile fra il 1917 e il 1919, fu trovato in un involto che non faceva parte di *Economia e società* da Marianne Weber e pubblicato come saggio a sé stante (Weber 1922).

12 In questa prospettiva diventa centrale l'analisi dei modi per suscitare e mantenere la fede nella legittimità, a cui è collegata l'obbedienza. Cfr. D'Attorre (2004) e Preterossi (2002).

Jellinek trattava come «grandi forze sociali (*die großen gesellschaftlichen Mächte*)» che «agiscono ininterrottamente sulla creazione e sullo sviluppo del diritto», facendo da garanzia al suo perdurare nel tempo. Tali «garanzie sociali», tuttavia, «in virtù della loro natura, operano pure contro il diritto esistente, e possono, quindi, presentarsi tanto nel senso di distruggere il diritto quanto nel senso di mantenerlo» (Jellinek 1949, 303-304). Il problema diventa così quello di studiare come le forze sociali possano sostenere o contrastare gli ordinamenti sociali esistenti, mettendo talvolta fine anche all'arbitrio di detentori del potere «che si credevano sciolti da ogni legge umana [...]» (304). Il 1789 e il 1848 sono soltanto due dei passaggi cruciali che richiesero una profonda ridefinizione teorica dei processi di mediazione tra Stato e forze sociali, di cui furono espressione anche i partiti: l'elaborazione di una dottrina sociale dello Stato tiene conto di questa esigenza, che in Weber si traduce nello studio storico e tipologico dei mutevoli rapporti tra dominanti e dominati e delle condizioni sociali influenti sulle dinamiche del consenso al potere.

Il monopolio nell'uso riconosciuto legittimo della forza fisica è solo una delle leve su cui il potere istituito può agire e non è l'unica dimensione della coercizione analizzata da Weber. Considerando lo Stato con altre formazioni sociali (*soziale Gebilde*) come la chiesa o il matrimonio, si può infatti sostenere che «[...] la relazione sociale consiste esclusivamente e semplicemente nella possibilità (*Chance*) che abbia avuto luogo, che abbia luogo o che avrà luogo un agire instaurato reciprocamente in un dato modo, secondo il suo contenuto di senso. Questo deve sempre venir tenuto presente, per evitare una concezione "sostanzialistica" di tali concetti» (Weber 1961, vol. I, 24).

Weber scrive inoltre che «formazioni collettive (*Kollektivgebilde*)» come lo Stato esistono come «rappresentazioni (*Vorstellungen*)» (13) e che l'esistenza di uno Stato viene meno «appena sia scomparsa la possibilità (*Chance*) che si svolgano determinate forme di agire sociale orientato in base al senso» (24). Ad essere discriminante è dunque la maggiore o minore probabilità che particolari rappresentazioni siano diffuse e condivise e che un certo agire sociale abbia luogo di conseguenza: «Uno "stato" moderno – scrive Weber – sussiste come un complesso di uno specifico agire in comune di uomini, in larga misura proprio perché determinati uomini orientano il loro agire in vista della rappresentazione che esso sussista o debba sussistere, cioè che valgano ordinamenti di carattere giuridico (ma di ciò si parlerà oltre)» (13).

Un sistema di diritto ha bisogno di «garanzie specifiche della possibilità della sua validità empirica», e tra queste rientrano gli elementi dell'apparato coattivo, ossia «una o più persone che si predispongono propriamente a imporre un ordinamento mediante mezzi coattivi (coazione giuridica) appositamente previsti in tal senso» (20). La coazione giuridica peraltro determina un incremento nella probabilità che una norma sia rispettata, ma non dà la certezza che ciò accada; «[p]er la sociologia, la questione se poi si dia un "diritto" garantito si decide a seconda che sia *predisposto* un apparato coattivo per questo esercizio non violento della coazione giuridica e se di fatto esso possiede un peso tale che in media sussista, in misura praticamente rilevante, una *possibilità* che la norma valida sia rispettata in conseguenza di quella coazione giuridica» (21). Passando alla questione dell'*ordinamento legittimo*, Weber scrive che la sua validità (*Geltung*) va intesa come *Chance* – e quindi come probabilità maggiore o minore – che effettivamente sussista l'orientamento dell'agire «in base alla rappresentazione della sussistenza di un ordinamento legittimo» (28).

A tale possibilità è connessa quella relativa alla «disposizione a obbedire» in presenza di una «forza di imposizione (*Oktroyierungsmacht*) della autorità di governo sussistente» (48-49).

La coercizione (*Zwang*) che garantisce la validità del diritto può essere fisica o psichica (31), ma esempi dei suoi effetti si trovano già sul piano dell'agire per convenzione, quando l'adeguamento di un individuo all'ordine inscritto in una condotta di vita condivisa da molti è per così dire indotto dalla semplice disapprovazione (*Mißbilligung*) degli altri. È come se, sotto il piano del monopolio della forza fisica legittima e degli apparati coattivi istituzionali – che sono gli aspetti più appariscenti dell'organizzazione della forza, in relazione ai quali è più facile identificare il centro detentore della forza – ci fosse un piano meno visibile e più vasto di coercizioni fisiche e psichiche che sostengono complessi sistemi di rappresentazioni condivise, dando storicamente stabilità (più o meno duratura) all'agire instaurato reciprocamente tra esseri umani in relazione a determinati contenuti di senso.

3. Dalla triade forza-giustizia-utilità alla triade forza-legittimità-consenso

In Trasimaco la forza di cui il più forte è detentore, nutrita di *episteme*, fonda la giustizia sull'utile di chi governa, se il soggetto che ha potere politico (re, tiranno, minoranza o maggioranza) è davvero in grado di distinguere senza errare il proprio utile e le vie per ottenerlo, approfittando dell'ingenua disponibilità dei giusti ad obbedire. Non si deve pensare qui ad una forza necessariamente violenta, nel senso della violenza fisica. Come sottolinea Vegetti (2017, 67), infatti, «[c]he il potere sia fondato sulla forza, e rechi in sé una tendenza a trasformarsi in dominio, non esclude – dal punto di vista di Trasimaco – che esso possa ottenere consenso». Iacono (2010, 54-55) riassume così la questione: «Il potere deve celare quella parte di sé che lo rende dominio. Il giusto è qui da un lato l'emanazione del più forte, dall'altro il nascondimento di questa stessa emanazione. [...] Il potere, per legittimarsi, ha bisogno della legge e della giustizia allo scopo di nascondere la sua natura fondata sulla forza». Questo è il realismo di Trasimaco.

Il realismo politico di Weber ci conduce a esplorare altre dimensioni del potere. ¹³

La forza qui fonda non la giustizia, ma lo Stato, che fonda a sua volta il diritto all'uso della forza, ritenuto legittimo in virtù di rappresentazioni (*Vorstellungen*) che fondano altresì – più in generale – la legittimità degli ordinamenti, i quali risulterebbero labili se fondati soltanto sulla forza o su costellazioni di interessi. La *forza* – intesa in senso lato come *Gewalt*, come disponibilità di un apparato coattivo e come capacità di esercitare una coercizione fisica e psichica su chi dovrebbe obbedire – non compare come una tipologia di potere legittimo a sé stante perché è trasversale a tutti i tipi di *Herrschaft*, come leva nel processo di legittimazione, rilevante ma non sufficiente a garantire il disciplinamento delle condotte di vita, a cui concorrono infatti altri elementi (credenze, abitudini, interessi) e mezzi emotivi di ogni sorta (come quelli usati dalle macchine di partito e come la stampa, che possono produrre un agire disciplinato di massa).

¹³ Sul realismo politico cfr. Portinaro (1999) e Petrucciani (2003, in particolare 16 sgg.).

La questione della giustizia e del suo rapporto con l'utilità perde centralità, mentre diventa cruciale comprendere come chi detiene il potere, o aspira a conquistarlo, possa garantirsi il governo della *Chance* che circolino certe rappresentazioni anziché altre, ossia quelle che alimentano la fede nella legittimità del potere e quindi la *Chance* di ottenere obbedienza per determinati comandi.

È il governo della *Chance* del consenso. La validità della legittimità si fonda sulla probabilità di un buon allineamento tra le pretese e le rappresentazioni di legittimità, a cui si accompagna la disponibilità (*Fügsamkeit*), anche vaga, ad agire *come se* un particolare ordinamento della *Herrschaft* fosse legittimato ad emettere comandi da obbedire, *come se* le disposizioni del potere legittimato fossero in linea con la propria volontà, *come se* le formazioni collettive oggetto delle rappresentazioni (popolo e Stato, ad esempio) fossero realtà sostanziali. Nel "come se" si coglie l'ingrediente della *finzione* intrinseca alla dinamica delle rappresentazioni. Lo stesso Weber, che in una lettera a Michels dichiarò di considerare *finzioni* concetti come "volontà del popolo", ¹⁴ contribuì alla stesura della *Weimarer Verfassung*, in cui si afferma che il potere emana dal popolo (art. 1) e che esiste una «volontà della popolazione» (art. 18). ¹⁵ Finzioni come queste continuano ad esercitare una funzione morfogenetica sulle rappresentazioni che possono legittimare il potere. Le rappresentazioni che il potere dà di sé e quelle che i sudditi hanno del detentore del potere hanno dunque una peculiare forza nel fondare la legittimità degli ordinamenti, distinta e correlata in modo variabile all'uso effettivo della forza fisica (legittima solo in virtù della probabilità che prevalgano le rappresentazioni che la legittimino).

¹⁴ Cfr. *Brief an Roberto Michels* del 4.8.1908, in Weber (1990, 615-620).

¹⁵ Basso (2013, 303 sgg.).

Bibliografia

- Basso, M. (2012). Potere tradurre. Un confronto con la traduzione weberiana. *Filosofia politica*, XXVI, 2, 309-321.
- Id. (2013). *Max Weber. Economia e politica fra tradizione e modernità*. Macerata: eum Edizioni.
- Broze M. (1991). Calliclès et Thrasymaque: sur la ruse et la violence chez Platone. *Revue de philosophie ancienne*, IX, 1, 99-115.
- D'Attorre, A. (2004). *Perché gli uomini ubbidiscono*. Max Weber e l'analisi della socialità umana. Napoli: Bibliopolis.
- De Luise, F. (2016). (a cura di). *Legittimazione del potere, autorità della legge: un dibattito antico*. Trento: Edizioni del Dipartimento di Lettere e Filosofia.
- Henderson, T.Y. (1970). In Defense of Thrasymachus. *American Philosophical Quarterly*, VII, 3, 218-228.
- Hourani, C.F. (1962). Thrasymachus's Definition of Justice in Plato's Republic. *Phronesis*, 7, 110-120.
- Iacono, A.M. (2000). *Autonomia, potere, minorità*. Milano: Feltrinelli.
- Jellinek, G. (1949). *La dottrina generale del diritto dello Stato*. A cura di M. Petrozziello. Milano: Giuffrè.
- Mori, L. (2004). Episteme ed errore del filosofo nella storia, secondo Platone. *Teoria*, XXIV, 151-167.
- Id. (2005). *La giustizia e la forza. L'ombra di Platone e la storia della filosofia politica*. Pisa: Edizioni ETS.
- Id. (2016). *Chance. Max Weber e la filosofia politica*. Pisa: Edizioni ETS.
- Ophir, A. (1991). *Plato's Invisible Cities. Discourse and Power in the Republic*. London: Routledge.
- Petrucciani, S. (2003). *Modelli di filosofia politica*. Torino: Einaudi.
- Platone (1997). *La Repubblica*. A cura di F. Sartori. Roma-Bari: Laterza.
- Id. (1998). *La Repubblica*. A cura di M. Vegetti (3 voll., Libri I-IV). Napoli: Bibliopolis.
- Portinaro, P.P. (1999). *Il realismo politico*. Roma-Bari: Laterza.
- Preterossi, G. (2002). *Autorità*. Bologna: Il Mulino.
- Reeve, C.D.C. (1985). Socrates meets Thrasymachus. *Archiv f. Geschichte d. Philosophie*, 67, 246-265.
- Vegetti, M. (2017). *Chi comanda nella città. I Greci e il potere*. Roma: Carocci.
- Weber, M. (1922). Die drei reinen Typen der legitimen Herrschaft. Eine soziologische Studie. *Preußische Jahrbücher*, 187, 1, 1-12.
- Id. (1961). *Economia e società*. A cura di P. Rossi. Milano: Edizioni di Comunità.
- Id. (1990). *Briefe 1906-1908*. MWG II/5. A cura di M. Rainer Lepsius e W. J. Mommsen, in collaborazione con B. Rudhard e M. Schön. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck).
- Id. (2004). La politica come professione. In Id., *La scienza come professione. La politica come professione*. A cura di H. Grunhoff, P. Rossi, F. Tuccari (45-121). Torino: Einaudi.
- Id. (2005a). *Economia e società. Comunità*. A cura di M. Palma. Roma: Donzelli.
- Id. (2005b). *Economia e società. Dominio*. A cura di di M. Palma. Roma: Donzelli.
- Id. (2006). *Economia e società. Comunità religiose*. A cura di M. Palma. Roma: Donzelli.
- Id. (2016). *Economia e società. Diritto*. A cura di M. Palma. Roma: Donzelli.