Petar Bojanić
Institute for Philosophy and Social Theory, University of Belgrade

19-20 Marzo 2019
Convengo Internazionale di Studi
Scuola Normale Superiore, Pisa
Organized: R. Esposito & others

Istituzione e protocolli di (restituzione e) restaurazione

Lasciatemi cominciare ringraziando Roberto Esposito per l'invito a parlare qui oggi e tutti coloro che sono qui presenti. Sono davvero felice di vedere molti amici con i quali sono stato in contatto negli ultimi anni. Permettetemi innanzitutto di contestualizzare il mio intervento: in particolare, ho recentemente realizzato che il libro sulle istituzioni che sto scrivendo e che dovrò inviare all'editore Vittorio Klostermann in ligua inglese, deve contenere un capitolo sulla "restituzione", ma altresì sul suo analogo protocollo di "restaurazione" (la parola "restaurazione" implica infatti quella di "restituzione"). Tuttavia oggi non parlerò della restituzione. La restituzione, in linea di principio, in quanto restaurazione di una o più istituzioni, coincide con un tentativo di cancellazione della violenza (forse l'ultima forma di violenza) che soggiace alla fondazione delle varie istituzioni e della giustizia. L'ipotesi che da ciò conseguirebbe è che la giustizia è per definizione più restitutiva che retributiva (una questione di quantità o grado; due protocolli che sono sempre complementari e non necessariamente esclusivi). In altre parole, il processo di restaurazione o decostruzione è implicitamente giusto e conduce alla giustizia. In contrasto con il titolo di questo intervento, potremmo dire

“più restaurazione — più gustizia” (con la riserva però che questo processo è un processo molto lungo, infinito invero, senza fine, poiché restaurare la forza di qualsiasi istituzione o la sua completa restituzione è in realtà impossibile, e rivela in ultima istanza, nel tempo, le ingiustizie o le debolezze che non possono più essere restaurate)[1]. Ora, questo dovrebbe essere un cosiddetto “*position paper*” introduttivo a questo colloquio. L’autore (forse Roberto Esposito) o gli autori di questo breve testo rilevano alcune problematiche che, in effetti, richiamano problemi con le istituzioni, con la filosofia, con l’Europa. Problemi che gli europei hanno affrontato per più di duecento anni.

Quello che mi piacerebbe sapere è qual è la capacità che ci consente di rilevare (e osservare) che le attuali istituzioni (specialmente quelle europee, ma anche le altre) sono in cattive condizioni e che meritiamo di meglio? Cosa è cambiato? Cosa ha reso le istituzioni cattive istituzioni? Com’è addirittura possibile l’asimmetria tra i nostri atteggiamenti individuali riguardo alle innumerevoli entità che noi stessi produciamo attraverso i nostri reciproci atti sociali? È persino possibile parlare in maniera sensata di ciò che produciamo in relazione agli altri, con gli altri, di ciò che sta tra noi (il comune, il bene pubblico) — detto ancora più chiaramente — tutto ciò riguarda l’istituzione o le istituzioni?

Tutte queste domande fanno riferimento alle correzioni e agli emendamenti delle istituzioni che noi stessi creiamo con gli altri o che abbiamo ereditato da altri. Come possiamo cambiare le istituzioni? Le vecchie istituzioni possono convivere simultaneamente con le nuove istituzioni? E, in prima istanza, come una data

[1] Il 18° secolo, considerato il secolo della rivoluzione è anche sempre il secolo della istituzionalizzazione e della restaurazione. Cos'è il "ristorante"? In origine, cibo: "consumi a base di carne destinati a “ristorare” la forza di una persona." Tale forza o capacità istituzionale è, in definitiva, come sappiamo, molto limitata. Le istituzioni muoiono. La mortalità di coloro che si nutrono è banale. Tuttavia, ciò che non è banale è che "la forza di una persona" venga restaurata/ripristinata mangiando insieme o in presenza di altri. Dovremmo sempre tornare al gruppo che implica la restaurazione e viceversa.

istituzione cessa di esistere? Se il compito delle istituzioni è quello di garantire e tutelare uno specifico insieme di transazioni tra noi (*commercio*), chi dovrebbe e potrebbe essere il possibile soggetto di questo cambiamento?

Quest'ultimo problema, che apre tutta una serie di difficili questioni, si riferisce alla filosofia o, più in generale, alla "filosofia europea" che può emendare se stessa e con se stessa, le istituzioni. Molti filosofi appartenenti a differenti scuole di pensiero affermerebbero, argomentando in maniera piuttosto convincente, che la filosofia segue le istituzioni e, viceversa, che le istituzioni prendono sempre forma intorno al pensiero: vale a dire, che esse non sono nient'altro che uno "specchio" del pensiero. Tuttavia questa discordanza tra la filosofia e le istituzioni sarebbe ulteriormente complicata dall'aggettivo "europeo" (nell'espressione "filosofia europea"). Mi sembra che questo aggettivo ci allontani ancora di più da altri continenti e in tal modo da altri modi di comprendere le istituzioni e dalle reali istituzioni: la filosofia ebraica o la filosofia indiana forse, probabilmente, si adattano alle istituzioni di Israele e dell'India — ed è difficile parlare della differenza tra le loro istituzioni in relazione a qualunque altro stato sovrano europeo. Ma ancor di più, questo aggettivo ci allontana dall'imperativo (imperativo di natura filosofica) che le diverse istituzioni, città o stati, dovrebbero sempre essere confrontate. Hume non è già inserito nelle fondamenta della "filosofia europea"?. Inoltre, non è forse un fatto fondamentale che senza Hume non avremmo una "teoria europea delle istituzioni", una "epistemologia istituzionale"? (Hume infatti attribuisce considerevole importanza alle istituzioni, molto più di Hobbes che invece riduce il significato del sostantivo "istituzione" al verbo "istituire"). Inoltre, senza l'opera di Hume, sarebbe impossibile immaginare l'attuale repubblicanesimo e l'istituzionalismo francese (ad esempio, non vi

sarebbe Deleuze senza Hume)[2].

Ora vorrei mostrare brevemente come questo paradosso (per utilizzare un termine di Rosseau “il momento dell’istituzione[3]) del cambiamento o della restaurazione dell’istituzione(i) sia stato tematizzato, o problematizzato, nella storia del pensiero filosofico europeo (in particolare, nell'asse dell'istituzionalismo francese: Montesquieu, Rousseau, Madame de Staël, Saint-Simon). Ma prima di questo, lasciatemi insistere su una condizione incondizionata di ogni possibile istituzionalismo. Questi pensatori, ognuno secondo la sua propria prospettiva, hanno confermato questa condizione di tutte le condizioni, che oggi (specialmente oggi) non è affatto ovvia o esplicita. Questo è il principale motivo di contrasto tra Hume e Hobbes, ma anche fra i vari filosofi, tedeschi, italiani o francesi della storia e di oggi. L’assioma, forse il primo — se volete — per la filosofia europea— potrebbe essere formulato come segue: la violenza o la forza non produce nulla, non si trasforma in nulla (non produce diritto, giustizia, libertà, ordine o istituzioni). In contrasto con Hume, questo è invece chiaro sia a Montesquieu sia a Rousseau. Pertanto, qualsiasi potenziale discorso circa la protesta contro le

[2] Mi sembra che non esista un "conflittualismo anti-istituzionale ereditato dal post-strutturalismo francese" e che l'anti-istituzionalismo di Michel Foucault sia un fenomeno completamente marginale, di nessuna importanza per l'istituzionalismo o contro-istituzionalismo dello strutturalismo o "post-strutturalismo" (contre institution è il termine sia di Saint-Simon che di Derrida). Ho scritto di questo in un testo che analizza gli "usi" del termine istituzione in Roberto Esposito: P. Bojanić "Biopolitica. Il “fuori”dell'istituzione." Eds. D. Gentili & E. Stimilli, Differenze italiane. Politica e filosofia: mappe e sconfinamenti, Roma, Labirinti, 2015, 113-120. Foucault è un esempio perfetto e l'origine di questo teatro neoliberale, perché si preoccupa solo del suo impegno (*engagement*) (allo stesso modo di Sartre). Per lui (al contrario di Sartre che a volte vacilla) non vi è una nozione di lavoro collettivo, azione collettiva o cambiamento collettivo. Qualcuno potrebbe immaginare che Foucault a scrivere domande, formulare bilanci, relazioni finali di progetti o anche semplicemente chiedere denaro per l’organizzazione di conferenze, per lavori comuni o per altri ... Foucault lavora per se stesso e usa le sue perfette connessioni politiche, durante i vari periodi della sua vita , abbastanza bene per il suo posizionamento. Inoltre, non sono convinto che il suo ruolo sia particolarmente importante nella costruzione dell'Università di Vincennes.

[3] J-J. Rousseau, *Sur l'origine de l'inégalité*, *Œuvres complètes*, vol. 3, 186.

istituzioni, o il loro emendamento, o ancora, la loro restaurazione, si riferisce all'eliminazione di conflitti, di violenza e di strategie aggressive che risiedono sempre nelle istituzioni. In *De la littérature considérée dans ses rapports avec les institutions sociales* (1800), Madame Germaine de Staël scrive:

> Lo spirito militare è lo stesso in tutte le epoche e in tutti i paesi, non caratterizza la nazione, non vincola il popolo a questa o quell'istituzione: è anche in grado di difenderli tutti. L'amore per le lettere e le belle arti, la filosofia, da solo può rendere un territorio una patria, dando alla nazione che la abita gli stessi gusti, le stesse abitudini e gli stessi sentimenti. Ma la forza accelera il tempo passato e ignora la volontà. Ma per questo motivo non può istituire nulla tra gli uomini. È stato spesso ripetuto durante la Rivoluzione francese che il dispotismo era necessario per stabilire la libertà. Abbiamo associato delle parole a un controsenso di cui abbiamo fatto una frase; ma questa frase non cambia la verità delle cose. Le istituzioni stabilite con la forza con la forza imiterebbero qualsiasi libertà, tranne il suo movimento naturale; le forme sarebbero come quelle copie (riproduzioni) che spaventano per la loro somiglianza: lì si trova tutto, tranne la vita[4].

(*L'esprit militaire est le même dans tous les siècles et dans tous les pays; il ne caractérise point la nation, il ne lie point le peuple à telle ou telle institution: il est également propre à les défendre toutes. L'éloquence, l'amour des lettres et des beaux-arts, la philosophie, peuvent seul faire d'un territoire une patrie, en donnant à la nation qui l'habite les mêmes gouts, les mêmes habitudes et les mêmes sentiments. La force se passe du temps et brise la volonté; mais par cela même elle ne peut rien fonder parmi les hommes. L'on a souvent répété, dans la révolution de France, qu'il fallait du despotisme pour établir la liberté. On a lié par des mots un contre-sens dont on a fait une phrase; mais cette phrase ne change rien à la vérité des choses. Les institutions établies par la force imiteraient tout la liberté, excepte son mouvement naturel; les formes seraient comme ces modelés qui vous effrayent par leur ressemblance: vous y retrouves tout, hors la vie*).

Oltre alla vita, che è già incorporata all'interno delle istituzioni, e non opposta ad esse (mantra fondamentale degli anti-istituzionalisti) Madame de Staël insiste sul tempo (che forza accelera, introducendo un processo falso e incerto a breve termine) e sulla volontà (in alcuni casi l'apparizione di nuove istituzioni

[4] M. de Staël, *De la littérature considérée dans ses rapports avec les* institutions *sociales*, 1800, 29.

implica un nuovo spirito di libertà e desiderio) (24). Lei ripete, modifica e afferma quattro modelli come chiave interpretativa dell' "istituzionalismo francese": il primo, del tutto originale, che soprattutto la letteratura, le nuove forme linguistiche e le nuove espressioni potrebbero perturbare l'asimmetria tra pensiero e istituzioni (la letteratura, la scrittura, producono qualcosa di nuovo, dunque nuove istituzioni). Il secondo concetto, anche questo mai formulato in maniera così precisa, suggerisce la possibilità di "giudicare filosoficamente le istituzioni" (*à juger philosophiquement les institutions*) (148)[5]. Altrimenti, «la filosofia non è che un frivolo passatempo di un paese in cui nessun illuminismo penetra nelle istituzioni» (262) . Il terzo modello è ereditato da Montesquieu e Rousseau (anche Saint-Simon se ne avvale qualche tempo dopo). Esso indica come sia necessario e certamente possibile confrontare le istituzioni tra città e stati. Un modello comparativo di ricerca mostra le differenze fra le istituzioni e permette di introdurvi delle correzioni e di migliorarle. Infine, l'ultima idea che Madame de Staël tematizza si riferisce all'osservazione delle istituzioni nel tempo, alla loro trasformazione, caducità, obsolescenza e morte. Ecco cosa scrive a proposito della cavalleria (*chevalerie*)

> Qualsiasi istituzione che sia buona in un determinato momento, ma non per una ragione eterna, , diventa un abuso intollerabile, dopo aver corretto abusi errori precedenti. Così, la cavalleria era necessaria per smorzare la ferocia militare attraverso l'adorazione delle donne e lo spirito religioso. Tuttavia,

[5] "Rimando qui ancora una volta il significato che ho dato alla parola filosofia in tutto questo lavoro. La filosofia per me è l'indagine sul principio di tutte le istituzioni politiche e religiose, l'analisi degli eventi storici, e infine, lo studio del cuore umano e dei diritti naturali dell'uomo. Una tale filosofia presuppone la libertà come suo obiettivo principale"(144). (*Il faut rappeler ici de nouveau le sens que j'ai constamment attaché au mot philosophie dans le cours de cet ouvrage. J'appelle philosophie, l'investigation du principe de toutes les institutions politiques et religieuses, l'analyse des caractères et des évènements historiques, enfin l'étude du cœur humain et des droits naturels de l'homme. Une telle philosophie suppose la liberté ou doit y conduire*).

> l'ordine o la classe sociale della cavalleria, come tutto ciò che separa gli uomini invece di riunirli, doveva essere considerata un male fatale, non appena cessava di essere un rimedio indispensabile[6].

(*Toute institution bonne relativement à tel danger du moment, et non à la raison éternelle, devient un abus insupportable, après avoir corrige des abus plus grands. La chevalerie était nécessaire pour adoucir la férocité militaire par le culte des femmes et l'esprit religieux; mais la chevalerie, comme un ordre, comme une secte, comme tout ce qui sépare les hommes au lieu de les réunir, dut être considérée comme un mal funeste, dès qu'elle cessa d'être un remède indispensable*).

Questa costruzione mostra bene come una convenzione data sia inizialmente stabilita e regolata, garantendo transazioni tra i membri di una comunità, riducendo il militarismo; e come essa si degrada nel tempo. Se una "istituzione" (forse risulta ora un po' più chiaro che cosa il termine istituzione designa o nasconde?), cessa di essere una condotta e diventa un ostacolo che *divide invece di unire gli uomini* (*qui sépare les hommes au lieu de les réunir*), allora il suo cambiamento si impone come necessario. In tal senso, vi è qualcosa di urgente in questa diagnosi dell'istituzione che è improvvisamente diventata fastidiosa (*un mal funeste*). Tuttavia, è anche del tutto implicito che Madame de Staël indichi dove si trovi il problema o dove inizi la conoscenza del problema e come risolverlo. La diagnosi è al contempo un chiamata non più eludibile alla cooperazione e all'azione rivolta a tutti i membri della comu[7]. Se affermiamo che un'istituzione deve incessantemente istituzionalizzarsi (in modo tale da non diventare mai del tutto pacificata), ciò significa— a mio parere — che un gruppo di individui dovrebbe produrre un tipo di atti completamente differente (atti sociali e individuali di gruppo) che potrebbe rinnovare l'unità del gruppo e assicurare la transizione del gruppo in una

---

[6] M. de Staël, *De la littérature considérée dans ses rapports avec les institutions sociales*, 131.

[7] Penso che l'importanza della cooperazione per l'istituzione potrebbe essere l'importante distinzione di Eloi Laurent tra la collaborazione che incarna l'associazione di utilità e mira all'efficienza. La cooperazione, al contrario, è un processo di condivisione che impiega conoscenze comuni (*connaissance communes*). Cfr. E. Laurent, *Pour une véritable économie de la coopération*, Paris, Lient qui libèrent, 2018.

istituzione (qualche nuova istituzione o una contro-istituzione). Definisco questi atti come atti impegnati (*engaged acts*)[8]. La mia ipotesi è che una nuova ricostruzione dell'impegno (e dei termini ad esso correlati)[9] potrebbe favorire o facilitare il passaggio e l'introduzione alla "libertà sociale" (un termine di A. Honneth). Inoltre, come nel caso della cavalleria di Madame de Staël, questo è un altro esempio negativo che conferma la necessità di certe condizioni, o, strettamente parlando, di norme (anche se esse non sono sufficienti), perché qualcosa possa essere nominato come "Valore europeo". Ad esempio, il termine "valori europei" non si riferisce a caratteristiche specifiche degli europei (contrapposti a tutti gli altri): vale a dire, la loro volontà di mobilitarsi urgentemente in un gruppo e, ad esempio, aiutare chi è in pericolo o semplicemente risolvere qualche problema. I valori europei sarebbero duplici e riguarderebbero qualcos'altro: 1) normatività, poiché gli individui *devono* stare insieme per essere in grado di dover aiutare qualcuno in difficoltà. 2) Impegno, che precede la norma ma che altresì la costituisce solo e soltanto se c'è un "impegno collettivo", se l'impegno è libero o voluto (questo è un aspetto specifico dell'obbligazione). In assenza di questi atti di impegno comune, non ci può essere passaggio da un gruppo all'istituzione e dunque, nessuna norma. Se, per esempio, dico che l'istituzione è in realtà un *repertorio* (*répertoire* è una parola francese relativamente recente che indica un insieme o un elenco di elementi), allora si presume che l'istituzione comprenda contenuti diversi e che sia potenzialmente

[8] Cfr. P. Bojanic, "Che cos'è un atto d'impegno? Husserl e Reinach sul "soggetto di livello superiore" (Noi) e gli atti (non) sociali", *Teoria*, 2019,1, 217-230.

[9] Due anni fa *La Stampa* pubblicò una lezione sul rapporto tra intellettuale e potere tenuta da Norberto Bobbio nel 1997. È molto interessante che Bobbio faccia un simultaneamente uso delle parole "impegno" e "*engagement*": "Bobbio: filosofi e tecnici, meglio tenerli separati," *La Stampa*, 22.05.2017. "*Il termine 'impegno' può sembrare inadatto a designare il rapporto tra l'esperto e il potere, giacché fa pensare a un'azione volontaria del soggetto che la compie, mentre il contributo che il tecnico dà al politico è quasi sempre richiesto da chi se ne serve*".

definita come un raccolta di atti — di atti istituzionali.

La mia preoccupazione riguarda lo *status* degli atti negativi, persino anche atti violenti (meglio ancora, atti non istituzionali, non sociali o a-sociali, atti non collegiali o "comportamenti non cooperativi"). A parte questo, vorrei provare ad immaginare una sorta di "atto istituzionale" che potrebbe potenzialmente essere dissociato, almeno parzialmente, dagli "atti negativi". Pertanto, non sono certo che sia possibile eliminare tali atti, a causa dei quali un gruppo o un'istituzione potrebbe essere definita come "semplicemente cattivo" (M. Gilbert); ma è forse possibile che gli "atti di impegno" [engaging acts] o qualche forma di "atti provocatori" (e mi piacerebbe delineare tali attività in maniera provvisoria) possano migliorare l'istituzione o istituzionalizzarla ulteriormente. Ma non soltanto questo. La mia ipotesi sarebbe appunto che sono proprio questi atti a istituzionalizzare un gruppo (o trasformano un gruppo in un'istituzione), riducendo o rimuovendo gli atti sociali negativi (che coincidono con la libertà negativa). Più vi è impegno, più solida è l'istituzione. Questo paradosso, che appare già in Montesquieu e in Rousseau, è stato formulato più chiaramente da Madame de Staël.

Quando è il momento giusto per un'istituzione? Quando e come è iniziato e decretato che qualcosa dovrebbe durare ed essere preservato nel tempo? Mi sembra che Montesquieu possa aiutare a determinare ciò che Rousseau chiama "il momento dell'istituzione" ("*le moment de l'institution*."). Ciò riguarda l'inizio e la fondazione dell'istituzione, e Rousseau pensa che proprio una voce nel libro *Considérations sur les cause de la grandeur des Romains et de leur décadence* di Montesquieu, dovrebbe essere il paradigma che l'inizio di ogni istituzione dovrebbe soddisfare. In *Du contrat social,* Rousseau sta parafrasando la seguente affermazione:

> Nella nascita delle società, sono i capi delle repubbliche che fondano l'istituzione; da quel momento in avanti è l'istituzione che forma i capi delle repubbliche[10].
> (*Dans la naissance des sociétés, ce sont les chefs des républiques qui font l'institution, et c'est ensuite l'institution qui forme les chefs des républiques*).

Vorrei lasciare da parte il capo che fonda l'istituzione (qui al singolare). Mi interessa piuttosto il modo in cui Rousseau ha cercato di trasformare questa causalità già trasposta nell'asserzione di Montesquieu. Il capo fa qualcosa che lo costringerà e lo limiterà. Le norme formano colui che le dichiara o le stabilisce. Un'istituzione è un'istituzione solo se soddisfa la seguente condizione: deve formare coloro che hanno la capacità di stabilirla, e questo solo dopo che essa stessa è stata istituita. In caso contrario non è un'istituzione e non è stata realizzata alcuna fondazione istituzionale. Rousseau prende un'altra direzione, interrompendo in modo indelebile la causalità lineare con una opaca combinazione scolastica. Nel passaggio seguente, il popolo è sovrano (il capo), ma questa volta, il risultato di leggi e istituzioni, la conseguenza per il popolo deve precedere l'atto istituzionale. Pertanto, le persone devono già essere formate prima stabilire della creazione di leggi e istituzioni. La motivazione di Rousseau qui è ancora un tentativo di purificare la creazione delle istituzioni e la sovranità da ogni forma di violenza:

> Affinché un popolo appena formato possa assaporare le massime ragionevoli regole della politica e seguire le regole fondamentali della ragione di Stato, sarebbe necessario che l'effetto diventi la causa, lo spirito sociale che deve essere il risultato dell'istituzione necessita di presiedere l'istituzione stessa e gli uomini necessitano di essere già quelli che la legge vorrebbe far diventare. Poiché, in questo modo, il sovrano non è in grado di impiegare né la forza né il ragionamento, esso dovrebbe ricorrere a un'autorità di un altro ordine, un'autorità che può condurre senza violenza e persuadere senza convincere[11].

---

[10] Cfr. J-J. Rousseau, *Du contrat social*, *Œuvres complètes*, vol. 3, 380.
[11] J-J. Rousseau, *Du contrat social*, *Œuvres complètes*, vol. 3, 383.

(Pour qu'un peuple naissant put goûter les saines maximes de la politique et suivre les regles fondamentales de la raison d'Etat, il faudroit que l'effet put devenir la cause, que l'esprit social qui doit être l'ouvrage de l'institution présidât à l'institution même, et que les hommes fussent avant les loix ce qu'ils doivent devenir par elles. Ainsi donc le Législateur ne pouvant employer ni la force ni le raisonnement, c'est une nécessité qu'il recoure à une autorité d'un autre ordre, qui puisse entraîner sans violence et persuader sans convaincre.)

Tali costruzioni sono piuttosto rare nella storia del pensiero europeo, poiché sembrano corrispondere bene alle complicazioni che tutti noi incontriamo con la restaurazione delle istituzioni e con una teoria universale delle istituzioni. Rosseau ci dice che "lo spirito sociale che dovrebbe essere il risultato delle istituzioni precede l'istituzione stessa; e ciò richiede che gli uomini siano prima della legge ciò che la legge deve fare di loro". Cinquanta anni dopo, Saint-Simon scrive la sua visione de "l'istituzione dell'Europa", rifacendosi tuttavia alla concezione di Montesquieu. Se avessimo voluto confermare e accogliere l'idea di Saint-Simon secondo cui la filosofia del XXI secolo necessita di essere organizzatrice, e se avessimo riorganizzato e modificato la visione di Europa di Saint-Simon, incontreremmo immediatamente due paradossi. Il primo dilemma o problema riguarderebbe l'esistenza di due tipi paralleli di istituzioni, il vecchio e il nuovo, e se una simile condizione, che può essere uno stato di violenza, nella mente e sulle labbra di tutti, sia veramente una condizione transitoria. Nonostante Saint-Simon dica che le vecchie istituzioni scompaiano, la nuova istituzione Europea solo parzialmente e occasionalmente occupa il suo posto e le limita. Com'è possibile ciò? Il secondo paradosso, menzionato da Saint-Simon, e che io definirei fatale, si riferisce a un passo di Montesquieu, secondo cui "è l'istituzione a formare gli uomini" (*c'est l'institution qui forme les hommes*). Com'è possibile, allora, per quelle stesse persone, allo stesso tempo creare istituzioni nuove e differenti? Ecco il passaggio in cui Saint-Simon presenta questa difficoltà:

È l'istituzione che forma gli uomini, dice Montesquieu. Perciò,

> un'inclinazione a estendere il patriottismo oltre i confini della patria una pratica di considerare l'interesse dell'Europa, invece degli interessi nazionali, sarebbe un risultato necessario di coloro che comporrebbero il parlamento Europeo. Questo è vero. Già, sono anche gli uomini che formano le istituzioni, e l'istituzione non può essere fondata se non trova costoro già formati del tutto, o quantomeno preparati a esserlo.

(*C'est l'institution qui forme les hommes, dit Montesquieu; ainsi, ce penchant qui fait sortir le patriotisme hors de bornes de la patrie, cette habitude de considérer les intérêts de l'Europe, au lieu des intérêts nationaux, sera pour ceux qui doivent former le parlement européen, un fruit nécessaire de son établissement. Il est vrai : mais aussi ce sont les hommes qui font l'institution, et l'institution ne peut s'établir si elle ne les trouve tout formés d'avance, ou du moins préparés à l'être*).[12]

Se l'Europa, cioè, l'istituzione europea, forma le persone (gli Europei), allora questa inclinazione, questa abitudine (*ce penchant*; *cette habitude*) dell'istituzione di formare persone ha come conseguenza che il patriottismo superi i confini degli stati, e che l'interesse Europeo sostituisca l'interesse nazionale. Andando oltre i confini degli stati in questo passaggio sottintende almeno due nuove procedure: una maggiore apertura degli stati nazionali e ospitalità per tutti i cittadini d'Europa, e di certo, il processo di espansione dei confini Europei con l'aprire i suoi confini futuri al di là di ogni patriottismo europeo. Il problema ricorre nella seconda proposizione di questo frammento di Saint-Simon. Dal momento che è il popolo a formare l'istituzione, e l'istituzione forma il popolo nella maniera in cui essa stessa viene formata e costituita, Saint-Simon assume che l'idea o la forma di questa nuova istituzione sia già esistente nelle menti di coloro che presto la formeranno. In altre parole, l'istituzione può essere formata solo se "trova" persone già preparate ed educate a questo fine (o quanto meno pronte a costituire l'istituzione e formate da quest'ultima nel momento in cui la formano). Il problema o paradosso dell'istituzione come soggetto di questa seconda

[12] C. H. de Saint-Simon, "De la réorganisation de la société européenne" (1814), in *L'Europe? L'Europe*, ed. P. Ory, Paris, Omnibus, 1998, 36.

affermazione, secondo cui l'istituzione può già trovare (*trouver*) persone che sono formate *ad hoc* dall'istituzione vera e propria (senza che questa si trovi già a esistere), ci riconduce, ancora una volta, all'idea delle istituzioni doppie o parallele, e anche a l'espressione "*les contre-institutions*".[13]

Permettetemi ora di riassumere brevemente i vari protocolli introdotti dal restauro delle istituzioni. La loro differenziazione si riferisce alla prospettiva degli attori delle azioni: individui, insiemi o aggregati di individui o atti del gruppo in quanto tale. In primo luogo, la restaurazione riguarda sempre un tentativo di rimozione della violenza dalle istituzioni attraverso modi di coinvolgimento di tutti nel cosiddetto *esprit social*. In secondo luogo, la relazione tra vecchie e nuove istituzioni pone il problema delle doppie istituzioni e delle contro-istituzioni. In terzo luogo, la scoperta dell'istituzione dell'Europa come contro-istituzione, coesistente simultaneamente con qualsiasi istituzione, consente di limitare l'influenza diretta delle istituzioni l'una sull'altra e di ridurre la possibilità del conflitto.

[13] Cfr. P. Bojanic, "L'idea della contro-istituzione", *Itinerari. Annuario di ricerche filosofiche*, Lanziano, Vol. 55, 2016, 185–200.