

Politicizzare il popolo

Semantiche del soggetto collettivo in Germania tra il 1848 e il nazionalsocialismo

Maurizio Ricciardi

Abstract: The essay analyses three specific ways in which the “people” is politicized in relation to the emergence of capitalist society, of its conflicts and divisions. The semantics of the collective subject is thus determined by its constant opposition to that of society. The first politicization is the one highlighted by the Hegelian left, particularly, by Arnold Ruge and Edgar Bauer. According to them, the “democratic people” is both an end in view and an alternative to the empiric people, and reproduces the distinction between the social and the political also in the middle of the 1848-1849 revolution. The “population construct” and the concept of nation establish a specific field of tension with that of the people (Bluntschli) in an attempt to maintain change within the consolidated order of the State and its doctrine. The reaction against the revolution and the establishment of industry triggers a refusal of the societal politicization of the people, that is of a conception of the people as a class society whose conflicts can be sociologically analyzed (Tönnies, Weber) and administratively neutralized (Stein). This refusal produces a conception of the people as a natural and artistic object that – particularly in Heinrich Riehl work – in the following decades has a long-lasting influence on the German culture. The outcome of the politicization of society proposed by Karl Lamprecht is an attempt to restore those corporative authorities that can support the policies for governing an increasingly dynamic society. The debacle of the Weimar Republic paves the way for the specifically racist and communitarian politicization of the people provided by National-Socialism. The concept of people is regarded as political insofar as it can express a non-representative configuration of the State and the law, based on the unconditional obedience to the *Führer's* command.

Keywords: People; Capitalism; Collective subject; Hegelian left; Sociology; Classes.

1. Il popolo impossibile

Le rivoluzioni del 1848/49 sono state uno spartiacque nella storia del XIX secolo. La loro dimensione europea, il protagonismo definitivo dei ceti borghesi, quello nuovo ma anche più esplosivo di operai e proletari, il ruo-

* Università di Bologna (maurizio.ricciardi@unibo.it)

lo strategico delle aree metropolitane, l'egemonia ormai indiscutibile della semantica politica e sociale emersa nelle rivoluzioni della fine del secolo precedente, tutti questi fattori hanno prodotto effetti che il pensiero politico europeo ha colto anche se con modalità e intensità differenti¹. Il popolo era stato il protagonista indiscusso della Rivoluzione americana e di quella francese, ma in Germania esso viene considerato immaturo e quindi non ancora all'altezza del suo compito rivoluzionario di trasformazione dello Stato e più complessivamente dei rapporti politici. In realtà, il concetto stesso di popolo ha subito nel frattempo una ridefinizione che ne ha specificato i caratteri e la composizione, rendendo impossibile farvi riferimento in maniera astratta e indeterminata: il popolo è diventato una potenza politica che le rivendicazioni democratiche minacciano di far valere anche oltre l'affermazione della mera uguaglianza di diritto. Il 26 giugno 1848, nel pieno del dibattito costituzionale, lo storico Christoph Dahlmann ribatte a coloro che considerano la monarchia, nel migliore dei casi, come un male necessario: "se la vostra volontà dovesse avverarsi, tutta la storia dovrebbe essere riscritta [...]. Secondo il vostro discorso la sola costituzione degna dell'uomo è la repubblica. E quali prove adducete? Voi adducete delle prove solo attraverso un'unica parola magica: sovranità del popolo"². Per Dahlmann uguaglianza davanti alla legge non significa in nessun caso sovranità popolare, perché la salute del popolo non dipenderebbe solo dalle sue condizioni materiali e nemmeno dal suo sviluppo intellettuale, ma solo dalle garanzie di libertà. Già nel 1848, tuttavia, non è l'astratto riferimento al popolo a produrre il terrore dei ceti dirigenti. Esso è diventato nel frattempo un concetto politico e sociale e non più solamente una moltitudine istituita in popolo dall'azione di un rappresentante sovrano. Esso è un insieme di figure sociali la cui conflittualità non richiama il fantasma dello stato di natura, ma la possibilità molto più presente e temuta di una rivoluzione. Popolo è dunque un concetto polemico: non solo perché la sua presenza si rivolge contro altre configurazioni costituzionali, ma anche perché, mentre se ne afferma l'inevitabile centralità, esso dimostra di essere attraversato da cesure e conflitti difficilmente governabili.

In Prussia, questa complessa mutazione comincia a delinarsi dopo la delusione per le mancate riforme vagheggiate con l'ascesa al trono di Federico Guglielmo VI nel 1840, quando lo scarto tra la determinazione empirica e quella universale del popolo diviene un punto centrale nel dibattito che, sebbene privo di fronti così nettamente delineati come la polemica

¹ Moggach, Stedman Jones (eds.) (2018).

² Dahlmann (1848, 523).

potrebbe far immaginare, contrappone la sinistra hegeliana alla scuola storica del diritto e al liberalismo, che già prima del 1848 aveva dovuto fare i conti con l'affermazione della società e con la sua capacità sempre più evidente di modificare i rapporti di potere³. La rioccupazione del concetto di popolo deve dunque misurarsi con la presenza del sociale superando in primo luogo e faticosamente quello hegeliano di plebe. Quest'ultima "non è il povero come tale", perché l'affermazione dell'industria assume il senso di una nobilitazione dell'intera umanità che, attraverso il lavoro, raggiunge una forma di agire generalizzato. La plebe viene piuttosto identificata con la "pigrizia" e con la "radice non etica di una esistenza vegetativa"⁴. La concezione tutto sommato pienamente hegeliana del lavoro come compito etico culmina tuttavia in una comprensione dell'industria che non ne sottolinea gli effetti di trasformazione materiale, ma quelli intellettuali e spirituali, perché "il suo principio non è altro che quello dell'idealismo stesso"⁵. La spersonalizzazione e l'astrazione dei rapporti sociali non è la loro alienazione, ma l'eguale distanza rispetto al motivo ideale. Lo stesso denaro diviene concetto e generalità ed è perciò "un idealista". La conseguenza pressoché necessaria di questa comprensione dell'industria e del denaro può essere solo la democrazia, nonostante il terrore che il riferimento alla plebe continua a produrre all'interno del dibattito pubblico prussiano. "La plebe può essere superata attraverso la democrazia, attraverso la coraggiosa realizzazione dello Stato come ente pubblico (*öffentliches Wesen*)"⁶. La democrazia, tuttavia, non è tanto la forma di articolazione del potere del popolo in quanto suo specifico e originale soggetto, ma il punto di arrivo di un processo che stabilisce il dominio della libertà perché è l'inveramento del cristianesimo e dell'umanesimo. Essa nega la legittimità di ogni distinzione non solo in base al ceto, in quanto posizione sociale ascritta, ma anche in base alla determinazione materiale del lavoro svolto, perché non può essere il lavoro a decidere della partecipazione all'universale. Il diritto deve dunque registrare questa indifferenza rispetto tanto a ogni distinzione fondata sul lavoro, quanto alle differenze tra i diversi lavori. "Il principio del diritto nello Stato è l'universale, lo spirito, la dignità dell'uomo, non l'affare, non il lavoro della società civile"⁷.

³ Ricciardi (2000).

⁴ Ruge (1840, 183). Su Ruge cfr. da ultimo i saggi di C. Jansen, H. Reinhalter e S. Walter in Reinhalter (2010).

⁵ Ruge (1840, 184).

⁶ Ruge (1840, 186).

⁷ Ruge (1840, 186).

La rivendicazione del carattere universale del diritto avviene in polemica con la Scuola storica del diritto e in particolare con Friedrich Karl von Savigny, il suo principale esponente. La sua opera sarebbe dominata dal tentativo di contrapporre i due principi espressi dalla Rivoluzione francese: il suo carattere popolare [*Volkstümlichkeit*] e il suo liberalismo⁸. Il primo verrebbe anzi utilizzato contro il dispiegamento del secondo, affermando l'immota e insondabile storicità del popolo per impedire qualsiasi codificazione e di conseguenza qualsiasi mutamento della società. Non si tratta dunque di giudicare la società in base alla sua legittimità storica, perché in questo caso lo Stato finisce per presentarsi come una "condizione impenetrabile, occultata, segreta e perciò estranea", mentre esso deve essere "il popolo ordinato e che si autodetermina in forme universali e razionali"⁹. Per Ruge il disordine del popolo non è sociale, ma dipende completamente dalla sua organizzazione politica che non riconosce l'uguaglianza di ognuno nella libertà di tutti. "Questo sentimento e questa indignazione per il proletariato" non sono dunque causati dalla configurazione della società, ma dalla forma dello Stato che non garantisce una forma pubblica all'espressione dei diversi interessi. Il problema che si pone non è dunque l'uguaglianza reale di tutti gli individui, ma la loro equiparazione e quindi la loro rappresentazione come unità. Come in tutta la tradizione della modernità politica a partire da Hobbes, il popolo esiste nel momento in cui viene messo in forma nello Stato, il quale da parte sua è "lo Stato nella forma dello Stato"¹⁰ solo se consente l'espressione unitaria del popolo medesimo. Diversamente da quanto accade nella lettura marxiana della filosofia hegeliana del diritto pubblico, qui non c'è alcuna tensione tra il contenuto, l'elemento materiale e soggettivo, e la forma dello Stato. Ciò rimane vero per Ruge anche quando è costretto a registrare i limiti del liberalismo che, mentre affermava di voler incarnare quella visione dello Stato, ha ampiamente legittimato la costituzione attuale della società. Negando anche la necessità di un'uguaglianza formale, il liberalismo ha mostrato tutti i suoi limiti, rimanendo chiuso nel formalismo di una libertà che finisce per sancire la legittimità dei rapporti sociali esistenti. "Il liberalismo è la libertà di un popolo che è rimasto bloccato nella teoria"¹¹. Riattivarne le potenzialità politiche impone di opporre la concezione democratica a quella liberale del popolo, attaccando di conseguenza tutta la configurazione sociale che ne fa un concetto d'ordine privo di una reale dinamica. "Il concetto di po-

⁸ Ruge (1841a, 223).

⁹ Ruge (1841b, 119).

¹⁰ Ruge (1842, 448).

¹¹ Ruge (1843, 554).

polo è l'abolizione delle barriere di casta e di ceto, non solo quelle illusorie tra nobili e contadini, distinto e borghese [...], ma anche le vere barriere tra il sapiente e l'ignorante, da cui si può ottenere molto di più di quanto sembri a prima vista"¹².

La tensione tra il popolo sociologico e quello politico è però evidente al punto che Edgar Bauer è costretto a prendere le distanze da coloro che "con popolo intendono solo quelle povere macchine dotate di organi da lavoro, che si guadagnano da vivere con il sudore della fronte, ma che non dovrebbero assolutamente avere tempo, nessuno stimolo a pensare"¹³. Affinché dunque questo popolo politico si possa affermare si deve spezzare il giogo simmetrico stabilito dal potere sociale dei ceti aristocratici con i loro privilegi [*Vorrechte*] e dai pregiudizi [*Vorurteile*] che impediscono alla critica di dispiegare i suoi effetti. Proprio perché rivendicano e praticano un diritto di precedenza evidenziato dal suffisso *vor*, essi impediscono il pieno dispiegamento della libertà e quindi l'affermazione dell'uomo. Il contrario del privilegio e del pregiudizio non è però l'uguaglianza, ma la libertà, con la conseguenza di tracciare una nuova linea di demarcazione all'interno del popolo che distingue coloro che effettivamente pensano da coloro che non lo fanno. Bauer non si rivolge indifferentemente a ogni individuo, ma "alla parte più nobile del popolo, alla sua testa, alla sua forza di pensiero non alla forza dei suoi muscoli, al suo cervello non al suo pugno". Il popolo viene così risolto completamente sul piano del pensiero, ovvero esso non è dato dagli individui materialmente presenti, ma è presente solo nel momento in cui quegli individui attraverso la loro riflessione dimostrano di essere liberi. Solo in questa condizione, infatti, può valere l'affermazione: "il popolo è fatto di uomini"¹⁴.

Esercitare il pensiero significa applicare la critica al nocciolo teologico-politico che fa del "principe la persona religiosa dello Stato", ma che in ultima istanza investe ogni Stato esistente, sia esso cristiano o meno, perché ogni "forma di Stato ha in sé un momento religioso"¹⁵ che espropria gli individui della possibilità di giudicare complessivamente lo Stato stesso. La critica di questo mistero di Stato è la condizione di possibilità per far valere una rappresentanza del popolo che non si risolva nell'espropriazione della libertà dei singoli membri del popolo stesso. La libertà del popolo è il prodotto della sua autocoscienza, non della modificazione della condizione materiale dei suoi componenti, mentre proprio la persistenza di quel

¹² Ruge (1843, 560).

¹³ Bauer (1843, 15-6).

¹⁴ Bauer (1843, 20).

¹⁵ Bauer (1843, 179).

nocciolo teologico-politico è la prova che il popolo ancora non c'è, perché esso altrimenti avrebbe la coscienza che gli affari dello Stato sono i suoi affari, che essi sono un interesse pubblico. Bauer ripone di conseguenza una notevole fiducia nelle capacità dell'opinione pubblica di diventare la vera espressione della critica che, nella sua tensione verso l'universale, agisce in nome dell'umanità, "in nome dell'uomo libero". Nel suo movimento, la critica si rivolge tanto contro la rappresentanza cetuale quanto contro la centralità riconosciuta al possesso quale titolo politico di accesso alla cittadinanza. Essa, allo stesso tempo, corregge la rivoluzione solo politica che "ha fatto della parola "popolo" la sua polena e ha dichiarato il popolo unico potere legittimo nello Stato"¹⁶. Questa decisa presa di distanza dalla Rivoluzione francese è motivata dalla diffidenza maturata nei confronti degli strati popolari, che vengono così rigettati nell'impotenza politica e dei quali si afferma il costante bisogno di politicizzazione. Il popolo esistente non può essere il fondamento della vera comunità "perché il nome non gli si addice più: il popolo è un concetto politico, una parola dell'anima: il popolo è la folla fiduciosa che si lascia guidare"¹⁷. Esso è sempre esposto al dominio di un tiranno o a seguire chi lo convoca. Definire popolo un concetto politico significa assegnargli un significato quasi deterioro, significa denunciarne il limite e la mancanza. Politico è l'istituzionalizzazione parziale di un potere legata alla sua composizione, al clima, al territorio, alle leggi che si è storicamente dato. Il popolo è in altri termini una parzialità che non può aspirare all'universale, perché è sempre unificato dall'esterno. Nel concetto di popolo non è dunque contenuto quello di libertà, che è invece per Bauer il fondamento del *Gemeinwesen*.

Risulta così chiaro che la critica non è l'espressione del popolo, ma lo assume come suo oggetto. Essa cerca di diventare popolare [*populär*], perché mira a penetrare nel popolo mostrandogli la sua attuale insufficienza e svolge il suo compito anche a costo di ignorare la situazione empirica del popolo stesso, perché esso è "quasi troppo stupido"¹⁸. D'altra parte, anche un democratico radicale come Gustav von Struve rileva che, sebbene sempre riferito agli uomini, il termine popolo può avere una doppia accezione. La prima riguarda lo Stato considerato nel suo territorio e nel suo diritto, mentre nella seconda accezione gli uomini sono solo oggetto dell'azione dello Stato stesso, al punto che come abitanti delle città essi sono il correlato dello Stato, ma come cittadini essi finiscono per esprimerne l'antitesi¹⁹.

¹⁶ Bauer (1843, 257).

¹⁷ Bauer (1843, 269).

¹⁸ Bauer (1843, 283).

¹⁹ Struve (1847, 75).

Qui la definizione di popolo è completamente politica e costantemente in tensione con quella di Stato, nel senso che considera i singoli individui come cittadini reali o impediti nella loro azione dalla forma stessa dello Stato. Siamo ancora al *Gesellschaftstrieb* che spinge gli uomini a unirsi in un popolo, in una comunità o in una famiglia. La società viene risolta nell'esito di una socialità naturale. D'altra parte, Struve è anche fermamente convinto che i limiti dell'agire sociale dei tedeschi, che impediscono loro di percepirsi come nazione, derivino dalla loro condizione politica. L'unità della nazione, infatti, si costituisce "nelle più importanti relazioni della vita pubblica", ma il tedesco ha "da una parte appena l'ombra di una vita pubblica e dall'altra parte non ha nemmeno la più vaga idea di una reale unità"²⁰. La frammentazione statale della Germania è solo una causa dell'impossibile unità nazionale dei tedeschi, mentre la costituzione attuale di questi Stati, contribuisce, tanto per Struve quanto per Ruge, in maniera assai più rilevante all'espropriazione politica dei singoli cittadini.

2. Il popolo democratico e l'autorità

Nella rivoluzione i democratici tedeschi sono costretti a fare almeno parzialmente i conti con le differenze che fino ad allora avevano ignorato. Non è solo la mancanza di unità tra i tedeschi a ostacolare l'avvento della democrazia pura, che non dovrebbe riconoscere alcuna differenza tra signori e servi, tra borghesi e proletari. Diviene invece evidente che la democrazia deve essere anche sociale, essendo cioè costituita da "uomini che si determinano politicamente e socialmente". L'irruzione del sociale riconfigura la possibilità stessa di intendere la democrazia semplicemente come "l'auto-governo del popolo", perché è sempre più complesso pensare quest'ultimo come una moltitudine che diviene popolo attraverso il lavoro dei suoi rappresentanti. All'opera della controrivoluzione – che ha "atrofizzato, depravato, ma non completamente spezzato la costituzione del popolo"²¹ – deve essere opposta la possibilità di uno "Stato socialdemocratico libero" che cancelli materialmente e idealmente la possibilità della "schiavitù (anche economica)". In realtà, Ruge non arriva a pensare il popolo come società divisa e in conflitto, come da prospettive diverse fanno con sempre maggior precisione Marx e Lorenz von Stein. Non a caso, egli mobilita una semantica del sociale oscillante fino alla confusione, affinché il popolo democratico possa presentarsi senza divisioni inconciliabili, attraversando la

²⁰ Struve (1846, 60).

²¹ Ruge (1849, 10).

condizione presente fino a raggiungere una sorta di libera associazione dei produttori. All'interno di questa costellazione, che fa esplicito riferimento a Proudhon, il salario è un problema in quanto forma di subordinazione che trasforma il lavoro in servizio reso a qualcuno. Esso cessa tuttavia di esserlo "non appena ognuno lavora direttamente per conto proprio, e questo è possibile solo nella società [*Societät*]". Nel momento in cui ogni lavoratore coopera all'"impresa della società [*Gesellschaft*]", si realizzerebbe poi "un'industria comunitaria [*gemeinschaftliche Industrie*]"²². L'equiparazione degli individui in quanto persone non più determinate dal rapporto con il lavoro e con la proprietà dovrebbe stabilire la base di uno Stato che continua a essere concepito come qualcosa di ulteriore rispetto alla società stessa. Emerge così la tensione profonda che investe i concetti politici e sociali durante la rivoluzione, al punto che la società stessa è duplicata sostituendo tanto il popolo quanto lo Stato come figura dell'universale. "Lo *stato sociale* [*socialer Staat*] è l'organizzazione del lavoro e del traffico, o della vita della società [*Gesellschaft*]: esso è democratico se "tutti sono egualmente consociati nella società [*Societät*]". Lo "Stato politico [*politischer Staat*] – invece – è l'organizzazione etica e ideale dell'umanità, l'organizzazione dello spirito pubblico, della volontà, del pensiero, dell'idealizzazione o della politica, della scienza e delle arti"²³.

Non siamo di fronte a una nuova e diversa politicizzazione del popolo attraversata dalle sue determinazioni sociali, ma al tentativo di riaffermare la possibilità di un soggetto universale nonostante quelle determinazioni. Lo Stato continua a rappresentare il punto di arrivo di un processo che consente al popolo di superare realmente tutte le differenze che lo attraversano, di presentarsi come soggetto politico unitario al di là tanto delle condizioni storiche che in Germania lo condannavano all'arretratezza politica, quanto della coazione dei nuovi rapporti societari. In realtà, come dimostra la presenza simultanea di una "società sociale" e di uno "Stato sociale", che dovrebbero infine congiuntamente produrre il *Volksstaat*, Ruge non viene mai veramente a capo dell'enigma del sociale. Non può dunque stupire se, dalla critica del nazionalismo e del patriottismo²⁴, egli giunga a celebrare Bismarck e la monarchia prussiana quali interpreti della volontà politica del popolo, il quale sarebbe persino chiamato a ratificare la detronizzazione di tutti quei liberali e repubblicani che si oppongono alla politica del Cancelliere²⁵. La parabola di Ruge è così significativa del

²² Ruge (1849, 44).

²³ Ruge (1849, 67).

²⁴ Ruge (1847).

²⁵ Ruge (1869, 6).

fallimento del tentativo di politicizzare il popolo solo a partire dai rapporti politici nei quali si trova inserito, senza fare i conti con la sua dimensione sempre più chiaramente sociale.

Nel 1852, introducendo la seconda edizione della sua *Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland*, anche Heinrich Heine sente la necessità di ritornare sull'intento "patriottico-democratico" che lo aveva portato a descrivere la "vera Germania, la grande Germania segreta, per così dire anonima, del popolo tedesco, del sovrano dormiente, con il cui scettro e con la cui corona giocano i cercopitechi"²⁶. Nel frattempo, anch'egli ha tuttavia attraversato la sinistra hegeliana, modificando anche radicalmente le sue posizioni politiche, conoscendo e criticando quei *gottlose Selbstgötter*. Molte cose sono cambiate nei vent'anni che lo separano dalla prima edizione della sua opera, ma non la condizione della Germania che conferma la necessità di fare i conti con la persistente distanza tra il popolo e i *Gelehrte*, gli eruditi che pretendono di interpretarne i bisogni e le passioni²⁷. Lo stesso concetto heiniano di popolo si è modificato cercando anch'esso di cogliere le cesure sociali che lo attraversano²⁸ e impediscono di ripetere: "io stesso sono popolo"²⁹. In realtà la rivoluzione produce un paradossale effetto di negazione della centralità politica del popolo accusato di averla fatta e, allo stesso tempo, di averla persa. Nei suoi confronti si produce così una diffidenza che si somma a quella di coloro che ne continuano a negare la competenza politica e accusano di conseguenza la rivoluzione di aver operato con la violenza una "scissione tra il popolo e l'autorità"³⁰. Questa scissione è altamente problematica e pericolosa, perché il popolo non può essere considerato il fondamento della sovranità, ma al contrario ha bisogno di un fondamento su cui basare e al quale riferire la propria azione. "Se con sovranità si intende, come il suo giusto concetto è, il potere supremo *all'interno* dell'organismo dello Stato, il potere centrale, che mette tutto in movimento e al tutto nuovamente ritorna per mantenere unità e ordine, allora la sovranità del popolo è effettivamente impossibile"³¹. Il popolo torna così a essere la moltitudine o, se si vuole, la massa degli individui indifferenti incapaci di azione politica e che quindi non possono nemmeno pretendere uno spostamento radicale del titolare della sovranità, che può così tornare a essere pensata come *superioritas* e *majestas*. Il sovrano è

²⁶ Heine (1852, 195).

²⁷ Borman (1998).

²⁸ Su-Yong Kim (1984, 135 ss.).

²⁹ Heine (1852, 201).

³⁰ Stahl (1848, 6).

³¹ Stahl (1848, 49).

colui che dall'esterno governa e comanda la massa di individui e, proprio per questo, "con sovranità del popolo si può intendere solo una sovranità in senso improprio, cioè un potere *esterno*, cioè *sopra* l'organismo statale e le sue autorità costituzionali". Il popolo non è in alcun caso il titolare di un potere capace di espressione statale, ma solo di un potere talmente eterogeneo da non poter essere conciliato con il concetto stesso di Stato. Non si tratta solamente di riaffermare il potere tradizionale di una specifica configurazione dello Stato, ma di negare che sia possibile un diverso fondamento dell'autorità. Il popolo non può autorizzare alcun potere ed è per questo essenzialmente impolitico e tale è destinato a rimanere se non si accetta la sfida di pensarlo come società e non solo come soggetto universale che deve essere rappresentato e governato.

3. Nazione e popolazione

Se nella teoria una massa di uomini diviene un popolo "quando di fronte ad altri uomini si sente e riconosce come unità e come un tutto chiuso"³², nella realtà ciò succede con molta difficoltà, nonostante il supplemento di integrazione che dovrebbe garantire il riferimento al *Volkstum*, inteso come coscienza storica condivisa che il popolo in ogni momento dovrebbe esibire. L'instabilità del concetto di popolo è dovuta anche alla presenza dominante di quello di nazione, che dalla Rivoluzione francese incarna con sempre maggior successo il fondamento soggettivo dell'unità statale. Questo problema si pone in maniera sempre più stringente tanto nel campo delle nascenti scienze sociali³³ quanto in quello dell'organizzazione socialista³⁴ proprio perché il concetto di popolo è diventato un concetto polemico non in quanto rimanda a un suo opposto simmetrico, ma perché come società racchiude un conflitto sempre meno governabile. Da questo punto di vista colpisce che l'ampia ricostruzione di Reinhart Koselleck comprenda nazione, nazionalismo, e massa nel campo semantico-concettuale che ruota attorno a popolo, ma non società. Koselleck sostiene che, nei territori di lingua tedesca, popolo rimane "un concetto primariamente riferito allo Stato, mentre nazione rimane prevalentemente prepolitico"³⁵. Politico assume così un reale significato solo se riferito allo Stato, mentre nel momento in cui, dopo la Rivoluzione francese, il concetto di "popolo"

³² Hofmann (1848, 787).

³³ Ricciardi (1990).

³⁴ Ricciardi (2012).

³⁵ Koselleck (1992, 380).

perde la sua connotazione cetuale e basso-cetuale esso diviene “un concetto di integrazione sociale”³⁶. In realtà, la capacità integrativa del concetto è a lungo complicata dalla polisemia che lo investe, come dimostra in primo luogo la distinzione tra popolo e nazione e quindi quella tra popolo e società. Johann K. Bluntschli, che è anche una delle fonti di Koselleck, non aveva ritenuto necessario dedicare una voce autonoma a popolo, trattandolo insieme a nazione³⁷ e registrando un dualismo che ancora a lungo sarà presente in ogni concettualizzazione del popolo e nel riferimento politico alla nazione³⁸. Quest’ultima, infatti, viene considerata come il frutto di un processo psicologico che forma lentamente, in una massa di individui, il senso della comune appartenenza. La nazione è determinata da comunanze specifiche tra cui la religione, la lingua – tanto che essa appare come una “consociazione linguistica” – la comunione della residenza e della terra, dei compiti e del modo di vita, dei costumi. Essa è perciò un’“entità culturale”. La presenza di un popolo presuppone invece un “processo politico, una formazione di Stati” che può avvenire più facilmente ma non necessariamente su basi nazionali. La specifica politicità del popolo gli deriva quindi dal suo rapporto necessario con lo Stato. “Con popolo noi intendiamo di regola la comunità di tutti i consociati di Stato [*Staatsgenossen*] appartenente allo Stato e organizzata nello Stato”. La ripetizione quasi ossessiva del vincolo statale mostra chiaramente che l’unità a cui deve corrispondere il popolo è di tutt’altro tipo di quella nazionale, tanto che è possibile affermare “nessun popolo senza Stato”³⁹.

Risulta così solo parzialmente vero quanto sostiene Koselleck, e cioè che la novità affermata da Bluntschli sia la “reciproca politicizzazione dei due concetti fino ad allora separati”⁴⁰. Quando affronta la questione della società, Bluntschli non ha più il problema di coniugare due modalità di politicizzazione, ma deve partire dalla banale osservazione che tanto la società quanto il popolo sono composti dagli stessi individui. Al popolo viene certamente riconosciuta una “persona complessiva giuridica e statale”, i cui legami interni sono necessari, mentre la “società è l’unione contingente di molti singoli”. Questa situazione può costantemente produrre una tensione tra la società e lo Stato che spetta a quest’ultimo regolare e decidere. Per Bluntschli la costituzione cetuale è ormai definitivamente tramontata e, in maniera del tutto peculiare rispetto al modo in cui i ceti

³⁶ Koselleck (1992, 481).

³⁷ Bluntschli (1862).

³⁸ Neumann (1888).

³⁹ Bluntschli (1886, 96-7).

⁴⁰ Koselleck (1992, 388).

erano tradizionalmente legittimati in Germania, egli opera un radicale rovesciamento di prospettiva, sostenendo che le classi sono ordinate “da e per lo Stato”, mentre il fondamento dei ceti è posto “al di fuori dello Stato”. In questo modo egli legittima delle differenze sociali che non vengono più interpretate come una minaccia per l’unità dello Stato, ma semplicemente sono un’articolazione necessaria della sua esistenza. Se “le classi presuppongono l’unità del popolo”⁴¹, i ceti invece la ignorano, dividono lo Stato in una molteplicità di centri di potere concorrenti. Viene in questo modo riconfigurato il significato stesso delle relazioni politiche, dal momento che le classi sono riconosciute come “un prodotto razionale della saggezza organizzativa dello Stato”. Il concetto di classe utilizzato da Bluntschli non tende tuttavia a identificare le linee di classificazione e quindi di divisione sociale, ma è definito da una semantica di transizione che si colloca tra il vocabolario cetuale e quello governativo. Egli distingue dunque una classe di governo che comprende principi e funzionari burocratici, quella aristocratica che ha una posizione politica autonoma preminente, il Terzo stato composto all’autentico ceto medio, ovvero dalla borghesia di città e compagna, e infine le “grandi classi popolari”, ovvero i piccolo-borghesi, i contadini e gli operai. Sebbene egli consideri i sistemi di classe come un “fenomeno della cultura”, lo stesso modo in cui aveva definito la nazione, a essere ora in primo piano non è tanto la contrapposizione con quest’ultima, quanto piuttosto le articolazioni politiche e sociali interne al popolo, per la cui descrizione viene sempre più utilizzato il “costrutto popolazione”⁴². Esso è allo stesso tempo generale e delimitato e la sua affermazione avviene in contrapposizione a quella del concetto politico di classe e alla sua pretesa proiezione internazionale. “Popolazione” riconosce la centralità ormai assunta dai rapporti economici, ma li considera come relazioni non polemiche, perché avvengono tra individui ai quali sono attribuiti legami storici quando non addirittura dei vincoli razziali. Essa viene così costruita all’interno della scienza economica e della statistica per poi diventare oggetto di studi storici e di quelli antropologici ed eugenetici. Il “costrutto” popolazione è l’alternativa al concetto di società e alla sua comprensione sociologica, al quale si oppone radicalmente per la sua pretesa tipizzante, razionalistica e individualistica.

Il “costrutto” popolazione esibisce un ordine che si dà “in primo luogo nel mero rapporto corporeo dell’individuo, poi nel rapporto dei sessi e infine nei rapporti della vita economica, della società e dello Stato”⁴³. Proprio que-

⁴¹ Bluntschli (1886, 200).

⁴² Mackensen, Reulecke (Hrsg.) (2001).

⁴³ Stein (1852, 89).

sto ordine presupposto consente peraltro lo sviluppo di una dottrina della popolazione che si concentra sulla vita materiale degli individui, mirando a includere nella dottrina della società anche gli aspetti che appaiono naturali e immediati. In questo modo la popolazione può divenire un oggetto della ricerca statistica che ne indaga i movimenti, la crescita e gli eventuali decrementi. In Lorenz von Stein l'indagine sulla popolazione è il complemento di quella sulla società e i suoi conflitti, mentre entrambe divengono parte della dottrina dell'amministrazione. Il "costrutto" popolazione inserisce anche la parte considerata ancora "naturale" all'interno dell'indagine scientifica del popolo e della sua società. La politicizzazione del popolo è così sistematicamente indirizzata alla gestione amministrativa che lo Stato e la società dispiegano sui comportamenti individuali e collettivi.

4. La terra e la sua gente

Contemporaneamente e contro questa comprensione "scientifica" del popolo si afferma tuttavia in Germania la pretesa solo apparentemente minore di indagarlo come oggetto artistico. Wilhelm H. Riehl, con una riflessione che avrà un impatto decisivo sull'"ideologia tedesca" dei decenni successivi, muove dalla considerazione del popolo come *Gesammperson*, sebbene il termine non venga usato all'interno di una semantica giuspolitica. Il popolo di Riehl non è il popolo dei giuristi e nemmeno quello delle scienze sociali. Esso è piuttosto l'espressione di un *Gesammparakter*, colto da coloro che "hanno dipinto il popolo tedesco come popolo"; esso non appare nella cultura ufficiale, quella dei *Gelehrte* che hanno sempre più potenziato il diritto pubblico come scienza centrale dello Stato, abbandonando alla scienza della società lo studio del popolo. Per Riehl "la scienza del popolo nella sua forma più pregnante che analizza in modo storico-naturale è una proprietà del mondo moderno e anzitutto di quello germanico"⁴⁴. Essa relega al passato la filosofia politica e il diritto perché non risponderebbero al carattere essenzialmente storico dell'epoca contemporanea. Lo scopo della scienza del popolo è la ricostruzione della sua unità contro le divisioni partitiche che la vogliono distruggere. In realtà Riehl è interessato a riconvertire gli strumenti della nascente sociologia indirizzandoli non allo studio della società e della sua popolazione, ma all'indagine della vita del popolo "secondo i suoi gruppi locali, della struttura comunitaria, della configurazione dei ceti e delle professioni, nel piccolo e nel singolo". Non più

⁴⁴ Riehl (1883, 8).

dunque una statistica dei movimenti della popolazione, dello Stato e della *bürgerliche Gesellschaft*, ma una “storia naturale del popolo”, la cui massima fonte dovrebbe essere la *Landeskunde*, intesa come storia e geografia del territorio e della sua gente. Ciò è ancora più urgente dal momento che le trasformazioni economiche hanno imposto una questione sociale che ora, a sua volta, richiede un’“analisi storico-naturale” della condizione di una società caratterizzata dalla “naturale disuguaglianza degli uomini”, che non considera che “la più alta gloria della società affonda le sue radici in questa disuguaglianza di doni e professioni”. Scopo fondamentale della *Naturgeschichte des Volkes* è senza dubbio tornare a naturalizzare le disuguaglianze, legittimandole come esito di una storia che trova in luoghi ineffabili come il campo e il bosco la sua origine. Essi sarebbero la radice di quella condizione sociale che dimostra che i tedeschi “non sono un popolo impolitico; essi sono un popolo decisamente social-politico”⁴⁵. La naturalizzazione del sociale è il modo per rispondere a quella che viene percepita come una disgregazione senza senso e senza fine. Il popolo in quanto oggetto d’arte è un ordine naturale e sociale che legittima la presenza dei ceti come fondamento dell’autorità, che attraverso una catena di mediazioni sociali diviene statale. Non si tratta di uno sguardo romanticamente rivolto al passato, ma di una specifica scelta politica rivolta completamente al presente e alle alternative che esso propone, ovvero contro il socialismo⁴⁶.

Sebbene in maniera differente rispetto a Bluntschli, il riferimento normativo alla costituzione attuale del popolo permane centrale in buona parte del pensiero politico tedesco quale risposta allo sviluppo della società borghese e delle sue classi. Anche se il termine popolo viene impiegato raramente, come nella *Politik* di Treitschke, il sintagma *Land und Leute* lo sostituisce per significare i presupposti naturali – quindi geografici e razziali – della potenza dello Stato. “Lo Stato è il popolo come potenza indipendente unificato dal diritto. Con popolo intendiamo senz’altro una maggioranza di famiglie che convivono durevolmente”⁴⁷. La traccia bodiniana serve a stabilire una comprensione naturalistica e patriarcale dello Stato che ne fa una necessità assoluta impedendo di ridurlo a una costruzione artificiale. Seguendo poi la lezione di Burke, Treitschke può affermare che “un popolo non comprende solamente gli uomini che vivono gli uni accanto agli altri, bensì anche le generazioni della stessa discendenza [*Stamm*] che vivono una dopo l’altra”⁴⁸. La presenza sovrana dell’autorità,

⁴⁵ Riehl (1883, 19; 23).

⁴⁶ Riehl (1885, 34).

⁴⁷ Treitschke (1913, 13).

⁴⁸ Treitschke (1913, 23).

l'*Obrigkeit*, è legittimata dalla necessità di rappresentare una continuità nel tempo che altrimenti sfugge agli individui presenti occupati nelle loro molteplici attività. L'autorità dimostra agli uomini il carattere limitato del loro presente e ne impedisce la proiezione futura ancorandoli al passato. Per Treitschke la distinzione tra governanti e governati non è funzionale e tanto meno contingente: i primi hanno una "visione politica"⁴⁹ che li separa dai secondi che semplicemente non possono accedervi, essendo così esclusi da qualsiasi processo di politicizzazione.

5. Politicizzare la società

All'interno di questa rimozione del concetto stesso di popolo si fa strada la sua identificazione sempre più precisa con la società, ovvero la sua riconcettualizzazione a partire dalle profonde modificazioni che essa sta conoscendo in campo economico e sociale. Se in Lorenz von Stein questa riconfigurazione assume la veste di una prognosi generale sulla necessità della mediazione amministrativa dello Stato, lo storico Karl Lamprecht la può verificare analizzando l'esperienza storica tedesca del XIX secolo. Anche Lamprecht afferma senza esitazioni che la politica tedesca è stata determinata dal "movimento sociale ed economico" che determina un nuovo significato anche della politica statale di potenza. Si è di conseguenza imposta una "democratizzazione della società", che sarebbe ben diversa da quella livellatrice che aveva caratterizzato i tempi della monarchia assoluta. Il democraticismo moderno è sociale nella misura in cui "il singolo si sente come soggetto che opera e che subisce"; un'infinità "di relazioni economiche collegano l'individuo con il tutto e con ogni altro individuo: in esse ognuno riconosce la propria opera nella convinzione che senza di essa il tutto non potrebbe mai esistere". Questo processo di democratizzazione si spinge fino al punto che sebbene il monarca appaia come un organo particolarmente importante dello Stato, a essere valorizzata è più la sua funzione che la sua persona: egli "è solo un soggetto sociale come il più basso dei cittadini"⁵⁰. Per Lamprecht lo sviluppo tedesco dopo la fondazione del *Reich* è stato dunque il risultato del "tremendo scatenarsi delle forze del popolo". Nello scontro tra imprenditori e classe lavoratrice si sono progressivamente inserite altre figure sociali, come "i contadini, gli artigiani, persino certe professioni di lavoratori intellettuali", che hanno preteso il riconoscimento del loro valore sociale. Tutti questi "soggetti sociali" hanno

⁴⁹ Treitschke (1913, 142).

⁵⁰ Lamprecht (1913, 13-4).

messo in evidenza che ormai la storia si organizza attorno agli “elementi del passato e del futuro”. Dal punto di vista partitico il primo elemento è rappresentato soprattutto dai nazional-liberali, i quali tuttavia fanno riferimento a un liberalismo dottrinario ormai superato, che non riesce a comprendere le “nuove richieste dell’imprenditoria e quindi sperimenta una disgregazione della sua compattezza, una secessione nelle sua fila”. A partire dagli anni Novanta il futuro in quanto polarità specifica della vita della società mostra l’affermazione di motivi etici che sfuggono tanto al “modo di osservazione meramente sociale ed economico-sociale” quanto al dualismo tra liberalismo imprenditoriale e socialdemocrazia. Questo processo di moltiplicazione dei valori è alla base della proposta di “politizzazione della società” avanzata da Lamprecht per rispondere al “tempo politicamente serio”, destinato a superare la contrapposizione tra conservatorismo e liberalismo imponendo una “visione politica corporativa”. La sua politicizzazione della società si risolve nel ristabilire le connessioni storiche fondate sulla “cura di tutti i doveri”⁵¹, in modo da conciliare la libertà individuale con l’organizzazione interna della società che in nessun caso può essere ridotta a una dispersione atomistica. La “futura politicizzazione della società”⁵² dovrebbe quindi produrre una riforma che non espropri il popolo della sua storica capacità di autorganizzazione.

Lamprecht utilizza, probabilmente per la prima volta in tedesco⁵³, il termine politicizzazione per presentare il popolo come una società storicamente istituzionalizzata allo scopo di impedire che i movimenti di quest’ultima abbiano un carattere distruttivo. La politicizzazione della società non è la sua democratizzazione, ma una strategia per ristabilire la continuità tra le autorità sociali e quella politica sempre più in difficoltà di fronte allo sviluppo capitalistico. La politicizzazione autoritaria di Lamprecht è distante non solo da quella amministrativa sostenuta da Lorenz von Stein, ma anche dalla politicizzazione societaria che stava proponendo la sociologia classica tedesca. La tensione fra quest’ultima e la comprensione della nazione e del popolo che si stava sempre più consolidando in Germania diviene evidente nel 1912, al II Congresso dei sociologi tedeschi che affronta direttamente i concetti di nazione e razza. La linea di discriminazione è stabilita dal rifiuto, soprattutto da parte di Ferdinand Tönnies e di Max Weber, di considerarli come presupposto di una sorta di politicizzazione naturale del popolo, con la statualità quale esito dato e necessario. “Quando un popolo è divenuto

⁵¹ Lamprecht (1906).

⁵² Lamprecht (1907).

⁵³ Cfr. Palonen (1986), ma anche Schorn-Schutte (1984, 225 ss.); vom Bruch (1980, 372-6); Schiera (2012).

una comunità di lingua e di traffico, esso pretende come complemento naturale l'unità giuridica dello Stato", afferma Ludo M. Hartmann, cercando di risolvere la mancata integrazione tra Stato e società. Con ancora maggior enfasi, Paul Barth sostiene il carattere istintuale dell'appartenenza alla nazionalità che altro non sarebbe che l'esito ultimo di un processo che fa del popolo l'"unica superiore unità per la quale [gli uomini] possono entusiasinarsi". Per Tönnies si tratta in primo luogo di ribadire che compito della sociologia è di "separare e chiarire concetti spesso confusi e intrecciati come popolo, tribù, nazione, nazionalità" e non assumerli come un dato assodato e necessario della cooperazione societaria. Max Weber da parte sua, rifiutando ogni "mistica della razza", mette anche in discussione la convinzione che "le qualità ereditarie siano formatrici di comunità"⁵⁴. Quella che appare come una disputa metodologica sui concetti sociologici fondamentali anticipa una serie di linee di frattura lungo le quali il concetto di popolo si ridefinirà radicalmente dopo la sconfitta della repubblica di Weimar. In particolare, il concetto fondamentale di società viene criticato e alla fine sostituito da quello di comunità, quale forma di esistenza del popolo di cui sarebbe possibile dimostrare la realtà e la concretezza. Nella maniera più chiara e carica di conseguenze Hans Freyer punta a definire un concetto politico di popolo che accantoni il riferimento alla nazione, considerato l'esito della storia rivoluzionaria francese e quindi estraneo a quella tedesca, ma che contro le astrazioni della sociologia si deve fondare sullo specifico contenuto storico dei concetti. Se dunque "l'intensificazione dello storico è il politico", il problema è portare alle estreme conseguenze la convinzione che "ogni concetto sociologico ha in sé un contenuto politico". Contro Weber, non si tratta dunque di "comprendere" il suo contenuto oggettivo⁵⁵ ma di afferrare l'intima volontà che presiede allo sviluppo storico del concetto stesso. Solo valorizzando questa dinamica dei concetti, si può cogliere la specifica politicizzazione che la presenza del popolo imprime alla realtà storica. Non si tratta di ripercorrere la vicenda che dall'affermazione del Terzo stato porta a quella della nazione, perché in questo modo si produrrebbe solo una storia che connette in maniera del tutto astratta, ovvero presupponendo tacitamente un'infondata normatività storica, lo sviluppo della società borghese e il suo individualismo democratico con quello del liberalismo. Questa normatività straniera sarebbe la responsabile della spoliticizzazione del concetto di popolo, perché negherebbe la "vita sovraindividuale nella quale ci troviamo".

⁵⁴ *Verhandlungen* (1913, 49-52; 187 ss).

⁵⁵ Freyer (1933, 4); Freyer (1934).

6. I nomi del popolo

Nonostante la convergenza apparentemente quasi unanime negli anni Trenta sulla realtà concreta del *Volkstum* e della *Volkstümlichkeit*, le differenze divengono significative quando si tratta di determinarne il contenuto politico nel campo di tensione concettuale tra comunità e Stato. A essere messa in discussione è la politicizzazione amministrativa e societaria proposta nel secolo precedente da Lorenz von Stein, per il quale tuttavia la comunità giuridica non era il fondamento, ma il risultato dell'azione necessaria dello Stato che interviene per neutralizzare il conflitto della società, la quale è quindi il vero motore dello Stato e quindi anche il vero oggetto del diritto. Popolo continuava quindi a essere un concetto statale, proprio perché era definito dalla sua sociologia individualistica. La comunità di popolo non poteva essere un concetto giuridico, visto che Stein dichiarava chiaramente che “la semplice parola comunità [significa] solo il rapporto senza forma e senza figura [*gestalt- und formlose*] degli individui tra di loro”⁵⁶. La *Volksgemeinschaft*⁵⁷, secondo le stesse parole di Hitler, deve essere un “comunità attivamente agente, una comunità dell'azione”. Essa eccede dunque il concetto classico di diritto e anche quella di comunità giuridica, perché il suo riferimento è il *Führer* quale punto mediano dell'ordine giuridico del Reich: egli non rappresenta valori né individui, ma li guida ed essi gli sono fedeli, lo seguono. Questa specifica struttura di dominio si fonda sull'esistenza di un ordine concreto che non dovrebbe avere bisogno di mediazioni. Tutta la semantica della rappresentanza politica e della rappresentazione sociale viene di conseguenza dichiarata decaduta, mentre vengono ricercate forme e figure di immediata evidenza che non hanno bisogno di ulteriori rimandi e riferimenti. Il *Führer* non rappresenta l'unità del popolo, perché essa viene considerata già concretamente esistente. E, proprio per questo, il razzismo è un elemento costitutivo dello stesso concetto di popolo: esso stabilisce il piano di una condivisione oggettivamente presente, che precede e determina ogni sovrastruttura ideologica. “La razza è la custode della comunità”⁵⁸. La comunità del popolo si oppone a ogni comunità giuridica che riproponga il ruolo centrale dello Stato e la sua distinzione anche solo operativa con la società.

In realtà negli anni Trenta il concetto di popolo è attraversato da tensioni evidenti che investono il ruolo dello Stato e della mediazione giuridica. Per Hans Freyer il segno dell'epoca deve essere la “volontà di rigenerare lo

⁵⁶ Stein (1869, 4).

⁵⁷ Gessner (2019).

⁵⁸ Höhn (1935, 78).

Stato”, mettendo in secondo piano anche la specifica politicizzazione del popolo fondata sulla razza o sul mito fusionale della comunità⁵⁹. Questa “idea fondamentale statale” deve certamente riconoscere il ruolo esercitato dal *Führer*, la cui presenza dovrebbe revocare la vigenza del meccanismo rappresentativo, ponendosi come completamento e vertice dell’ordine societario. Per Otto Koellreutter “nel senso *völkisch* il popolo viene in primo luogo concepito come un’unità vitale, come una comunità naturale, per la quale il sangue e il suolo sono elementi costitutivi”. Non è dunque necessaria alcuna politicizzazione del popolo, perché la sua esistenza naturale è già una condizione sufficiente per accettare la subordinazione di ogni volontà individuale a quella collettiva incarnata dal *Führer*. Proprio per questo lo Stato “quale valore autonomo passa in secondo piano”, mentre “l’essenza dello Stato tedesco del *Führer* consiste nella disposizione autoritaria”⁶⁰ che i suoi membri condividono, così come accettano la sottomissione alla gerarchia sociale delle volontà che caratterizza il popolo. Le qualità richieste a questo popolo sono di conseguenza l’ubbidienza e la disposizione al sacrificio. Hitler stesso chiarisce che “la stragrande maggioranza del popolo ha una predisposizione e interessi talmente femminini che il suo pensiero e il suo agire non sono determinati tanto da una sobria riflessione, quanto dal sentimento emotivo”⁶¹. La *Volksgemeinschaft* esiste per “assicurare alle migliori teste la direzione e la suprema influenza”: essa “non edifica sul concetto di maggioranza, ma su quello di personalità”, che non annuncia qualità potenzialmente presenti in ogni individuo del popolo, ma la loro concentrazione in alcuni individui che dimostrano così la propria specifica forza. Lo Stato *völkisch*⁶² privilegia la forza e muove dal presupposto che un uomo “fisicamente sano, con poca formazione scientifica è più prezioso per la comunità del popolo di uno debole ma pieno di spirito”⁶³. Il *Volkstum*, inteso come carattere unico e originario del popolo, si trova nella paradossale posizione di essere sia il presupposto da sempre esistente della superiorità della razza sia, allo stesso tempo, quell’elemento che deve costantemente dimostrare di essere all’altezza della propria elezione.

La negazione di ogni conflitto all’interno del popolo stabilisce così le basi una politicizzazione razzista, virile e antintellettualistica grazie anche a una politica sociale che non avviene nel segno dell’uguaglianza, ma della sua differenziazione interna, perché appartenere alla razza è una promessa

⁵⁹ Così anche Larenz (1935, 139 ss.).

⁶⁰ Koellreutter (1935, 11-2; 16).

⁶¹ Hitler (2016, I, 507).

⁶² Sulle radici e lo sviluppo del movimento *völkisch* cfr. Breuer (2008).

⁶³ Hitler (2016, II, 1043).

di miglioramento delle condizioni economiche⁶⁴. Tuttavia, come scrive lo stesso Hitler, se un popolo si accontentasse di “queste riforme, non avrebbe nessuna garanzia di vittoria nella lotta generale dei popoli”. Il parossismo dell’azione al quale il popolo è sempre esposto, compendiate nella figura della mobilitazione totale, contiene una tendenza alla costante deistituzionalizzazione delle decisioni politiche, ovvero alla negazione di ogni necessaria coerenza e continuità. La solo *ratio* è l’esistenza del popolo stesso, proprio perché “il presupposto per l’esistenza di un’umanità superiore non è lo Stato, ma il popolo che ne è capace”⁶⁵).

La specifica politicizzazione nazionalsocialista contiene di conseguenza una peculiare naturalizzazione del popolo, tanto che ogni sua storia è teleologicamente orientata al presente⁶⁶. Si tratta dunque di una politicizzazione che attraversa vari registri normativi: da quello etico a quello storico, fino a quello razziale che grazie all’ancoraggio alla natura dovrebbe impedire ogni ulteriore e diversa politicizzazione. La presenza di questa pluralità di registri normativi rende il concetto di popolo multiforme e cangiante⁶⁷, come è già chiaro dalla vera e propria esplosione della semantica che lo investe. *Volk, Volkstum, Volkstümlichkeit, Volksgemeinschaft, völkisch, volkshaft* e, infine, anche *Volkheit* dovrebbero cogliere questi registri per stabilire un’unità che dovrebbe essere però immediata. Esemparmente, la *Volkheit* viene definita come “un concetto sia naturale che etico, deve essere intesa tanto dal punto di vista etnico quanto da quello etico. Essa definisce il fatto che una legge diviene vivente come legge della vita. Essa definisce il miracolo del divenire natura dell’etico”⁶⁸. Questa storia naturale del popolo lo identifica come “quell’opera complessiva che cresce e si eleva attraverso i secoli, dalla quale gli individui solo sbocciano come i fiori di un albero”⁶⁹. In realtà il problema che deve essere continuamente risolto è quello di coniugare identità e differenza e ciò non può avvenire secondo canoni pienamente razionali. Il popolo come entità naturale rivela infatti l’esistenza di una legge interna che presiede al suo ordinato sviluppo vitale: la *Volkheit* dovrebbe essere proprio questa legge, anche se essa non può essere intesa secondo il

⁶⁴ Il *Volksstaat* hitleriano funziona come costruzione ideologica perché prevede una specifica struttura economica, tributaria e finanziaria di sfruttamento che viene sostenuta prima dall’espropriazione dei beni degli ebrei e subito dopo dalla massiccia rapina delle ricchezze dei paesi occupati dall’esercito tedesco. Fondamentale da questo punto di vista Aly (2007) il cui titolo originale è giustamente *Hitlers Volksstaat*.

⁶⁵ Hitler (2016, II, 1005).

⁶⁶ Esemplare Stieve (1936).

⁶⁷ Wildt (2019).

⁶⁸ Stapel (1942, 49).

⁶⁹ Stapel (1942, 51).

canone classico della regolarità e della continuità, perché ciò impedirebbe il primato dichiarato della volontà, come irruzione di una sorta di irrazionalità creatrice. Il riferimento costante all'entità vivente non è solo parte di quel linguaggio organicistico o vitalistico che pervade ogni testo in epoca nazionalsocialista. Esso è politicamene necessario per sottrarre il popolo all'immobilità della sua identità con se stesso.

Nella sua dinamica storico-naturale il popolo rivela un principio d'ordine interno che corrisponde alla sua articolazione in gruppi ad alto contenuto di tradizione: stirpe, tribù, famiglia. La loro "successione vitale" esprime la presenza di gerarchie naturali, rispetto alle quali lo Stato può solo confermare che "il rapporto di sovra- e subordinazione è in qualche modo presente in ogni comunità"⁷⁰. Non a caso, almeno da punto di vista simbolico, il rapporto a cui essa fa riferimento è quello tra servo e padrone, che la sottrae a ogni critica razionale dei ruoli, mentre fonda quello tra il *Führer* e il suo seguito [*Gefolgschaft*]. Lo specifico carattere politico di questa relazione non consiste in un'unificazione tramite rappresentazione e, a rigore, nemmeno nella costruzione di un'identità, quanto piuttosto in un "accumulo di volontà" che si concentra in chi detiene la posizione sovraordinata. "Senza l'accumulazione della singola volontà, cioè senza 'potenza' [*Macht*], cioè senza 'dominio' [*Herrschaft*] non è possibile alcuna cultura superiore"⁷¹. La statualità è a sua volta un'intensificazione di questa accumulazione che, a differenza di quanto avviene nelle democrazie liberali, non risponderebbe ad alcuna tensione organizzativa, logica e individualistica. Se infatti nel popolo si articola la pretesa del diritto, nello Stato domina invece la pretesa dell'adempimento del dovere verso la volontà sovraordinata, che diviene così l'elemento politicamente decisivo. Essendo la massima volontà vivente e presente, il *Führer* può pretendere che ogni azione sia un dovere, rendendo evidente ciò che è già iscritto nella storia naturale del popolo. Egli è davvero *monstro simile* dal momento che è un "funzionario della natura e perciò del destino" ma anche il "funzionario della volontà della comunità"⁷². Questa tensione a coniugare burocraticamente *Führerschaft*⁷³, volontà, natura e comunità rende alla fine insostenibile la politicizzazione nazionalsocialista del popolo e ne prepara la catastrofe.

⁷⁰ Stapel (1942, 132).

⁷¹ Stapel (1942, 138).

⁷² Stapel (1942, 183).

⁷³ Ricciardi (2002).

Bibliografia

- Aly G. (2007), *Lo stato sociale di Hitler. Rapina, guerra razziale e nazional-socialismo*, Torino: Einaudi.
- Bauer E. (1844), *Der Streit der Kritik mit Kirche und Staat*, Bern: Druck und Verlag bei Jenne, Sohn.
- Bluntschli J.K. (1862), *Nation und Volk, Nationalitätsprinzip*, in *Deutsches Staatswörterbuch*, Stuttgart und Leipzig: Expedition des Staats-Wörterbuchs, 152-160.
- Bluntschli J.K. (1875), *Lehre vom modernen Staat*, vol. I: *Allgemeine Staatslehre*, Stuttgart: Cotta.
- Borman A. von (1998), *Volks als Idee. Zur Semiotisierung des Volksbegriff*, in Borman A. von (Hrsg.), *Volk, Nation, Europa: Zur Romantisierung und Entromantisierung politischer Begriffe*, Würzburg: Königshausen & Neumann, 35-56.
- Breuer S. (2008), *Die Völkischen in Deutschland. Kaiserreich und Weimarer Republik*, Darmstadt: WBG.
- Bruch R. vom (1980), *Wissenschaft, Politik und öffentliche Meinung. Gelehrtenpolitik im Wilhelminischen Deutschland (1890-1914)*, Huum: Matthiesen.
- Dahlmann C. (1848), in Wigard F. Hrsg., *Stenographischer Bericht über den Verhandlungen der deutschen constituirenden Nationalversammlung zu Frankfurt am Main*, 9 voll., Leipzig: D. Sauerländer.
- Freyer H. (1933), *Der politische Begriff des Volkes*, Neumünster: Machholz.
- Freyer H. (1934), *Volkswerdung. Gedanken über den Standort und die Aufgaben der Soziologie*, in "Zeitschrift für deutsche Soziologie und Volkswissenschaft", 1: 5-11.
- Gessner D. (2019), *Volksgemeinschaft 1933 – 1945 Zur Entstehung und Bedeutung eines politischen Schlagwortes*, Wiesbaden: Springer.
- Heine H. (1834), *Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland*, in *Gesammelte Werke*, Berlin: Aufbau Verlag, 1951, vol. VI.
- Hitler A. (2016), *Mein Kampf. Eine kritische Edition*, im Auftrag des Instituts für Zeitgeschichte, München und Berlin: Institut für Zeitgeschichte.
- Höhn R. (1935), *Rechtsgemeinschaft und Volksgemeinschaft*, Hamburg: Hanseatische Verlagsanstalt.
- Hofmann H.K. (1848), *Volk, Volksthum*, in C. von Rotteck und C. Welcker Hrsg., *Das Staats-Lexikon. Encyclopädie der sämtlichen Staatswissenschaften für alle Stände*, Altona: Hammerich, vol. XII, 786-789.

- Koellreutter O. (1935), *Volk und Staat in der Weltanschauung des Nationalsozialismus*, Berlin: Pan-Verlagsgesellschaft.
- Koselleck R. et al. (1992), *Volk, Nation, Nationalismus, Masse*, in Koselleck R., Conze W., Brunner O. (Hrsg.), *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*. Bd. 7, Klett-Cotta, Stuttgart, 141-431.
- Larenz K. (1935), *Rechts- und Staatsphilosophie der Gegenwart*, Berlin: Junker und Donnhaupt.
- Mackensen R., Reulecke J. (Hrsg.) (2001), *Das Konstrukt „Bevölkerung“ vor, in und nach dem „Dritten Reich“*, Wiesbaden: Verlag für die Sozialwissenschaften.
- Lamprecht K. (1906), *Freiheit und Volkstum. Wort zur heutigen politischen Lage*, in Lamprecht K., *Ausgewählte Schriften zur Wirtschafts- und Kulturgeschichte und zur Theorie der Geschichtswissenschaft*, Aalen: Scientia Verlag, 1974, 605-615.
- Lamprecht K. (1907), *Die künftige Politisierung der Gesellschaft*, in “Der Berliner Tageblatt und Handels-Zeitung”, 15.01.1907.
- Lamprecht K. (1913), *Deutsche Geschichte: Zur jüngsten deutschen Vergangenheit*, vol. 2.2: *Innere Politik – Äußere Politik*, III ed., Berlin: Weidmannsche Buchhandlung.
- Moggach D., Stedman Jones G. (eds.) (2018), *The 1848 Revolutions and European Political Thought*, Cambridge-New York: Cambridge University Press.
- Neumann Fr. J. (1888), *Volk und Nation. Eine Studie*, Leipzig: Duncker & Humblot.
- Palonen H. (1986), *Korrekturen zur Geschichte von ‘Politisierung’*, in “Archiv für Begriffsgeschichte”, 30: 224-234.
- Reinhalter H. Hrsg. (2010), *Die Junghegelianer. Aufklärung, Literatur, Religionskritik und politisches Denken*, Frankfurt am Main: Peter Lang.
- Ricciardi M. (1990), *Linee storiche sul concetto di popolo*, in “Annali dell’istituto storico italo-germanico in Trento”, 16, pp. 303-369.
- Ricciardi M. (2000), *L’enigma del sociale. Crisi e transizione nel liberalismo tedesco del Vormärz*, in “Il pensiero politico”, 33: 212-241.
- Ricciardi M. (2002), *Tra carisma e funzione. La “Führerschaft” di Adolf Hitler*, in “Ricerche di storia politica”, 5, 3: 365-375.
- Ricciardi M. (2012), *La società di tutto il popolo. Linee storiche sui concetti politici del socialismo tedesco dopo il 1848*, in Ruocco G., Scuccimarra L. (a cura di), *Il governo del popolo 2. Dalla Restaurazione alla guerra franco-prussiana*, Roma: Viella, 289-309.

- Riehl W.H. (1883), *Die Naturgeschichte des Volkes als Grundlage einer deutschen Social-Politik*, vol. I: *Land und Leute*, VIII ed., Stuttgart: Cotta.
- Riehl W.H. (1885), *Die Naturgeschichte des Volkes als Grundlage einer deutschen Social-Politik*, vol. II: *Die bürgerliche Gesellschaft*, VIII ed., Stuttgart: Cotta.
- Ruge A. (1840), *Erinnerungen aus dem äußeren Leben, von Ernst Moritz Arndt*, Leipzig: Verlag der Weidmannschen Buchhandlung.
- Ruge A. (1841a), *Zur Charakteristik Savigny's*, in A. Ruge, *Werke und Briefe*, vol. IV: *Politischen Kritiken 1838-1846*, Aalen: Scientia Verlag, 1988, 219-249.
- Ruge A. (1841b), *Vorwort zum Jahrgang 1841 der Hallischen Jahrbücher*, in *Die Hegelsche Linke. Dokumente zu Philosophie und Politik im deutschen Vormärz*, Leipzig: Reclam, 1985, 200-211.
- Ruge A. (1842), *Hegelsche Rechtsphilosophie und die Politik unsrer Zeit. Erster Artikel*, in *Die Hegelsche Linke. Dokumente zu Philosophie und Politik im deutschen Vormärz*, Leipzig: Reclam, 1985, 443-472.
- Ruge A. (1843), *Vorwort. Eine Selbstkritik des Liberalismus. Der vorige Jahrgang*, in *Die Hegelsche Linke. Dokumente zu Philosophie und Politik im deutschen Vormärz*, Leipzig: Reclam, 1985, 546-573.
- Ruge A. (1847), *Der Patriotismus*, Frankfurt am Main: Insel Taschenbuch, 1968.
- Ruge A. (1849), *Die Gründung der Demokratie oder der Volksstaat und der social-demokratischer Freistaat*, Leipzig: Verlagsbureau.
- Ruge A. (1869), *An's Volk und an Politiker. Zur Förderung des Umschwungs seit 1866*, Berlin: Verlad der Stuhe'schen Buch- und Kunstbuchhandlung.
- Schiera P. (2012), *Storia di cultura e storia della cultura. Karl Lamprecht e l'imperialismo della scienza tedesca*, in Schiera P., *Profili di storia costituzionale. II. Potere e legittimità*, Brescia: Morcelliniana, 341-357.
- Schorn-Schutte L. (1984), *Karl Lamprecht: Kulturgeschichtsschreibung zwischen Wissenschaft und Politik*, Stuttgart: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Stahl F.J. (1848), *Die Revolution und die constitutionelle Monarchie*, Berlin: Wilhelm Herz.
- Stapel W. (1942), *Volk. Untersuchungen über Volkheit und Volkstum*, Hamburg: Hanseatische Verlagsanstalt.
- Stein L. von (1852), *System der Staatswissenschaft*, vol. I: *System der Statistik, der Populationistik und der Volkswirtschaftslehre*, Stuttgart und Tübingen: J.B. Cotta'scher Verlag.

- Stein L. von (1869), *Die Verwaltungslehre*, vol. I, Stuttgart und Tübingen: J.B. Cotta'scher Verlag.
- Stieve F. (1936), *Geschichte des deutschen Volkes*, Oldenburg: München und Berlin.
- Struve G. von (1846), *Deutsche Nationalität, deutsches Spießbürgerthum und Deutscher Zunfgeist*, in Struve G. von, *Politisches Taschenbuch für das deutsche Volk*, Frankfurt am Main: Literarische Anstalt, 58-64.
- Struve G. von (1847), *Grundzüge der Staatswissenschaft, I: Von dem Wesen des Staats oder allgemeines Staatsrecht*, Mannheim: Selbstverlag des Verfassers.
- Su-Yong Kim (1984), *Heinrich Heine soziale Begriffe. Gesellschaftsentwicklung und Bedeutungswandel*, Hamburg: Hoffmann und Campe.
- Treitschke H. von (1913), *Politik. Vorlesungen gehalten an der Universität zu Berlin*, III ed., Leipzig: Hirzel.
- Verhandlungen des Zweiten Deutschen Soziologentages vom 20.—22. Oktober 1912 in Berlin*, Tübingen: Mohr, 1913.
- Wildt M. (2019), *Die Ambivalenz des Volkes. Der Nationalsozialismus als Gesellschaftsgeschichte*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

