



**Misura per misura.
Dalla *global polity*
al buon governo
e ritorno**

Pierangelo Schiera

Scienza & Politica - Deposito N. 1

2015

DEPOSITO DI SCIENZA & POLITICA

Il Deposito di Scienza & Politica è uno spazio in cui pubblicare testi che possono essere dei *preprint*, dei *work in progress* o anche dei testi definitivi che si vogliono affidare all'uso comune dei lettori. Si tratta di testi non sottoposti a referaggio, senza nessuna registrazione, che rimangono a disposizione di chi li voglia leggere e utilizzare.



SOMMARIO COMMENTO

Prima parte §§ 1-24 note 1-219

In cui si propone l'idea di misura – di sé, del sapere e del governo – come criterio per accertare e valutare la condizione storico-costituzionale di una determinata situazione politica. Dalla critica della formula di Sassen territorio-autorità-diritti deriva l'instabilità di ogni misura storicamente determinata e la necessità di ricerca di nuove misure oltre quelle ormai colme. A partire dallo “Stato (moderno)” (Miglio), letto anche mediante la dottrina di Foucault (e di Schmitt) passando per il disciplinamento [1-3]. Fino alla categoria dell'ordine, su cui s'instaurerebbe (Ricciardi) la dominanza della società civile. Passando per l'antico strumento della “polizia” che, in versione nord-americana, sembra recuperare il significato di politica-amministrazione: così utile alla nuova prospettiva globale che il mondo ha davanti. La quale è ben presente anche nella letteratura distopica di primo '900 [4-6]. Libertà, disciplina, costituzione, federalismo è la linea proposta da Duso. Da coniugare però in termini il più possibile pluralistici, se non gruppuscolari: in vista di una misura-contenitore che non sia semplice assemblaggio di forme, alla Sassen, ma sappia rispondere alla triangolazione Stato nazionale–interessi locali– spinte globali [7-9]. Ecco le problematiche principali della *global polity*, come la chiama Sabino Cassese, cercando di rispondere alla domanda “Chi governa il mondo?”. Ma il binomio potere-consenso, in senso democratico e globale, porta fuori dallo schema hobbesiano dello Stato/cittadino. Invece di un nuovo Leviatano occorre forse un nuovo *border as method*, come propongono Mezzadra-Neilson, con la benedizione di Negri [10-12]. Resta l'uomo, al quale la vecchia misura della legalità non basta più, visto che stanno tanto mutando sia i soggetti che le tecniche di convivenza. Parola magica diventa *governance*, che però si presta a tanti significati, per lo più democraticamente criti-

cabili; anche se la stessa bio-politica potrebbe, con nuova misura, tramutarsi in politica di vita, come talora suggerisce la letteratura dis-topica e lascia sperare l'utopia alla Antonio Cassese, in chiave internazional-costituzionalistica [13-15]. Oltre agli amati dis-topici (Zamyatin, Huxley, Orwell...) c'è ora il fertile campo post-foucaultiano della bio-politica, in cui è confluita, a-topicamente, la stessa dottrina della *gouvernementalité*, insieme alla geniale intuizione di Benjamin del diritto come violenza. Ma, dopo la crisi dello Stato, resta anche l'amministrazione, che c'era già anche prima: sarà essa compatibile con la *human nature* di cui discutono Chomsky e Foucault? [16-18]. Occorrerebbe, allo scopo, una comunitaria opera di comprensione tra i soggetti comunicanti: ma chi sono? i migranti o i dottori? Per entrambi sussiste, in termini sovversivi oppure sistemici, il problema del governo-governamentalità. Ciò ha a che fare con la nudità della vita, ma anche col vestiario che, di volta in volta, gli uomini hanno culturalmente usato per coprire tale nudità. Basteranno il *consensus* di S. Cassese e gli standard della rete transattiva globale o ci vorrà una disciplina nuova? [19-21]. Occorre una misura nuova per tornare più vicini alla politica, su uno scenario diverso dallo Stato tradizionale: il filo rosso sarà sempre "diritti-justizia-democrazia", ma oltre la dominanza giuridica sull'intero processo. Un'amministrazione aperta, agente in orizzontale non più in verticale: come si evolverà il diritto amministrativo rispetto a quello internazionale? Lo deciderà il rapporto tra locale e globale e la misura che quel rapporto riuscirà a produrre [22-24].

Seconda parte §§ 25-48 note 220-453

Dove si riprende dalla polizia, secondo un caso nord-americano relativo a ordine e libertà. Si parla di *regulation* o di *logistics*, si cercano commissari che, come per il primo Stato moderno, mettano fondamenta unitarie a un sistema plurimo: ma chi darà la commissione se i vecchi Stati sono in crisi: è sufficiente rifarsi al mercato? Comunque ci vuole nuova misura (di sé, del conoscere e dell'agire). Lo spunto viene da *Measure for Measure* di Shakespeare [25-27]. Ma si devono far i conti con la democrazia: proiettare il *police power* dal locale al globale sembra pericoloso, anche se



rientra nell'idea della società come ordine: fa differenza con l'ordine di Hobbes, che abbisognava invece di *civil law*, interprete della necessaria *common measure* [28-30]. Anche Thomas Mann si occupa di misura, abbandonando la sua in-politicità, in chiave anti-Hitler. Più densi sono gli sforzi delle avanguardie, studiate da Cioli che ne coglie le contraddizioni rispetto al clima totalitario del tempo. Resta però il dilemma *law/polity*, su cui è centrato anche il contraddittorio rapporto fra Walter Benjamin e Carl Schmitt. Come pure la lettura alternativa di Léon Duguit e la tematica del *civil service* [31-33]. Anche Weber se n'era occupato e anzi ne aveva dato la finale soluzione borghese, in termini sia di scienza che di politica, oscillando fra *Macht. Herrschaft* e *Disziplin*, senza trascurare di includere nel giro anche *Maß*-misura. Impressiona la vischiosità dello *Zeitgeist* che regge tutti questi discorsi, talora in contraddizione fra loro ma tutt'insieme sintomi dell'insostenibilità della situazione [34-36]. Per Benjamin è miseria tedesca, ma più in generale è crisi profonda della modernità, che Schmitt aveva ridotto all'eccezione, che è la radice del totalitarismo, anche come sospensione del tempo, e ciò definitivamente contro Hobbes, che aveva iniziato la modernità del politico. Ecco tornare anche il senso del diritto/violenza di Benjamin, che però si smorza nella *Maßnahme*, in cui Schmitt Benjamin e Brecht si ritrovano [37-39]. Misura e caso d'eccezione, oppure intervento circoscritto e mirato, potenzialmente vicino al *border method*: attenzione al rischio di caduta da governo a regime sotto apparente protezione giuridica ma in realtà in nome del principio di appropriazione. Implicazioni col tradizionale principio di proprietà, con vera e propria rivoluzione dell'ordine giuridico [40-42]. Per Alain Supiot la prima evidenza di globalizzazione (*The Spirit of Philadelphia*) si è compiuta nel segno di misura. Ma per altri (Mattei e Surdi) ciò non basta perché la crisi della proprietà conterrebbe ben altre possibili conseguenze. *Globalization* e *corporations*: dal privato al pubblico o *tertium genus*? Dal *government* alla *governance*, dai beni ai servizi: liberare l'amministrazione dalla logica puramente giuridica. Ma anche liberare l'uomo dall'indifferenza politica, magari attraverso un recupero positivo di melancolia [43-45]. Serve discorso politico, scientificamente fondato ma anche tradotto in dottrina e commisurato alla mutevole dominanza delle forze sociali. Lo Stato moderno non era

semplice assemblaggio ma misura della politica: se è colma, ne va trovata un'altra, culturalmente fondata, oltre *Bretton Woods* e la miriade di agenzie globali che ne hanno preso il posto. All'insegna di una più ampia, parte "pubblica" dell'uomo in un'amministrazione calibrata sul rapporto bisogni-misure.

Terza parte §§ 49-73 note 454-673

Nella quale si cercano altre misure nella nostra storia, colte nella loro congruità costituzionale. Con al centro l'uomo, capace di guardare a sé e ai suoi sogni/bisogni, adattandosi alle spinte esterne, al di là di presunte leggi naturali, e mirando ad una costituzione. Aventi e non aventi: *global in-equalities*. Sulla validità o semplice affidabilità della misura decide la storia: dunque "per una storia delle dottrine politiche" e per una storia costituzionale per segni più che per concetti [49-51]. Casi e scalette di misura dal 1000 in poi: la Città di Siena nel *Buongoverno* di Lorenzetti, inno alla misurata effettualità della costituzione per la gestione dei conflitti. Dalla pace al bene comune passando per la misura (bilancia, palla, corda, clessidra, forca) e per il virtuoso politico (con al centro la Pace) [52-54]. Ma la pace è melanconica e ha bisogno di amministrazione: sicurezza (forca) e tasse (biccherne). Nasce anche, a livello europeo il *Quod Omnes Tangit*, che diverrà principio di partecipazione ed equità. Ma poi il cittadino se ne va per il mondo e ha bisogno di nuova misura, a partire dall'uso sistematico della scrittura, contabile o meno. Lo sa anche il frate (Bernardino da Siena) e comincia a saperlo anche la donna, che è la terza protagonista di questa fase. Christine de Pizan fonda la sua città (*des dames*) sulle tre virtù *Raison, Droiture e Justice* esprimendo da privata questa realtà nella prima formazione dello Stato monarchico di Francia [55-57]. Pubblicamente la esprime a Napoli l'Arco di trionfo di Alfonso d'Aragona. C'è poi il caso tedesco con propositori di misura del calibro di Lutero e Dürer; e quello spagnolo di Guevara e Gracian. Ma c'è anche la prospettiva che fa da pendant alla grande letteratura comportamentale (manierismo politico) [58-60]. Nel 1651 Hobbes pubblica *Leviathan*: strumento al servizio del cittadino, che poi non è altro che l'uomo salvato dallo stato di natura. Nel rapporto diretto tra Sta-



to e cittadino sta la misura che Hobbes appone, con la *civil law*, alla costituzione. La catena che conta è quella di necessità, diritto, profitto, misura, sotto il segno della ragione e della legge, nello stato civile [61-63]. Hobbes non avrà visto *Measure for Measure* di Shakespeare, ma gli sarebbe piaciuta. Il titolo rimanda forse al famoso versetto di Matteo 8, 1-2 ma va inteso anche come critica al cattivo governo e alla mancanza di una *common measure*. La troverà invece, più di un secolo dopo, Jeremy Bentham, tra rivoluzione e costituzione (Paola Rudan): sempre a favore del cittadino, per lui più libero e indipendente perché mosso da logica utilitaria, ma vincolato alla logica della costituzione, a sua volta in perenne tensione con la rivoluzione: grande ruolo dell'amministrazione [64-66]. Prima veniva però Hume, più inserito di Hobbes e di Bentham nel bisogno di costituzione che marca soprattutto nel Regno Unito il '700. Movimento sociale, opinione pubblica ma anche alla fine governo formano una linea (Luca Cobbe) che di nuovo tocca la cittadinanza costretta fra i due limiti di individualità carente e di società espansiva. Con l'aiuto però della simpatia sociale e della *politeness* derivante dalla *civil conversation* [67-69]. Il primo moderno ha dunque la cifra *british* di cittadino-società-amministrazione, allargabile ai nascenti USA grazie anche a Thomas Paine (Matteo Battistini): ciò che è riscontrabile anche nel predestinato Adam Smith: dal quale si potrebbe anche passare in Germania e al cameralismo, come *administrative technology*. Ne è rappresentante un autore minore, Jung Stilling, che registra il bisogno di coniugare la *bürgerliche Gesellschaft* con la *gesetzgebende Gewalt*. Ma il discorso è più grosso e tocca la miscela di valori e istituzioni di un *Well-Ordered Police State* (Raeff), a cui potrebbe ridursi anche la nostra *global polity*, se non presta attenzione ad un regolato rapporto fra amministrazione e cittadinanza [70-72].

Quarta parte §§ 73-96 note 674-847

Dove si cerca di dare ragione del costituzionalismo, vero discorso politico di egemonia borghese. Partendo da John Austin, che insiste sulla *public opinion*. Il potere monarchico si limita, cadendo in contraddizione ma viene salvato dalla *whig in-*

terpretation of history e dalla dottrina del *rule of law*, cardini del complesso simbolico vittoriano. Pölitz diffonde in Germania la scienza delle costituzioni, dando terreno al *monarchisches Prinzip* dove si radica il nesso borghese di economia-società-interessi-rappresentanza, vigente in tutta Europa. Benjamin Constant e Lorenz von Stein, con la sua *Verwaltung als lebendige Verfassung*, ridanno attualità al doppio cittadino-amministrazione, inserito però nell'ordinamento giuridico (*Rechtswissenschaft*) e in Stato e società (*Sozial- und Staatswissenschaften*) [73-75]. Autonomia della pubblica amministrazione, ma *Gewalt* del diritto. Nella pratica e nella scienza nasce il diritto amministrativo, in dipendenza-contrapposizione con il diritto costituzionale: contro il sogno unificante del *Constitutional Code* di Bentham, la tensione fra Stato e società si risolve a favore della seconda, mediante il rafforzamento smisurato del primo. L'esito non potrà che essere totalitario: oggi serve la nuova cittadinanza di Partha Chatterjee (*The Politics of the Governed*). Ma per tutto l'800 la cittadinanza sta, come l'amministrazione, sotto il segno della legalità [76-78]. Il costituzionalismo vera misura del secolo borghese, ma lo si vorrebbe globalizzare per mantenerlo misura anche del nostro tempo. Serve di nuovo McIlwain, ma con attenzione alla doppia misura di complicazione-armonia: dal costituzionalismo antico a quello moderno a quello globale. Lo Stato di diritto hitleriano di Carl Schmitt impedisce l'uso globale della categoria. Resta il bisogno di *iurisdictio* globale, ma *In wessen Namen?* (Bogdandy-Venzke): per McIlwain il governo deve mantenersi compatto e non frammentato, a protezione dei cittadini [79-81]. Forse è lo Stato a essere finito e il costituzionalismo può continuare la sua corsa lungo il binario potere-responsabilità, per una società di nuova formazione (*border*) capace di riappropriarsi di una concezione amministrativa sottratta all'egemonia del vecchio Stato e in rapporto diretto con la giurisdizione. L'ordine, per assicurare felicità e libertà: questi i valori (parziali, ideologici ma reali) del costituzionalismo "moderno", tra *Rule of law* e *Rechtsstaat*, con qualche esagerazione cesaristica in Francia [82-84]. Divenuto da civile (*bürgerlich*) societario, il costituzionalismo soffocò, per ragioni sia interne (questione sociale), che esterne (imperialismo): da lì forse data la fine del *ius publicum europaeum* e l'inizio dell'era globale, causando grande spinta verso il totalitari-



simo. I due triangoli sovrapposti del totalitarismo, e il *modernism*: ma anche Borke-
nau e Pareto, oltre a Hannah Arendt [85-87]. Totalitarismo e criminalità politica non
coincidono necessariamente, anche se talora è accaduto e accade. Di nuovo la lette-
ratura dis-topica (dal darwinismo ottocentesco), in particolare H.G. Wells: pure lui
modernist oltre che *fabian*? [88-90]. La forza dell'evoluzione, anche politica, fino alla
macchina. Centrale resta sempre l'amministrazione: anche in UK, nella visione, ad
esempio, dei coniugi Webb. Di nuovo la letteratura dis-topica, ma anche la *London*
School of Economics e il dibattito artistico in Europa dopo la Guerra (Cioli). Stato,
ente, futuro: e l'attuale fase del *global*, che è anche *multilevel*. Su questi parametri
andrà costruita la nuova misura: sennò non sarà più misura e si romperà (com'è in-
evitabile che prima o poi accada) la tradizione storico-costituzionale d'occidente. [91-
93]. *Modernity* e *modernism*: due termini in tensione: dal progetto-progresso alla
evoluzione-tecnologia. Tradizione e innovazione nel vortice del superomismo, con la
variante "senza qualità" di Musil. Il totalitarismo non fu "misura" del '900 ma dis-
misura del costituzionalismo liberale. E ora? Resta la certezza del *governing*
(Loughlin): dalla ragion di Stato alla ragion di *governance*! Occorre trovarla però,
transitando dal buongoverno alla *global polity* per una nuova legittimità, in cui la
tradizionale copertura del diritto (sia come scienza che come pratica legislativa) sarà
forse sostituita da altre ragioni di conoscenza sociale [94-96].

Quinta parte §§ 97-120 note 848-1034

In cui si accetta la premessa che questo non è un mondo per il paradiso. Per la so-
lidarietà però forse sì come mostrano i coniugi Webb (Roberta Ferrari). *New civiliza-*
tion come nuovo *border* verso il globale ma anche verso il locale? Luhmann e la legiti-
mità per procedimento, ma senza soggetto. Il quale va ritrovato nel piccolo, nel lo-
cale, a partire dall'amministrazione, come "servizio" dei perduti individui.
L'obbligazione politica da verticale a orizzontale per un nuovo *body politics* piuttosto
che per la bio-politica [97-99]. Vertice-periferie, binomio ineliminabile ma risolvibile
nel procedimento amministrativo. Anche nel *global*, ma senza eccedere col ruolo

delle Corti, piuttosto favorendo l'omologazione in corso fra le varie istanze tecniche. Il reciproco di *global* non sono i vecchi Stati, bensì il molteplice *local* sottostante. C'è anche un'altra soggettività collettiva, di derivazione marxiana (Negri e Guattari, 1985): anche per questa una misura? O bastava *Empire*(2000)? L'azione amministrativa di Feliciano Benvenuti riporta al procedimento, che è dove il soggetto e l'autorità s'incontrano: servizio pubblico, non solo dall'alto ma anche dal basso [100-102]. *Local polity* accanto a *global polity* per dare spazio a un nuovo cittadino, dotato di capacità amministrativa, ma anche per cambiare la struttura autoritaria della giustizia amministrativa nel senso di *justice sociale* (Alain Supiot). E il potere sarà forza o violenza? O addirittura cosa sacra, teologicamente protetta, come suggeriva Carl Schmitt, invece che tecnicamente legittimato? [103-105]. Contro l'idea schmittiana del politico-sacro che privilegia il nemico sull'amico e contro l'espansione della dogmatica giuridica al politico. Contro anche il potere-non-potere dell'uomo (Agamben) a favore della capacità dell'uomo cittadino, da applicare anche alla misura globale (Antonio Cassese): con recupero in tempo reale degli *human rights*, tornando a un'*Antigone* applicata secondo omogeneità [106-108]. Per censire i campi d'interesse davvero comuni e anche i metodi (trasparenza, comunicazione) davvero necessari alla nuova misura globale/locale. Con gli Stati come agenzie di servizio fra i due livelli reali di vita/politica (non più nuda): oltre il diritto o per un diritto diverso, omogeneizzando solidarietà e proporzionalità a entrambi i livelli, puntando ancora sull'amministrativo e in particolare sul procedimento (Cognetti) [109-111]. Dove torna fuori il cittadino: sogni/bisogni quotidiani e locali, presenza nei servizi pubblici locali, responsabilità civica, obbligazione politica orizzontale, efficacia e efficienza, standard (Balboni): per una riforma dal basso della pubblica amministrazione e del politico: partecipazione invece di erogazione. [112-114]. L'amministrazione debole (ma diffusa e vissuta dai cittadini) di Benvenuti, per una democrazia partecipativa, ma fondata sul cittadino come funzionario, in chiave di scienza dell'amministrazione più che di solo diritto amministrativo (ISAP). *Demos* non solo gente ma anche luogo: dem-archia per passare dal rapporto politico (statale) autoritario ad uno paritario. La qualità della vita è partecipazione, che ormai dev'essere, oltre che costituzionale, in-



ternazionale e globale: la misura nuova come allenamento alla società (e alla politica) grazie anche alla dis-torsione dis-topica [115-117]. Il globale non può essere totalitario se è localmente diversificato: la nuova misura deve comprendere ciò, in una dinamica alto-basso a doppio senso, ma anche in omaggio all'idea-forza di ufficio-ministro (Miglio). Dunque: cittadino-ministro, in una concezione laica che non disdegna il segno d'amore insito nel concetto cristiano di *officium*, da allargare al più presto, in chiave globale agli analoghi concetti di altre culture e tradizioni. Il quadro governo-democrazia non basta più, occorre il pluralismo dei "poteri globali" contro la ristrettezza del "potere legale" anche se coniugato secondo il bene comune (Settis). Quello di Lorenzetti era ben più complesso e "melancolico" di una generica "azione popolare" [118-120].

Pierangelo Schiera è Professore Emerito di Storia delle Dottrine politiche e Presidente della Fondazione Roberto Ruffilli di Forlì.

Tra le sue opere più recenti ricordiamo *Lo Stato moderno. Origini e degenerazioni*, Bologna 2004; *La misura del ben comune*, Macerata 2010; [*Dal potere legale ai poteri globali*](#). *Legittimità e misura in politica*, Scienza & Politica - Quaderno N. 1, 2013

La sua mail è: schiera@me.com



Misura in questo testo

(La numerazione rimanda rispettivamente alle parti e ai paragrafi del testo)

I.1

Una prima impressione suggerisce che “misura” possa essere considerata come una sorta di ponte mobile capace di aprirsi e chiudersi per tenere in contatto tra loro almeno le tre funzioni della vita umana associata che mi sembrano fondamentali:

- *la conoscenza di sé, delle proprie forze e debolezze (che in certo modo corrisponde al mio amato concetto di “melancolia”);*
- *la conoscenza delle circostanze socio-politiche e culturali in cui i soggetti agenti, coi loro bisogni, sono inseriti (che io chiamo “costituzione”);*
- *la capacità d’intervenire con decisione su entrambi questi campi (il mio “disciplinamento”)¹.*

II.26

1. *È possibile ricondurre l’attuale (apparente) disordine internazionale in campo finanziario a qualche “settore” del mondo complicatissimo dell’odierna logistics (intesa come organizing logics)²?*
2. *È possibile individuare un “sistema” coordinato e coerente di autorità per gestire, controllare e sanzionare quel settore, quanto meno nella linea “regolativa” che si è appena visto³?*
3. *Si possono considerare come “commissari” i soggetti diversi che, da prospettive più o meno private o pubbliche macro o micro – comprese eventualmente anche quelle statali, purché non in presa diretta dagli Stati stessi – gestiscono (o anche governano) quel sistema?*

¹ Cfr. di nuovo P. SCHIERA, *Specchi*. Ma anche G. STABILE, *Soggetti e bisogni. Saggi su Agnes Heller e la teoria dei bisogni*, Firenze 1979.

² «The logistics of deploying forces in the field: organization, planning, plans, management, arrangement, administration, orchestration, coordination, execution, handling, running» è la definizione del *Oxford American Writer's Thesaurus*.

³ ³ Ma, naturalmente, non rimettendo in gioco di nuovo lo “Stato” come soggetto regolatore, come ancora facevano M. LOUGHLIN – C. SCOTT, *The New Regulatory State*, in P. DUNLEAVY – A. GAMBLE – I. HOLLIDAY – G. PEELE (eds), *Development in British Politics*, V, 1997, pp. 205 ss.

4. *In tal caso, si tratta di capire da chi tali commissari ricevono la relativa “commissione”: da chi sono delegati a fare quel lavoro, a svolgere quella funzione (cioè, in ultima analisi, da chi proviene la loro legittimazione)?*
5. *Forse dal “mercato” (banche, assicurazioni, fondi pensione, debiti sovrani, multinazionali, grandi patrimoni privati), che sembra essere il luogo utopico in cui ormai risiede la fiducia (reliability?), che a sua volta continuerebbe a essere la molla del meccanismo politico?*
6. *Ma se ciò non piace, perché si vorrebbe continuare a credere nel principio della sovranità popolare – o almeno della dignità umana, a livello individuale e di gruppo – allora bisogna chiedersi: un simile criterio di legittimazione (la quale credo sia l’anima della concezione moderna e occidentale almeno dopo il Mille, della politica) può ancora funzionare da “misura” della politica stessa o è necessario cercare di inventarne un’altra di misura del genere?*

III.50

La vera “misura” che a me interessa porre in evidenza consiste invece nella capacità d’individuare tali unità (e di forgiare gli strumenti corrispondenti) in modo adeguato ai sogni-bisogni che le circostanze storiche impongono. A me preme poter disporre di un criterio per determinare il rapporto tra grandezze relative: dove, queste grandezze riguardano forze sociali (sia materiali che spirituali) e sono relative, perché inerenti a situazioni storiche diverse, sia spazialmente che temporalmente, ma anche, per così dire, culturalmente. Chiamando misura quel rapporto, stabilisco un’opzione a favore sia della oggettivizzazione delle grandezze/forze in questione che in vista di una eventuale – sia pure relativa – comparabilità dei diversi blocchi storici a cui possono aver dato luogo.

III.3 Mi piacerebbe provare a fissare, nelle cose politico-sociali, un itinerario da seguire usando la bussola della misura e che proceda da ideali di misura, a cui corrispondono unità di misura applicative e strumenti di misura concretamente operativi.

III, 51

Mi piacerebbe provare a fissare, nelle cose politico-sociali, un itinerario da seguire usando la bussola della misura e che proceda da ideali di misura, a cui corrispondono unità di misura applicative e strumenti di misura concretamente operativi.



III.54

La ragione del mio insistito collegamento tra misura e bene comune, sotto il segno non troppo tranquillizzante della melancolia, è che sono alla ricerca di ponti capaci di congiungere, diacronicamente ma anche strutturalmente, nel quadro storico della nostra civiltà di appartenenza⁴, il soggetto umano individuale a quello collettivo della comunità (Universitas-Genossenschaft-Corporation): dal “conosci te stesso” socratico-platonico, all’evangelico “ama il tuo prossimo come te stesso”, al “suum cuique” del diritto romano, all’ “uomo vitruviano” di Leonardo, alla “vertu mesure du bon-heur” barocca, fino ai più recenti e contemporanei richiami ai commons e all’ “equo e solidale”, mi sembra di poter riconoscere un filo che accompagna – sul piano teorico-dottrinario come su quello politico-istituzionale – l’evoluzione del ben comune, sotto le molteplici forme che esso è venuto via via assumendo, in risposta alla crescita e al mutamento dei bisogni (e dei sogni) che hanno nel frattempo investito gli uomini.

IV.79

Direi dunque, approssimativamente, che per misura (politica) intendo la relazione ottimale fra i vari fattori costituzionali operanti nella vita pubblica di una comunità storicamente data, in relazione ai sogni/bisogni della corrispondente popolazione/popolo.

Precisando che i quei fattori non sono necessariamente sempre gli stessi e, anche se lo sono, non sono sempre presenti con la stessa intensità, di quantità come di qualità. Il che comporta variazioni nella misura così definita, che va dunque verificata e registrata nelle diverse fasi. Resta pur anche vero che, per esprimere quella ottimalità, la misura politica (o anche forse costituzionale) di cui parlo deve essere il risultato delle tre misure cui ho più volte accennato: capacità dell’autorità di emettere provvedimenti zeitmäßig; supporto della corrispondente tecno-scienza (compreso l’apparato di in-

⁴ Questa nota, su cui tanto insisto, non mi pare peregrina. Altre volte infatti è successo, nella storia che conosciamo, che i termini del discorso – nel nostro caso il ben comune, la misura – abbiano radicalmente mutato di significato. Mi ha molto colpito la citazione dal *Fedone* di Platone che M. BONTEMPI, *L’icona e la città*, ha posto ad epigrafe del suo bel libro: «Stiamo, noi uomini, come a vigilanza ed è fuori luogo affrancarsi o scappare... siamo, noi uomini, un possesso degli dèi»: ecco, dal Cristo in poi non siamo più “schiavi degli dèi”, ma solo di noi stessi, della nostra ragione e della forza (delle forze) che essa ha prodotto, in particolare, a detta di Max Weber, «nur im Okzident».

formazione-comunicazione); capacità culturale di adeguamento di coscienza e comportamento individuale dei membri della comunità.

IV.93

Pur avendola ricostruita in modo fazioso e tendenzioso, vorrei ora provare a recuperarne i passaggi essenziali, proponendo il seguente schema:

- 1. Non metterei all'inizio la città in quanto tale, ma la manterrei come luogo astratto di creazione della nuova legittimità. La prima vera misura è invece quella che tenta di mettere insieme (coi mercanti e i predicatori) la città con il resto e alla fine produce signoria o addirittura Stato: quindi dalla Maze di corte (romanzi cavallereschi, che avranno però bisogno di Cervantes per venire definitivamente espunti) alla città-repubblica-stato-signoria di Ambrogio Lorenzetti, alla cité des dames di Christine de Pizan.*
- 2. La seconda misura è ovviamente lo "Stato (moderno)", con la sua capacità di sovranità e di regolazione dei rapporti interni ed esterni al territorio su cui si spande, fino all'assolutismo e allo Stato di polizia: ma poi allungato al cittadino, da Hobbes a Bentham, come abbiamo visto.*
- 3. La terza – intrecciata con la precedente – sarebbe la costituzione che si traduce in costituzionalismo, prima e dopo l'età delle rivoluzioni/costituzioni. È in particolare proprio il costituzionalismo, che cede solo allo Stato di massa, ma solo dopo che quest'ultimo sarà divenuto imbattibile e non potrà che dar luogo allo strappo totalitario.*
- 4. Poi la nuova fase è quella del totalitarismo, che però, come abbiamo visto, non vuole più essere misura, ma va al di là di essa, in chiave tanto s-misurata da non essere più in grado di tornare indietro, cadendo per reazione nel torvo post-moderno, fatto di falso realismo e privo di critica. Dominante è stato qui il "modernismo", da leggere e interpretare anche col ricorso all'arte e alla letteratura (e alla scienza): per fare vedere che c'era anche un "apparato culturale" che lo muoveva e che forse l'espressione più adeguata ne fu il fascismo mussoliniano, insieme al sovietismo russo;*
- 5. Infine dovrebbe venire una misura nuova che è quella della global polity a cui abbiamo continuato ad accennare fin qui, che piacerebbe anche a me coniugare un po' all'utopica, tenendo presente che – come tutte le altre misure fin qui viste – non potrà essere completamente innovativa o rivoluzionaria ma dovrà contenere molti degli ingredienti di quelle precedenti, secondo spirito, metodo, fini nuovi.*



6. *Ma tutto ciò continua a essere frutto di una visione occidentale o potrà valere anche per il resto del mondo? ISIS insegna.*

V.100

MISURA come cifra identificativa sintetica del rapporto sussistente fra i fattori costituzionali primari – e coerenti fra loro – di una data situazione storico-politica. Tali fattori vanno colti ai tre livelli in cui la MISURA stessa si articola e si snoda, che sono, a partire dalla fine:

il terziario – politico-amministrativo (legge/provvedimento);

il secondario – tecnico-cognitivo (paradigma scientifico);

il primario – interno dell'uomo (coscienza/responsabilità).

Si può dire che la suddetta cifra (MISURA) sussista, se e quando vi sia allineamento coerente tra quei livelli (come tre mirini sulla canna di un fucile).

V. 115

Torna fuori, a questo punto, la logica impietosa della mia proposta di misura come lente di lettura della trasformazione politica. Non basta aumentare il grado di conoscenza tecnica e scientifica (misura due) e neppure produrre provvedimenti più equi e adeguati ai tempi (misura tre), se non si ristabilisce un corretto funzionamento della misura uno. Quest'ultima riguarda l'intimo della coscienza umana, cioè la consapevolezza e la responsabilità che l'uomo si assume di essere – non necessariamente solo per libera scelta ma anche per acclarata necessità – dipendente dal mondo che lo circonda: dall'ambiente, dagli altri esseri viventi, dall'umanità intera. La partecipazione si fa, prima che per legge o provvedimenti amministrativi, per convinzione e impegno diretto dei soggetti. Anche per chi, come me, non crede alla naturale socievolezza degli uomini⁵ è del tutto chiaro che – come tutte le cose del creato – anche l'uomo e la donna sono esseri a tendenza collettiva, geneticamente costretti ad acquisire l'abitudine alla convivenza, adattandosi ai pesi che questa comporta. Di tale disciplinamento fa parte anche

⁵ P. SCHIERA, *Melancholia tra arte e società*, Urbino 2005.

l'accettazione della vita associata mediante organizzazione, pensata (scienza: misura due) e costruita (organizzazione: misura tre). Solo la coscienza di ciò (misura uno) consente di sublimare la originaria melancolia dell'essere umano in un risultato più o meno razionale, fatto di normalità istituzionale ed emergenza fattuale, ma comunque consapevolmente obbligante, se non obbligatorio.

V. 116

La relazione alto \leftrightarrow basso è dunque quella che provo a proporre come nuova formula della "capacità" del cittadino nell'età post-statuale. A implemento della fortunata formula coniata dal mio caro amico Roberto Ruffilli del "cittadino come arbitro", osservo che il mio cittadino dovrebbe ambire a essere qualcosa più di un arbitro fra più contendenti; dovrebbe infatti partecipare egli stesso alla contesa – la quale però in tal modo cesserebbe di essere tale per diventare una sostanziale e decisiva cooperazione di tutti al funzionamento della cosa pubblica, cioè del comune (amministrazione). Il mio cittadino, insomma, ambirebbe a essere "ministro", nel senso sia religioso che laico che il termine comporta: ministro di sé, innanzitutto, e del suo sapere di sé (gnozi sautòn); poi ministro di conoscenza e cultura verso gli altri e verso l'ambiente; infine ministro di cose, cioè di amministrazione. Ho forse così, finalmente, quadrato il cerchio e riportato la misura al cittadino globale. Ma non illudetevi: è solo una prima approssimazione questa, che richiede molti ulteriori approfondimenti. Per ora, basti la proposta di transitare dal cittadino come arbitro al cittadino come – absit iniuria verbo – ministro.

V. 24

Ecco, credo che la "misura della misura" stia proprio nella capacità che ognuno deve acquisire di gestire al meglio, pensando anche agli altri, la propria spazzatura.



PRIMA PARTE (1-24)

1. Porsi alla ricerca di una nuova misura non significa contestare la misura (le misurazioni) vecchia; significa solo avvalorare la fondatezza del criterio di misura come bussola dell'azione umana. Al di là – o al di qua – del metro (*mètron* → *mètre*) è infatti l'uomo che continua a stare al centro dell'attenzione:

«essere radicali significa afferrare andare alla radice del problema. Ora questa radice, per l'essere umano, è l'uomo stesso»⁶.

Ma l'uomo pure si evolve: e quello di oggi non è più quello di ieri, e lo sarà sempre meno via via che la nuova prospettiva retroagirà su di lui (che pure motiva sempre i cambi di prospettiva). L'uomo di oggi è già lui stesso, di per sé, globale e solida, cosicché globalità e solidarietà non sono tanto fini da porsi (con politiche sociali più o meno riformiste o totalitarie) quanto dati oggettivi (politico-sociali) da cui prendere le mosse, per decidere.

Vorrà dire qualcosa tutto ciò per la mia misura?

Potrebbe trattarsi – come forse suggeriva Niels Bohr⁷ – di una vera e propria “rivoluzione”: dal tradizionale adattamento del comportamento umano alla “legge natu-

⁶ K. MARX, *Ökonomisch-philosophischen Manuskripte aus dem Jahre 1944*, in K. MARX – F. ENGELS, *Werke*, Ergänzungsband, 1. Teil, Berlin 1968, pp. 465-588.

⁷ «Noi abbiamo rimesso l'uomo al centro dell'universo. Nel corso della storia ci siamo sempre trovati fuori posto. Non facciamo che relegarci alla periferia delle cose. Prima ci trasformiamo in un semplice strumento degli inconoscibili segreti di Dio. Esili figure prostrate nella grande cattedrale della creazione. E appena abbiamo ritrovato noi stessi nel Rinascimento, appena l'uomo è diventato, come lo definiva Protagora, la misura di tutte le cose, siamo stati di nuovo messi da parte dai prodotti della nostra stessa ragione! Siamo nuovamente schiacciati mentre i fisici costruiscono le nuove grandi cattedrali che guardiamo con meraviglia – le leggi della meccanica classica che ci precedono fin dall'inizio dell'eternità, e che ci sopravviveranno fino alla fine dell'eternità; che esistono, che noi esistiamo o no. Finché arriviamo all'inizio del XX secolo, e siamo improvvisamente costretti a risollevarci in piedi»: sono parole dalla fiction di M. FRAYN, *Copenhagen*, opera teatrale in due atti, Milano 2003 (prima ed. inglese 1998), un testo che con grande libertà espressiva, ma sulla base di lucide ricerche storiche di cui l'autore dà conto in appendice, ricostruisce il caso celebre dell'incontro di Copenhagen, nel settembre del 1940, tra Niels Bohr e Werner Heisenberg, i due grandi fisici che, elaborando i principi di indeterminazione e di complementarità (cfr. A. GAMBA – P. SCHIERA, (eds), *Fascismo e scienza. Le celebrazioni voltiane e il Congresso internazionale dei Fisici del 1927*, Bologna 2005;



rale”, allo sforzo di comprensione della realtà, intesa non come creata ma in facimento e ancora da farsi via via, seppure in una linea evolutiva che, di volta in volta, può esprimere logiche sue proprie. Era questo che intendevo nell'accoppiare rivoluzione a costituzione in un antico saggio, con riferimento all'emergere della “società” (allora civile) nel suo rapporto di collegamento-distinzione con lo “Stato” (allora assoluto), nell'Europa (allora “illuminata”) del Settecento, in cui «si svolge l'analisi intorno alle nuove forze sociali e la costituzione viene vista come il risultato dei rapporti intercorrenti fra esse»⁸.

Quanto tutto ciò finisse necessariamente sotto la lente della “misura” andrebbe studiato a fondo: con effetti deludenti – certo per difetto di misura – come nel caso di quello che può essere visto come il risultato più alto dell'azione filosofico-legislativa del maggiore principe illuminato del tempo, Federico il Grande di Prussia⁹; o anche con effetti smisuratamente efficaci – anche se non sempre nella direzione mirata – ad opera della Rivoluzione francese¹⁰. Più o meno così era stato dall'aristotelismo tomista fino alla moderna filosofia morale, come ancora si può leggere in un tardo testo di modesta levatura ma di grande circolazione europea a fine Seicento: «Avrete qui – dice Lastanosa – una Ragione di Stato di voi medesimi, una Bussola, col cui ajuto vi verrà fatto di tosto aggiungere al porto della Eccellenza»¹¹.

ma prossimamente M. CIOLI, *Arte e scienza internazionale: modernismo fascista negli anni Venti*) avevano dato il contributo decisivo all'affermazione della meccanica quantistica.

⁸ P. SCHIERA, *Rivoluzione, costituzione, Stato* (1979), ora anche in *Profili di storia costituzionale, I. Dottrina politica e istituzioni*, Brescia 2011, pp. 201-208, p. 205. Facevo allora ricorso alle parole dello scozzese Steuart, il quale in *Inquiry into the Principles of Political Economy* poteva, tra l'altro, scrivere: «The principles I am enquiring to regard the cool administration of their [degli Stati] governments».

⁹ Il famoso *Allgemeines Landrecht der Preußischen Staaten* (ALR, 1794) esprime nei suoi primi articoli (Parte I, Titolo I) una serie di “misure” visibilmente errate, in quanto superate dai “bisogni” del tempo e ancora debitorie ai principi ispiratori dell' “antica società per ceti”: cfr. P. SCHIERA, *Rivoluzione*, cit., p. 206.

¹⁰ Citerai, in proposito, da una parte l'affermazione di Condorcet (*Sur le sens du mot révolutionnaire*, 1793) per cui la legge rivoluzionaria «a pour objet de maintenir cette révolution, et d'en accélérer ou régler la marche», dall'altra il noto detto di Napoleone Bonaparte: «la constitution ... est finie». Ma cfr. infra all'inizio della quarta parte.

¹¹ Riprendo qui – per quel che ho imparato da loro, anche facendo insieme l'esperienza della collana “Relox” presso Bibliopolis a Napoli – gli spunti di Giampiero Stabile, Gianfranco Borrelli e soprattutto Vittorio Dini, a proposito di Balthasar Gracián, di cui vorrei però citare un'opera minore, che ha girato per tutta l'Europa barocca, attraverso numerose traduzioni e trattamenti. Mi riferisco a *L'Huomo di corte di Baldassar Graziano. Tradotto dallo Spagnuolo nel Francese Idioma, e comentato dal Signor Amelot De La Houssaie, già Segre-*

Misura c'è sempre, perché questo impone la centralità dell'uomo in qualsiasi visione del mondo – che non può che essere antropocentrica, altrimenti non sarebbe “visione” – ma sarà sempre una misura diversa, non solo in senso quantitativo (l'uomo di oggi ha esigenze diverse da quello di ieri e anche la realtà con cui si confronta è continuamente diversa) ma soprattutto in senso qualitativo. Riprendo ancora dal pezzo teatrale di Michael Frayn:

«Inizia con Einstein. Lui dimostra che la misura – la misura, da cui dipende l'intera possibilità della scienza – la misura non è un evento impersonale che si manifesta con imparziale universalità. È un atto umano, compiuto da uno specifico punto di vista nel tempo e nello spazio, dall'unico particolare punto di vista nel tempo e nello spazio, dall'unico punto di vista di un possibile osservatore. Poi, qui a Copenhagen, in quei tre anni durante gli anni Venti scopriamo che non esiste un universo oggettivo precisamente determinabile. Che l'universo esiste soltanto come serie di approssimazioni. Soltanto nei limiti stabiliti dal rapporto che abbiamo con esso. Soltanto grazie alla comprensione insita nella mente umana»¹².

Si tratta di un'altra misura, che non è solo “analogico-adattativa” (nel senso che avevo già provato a dare alle prime virtù cristiane, che avevo qualificato come “native”) ma è “creativa” (nel mio vecchio senso delle virtù umanizzate e civilizzate dell'uomo moderno, che avevo definito come “dative) cioè progettuale, performativa (attraverso la scienza, grazie alla tecnologia → tecnoscienza), comunicativa e trasmis-

*tario dell'Ambasciata di Francia alla Repubblica di Venezia. Nuovamente tradotto dal Francese nell'Italiano, e commentato dall'Abate Francesco Tosques, Dottore della sac. Teologia e delle Leggi. Dedicato all'Eminentissimo e Reverendissimo Principe, il Sig. Cardinale Francesco Nerli, in Roma, 1698, nella stamperia di Luca Antonio Characas. Per completare il riferimento, ricordo che l'operetta è la stessa commentata, negli stessi anni, da Christian Thomasius in *Discours Welcher Gestalt man denen Franzosen im gemeinen Leben und Wandel nachahmen solle? ein Collegium über des Gratians Grund-Reguln, Vernünfftig, klug und artig zu leben*, Halle 1687, che fu anche materia di un corso universitario – il primo in lingua tedesca! – all'appena fondata Università prussiana di Halle.*

¹² M. FRAYN, *Copenhagen*, p. 79; ed è ancora Bohr che parla. A proposito della figura di Heisermann, con particolare riguardo anche alla centralità del tema della misura, cfr. A. LUDOVICO, *La filosofia della scienza sotto l'effetto Heisenberg*, in A. LUDOVICO (ed), *L'effetto Heisenberg. La rivoluzione scientifica che ha cambiato la storia*, Roma 2001, pp. 9-100; ma anche, per gli aspetti umani e politici trattati anche nell'appena citata pièce di Frayn, G. GEMBITTO, *Il ruolo di Heisenberg nei trent'anni che sconvolsero la fisica*, in *ivi*, pp. 185-204, oltre ai due restanti saggi di F. Marinelli e C. Altavilla contenuti nel volume.



siva (attraverso il complesso meccanismo *doctrina-disciplina*), e infine ideologico-dottrinarìa¹³.

Effetto non marginale di questo “rovesciamento di prospettiva” è il mutamento di quadro dello stesso problema dell’identità, a sua volta basilare per il problema della legittimazione politica. Dalla nuova misura emergeranno infatti anche altri criteri per la coniugazione del tema cruciale dell’appartenenza. Essi saranno, ancora una volta, più liberi e indeterminati, meno dipendenti da caratteri giuridico-formali (territorialità, nazionalità, etnicità) o tradizional-simbolici (lingua, tradizione, storia) e invece riferibili a occasioni di conoscenza e incontro favorite dalla nuova realtà comunicativa a base reticolare (sia in senso buono, in quanto “informatica”, che in senso cattivo, in quanto, ad esempio, “migratoria”)¹⁴.

Dal quadro descritto vien fuori un’idea di misura, molto meno moderata di quella che ha finora guidato la vita degli uomini¹⁵. Ciò corrisponde al mutamento intervenuto nella struttura interna, come pure nell’uso funzionale della “virtù” – nel moderno significato “mercuriale” di attitudine alla produzione e allo scambio – che ne ha fatto vera e propria forza produttiva: insieme al lavoro-merce, base fondamentale del capitalismo¹⁶. Oggi si tratta, di nuovo come al tempo di Galileo, di “saggiare” i vari

¹³ Tutto ciò viene variamente accennato in P. SCHIERA, *Specchi della politica. Disciplina, melancolia, socialità nell’Occidente moderno*, Bologna 1999.

¹⁴ P. SCHIERA, *Tra costituzione e storia costituzionale: la crisi dello Stato*, in F. JANNETTI (ed), *Immagini del politico. Catastrofe e nascita dell’identità*, Roma 1981, pp. 20-48; *Identità e legittimità*, in *Ripensare le ragioni della politica* (con Paolo Prodi), in «il Mulino», 48/1998, pp. 282-7; *Dall’identità individuale all’identità collettiva. O piuttosto problemi di legittimazione?*, in P. PRODI – W. REINHARD (eds), *Identità collettive tra Medioevo ed Età Moderna. Convegno internazionale di studio*, Bologna 2002, pp. 197-216.

¹⁵ Notoriamente – ma è meglio ricordarlo! – Max Weber ha posto il tema della *Lebensführung* (attraverso l’ascesi intramondana) al centro dei suoi *Saggi di sociologia della religione* (pubblicati postumi subito dopo la sua morte nel 1920) che gli sono serviti a dare la prospettiva storico-sociologica dello stesso “uomo moderno” (*Typus Mensch*: occidentale, tedesco e riformato): cfr. W. HENNIS, *Max Webers Fragestellung*, Tübingen 1987; *Max Webers Wissenschaft vom Menschen*, Tübingen 1996; *Max Weber und Thukydidēs*, Tübingen 2003.

¹⁶ Se è con Cicerone che il concetto di *phronesis* (saggezza pratica) viene tradotto nella latina *prudētia* (*De Officiis*), sarà poi il grande Tommaso a definire, nella linea aristotelica, la prudenza come la «retta norma di tutte le azioni», quella che dirige le altre virtù indicando loro regola e misura, quella che guida immediatamente il giudizio di coscienza, per cui l’uomo prudente decide e ordina la propria condotta seguendo questo giudizio. Prudenza e temperanza dunque: cfr. W. LYNN JR., *The Iconography of Temperantia and the Virtuousness of Technology*, in TH. K. RABB – J. E. SIEGEL (eds), *Action and Conviction in Early Modern Europe. Essays in Memory of E. H. Harbison*, Princeton 1969, pp. 197-219.

casi, per riconoscerne i caratteri e magari anche agirvi sopra per modificarli, in funzione di qualche desiderato obiettivo, la cui elaborazione pure rientrerebbe nella nuova dimensione della misura¹⁷: nel frontespizio del *Saggiatore*, il titolo dell'opera è inquadrato tra "Filosofia naturale" e "Matematica" e nella *Lettera dedicatoria* Galileo scrive dei suoi avversari: «né s'avvidero (tanto ebbe forza la passione) che 'l contraddire alla geometria è un negare scopertamente la verità»¹⁸.

Il "saggiatore" va però a sua volta "saggiato", perché possa svolgere la sua funzione: non si potrà cioè prescindere dalle sue condizioni d'esercizio, che vorrei qui sinteticamente ridurre ai tre criteri "assemblati" da Saskia Sassen nell'ormai famosa formula del TAR, che per noi è TAD: Territorio, Autorità, Diritti¹⁹. Già propri della forma di organizzazione del potere (*assemblage*) che conosciamo come "Stato (moderno)"²⁰, gli stessi tre elementi sarebbero in grado di illustrare il superamento di quest'ultimo nella direzione della globalizzazione.

¹⁷ Siamo abituati a considerare epocale la svolta indotta da Galileo: mi pare ci sia una ragione grandissima in ciò: con lui viene falsificata definitivamente la visione vetero-testamentaria della scienza fisica, basata non tanto sulla creazione – che Galileo non si sogna di mettere in dubbio – quanto sul metodo di quest'ultima, espresso magnificamente nel *Libro di Giobbe* e consistente esclusivamente nella forza della parola di Dio, che è anche la sua misura: smisurata e non comprensibile all'uomo. Un posto centrale è allora occupato dal versetto in cui si dice – per mostrare la misura della potenza divina – che Dio può dire al sole di non levarsi e il sole si ferma. Sul movimento o meno del sole intorno alla terra ruota anche il conflitto tra Galileo e la Curia romana. Si potrebbe allora dire che Galileo rappresenta emblematicamente l'opposto di Giobbe (e della fisica vetero-testamentaria), in quanto nega che il sole si muova... ma ancora più interessante è che la sua negazione si basi sopra una nuova visione – rivoluzionaria – della misura, questa volta rapportata all'uomo, non più a Dio: dovrebbe essere la misura del *Saggiatore*.

¹⁸ Della sua opera scrive Galileo: «la quale ho voluta intitolare col nome di *Saggiatore* [nel quale con bilancia esquisita e giusta si ponderano le cose contenute nella libra astronomica e filosofica di Lotario Sarsi Sigensano, scritto in forma di lettera... dal Signor Galileo Galilei, Accademico Linceo nobile fiorentino filosofo e matematico primario del serenissimo Gran Duca di Toscana], trattenendomi dentro la medesima metafora presa dal Sarsi. Ma perché m'è paruto che, nel ponderare egli le proposizioni del signor Guiducci, si sia servito d'una stadera un poco troppo grossa, io ho voluto servirmi d'una bilancia da saggiatori, che sono così esatte che tirano a meno d'un sessantesimo di grano: e con questa usando ogni diligenza possibile, non trascurando proposizione alcuna prodotta da quello, farò di tutte i lor saggi; i quali anderò per numero distinguendo e notando, acciò, se mai fussero dal Sarsi veduti e gli venisse volontà di rispondere, ei possa tanto più agevolmente farlo, senza lasciare indietro cosa veruna».

¹⁹ S. SASSEN, *Territory Authority, Rights. From Medieval to Global Assemblages*, London 2006 (traduzione italiana come *Territorio, autorità, diritti. Assemblaggi dal Medioevo all'età globale*, Milano 2008).

²⁰ G. MIGLIO, *Genesi e trasformazioni del termine-concetto 'Stato'* (1981), a cura di P. Schiera, Brescia 2007.



Ma non mancano i dubbi. Iniziando dal Territorio, mi pare improbabile che il futuro politico del mondo possa continuare ad essere governato da alcunché di simile a uno Stato territoriale istituzionalizzato (l'*institutioneller Flächenstaat* di Theodor Mayer²¹). Mi chiedo se ciò possa rappresentare la concreta possibilità di andare oltre la (o tornare a prima della) esclusiva dipendenza dello Stato dal territorio e dai suoi confini²².

Questioni analoghe si pongono per la seconda struttura posta in evidenza da Sassen: la “logica organizzatoria” dell’Autorità in funzione dello Stato moderno era per lei quella di assicurare unità e singolarità di potere, mediante il principio di sovranità. Solo così era infatti possibile gestire, da parte di un principe sovrano e dei suoi aiutanti, la disordinata pluralità di ordini politici e sociali vigente nel medioevo. Ma le odierne tecnologie di comunicazione e di gestione dati sono in grado di organizzare combinazioni ben più complesse dei più diversi soggetti individuali e collettivi, dei loro bisogni e dei loro obiettivi. È questo solo un segno di ritorno al medioevo oppure significa l’apertura di una finestra su una possibile nuova società “disordinata”?

Infine, per venire alla terza struttura del TAD, ci si deve domandare cosa possa restare dell’antica concezione europea dei Diritti, una volta accertata la profonda variazione se non mutazione di Territorio e Autorità, in quanto pilastri fondanti della teoria dell’assemblaggio.

Queste critiche non sono fini a sé stesse, poiché discendono dalla considerazione di fondo relativa alla “crisi dello Stato” che occupa il dibattito storico-costituzionale da più di un secolo. Quello “stato” ha perduto da molto tempo la sua “capacità di misura” e non sa più dare risposte ai bisogni della “società”. Reciprocamente quest’ultima, per sopravvivere, dovrebbe saper elaborare una nuova consapevolezza

²¹ T. MAYER, *I fondamenti dello Stato tedesco nell’alto medioevo* (1939), che è il saggio con cui si apriva il primo volume di *Lo Stato moderno*, a cura Ettore Rotelli e Pierangelo Schiera, Bologna 1971, pp. 21-49.

²² T. NIPPERDEY, *Der Föderalismus in der deutschen Geschichte*, in *Nachdenken über die deutsche Geschichte*, München 1986, indica le “condizioni minimali della statualità moderna” nella giusta combinazione di un “institutionelles Minimum” e di un “territoriales Maximum”: se non è un esempio di “misura” questo! Si può parlare di un passaggio dalla territorialità alla reticolarità? Cfr. anche S. SASSEN, *Global Networks, Linked cities*, London-New York 2002, con la bella introduzione dal titolo “Locating Cities in Global Circuits”.

delle sue necessità e dei relativi adempimenti; ma ciò non è davvero possibile senza il più grande sforzo di ri-costituzione della capacità di auto-misura degli uomini stessi, che sta nel sapersi riconoscere nei nuovi ordini che sono sul punto di organizzare la loro multipla vita secondo nuove logiche. Perché, infatti, capacità (*virtus*) non significa soltanto tecnico *know-how* o astuzia pratica, ma qualcosa che partecipa al mondo estremamente mobile dei valori e delle speranze, dei principi e degli ideali, nonché dei bisogni e dei sogni²³.

Non posso che concludere che “tutte le strutture sono instabili”, come ho già cercato di argomentare altrove, ricorrendo allo schema duale *governance vs. government*, nel senso che il risultato istituzionale di ogni assemblaggio di potere – considerato come *government* – può essere sempre sfidato e messo in crisi da nuovi tentativi di assemblaggio (*governance*)²⁴. Ciascuno di questi tentativi può rappresentare un *tipping point*. Occorre perciò stare all’erta per sapere cogliere il livello della sfida e del relativo successo, misurando il rapporto tra adattamento e innovazione delle *capabilities* umane in gioco.

A tale scopo servono nuovi concetti, per costruire – o almeno comprendere – nuove dottrine e alimentare in tal modo anche l’ideologia. I concetti devono essere semplici, come diceva il mio maestro Gianfranco Miglio – non certo imputabile di leggerezza astrattiva e analitica – che prediligeva le «idee semplici e comuni...». Delle dottrine m’interessa essenzialmente la politicità, nel senso di nuovo migliano di

²³ La versione iniziale della mia micro-monografia *Misura* – da cui sono integralmente tratte queste righe introduttive nel testo – è apparsa nel 2011 (in omaggio, da parte di me stesso, al mio 70° compleanno) per cura dei *professional dreamers*, capitanati da Andrea Brighenti Mubi, presso l’allora Facoltà di Sociologia di Trento, di cui sono tuttora professore emerito.

²⁴ *Governance versus Government. Eine neue Weltordnung jenseits staatlicher Souveränität?*, conferenza tenuta il 6 giugno 2011 alla Carl Friedrich Siemens Stiftung di München, nell’ambito delle “Werner Heisenberg Vorlesungen” della Bayerische Akademie der Wissenschaften. Il testo è confluito, come secondo capitolo, nel saggio P. SCHIERA, *Del poder global a los poderes globales. Legitimitad y medida en politica* (in un volume dallo stesso titolo, in cui è presente anche un saggio di B. Clavero dal titolo *Naciones Unidas y poderes globales entre organizacion del comercio y ciudadanía corporativa*) Madrid 2013, p. 11-174 (tradotto in italiano, col titolo [Dal potere legale ai poteri globali. Legittimità e misura in politica](#), esso rappresenta il primo dei «Quaderni di Scienza & Politica». Per una discussione sulle implicazioni storico-sistematiche del tema, G. Borrelli, *Ragion di Stato, governamentalité, governance. Politiche di mondializzazione e trasformazioni del neoliberalismo*, in «Scienza & Politica», 42/2010, pp. 57-79.



«sistemi ‘costruiti’, [che] si trasmettono da una generazione ad un’altra, da una congiuntura storica ad una successiva, diventando ‘motore’ di azione»²⁵.

Solo che Miglio sovrapponeva poi – certo intenzionalmente – le dottrine alle ideologie, basando su ciò l’ansia “scientifica” di estrometterle dal suo campo d’interesse, anzi qualificando quest’ultimo proprio in senso anti-ideologico, in nome invece della ricerca e fissazione di «regolarità» della politica, non macchiate dai falsi valori dell’ideologia.

La mia posizione diverge, in quanto considero l’ideologia come il brodo di coltura della politica, vedendola come il precipitato delle dottrine, nel loro operare come “motori d’azione”. Condivido dunque interamente l’attenzione per l’ideologia, ma non per liberarmene, bensì per conoscerla meglio e poterla studiare; o anche, perché no, per poterla praticare, cercando sempre di distinguere, fin dove è possibile, quando si tratta di concetti, quando di dottrine e quando d’ideologia.

L’ideologia ha incarnato, nella storia dell’Occidente, l’elemento progettuale, che è stato molto più incisivo di quello semplicemente razionale. E, come dicevo sopra, vi è bisogno di progettualità ancora nel mondo, anche oltre i limiti della civiltà occidentale. Se dunque è finita, superata, l’età “delle” ideologie, bisogna che riparta l’età “della” ideologia, intesa come conoscenza critica del presente e dei suoi bisogni: che vuol dire sostanzialmente giocata come misura²⁶. Se infatti ideologia è un sistema di comunicazione simbolico, basato sulla creazione e trasmissione di idee e di segni, che gli uomini hanno inventato per rapportarsi tra loro ma soprattutto con la realtà, quella esterna come quella interna a loro stessi, il criterio impiegato per mantenere in tensione, ma anche in equilibrio, quel sistema può ben essere considerato la “misura”.

Per tale motivo, la misura è stata (e continuerà certamente ad essere) elemento basilare e cruciale delle forme comunicativo-simboliche che siamo abituati a considerare come proprie del mondo artistico: a partire dalle arti figurative e dalla musica.

²⁵ Oltre al già classico G. MIGLIO, *Le regolarità della politica*, 2 voll., Milano 1988; cfr. le sue *Lezioni di politica*, 2 voll. (I. *Storia delle dottrine politiche*; II. *Scienza della politica*), Bologna 2011.

²⁶ P. SCHIERA, *L’ideologia come forma storicamente determinata del “politico” nell’età moderna* (1977), ora in *Profili*, 1, pp. 105-35.

Ma forse si potrebbe allargare il discorso alle classiche “arti liberali” (grammatica, dialettica e retorica; aritmetica, geometria, musica e astronomia) che non a caso illustravano quelle fucine di elaborazione e messa alla prova del nostro principio di misura che furono tra medioevo ed età moderna – insieme ai cantieri e agli arsenali – i siti di Corte. Nel processo venne coinvolta anche la già ricordata sequenza delle Virtù, spesso rappresentate insieme alle Arti, come nel Buongoverno di Siena, o nella Cappella degli Spagnoli a Santa Maria Novella a Firenze o, ancora, nelle torrette del madruzziano Palazzo delle Albere a Trento.

Resta da appurare quanto possa funzionare da nesso – in termini sia (filosofico)cognitivi che (comportamentale)comunicativi – fra i due “ordini” di vita, attiva e contemplativa, proprio il criterio-concetto di misura. Per quella via si potranno forse superare i “limiti” occidentali del ragionamento fatto fin qui. Basterebbe provare ad andare ancora una volta alle spalle di Aristotele, oltre anche Platone-Socrate, per riscoprire l’antico concetto di misura nel suo significato seminale di “giustizia” come “potenza di principio e di bene”²⁷. Col proposito, anche, di verificare e investigare l’eventuale presenza attiva e operativa di quel criterio o di altri simili in altre culture comparabili alla nostra “classica”. Cominciando magari dall’India, come aveva suggerito Ramadir Samaddar presentando al pubblico italiano il Mahabharata²⁸. Ciò dovrebbe andare mano nella mano con una transizione dall’*homo politicus* all’*homo dialogicus*²⁹, nel tentativo di trasformare l’individuo come hobbesiana macchina biopolitica di sopravvivenza in un “essere sociale” in divenire e sperimentale. Nella speranza che l’uomo dialogico possa incontrarsi col soggetto della società umana proposta da Marx nella X delle sue Tesi su Feuerbach: «Il punto di vista del vecchio materialismo è la società borghese. Il punto di vista del nuovo materialismo è la società umana, o l’umanità socializzata»³⁰.

²⁷ M. BONTEMPI, *L'icona e la città. Il lessico della misura nei Dialoghi di Platone*, Milano 2009.

²⁸ R. SAMADDAR, *Morte e dialogo*, in «Scienza & Politica», 29/2008, pp. 5-27.

²⁹ A.M. BRIGHENTI, *Revolution and Diavolution: What Is the Difference?*, in «Critical Sociology», 34/2008, pp. 787-802.

³⁰ L. GOLDMANN, *L'Ideologia tedesca e le Tesi su Feuerbach*, Roma 1969, p. 48.



Una prima impressione suggerisce che “misura” possa essere considerata come una sorta di ponte mobile capace di aprirsi e chiudersi per tenere in contatto tra loro almeno le tre funzioni della vita umana associata che mi sembrano fondamentali:

- la conoscenza di sé, delle proprie forze e debolezze (che in certo modo corrisponde al mio amato concetto di “melancolia”);
- la conoscenza delle circostanze socio-politiche e culturali in cui i soggetti agenti, coi loro bisogni, sono inseriti (che io chiamo “costituzione”);
- la capacità d’intervenire con decisione su entrambi questi campi (il mio “disciplinamento”)³¹.

Tale impressione si basa certo sulla mia visione esageratamente “occidentale” delle cose; ma da qualche parte bisogna pur partire, se si vuole anche cercare di capire la politica, latamente intesa come la disposizione, precipuamente umana e specificamente occidentale, a rendere possibile e possibilmente felice la condizione di vita individuale e di gruppo, al di là della pur apprezzabile e comunque insopprimibile spinta naturale alla sopravvivenza, mediante un adattamento all’ambiente che non esclude, anzi talora implica, in tutti i regni del creato, la sopraffazione (o l’uso) del vicino ingombrante. D’altronde, l’unico possibile denominatore comune tra uomini diversi, di tempo e di spazio, non può che essere – sotto qualsiasi visione – l’uomo stesso e dunque la sua condizione. Non è solo spiritoso, e molto attuale, cogliere l’originale costituzione di quest’ultima nel “saper mangiare”: cioè nel riconoscere la propria individualità (rispetto a tutti gli altri esseri viventi) scegliendo e preferendo ciò che si mangia individualmente o in gruppo, e di cui eventualmente si soffrirà mal di pancia (origine, secondo taluni, della melancolia in Grecia antica³²).

³¹ Cfr. di nuovo P. SCHIERA, *Specchi*. Ma anche G. STABILE, *Soggetti e bisogni. Saggi su Agnes Heller e la teoria dei bisogni*, Firenze 1979.

³² J. PIGEAUD, *La maladie de l’âme. Etude sur la relation de l’âme et du corps dans la tradition médico-philosophique antique*, Paris 1981, p. 10: «La maladie de l’âme vient de ce que nous avons un corps. Cette formule est vraie de bien des façons. Cela va de cette tristitia, de ce taedium vitae, de cette mélancolie où médecins, poètes et philosophes, Hippocrate comme Lucrèce, comme Cicéron et Sénèque ont leur mot à dire, et qui repose sur l’évidence douloureuse que nous sommes mortels, jusqu’à la définition plus technique, plus précise, de la maladie de l’âme comme manie ou ignorance chez Platon, ou comme passion chez les Stoïciens». Poi p. 12: «L’homme, en mangeant, apprend qu’il est un être différent, un être de la différence... [grazie alla] colique institutrice».

Certo è che per mangiare e soffrire – ma anche per tentare le sorti della felicità! – gli individui umani si accingono insieme a un viaggio in comune (*gemein-fahrt* l’ho chiamato nel mio tedesco, facendo crasi tra *gemein-wohl* e *wohl-fahrt*). Un viaggio in comune che ha bisogno di *kompass* e di *führer* ho detto pure, nel senso di bussola e guida: che vuol dire indicazioni da seguire e anche da obbedire, in vista di una meta (comune) che il viaggio (comune) deve avere. Cioè, in ultima istanza, legittimazione dell’obbligazione politica, ovverossia del potere³³.

Il ponte mobile di cui dicevo serve a tener insieme – pur nelle sue perpetue variazioni – il triangolo che si snoda tra il vertice delle capacità individuali (*gnothi seautòn*), quello della continua verifica storico-ambientale (statistica/scienza sociale) e quello della gestione dei bisogni di gruppo (decisione-amministrazione-prestazione-gestione). Questi tre vettori dell’agire in comune possono variare per estensione e agilità, ma devono coesistere per rendere possibile e implementare qualsiasi forma di vita associata di individui umani. Il loro insieme costituisce per me la “costituzione” del gruppo-comunità. Propongo di attribuire al termine-concetto misura il ruolo di *passé-partout* per tutt’e tre queste “serrature”. Ciò consentirebbe di instaurare “discorsi” su sistemi politici, di cui appaia palese la crisi per inadeguatezza rispetto ai bisogni insorgenti. A tale scopo, il concetto va sollevato dal suo uso attuale come concetto-ombrello – con l’inevitabile venatura spregiativa d’intendere la misura semplicemente come limite da non superare – ad una qualità cognitiva superiore, in particolare nell’ambito della ricerca politologica, in senso storico-politico o storico- costituzionale.

Il riferimento immediato è alla scienza. Che essa sia legata, nella sua stessa genesi moderno-occidentale, all’elaborazione di concetti è difficilmente confutabile. Che il suo concetto primario di riferimento sia quello di misura è intuitivo. Più complicata è la questione di quanto tutto ciò sia coniugabile nei termini globali che sto cercando di dare alla mia idea. Sulla intrinseca occidentalità della scienza moderna, come

³³ P. SCHIERA, *Legittimità misura di melancolia*, lezione tenuta a Napoli il 4 luglio 2011, presso l’Istituto Universitario Suor Orsola Benincasa, il cui testo costituisce il primo capitolo del mio appena citato *Dal potere legale*.



insieme di organizzazione e sapere legato e piegato alle esigenze razional-effettuali del sistema di vita occidentale, basta il rimando alla già citata invettiva weberiana sul *Nur im Okzident*. Occorre però oggi essere pienamente consapevoli della straordinaria portata ideologica di quel *dictum*, che era probabilmente giustificato nei termini nazional-imperialistici in cui operava il grande sociologo tedesco, ma esige oggi l'applicazione del più acuto spirito critico, nell'attuale momento di trasformazione globale. Bisognerebbe approfondire la questione da punti di vista non-occidentali per capire a quale punto ci si potrà incontrare nella deriva insieme post-coloniale e globale in corso³⁴. Insomma, il percorso dalla *Nuova Atlantide* di Thomas Bacon (1624) alle dis-topie post-wellsiane è molto lungo, ma certamente è anche ormai del tutto compiuto.

In un modo o nell'altro, ciò ha avuto – e sta avendo – a che fare con una rivoluzione. Non sappiamo però se essa sia ancora da fare o sia già stata fatta. Probabilmente essa è in corso, con tutte le contraddizioni che inevitabilmente una rivoluzione comporta e con tutte le ansie che provoca, anche per decidere, eventualmente, quando sia finita, per rendere possibile una nuova restaurazione. Mi pare che attribuire misura al plesso semantico di rivoluzione possa servire almeno a ridurre quest'ultimo rischio. Ma, se misura – nel mio senso – dev'essere, allora la rivoluzione non potrà avere mai fine, perché ci saranno sempre nuove relazioni da stabilire e da misurare fra loro e sarà sempre necessaria una dinamica oltre ogni risultato raggiunto. Non tanto di rivoluzione permanente sto parlando, quanto di permanenza della rivoluzione, come strumento o via di cambiamento consapevole e voluto. Il che non significa annullare o mandare a vuoto i conflitti, bensì utilizzarli per quello che sono: cioè come componenti necessari ma non essenziali alla rivoluzione.

³⁴ S. MEZZADRA, *La condizione postcoloniale. Storia e politica nel presente globale*, Verona 2008. Più in generale R. SAMADDAR, *The Materiality of Politics*, 2 voll., London 2007, ma anche *Gandhi's Dilemma in War and Independence*, Kolkata 2009. Cfr. inoltre S. SAHASRABUDHEY, *Gandhi's Challenge to Modern Science*, Mapusa 2002 e la raccolta di A. SEN, *The Argumentative Indian: Writings on Indian History, Culture and Identity*, London 2005.

Ciò comporta però incontrare, subito dopo la scienza a cui eravamo rimasti, il potere. Questa è la seconda grande sfera di vita pubblica a cui guarda il mio tentativo di definire la misura. Insieme a scienza, potere: sapere e/è potere.

Potrei qui evocare un altro concetto su cui ho spesso lavorato: quello di disciplina/disciplinamento. Per Weber è da questa forza radicale che promana la spinta a legittimare il potere che gli uomini occidentali hanno saputo (*Nur im Okzident*, di nuovo) ottimizzare, coprendolo dei veli impermeabili del sapere giuridico. Tanto che al potere legittimo si è a un certo punto sovrapposto il potere legale, nel quale si è trasfusa l'aspirazione democratica che pure – alle sue origini roussoviane, come in non pochi suoi svolgimenti³⁵– aveva forti componenti totalitarie. Ora, il problema è di vedere se il potere debba per forza continuare ad essere, in eterno, “legittimo”, secondo i canoni del diritto il quale – come ha benissimo mostrato Napoleone col suo *Codice* – non è solo pubblico ma anche privato, e basato sulla proprietà. Potrebbe anche darsi che si possa pensare che il potere invece che legittimo debba essere “a misura”, o anche – se si preferisce – che la vera legittimità del potere consista nella sua persistente capacità a farsi misurare, a rendersi oggetto di misura: ciò che potrebbe voler dire insieme – se non è un paradosso – essere insieme suscettibile di limiti, ma anche sapersi sempre attrezzare nuovamente a nuove sfide (di sogni/bisogni umani) senza per questo rimettere in questione ogni volta la propria legittimità e consistenza.

Tutto ciò non può bastare, ovviamente, per avviare una nuova riflessione su questi temi essenziali della politica: né di quella tradizionale, occidentale, a cui siamo abituati, né di una politica post-occidentale, in quanto post-coloniale e globale. Può però servire a non rannicchiarsi in concetti troppo consolidati e usurati e a rimetterli in discussione e in circolazione, anche quando sembrano passati di moda. Ri-appropriarsi di “misura” come concetto e ri-usarlo come chiave di lettura e come ponte cognitivo verso altre circostanze e condizioni di vita può servire da *Common* per mettere in discussione altri concetti e altre unità culturali che sono forse sfuggite

³⁵ J.L. TALMON, *The Origins of Totalitarian Democracy*, 2 voll., London: 1952-1960.



di mano agli studiosi – ai dottori che noi siamo – e che da strumenti di lavoro si sono trasformati in ambiti disciplinari chiusi ed esclusivi.

Si tratta di ricordare sempre – per poi applicarlo, se si può – il principio per cui la “giusta” misura è solo quella che viene dall’equilibrio – sempre cangiante – tra le due *Measures* shakespeariane: quella esterna del potere³⁶ e quella interna dell’uomo libero.

2. Nonostante l’impegno applicato da Foucault – ma soprattutto dai suoi seguaci – a definire la “sua” bio-politica nei termini contemporanei del dominio neo-liberista nel mondo³⁷, a me pare che il suo insegnamento di base sia piuttosto da riferire alla capacità di mostrare l’intrinseca e costituzionale attitudine disciplinante e punitiva della macchina politica costruita nello (a partire dallo) Stato moderno. A quest’ultima è stata da lui originariamente applicata anche la categoria dell’arte di governo e della *gouvernementalité*, in maniera non dissimile da quel che avevamo fatto anche noi (Miglio e io stesso, ma anche in Germania Hans Maier e in Francia altri), prestando attenzione distinta al fenomeno amministrativo, di cui lo Stato moderno si è ammantato, diventandone senza alcun dubbio il più efficace rappresentante e gestore³⁸. Da registrare meglio sarebbe anche il rapporto tra Foucault e Schmitt, soprattutto per quanto riguarda il tema delicatissimo della teologia politica, su

³⁶ Che pure Bertolt Brecht ha messo in scena, in un famoso pezzo “didattico” (non dissimile, in intento, dal citato *problem play* di Shakespeare) dal titolo *Die Maßnahme* (1930), con musiche di Hanns Eisler. Esso è tradotto in italiano con *Linea di condotta*; in inglese con *Decision*; ma in USA, il FBI lo fece tradurre, in occasione del noto interrogatorio al “comunista” Brecht, con *Disciplinary Measure*.

³⁷ S. MEZZADRA, *Michel Foucault, La société punitive. Cours au collège de France 1972-1973*, in «Il Manifesto», 8 febbraio 2014: «La pubblicazione dei corsi tenuti da Michel Foucault al Collège de France tra il 1970 e il 1984 ha ormai sedimentato un secondo corpus di opere del filosofo francese, accanto a quelle da lui pubblicate. E non si può che rimanere affascinati, anche semplicemente scorrendo i volumi, dall’inquietudine e dal rigore con cui egli apriva continuamente nuovi cantieri di ricerca, da quello sul neoliberalismo (a cui è dedicato il corso del 1979) a quelli greci e tardo-antichi degli ultimi anni. Temi e concetti associati al lavoro di Foucault, ad esempio quelli di “gouvernementalité” e “biopolitica”, trovano nei corsi della seconda metà degli anni Settanta sviluppi di straordinaria e talvolta impreveduta ricchezza».

³⁸ G. MIGLIO, *Le origini della scienza dell’amministrazione* (1957), in *Le regolarità della politica. Scritti scelti raccolti e pubblicati dagli allievi*, Milano 1988, I, pp. 255-324 è certamente il primo scritto da segnalare in questo senso, tenendo però presente che la prima nota di questo saggio di Miglio è per M.S. GIANNINI, *Profili storici della scienza del diritto amministrativo*, in «Studi sassaresi», 18/1940, pp. 133-219.

cui pesa abbondantemente anche la ricerca di Agamben, che ha portato una ventata di rianimazione al tema della sacralità³⁹. Tutto ciò ha infine a che fare con un altro discorso che noi abbiamo direttamente introdotto nel dibattito storico-politico italiano, traducendolo dalla splendida formula della *Sozialdisziplinierung* di Gerhard Oestreich: quello appunto del disciplinamento sociale⁴⁰.

In attesa di poter riflettere col dovuto approfondimento su questi tre aspetti particolari, mi sembra di intuire che la mia attuale fissazione per la misura si presenti come un tentativo di rispondere, a tutto tondo al fascio tematico appena prospettato⁴¹.

Prendendo lo spunto dal saggio di Laura Bazzicalupo sulla governamentalità, mi pare di poter dire infatti che anche la “mia” misura ambisce a coprire l’intero spettro di *agency* umana che va dal governo di sé al governo degli altri: le azioni (politiche), cioè, che per la Bazzicalupo

«... si dispiegano in una segreta commistione e reciproco rinvio, riconducibile tanto alle tecniche di potere “che determinano la condotta degli individui, li sottomettono a certi fini o alla dominazione, oggettivano il soggetto”, che alle tecniche di sé “che permettono agli individui di effettuare, soli o con l’aiuto di altri, un certo numero di operazioni sul loro corpo e la loro anima, i loro pensieri e le loro condotte, il loro modo d’essere, di trasformarsi al fine di ottenere un certo stato di benessere, di purezza, di saggezza, di perfezione o di immortalità”»⁴².

Io poi – ma naturalmente anche e ancor più Foucault – in mezzo tra le due misure, quella di sé e quella di governo, ci mettevano anche la misura per eccellenza che è quella della scienza, consustanziale, in quanto tale, all’idea stessa di modernità come

³⁹ G. AGAMBEN, *Il Regno e la Gloria. Per una genealogia teologica dell’economia e del governo. Homo sacer, II*, 2, Torino 2009. Ma, con interesse molto più spiccatamente storico, va citato il fondamentale libro di P. PRODI, *Il sovrano pontefice. Un corpo e due anime: la monarchia papale nella prima età moderna*, Bologna 1982.

⁴⁰ W. SCHULZE, *Il concetto di “disciplinamento sociale nella prima età moderna” in Gerhard Oestreich*, in «Annali dell’Istituto storico italo-germanico in Trento», 18/1992, pp. 371-411.

⁴¹ P. SCHIERA, *Misura*, Trento 2011.

⁴² L. BAZZICALUPO, *Governamentalità: pratiche e concetti*, in «Materiali per una storia della cultura giuridica», 43/2013, p. 403.



pure a quella di statualità: quindi pure intimamente connessa all'idea di Stato moderno⁴³.

Non so quanto corrisponda alle intenzioni di Foucault spostare del tutto il fuoco dell'attenzione sul contemporaneo e definire quest'ultimo semplicemente come neo-liberista. Neppure mi sembra aderente al metodo strutturalista di Foucault semplicemente abolire dal discorso bio-politico il termine fondamentale dello Stato (moderno), concentrando tutta l'attenzione su un governo senza storia e su individui, anche loro del tutto as-soggettati: cioè non soggettivizzati, ma al contrario de-soggettivati, cioè come visto prima, "soggetti oggettivati".

Ma il problema non è semplicemente governo-sì/governo-no. Si tratta di capire "quale governo e quali soggetti vs. esso". Verrà buona, a tale scopo, la distinzione tra *government* e *governance*. Una distinzione resa indispensabile dall'evoluzione del mondo delle istituzioni:

«Una evoluzione irreversibile, perché determinata dalla stessa globalizzazione in atto nel mondo, dalla rivoluzione culturale nata dalla istantanea trasmissione delle informazioni e delle comunicazioni, e connessa alla rapidissima scomparsa delle gerarchie centro-periferia, non solo in Italia ma nel mondo»⁴⁴.

La disposizione dei poteri appare ora "a rete", con effetto tumultuoso su entrambe le tradizionali coordinate del centro/periferia e del pubblico/privato, che – aggiungo io – hanno caratterizzato la lunga era del *government*. Invece della centripeta unità, un'incessante tendenza alla pluralità: dal potere legale ai poteri globali⁴⁵.

3. Bazzicalupo cita⁴⁶ un mio pezzettino a proposito della *Sozialdisziplinierung*, ma forzando un po' le mie intenzioni lo usa a favore di una secolarizzazione della ecclesiastica «condotta delle anime», attraverso la «coordinazione» e i

⁴³ M. FOUCAULT, *Sorvegliare e punire* (1975), Torino 1976; *La volontà di sapere. Storia della sessualità, I*, (1976), Milano 1978. Su questi aspetti, molto bene anche se non sempre condivisibile V. ROMITELLI, *Foucault di moda?*, di prossima apparizione in «Scienza & Politica».

⁴⁴ G. MELIS, *Dalle piramidi alla rete: storia e trasformazioni delle istituzioni amministrative*, in «Le Carte e la Storia», 19/2013, p. 7.

⁴⁵ P. SCHIERA, *Dal potere*.

⁴⁶ L. BAZZICALUPO, *Governamentalità: Pratiche e concetti*, in «Materiali per la storia della cultura giuridica», 2, 43/2013, p. 402 cita un mio pezzettino dai miei *Specchi*, p. 32.

«motivi in base ai quali un soggetto passivo del comando ritiene di dover ubbidire al medesimo, per calcolo, per opportunità, per scelta di valore o per vocazione comunque sempre sulla base di argomentazioni terrene, basate direttamente o indirettamente sulla condivisione dei fini proposti da chi detiene ed esercita l'azione di comando».

Bella prosa, direi ancora oggi, ma altrimenti orientata nel 1986, quando il saggio apparve⁴⁷. La premessa del ragionamento sta infatti in una mia precedente osservazione⁴⁸:

«...Tutto ciò non ha nome, se non quello approssimativo ed equivoco di “secolarizzazione”. Eppure questa è stata la maggiore rivoluzione della storia occidentale, anche e soprattutto nel senso etimologico del termine, cioè di compimento di una parabola – quella della piena responsabilizzazione dell'uomo di fronte a se stesso e ai propri simili, oltre che di fronte a Dio – fondata un millennio e mezzo fa, ma iniziata ancor prima, in epoca classica».

E poco dopo:

«La rilevanza costituzionale di ciò sta nel fatto che gli uomini europei impararono a diventare prima sudditi e poi cittadini proprio agendo sul nuovo rapporto fra comando e obbedienza che costituisce l'obbligazione politica moderna, imperniata sul concetto centrale di legittimità. In quest'ultima si riassumono i motivi e le giustificazioni, puramente umane e mondane, dell'obbedienza al comando. Suo reciproco è la disciplina: cioè la somma dei motivi in base ai quali un soggetto passivo del comando».

Qui si riaggancia la citazione di cui Bazzicalupo mi onora, tanto da affermare: «Su questa piegatura soggettiva e attiva della passività dell'obbedienza conviene concentrare l'attenzione, essendo, come vedremo, il nervo centrale della *attuale* governamentalità» (il corsivo questa volta è mio e serve a richiamare il discorso appena accennato della *governance*).

Solo che poi – comprensibilmente, rispetto alla “piegatura” in termini foucaultiani che aveva già avuto, alla fine degli anni '60, il mio riferimento all'arte di governo⁴⁹ – la benedetta governamentalità, che nel “mio” assolutismo illuminato franco-tedesco non era altro che la vecchia *police/Policey*, recupera quell'ascendenza “obla-

⁴⁷ P. SCHIERA, *Lo Stato moderno e il rapporto disciplinamento/legittimazione*, in «Problemi del socialismo», 5/1986, pp. 111-135; aggiungerei ora, forse, “per paura”, anche nella sua dimensione originariamente “teologica” registrata nel *Genesis*: rispetto alla S-misura di Dio.

⁴⁸ Cfr. p. 31 degli *Specchi*.

⁴⁹ P. SCHIERA, *Dall'arte di governo alle scienze dello Stato. Il cameralismo e l'assolutismo tedesco*, Milano 1968.



tivo-pastorale” che – certamente a ragione, ma mi sembra con intento prevalentemente genealogico e non ontologico – Michel Foucault aveva individuato nei famosi passaggi su *Les techniques de soi*, in *Dits et écrits*, II⁵⁰. Tant'è vero che il rimando immediatamente successivo a Foucault riguarda *Surveiller et punir*, del 1976, in cui appunto «l'implicazione di sapere e potere, la centralità della norma, la produzione dell'individuo sono dapprima i temi prevalenti», sia pure attraverso «metodi che permettono il controllo minuzioso delle operazioni del corpo, che assicurano l'assoggettamento costante delle sue forze ed impongono loro un rapporto di docilità-utilità».

Ecco, è probabilmente qui che si compie uno strappo che la mia logica storico-constituzionale non comprende più. Prima di diventare infatti «una tecnologia di potere che vale *singulatim*» e prima di diventare «un polo del bio-potere», la disciplina è più semplicemente, sotto forma di scienza, *il* polo del potere (che vorrei evidenziare in corsivo, anche per ricordare che per me tutto questo è *government*), sotto forma di una pubblica amministrazione che esce enormemente rafforzata dal combinato rivoluzione-constituzione, essendo in grado di produrre

«quel governo *biopolitico* della popolazione che, investendo gli individui nelle loro caratteristiche specie-specifiche si occupa di gestire la naturalità dei fenomeni legati alla vita associata: nascita, morte, salute, qualità della vita agendo sull'ambiente che ne determina il potenziamento o la perversione»⁵¹.

Ora, io vedo qui due linee di fuga particolarmente interessanti, tra le molte che sicuramente ci sono:

- dalla sicurezza alla stabilità (passaggio da una concezione autoritaria dello Stato ad una in cui prende spazio – se non dominanza – la nuova struttura capitalistica della società civile → è il momento in cui la preminenza dell'esecutivo sovrano viene sostituita dalla libera mano dell'economia → è insomma la fase dell'ideologia e del liberismo);

⁵⁰ M. FOUCAULT, *Les techniques de soi*, in *Dits et écrits*, 1976-1988, Paris 2001, pp. 1602-1632, in particolare 1604. Cfr. la recensione di Sandro Mezzadra a M. FOUCAULT, *La société punitive. Cours au Collège de France 1972-73*.

⁵¹ L. BAZZICALUPO, *Governamentalità*, p. 404.

- dalla razionalità giuridica a quella biologica (darwinismo sociale → nuova utopia, anti-utopia, dis-topia... come vedremo in seguito).

L'eventuale incrocio delle due linee potrebbe *anche* dare come risultato la *bio-politica*, ma solo dopo aver acquisito il dato della crisi e della fine dello Stato moderno, il quale per tutto l'Ottocento vive invece la sua stagione più piena, sia pure in fase *degenerante*. Non sarà un caso che molti analisti facciano partire lo Stato moderno proprio dalla Rivoluzione e dalla costituzione: cioè da quella che per me rappresenta il momento genetico della sua de-generazione. In corrispondenza, appunto, col trionfo liberale, di cui Bazzicalupo è perfettamente consapevole, ma slegandola ormai dalla realtà materialmente amministrativa, quindi concretissima, dello «Stato costituzionale di diritto, mirante a sottoporre integralmente i pubblici poteri (e in particolare il legislatore) al principio di legalità costituzionale»⁵². Ella infatti scrive: «Qui il nostro obiettivo è mettere in risalto il tracollo dell'antropologia *liberale classica*...» in entrambi i suoi corni: il governo di sé e il governo degli altri⁵³.

A me pare che questa antropologia *borghese*, come preferisco chiamarla, consiste proprio nella perfetta aderenza dei due corni, basata sulla pretesa, fortemente e marxianamente ideologica, che essi non siano che due facce della medesima medaglia, perché l'uomo è il borghese e il borghese è l'uomo. La pretesa egemonica della borghesia però di fatto non si realizza e la degenerazione dello Stato moderno degenera ancora nella crisi di quest'ultimo, o – come dicono gli anti-utopisti benthamista-darwiniani – nella sua evoluzione verso il *Rational State*⁵⁴.

È possibile che questo sia il bagno di coltura della bio-politica neo-liberista, ma è proprio necessario vederla così, e in quei termini filosofico-politici che le si vogliono attribuire? Ma soprattutto: è corretto ridurre a ciò l'intero pensiero politico di Foucault?⁵⁵

⁵² L. FERRAJOLI, *Principia juris. Teoria del diritto e della democrazia*, Roma-Bari 2007, citato in I. POPULIZIO, *Per un modello teorico della "grande dicotomia" tra diritto pubblico e diritto privato*, in «Materiali per una storia della cultura giuridica», 2, 48/2013, p. 355.

⁵³ L. BAZZICALUPO, *Governamentalità*, p.405.

⁵⁴ Sintetica denominazione dello "Stato dis-topico": cfr. infra in questa prima parte, poi nella quarta e nella quinta.

⁵⁵ È la domanda a cui dà la sua risposta il già citato saggio di V. ROMITELLI, *Foucault di moda?*



La questione potrebbe essere, in effetti, molto più semplice se ci si limitasse a porre il tradizionale problema della «attuale razionalità politica. In essa l'agency individuale è esaltata e la pastoralità sembra lontana: è così?» si chiede Bazzicalupo⁵⁶. È qui che parte, mi pare, una dissociazione radicale dalla mia prospettiva storico-costituzionale. Il fatto è che ad interessare non dev'essere tanto il liberalismo (piuttosto che, più tardi, il neo-liberismo), quanto piuttosto i soggetti sociali che stanno dietro a ciò e le rispettive conformazioni istituzionali di cui hanno saputo dotarsi per esprimere la loro soggettività. Il potere è funzione, non surroga, di ciò.

4. Questo è il senso dell'ordine, a cui Maurizio Ricciardi ha dedicato un bel libro che, commentando una massima di Giacomo Leopardi, inizia così:

«La società come ordine sembra imporsi con l'evidenza irresistibile di un effetto della ragione [...essa] è a sua volta un prodotto storico e inizia a strutturarsi nel passaggio tra il XVIII e il XIX secolo, quando tramonta la società divisa in ordini, ovvero l'antica società per ceti. [...] L'ordine in questione, non essendo più presupposto, emerge dalle relazioni che si stabiliscono tra gli individui, al punto di fare della società un luogo onnicomprensivo e globale al cui interno ogni potere e ogni subordinazione acquisiscono un senso e diventano legittimi»⁵⁷.

In mancanza di un ordine pre-dato, è necessario studiare per trovarne uno adatto ai bisogni – che spesso si manifestano sotto forma di conflitti – di volta in volta situati. Ci pensa la scienza (sociale) e anche la tecnica (amministrativa) che ne deriva: entrambe, durante l'Ottocento, al carro del diritto che traina il tutto, sotto forma sia di *rule of law* che di *Rechtswissenschaft*⁵⁸.

Ma bisogna che non perda il filo del discorso: il vero problema resta infatti quello della governamentalità. A questa categoria, o idea superiore, Bazzicalupo infatti riporta anche la valutazione della “razionalità attuale”, colta essenzialmente in «quell'incerto quadro istituzionale chiamato “globalizzazione giuridica”»⁵⁹. Senza

⁵⁶ L. BAZZICALUPO, *Governamentalità*, p. 405.

⁵⁷ M. RICCIARDI, *La società come ordine. Storia e teoria politica dei concetti sociali*, Macerata 2010, p. 9.

⁵⁸ P. SCHIERA, *La comune storia europea del diritto amministrativo e della sua scienza*, in S. CASSESE – P. SCHIERA – A. VON BOGDANDY, *Lo Stato e il suo diritto*, Bologna 2013, pp.51-95.

⁵⁹ L. BAZZICALUPO, *Governamentalità*, p. 410, che rinvia a M.R. FERRARESE, *La governance tra politica e diritto*, Bologna 2010. A “quell'incerto quadro” sarà dedicata gran parte di questo mio studio.

tirare in ballo Antistene e Platone (il mio professore di filosofia al Liceo, Giorgio Polverini⁶⁰, gran cinico e maestro di vita, ci introdusse alla filosofia riferendosi in continuazione alla famosa polemica sulla “cavallinità”) è fuori dubbio che il passaggio logico-ermeneutico da governo a governamentalità equivale a una scalata di sesto grado superiore.

Riguardo al nostro tema, si può dire che, mentre il governo è funzione dello Stato (serve cioè allo Stato “moderno” per essere tale), è lo Stato stesso a divenire funzione rispetto alla governamentalità. Non vedo ragione di obiezioni, se ciò significa che lo Stato è una “misura storica della politica”, la quale misura, così com’è sorta quando serviva, è pure in via di deperimento, ora che non serve più. Non riesco però a convincermi che la governamentalità rappresenti il *nec plus ultra* della riflessione sulla politica.

C’è altro, rispetto a cui la stessa governamentalità è puramente strumentale. Il dilemma che qui si apre, mi pare anche troppo evidente. Spesso infatti alla materialità procedurale e punitiva delle pratiche di governamentalità si accoppia una considerazione eccessivamente compiacente del fenomeno del sacro. La teologia politica diviene facilmente una scorciatoia per dare senso irrazionale alla razionalità, fino a condurre alla fine della politica⁶¹. Ciò mi pare valga non solo per Schmitt, come vedremo fra poco, ma per lo stesso tardo Foucault, con la sua idea della “pastoralità”. Il discorso è però di tale complessità e storicistica delicatezza, da richiedere un confronto non superficiale almeno con la lunga ricerca condotta in merito, da diversi punti di vista ma con indefettibile acribia da Paolo Prodi, come riconosce anche Agamben⁶².

Per Carl Schmitt «tutti i concetti decisivi della moderna dottrina dello Stato sono concetti teologici secolarizzati» e notoriamente l’affermazione si concentra sul cuore

⁶⁰ G. POLVERINI, *L'estetica di Charles Baudelaire*, Bari 1943.

⁶¹ P. SCHIERA, *Per una storia costituzionale laica, ... su misura, “a misura laica”*, in «Le Carte e la Storia», 19, 2/2013, pp. 5-20. Ma il riferimento principale è a G. AGAMBEN, *Il regno*, a cui molto si rifà la stessa Bazzicalupo.

⁶² G. AGAMBEN, *Il sacramento del linguaggio. Archeologia del giuramento*, Roma-Bari 2008.



del politico, consistente per lui nella sovranità⁶³. Giuseppe Duso mette giustamente in guardia dal considerare quest'ultima un paradigma universale, richiamandone invece il carattere storicamente moderno⁶⁴. La stessa attenzione andrebbe secondo me mantenuta per tutte le categorie di cui si voglia rivestire la politica: anche (e ancora di più) per la governamentalità, ad esempio. A meno che non si preferisca trascendere la politica per ricercare le origini e il senso ultimo della umanità – non della sola politica – in una sfera superiore, a cui non si può dare che il nome di “sacro”. Ma, a mio avviso, queste sono cose che non devono interessare chi studia la politica⁶⁵.

A questo rischio viene certamente esposto anche Carl Schmitt quando se ne assolutizzi l'espressione appena citata, caricandola di significati più ampi della semplice, ma fondamentale, riserva storico-concettuale che consiste nel riconoscere che ogni concetto utile alla comunicazione politica è frutto di una lunga e faticosa concezione, provenendo necessariamente da ambiti e contesti culturali antecedenti e diversi da quello che, storicamente, la politica ha potuto – a un certo punto e solo da quel punto – costruirsi e darsi come proprio. Dunque certamente, e forse in primo luogo, da quello religioso-ecclesiastico (e solo in parte “teologico”: si pensi alla centralità del diritto canonico per la storia stessa dello Stato moderno). Ma subito dopo, o anche insieme, anche da quello medico; per non dire di quello giuridico. La scarsa consonanza che ho col pensiero di Schmitt non m'impedisce di supporre che egli avesse questa sensibilità plurima e sono dunque portato a credere che l'ipostatizzazione teologica che gli viene attribuita sia da imputare principalmente alla sua persistente deviazione ideologica in senso cristiano-conservatore⁶⁶. In tal senso, è indispensabile approfondire le fonti teologiche – queste sì – del suo *Begriff des Politischen*: è lì, più che nell'idea di sovranità, che si annida il veleno della dottrina politica schmittiana.

⁶³ Ma non solo: si pensi alla recezione fattane da Walter Benjamin, che troppo facilmente si scorda (privilegiando il suo rapporto con Brecht, il quale pure è invece certamente attratto da Schmitt: è un triangolo che andrebbe indagato più a fondo, in tutti i sensi, a favore forse di una superiorità, o relativa autonomia, in quegli anni della prospettiva rivoluzionaria su quella delle opposte ideologie).

⁶⁴ G. DUSO, *Teologia politica-teologia economica: come pensare la politica?*, in «Filosofia politica» 3, 2013, pp. 393-408: fascicolo interamente dedicato a «Teologia politica/Teologia economica».

⁶⁵ P. SCHIERA, *Per una storia*.

⁶⁶ Come mi sembra suggerire, in complesso, M. NICOLETTI, *La teologia politica di Carl Schmitt*, Brescia 1990.

Ha ragione Duso: «Il legame posto tra sovranità e teologia politica individuerrebbe nella trascendenza il fondamento di questa dimensione di coazione [della sovranità appunto]: così come si è soggetti a Dio e alla sua onnipotenza, si è soggetti al sovrano e al suo comando»⁶⁷. Ma poiché alla teologia viene ora attribuita anche un'originaria qualità economica⁶⁸, ne diventa facile o addirittura necessario il collegamento con concetti del genere di quello della governamentalità foucaultiana.

Nel trattarne, anche Duso risale, per suo conto, all'*oikos* aristotelico. Ma non c'è bisogno di risalire così indietro. In un libro recente, il tema viene affrontato (sotto le spoglie di *police power*) con riferimento agli Stati Uniti di oggi, ma a partire dalla storia moderna del concetto, in area anglosassone. Nell'introduzione, intitolata "The Power to Govern Men and Things", si legge fra l'altro:

«Among the powers of government none is greater than the power to police, and none less circumscribed»; ma in generale esso si riferisce a «the security of social order, the life and health of citizens, the comfort of an existence in a thickly populated community, the enjoyment of private and social life, and the beneficial use of property... [e perciò esso si estende] to the protection of the lives, limbs, health, comfort, and quiet of all persons, and the protection of all property»⁶⁹.

Come osservavo in apertura, la "ragione" del potere non si limita più alla sicurezza, ma comprende e genera stabilità. L'autore da cui cito non è filosofo politico ma storico del diritto, anzi criminologo, con però spiccata tendenza a proporre idee per una *New Science of Police*. La quale consiste, per lui, nella critica del modello storico di *Police*, che viene ricostruito attraverso un sapiente riferimento a quello che forse è il maggiore mito costituzionale britannico, i *Commentaries in the Laws of England* di Blackstone, nei quali sta scritto:

«By the public police and oeconomy I mean the due regulation and domestic order of the kingdom: whereby the individuals of the state, like members of a well-governed family, are bound to conform their general behaviour to the rules of propriety, good neighbourhood, and good manners: and to be decent, industrious, and inoffensive in their respective sta-

⁶⁷ G. DUSO, *Teologia*, p. 395.

⁶⁸ G. AGAMBEN, *Il regno e la gloria*.

⁶⁹ M.D. DUBBER, *The Police Power. Patriarchy and the Foundation of American Government*, New York 2005, p. XI.



tions», nella linea di una «long tradition of governance that can be traced back to the very roots of Western political thought»⁷⁰.

Il fatto che Blackstone, a sua volta, possa aver derivato la sua idea di *police* dagli studiosi scozzesi di metà Settecento, ci riporta all'originaria matrice europea della *police-governance*: si tratta della linea interpretativa che reggerà, sottotraccia, questa parte del mio lavoro, imperniata sull'intreccio fra *police*, *measure* e *governance*.

5. Nella sua critica alla bio-politica, Duso richiama quello che gli pare il vero fondamento dell'esigenza di governo – non ridotto o elevato a paradigma, come accade invece nei vari rami della recente moda bio-politica – il quale non può essere che «la *koinonia*, la comunione, l'accordo, l'agire in comune». A Duso la governamentalità al posto del governo non va proprio giù. Infatti:

«La natura del governo politico è irriducibile alla mera dimensione della coazione; piuttosto appare inserito in un orizzonte che ha una sua oggettività (il buon governo è secondo le leggi) e appare necessario alla guida e al coordinamento degli uomini nella pluralità che caratterizza la polis»⁷¹.

A me piacerebbe andare più nel profondo e provare a spiegare la tendenza alla *koinonia* come risposta, consapevole e razionale, pratica e materiale, degli uomini, colpiti geneticamente dalla sindrome della melancolia⁷².

Anche per via del cinico avvertimento di Antistene contro le definizioni e a favore delle parole⁷³, vorrei restare fedele alla mia antica affezione per i concetti (che stanno, mi pare, a metà strada) e tornare a quello che finora, anche in queste mie osser-

⁷⁰ M.D. DUBBER, *The New Police Science and the Police Power Model of the Criminal Process*, in M.D. DUBBER – M. VALVERDE (eds), *The New Police Science. The Police Power in Domestic and International Governance*, Stanford 2006, pp. 107-44.

⁷¹ Idee già espresse nel suo *Fine del governo e nascita del potere*, in *La logica del potere*, Monza 2007.

⁷² Ne parlo da tempo, sotto profili diversi, ma il quadro più sintetico e modellistico resta quello proposto in G. CHITTOLINI – A. MOLHO – P. SCHIERA (eds), *Origini dello Stato. Processi di formazione statale in Italia fra medioevo ed età moderna*, Bologna 1994, nella mia Presentazione intitolata *Legittimità, disciplina, istituzioni: tre presupposti per la nascita dello Stato moderno* (ora anche in *Lo Stato*, pp. 231-257).

⁷³ Celebre è l'affermazione di Antistene circa le Idee platoniche: «io vedo i cavalli, non la cavallinità!». Secondo wikipedia: «Il punto di partenza e il vero contenuto dell'apprendimento è costituito dai nomi; le definizioni, invece, in quanto connessioni tra termini, non colgono la vera natura delle cose, ma possono solamente indicare analogie tra cose».

vazioni, mi sembra un concetto-chiave: quello di “Stato (moderno)”. In una voce del 1976, intitolavo il primo paragrafo “Lo Stato moderno come forma storica determinata”. Non precisavo di cosa, ma trattandosi del *Dizionario di Politica* è probabile che intendessi forma della politica. Solo una delle forme, però, e ora forse aggiungerei «la forma in cui, storicamente, riceveva migliore attenzione e cura il bisogno di governo degli uomini, nei luoghi-tempi in questione». Bisogno e cura sono concetti materiali; “migliore” (e non solo maggiore) quindi riguarda la loro dimensione, sia qualitativa che quantitativa: l’insieme si riassume nel concetto di “misura”. Oggi forse scriverei «Lo Stato moderno come misura storica della politica in Occidente».

Gianfranco Miglio, nell’ovvia scia di Max Weber, aveva da noi sontuosamente tratteggiato gli aspetti della territorialità e soprattutto dell’impersonalità del potere che, attraverso quella misura, si era potuta realizzare⁷⁴. Un processo che ha portato alle prime (ma fin d’allora già “finte”) soggettivizzazioni del potere stesso: prima nella sovranità del principe, poi in quella della nazione e poi ancora in quella del popolo; un processo che infine aveva trovato astratta (ma materialmente basata sulla “forza della legge”⁷⁵) concretizzazione nello Stato costituzionale di diritto, appunto come *persona ficta*⁷⁶. A una logica non diversa mi sembra rispondere la figura della governamentalità, ora che la lunga e fortunata vicenda storica dello Stato moderno sta giungendo a compimento.

Riprendendo l’antica dicotomia di Theodor Mayer mi chiedo se il futuro non riservi una sorta di pendolamento a favore di un nuovo *Personenverbandstaat*⁷⁷, dove naturalmente nelle “associazioni personali” andrebbero compresi casi molto vari, dagli attuali *social networks* (insieme alle sempre nuove forme associative che riescono

⁷⁴ G. MIGLIO, *L’unità fondamentale di svolgimento dell’esperienza politica occidentale*, del 1957 (ora in *Le regolarità della politica*, vol. I, Milano 1988, pp. 325-349).

⁷⁵ Da leggere in parallelo con la *Rule of Law!* Ma su ciò, ovviamente, W. BENJAMIN, *Zur Kritik der Gewalt*, in «Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik» 47/1920-21, pp. 809-832, ora in *Gesammelte Schriften*, vol. II/1, Frankfurt a.M. 1991, pp. 179-203; cfr. la traduzione italiana (*Per la critica della violenza*) con testo a fronte, a cura di M. Tomba, Roma 2010.

⁷⁶ P. COSTA, *Lo Stato immaginario. Metafore e paradigmi nella cultura giuridica italiana fra Ottocento e Novecento*, Milano 1986.

⁷⁷ Con *I fondamenti dello Stato moderno tedesco nell’alto Medioevo* (1939), si apriva il primo volume del già citato *Lo Stato moderno*, nel 1971. Riprenderò il tema della pluralità dei gruppi fra poco.



a generare) alla rete mista, pubblico-privata, di comitati internazionali e grandi *corporations*. Non posso non chiedermi anche, con riferimento alla “drammaticità” della genesi conflittual-religiosa dello Stato moderno⁷⁸, se l’odierno ritorno d’interesse per la teologia politica non configuri un altro episodio oscillazione di quel pendolo.

Descrivevo allora l’essenza della statualità “laica” che era uscita dalle guerre di religione del Cinque-Seicento come fondata su

«una visione tecnica del potere che, intendendo quest’ultimo come ordine esterno necessario a garantire la sicurezza e tranquillità dei sudditi, puntava espressamente sul compimento del processo d’integrazione e di riunificazione del potere stesso nella persona del principe, sorretto da un apparato amministrativo (l’organizzazione degli uffici) efficiente e funzionale agli interessi degli strati sociali traenti».

Mi riferivo al sistema di polizia proprio dell’assolutismo europeo, in cui teoria, dottrina e pratica amministrativa costituivano un nucleo di governo estremamente solido ma anche elastico, capace di generare da una parte la moderna società civile e dall’altra il frutto tardo-mercantilistico del capitalismo. Riportavo lo Stato all’ordine mondano dei rapporti sociali, che l’uomo poteva e doveva gestire direttamente con gli strumenti di cui disponeva, in base alle necessità e alle capacità della sua natura⁷⁹. È proprio quest’ultima, indagata sempre più a fondo nei suoi connotati empirici e materiali (ad opera in primo luogo di Hobbes), a fornire il necessario tramite logico fra la vita stessa dell’uomo nel mondo – carica di paura e di egoismo, bisognoso di pace e di benessere – e il Dio sempre più astratto e “nascosto” che giustifica tutto⁸⁰.

⁷⁸ R. SCHNUR, *Die französischen Juristen im konfessionellen Bürgerkrieg des 16. Jahrhunderts. Ein Beitrag zur Entstehungsgeschichte des modernen Staates*, Berlin 1962; *Individualismus und Absolutismus. Zur politischen Theorie vor Thomas Hobbes (1600-1640)*, Berlin 1963. Si veda però indirettamente di nuovo W. BENJAMIN, *Il dramma barocco tedesco (Ursprung des deutschen Trauerspiels)* a cui risale la strana connessione con Schmitt, in nome della “sovranità”, di cui si è già detto e si dirà ampiamente in seguito.

⁷⁹ Le due voci *Stato moderno* e *Absolutismo*, ma poi anche *La concezione amministrativa dello Stato in Germania 1550-1750*, in *Storia delle idee politiche, economiche e sociali*, diretta da L. Firpo, vol. IV: *L’età moderna*, tomo I, Torino, 1980, pp. 363-442.

⁸⁰ La linea classica va da F. BORKENAU, *Der Übergang Vom Feudalen Zum Bürgerlichen Weltbild* del 1934 a L. GOLDMANN, *Le dieu caché*, del 1955 a M. FOUCAULT, *Surveiller et punir. La naissance de la prison* del 1975.

Con in mezzo la governamentalità? Era già bio-politica? O ancora solo *Body Politic*?⁸¹.

Certamente sì, perché la “politica” riguarda sempre la “vita”, anche se assai più – mi pare – quella “vestita” di quella “nuda”⁸². Ma la vita non è uguale per tutti, e allora è necessario valutare la differenza delle forze sociali coinvolte nel processo di statizzazione. Il passaggio dagli antichi “diritti e libertà” tradizionali ai moderni e futuribili “diritti universali dell’uomo e del cittadino” sintetizza quel che voglio dire. Come pure la conseguente polarizzazione tra la sfera del pubblico e quella del privato, in campo giuridico ed economico, col passaggio definitivo dall’antica società per ceti alla moderna società civile. L’ultimo paragrafo della mia voce sullo *Stato moderno* s’intitolava “La concezione liberale dello Stato e la sua crisi”: non trovo molto da cambiare, a quarant’anni di distanza. Vorrei anzi sottolineare il ruolo che già allora attribuisco alla “legge” come nuovo elemento catalizzatore di un potere sempre più spersonalizzato (anche il monarca si deve costituzionalizzare) ma anche sempre più amministrativo: «Il passaggio dalla sfera della legittimità a quella della legalità segnò una fase ulteriore dello Stato moderno, quella dello Stato di diritto».

Contro quest’ultimo si è presto lanciata la profezia della caduta, o per sua consumazione interna o grazie alla lotta delle classi. Mentre la seconda sembra per ora sostanzialmente fallita, la prima sta invece compiendo il suo corso, e oggi ci chiediamo che cosa resti da fare per prenderne atto. Allora finivo con un sospiro: «Quel che resta da chiedersi è se quel modello sia ancora valido». Sicuramente no, ma basterà girare intorno a governamentalità e bio-politica per trovarne un altro? Come molti altri, Bazzicalupo ritiene di sì: «La prospettiva governamentale permette di dar

⁸¹ G. CASCIONE – D. MANSUETO – G. GUARINO (eds), *Images of the Body Politic*, Milano 2007: in particolare D. MANSUETO, *The Spleen of the State. Emblematic Illustration of Some Mysteries of the Fisc*, pp. 25-41.

⁸² “Nudità di vita” che sembra essere il carattere più intimo della bio-politica, in una spirale che, di nuovo, sembra legare insieme, nel gioco degli interpreti, Foucault e Schmitt (G. AGAMBEN, *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*, Stanford 1998). Ma bisogna citare anche l’opera di Norbert Elias, che da sempre mi ha impressionato sul ruolo storico-costituzionale del processo di formazione della cultura (come “vestito” appunto) in Occidente: P. SCHIERA, *La conception weberienne de la discipline et le thème de la “Lebensführung”*, in «Scienza & Politica», 8/1993, pp. 73-91.



conto di numerosi problemi che il vecchio paradigma non riusciva a districare. Ma ci consegna un quadro denso di criticità urgenti»⁸³.

Queste ultime hanno a che fare principalmente, mi pare, con il crollo di rappresentatività della democrazia formale e si manifestano nella discrepanza crescente fra le “forme di *agency* partecipativa infra-politica” e i canali sempre più lontani e incontrollabili dei vari processi decisionali e direttivi.

6. È un percorso che era già stato immaginato, previsto e descritto da quei matti di “evoluzionisti” che avevano tradotto il darwinismo sociale della seconda metà dell’800 nelle favolose anti-utopie che hanno accompagnato la grande affluenza sociale soprattutto in Gran Bretagna⁸⁴. Vorrei soffermarmi almeno sul più sofisticato di loro che a mio parere fu Aldous Huxley. Nel XXII capitolo del suo dolce romanzo *Crome Yellow*, del 1921⁸⁵, egli compie una bella anticipazione del suo capolavoro *Brave New World* (1932), mettendo in bocca all’equivoco Mr. Scogan frasi del tipo: «Everybody want & power»... ma «We men of intelligence will learn to harness the insanities to the service of reason. We can’t leave the world any longer to the direction of chance»... infatti «In the past it didn’t so much matter; but our modern machine is too delicate. A few more knocks like the Great War, another Luther or two, and the whole concern will go to pieces»... perciò «The men of intelligence must combine, must conspire, and seize power from the imbeciles and maniacs who now direct us. They must found the Rational State»... In esso «Human beings will be separated out into distinct species, not according to the colour of their eyes or the shape of their skulls, but according to the qualities of their mind and temperament»... e le specie principali saranno tre: «the Directing Intelligences, the Men of Faith and the Herd».

⁸³ L. BAZZICALUPO, *Governamentalità*, p. 410.

⁸⁴ Mentre in Italia, ad esempio, il “genere” utopistico riceve attenzione solo da uno scrittore sofisticato come Carlo Dossi che nel 1874 pubblicava *La colonia felice*, in cui riprendeva i temi grandiosi della giustizia già espressi un secolo prima nell’illuminismo lombardo, dal Beccaria, coniugandoli però, positivisticamente, alle teorie rousseauviane: «che, cioè, la necessità e non la voce della coscienza, non l’amore naturale costringe gli uomini a darsi un reggimento comune» (C. LINATI, nella *Prefazione a Dossi*, a cura di C. Linati, Milano 1944, p. XVI).

⁸⁵ A. HUXLEY, *Crome Yellow*, London 1921.

Mentre «The principal function of the Men of Faith will be to move and direct the Multitude», i membri di quest'ultima verranno sistematicamente istruiti a credere

«that there is no happiness to be found except in work and obedience; they will be made to believe that they are happy, that they are tremendously important beings, and that everything they do is noble and significant. For the lower species the earth will be restored to the centre of the universe and man to pre-eminence on the earth. Oh, I envy the lot of the commonality in the Rational State!».

Mi rendo conto che le citazioni sono già troppe, ma come tralasciare la conclusione:

«Working their eight hours a day, obeying their betters, convinced of their own grandeur and significance and immortality, they will be marvellously happy, happier than any race of men has ever been. They will go through life in a rosy state of intoxication, from which they will never awake. The Men of Faith will play the cup-bearers at this lifelong bacchanal, filling and ever filling again with the warm liquor that the Intelligences, in sad and sober privacy behind the scenes, will brew for the intoxication of their subjects».

Altro che criticità urgenti! Huxley non dimentica neppure, nel suo “Stato Razionale”, la *lethal chamber*, a cui sono destinati quelli, come il suo interlocutore Denis, protagonista del romanzo, che non sapendo svolgere lavori manuali, neppure hanno le caratteristiche dell’Uomo di Fede o dell’Intelligenza Direttiva.

Come si sa, Huxley non resistette a pubblicare, nel 1958, *New World Revisited*, in cui tentò di esaminare la società del tempo alla luce delle predizioni fatte più di vent’anni prima, le quali si stavano avverando con un ritmo molto maggiore di quello da lui stesso ipotizzato. In particolare, a suo avviso, non si stava verificando quell’intervallo fra il «too little order» del vecchio mondo liberale – dalla cui crisi aveva preso lo spunto la sua creazione – e l’incubo del «too much»: «The nightmare of total organization, which I had situated in the seventh century after Ford, has emerged from the safe, remote future and is now awaiting us, just around the next corner».

Huxley si dilunga poi in un confronto col famoso romanzo di Orwell *Nineteen Eighty-Four* (scritto nel 1948) e fornisce una preziosa valutazione del comune corso



post-benthamista (basato su una certa banalizzazione del nesso premio/pena) in cui entrambe le opere sono iscritte:

«The society described in 1984 is a society controlled almost exclusively by punishment and the fear of punishment. In the imaginary world of my own fables, punishment is infrequent and generally mild. The nearly perfect control exercised by the government is achieved by systematic reinforcement of desirable behaviour, by many kinds of nearly non-violent manipulation, both physical and psychological, and by genetic standardization».

Tuttavia, l'intero primo capitolo, dedicato a *Overpopulation* è così ingenuo – nei numeri che presenta nel 1958, rispetto ai nostri numeri di oggi! – che viene da chiedersi davvero come andrà a finire, a noi e ai nostri discendenti.

In un'introduzione invece scritta, pure nel 1958, per una riedizione del *Brave New World* nella versione originale, Huxley se la prende col mondo accademico che lo accusava di essere, con le sue idee sull'insanità di mente preminente negli umani, «a sad symptom of the failure of an intellectual class in time of crisis», come se «the professor and his colleagues are hilarious symptoms of success».

A loro Huxley si rivolge ironicamente come «benefactors of humanity» e propone di costruire un *Pantheon*, da collocare fra le rovine di una delle città distrutte d'Europa o di Giappone, con sopra scritto a lettere cubitali queste semplici parole: «Sacred to the memory of the world's educators. Si monumentum requiris circumspice».

Non so esattamente cosa mi propongo con questa retrospettiva anti-utopistica, ma mi piacerebbe completarla con una rassegna dell'immensa produzione filmica in argomento. Per non parlare dei fumetti e dei giochi elettronici dei miei nipotini. Ma ancora una volta Aldous Huxley mi viene in soccorso, rammentandomi che non è tanto il progresso della *science of matter* a doverci preoccupare: essa non può infatti modificare le forme ed espressioni naturali della vita stessa. «This really revolutionary revolution is to be achieved, not in the external world, but in the souls and flesh of human beings» (ecco la bio-politica che mi piace e davvero tocca la “nuda vita”!): segue uno splendido passaggio sul Divino Marchese come apostolo della vera rivoluzione rivoluzionaria, oltre quelle meramente politiche (Robespierre) o economiche

(Babeuf)⁸⁶. Però Sade era un “folle”, mentre i Direttori del *Brave New World* possono anche essere un po’ insani di mente, ma il loro fine non è anarchia bensì stabilità sociale: «It is in order to achieve stability that they carry out, by scientific means, the ultimate, personal, really revolutionary revolution».

7. Io credo che, anche ora, ci sia urgente bisogno di una contro-rivoluzione del genere. Nel 1958 Huxley profetizzava – non in termini letterari ma sociologici – l’avvento di governi totalitari in un mondo scosso dalla crescente confusione economica e sociale. Ma forniva anche l’antidoto: «Only a large-scale popular movement toward decentralization and self-help can arrest the present tendency toward statism. At present there is no sign that such a movement will take place». Ecco la controrivoluzione che ci vorrebbe. Invece, vinceranno le forze totalitarie e senza aspettare il “600 dopo Ford”, com’era stato pronosticato nel 1932, ma nel giro di tre o quattro generazioni. Le quali, a tutt’oggi non sono ancora passate. Ma siamo lì, verso la «welfare-tyranny of Utopia». Il pezzo termina con una citazione da Nicolas Berdiaeff⁸⁷:

«La vie marche vers les utopies. Et peut-être un siècle nouveau commence-t-il, un siècle où les intellectuels et la classe cultivée reveront aux moyens d’éviter les utopies et de retourner à une société non utopique, moins ‘parfaite’ et plus libre».

Il tema della libertà è quello che usa anche Duso per affrontare il dilemma “teologia politica/teologia economica”. Egli si rifà al suo recente lavoro su Hegel⁸⁸ per articolare una riflessione critica sul giro concettuale potere-dominio-sovrantà che avrebbe reso storicamente governo sinonimo di coazione, alterandone profondamente l’iniziale suo fondamento, che stava nella libertà degli individui. Dalla libertà

⁸⁶ M. RICCIARDI, *Rivoluzione*, Bologna 2000; A. BRODESCO, *Sguardo, corpo, violenza. Sade e il cinema*, Milano-Udine 2014.

⁸⁷ Da *Wikipedia*: «Kiev 1874-Paris 1948. Al centro della sua riflessione si trovano i concetti di creazione e di libertà, in opposizione a una “società collettivizzata e meccanizzata”, alla ricerca di una via diversa da quelle indicate dal prometeismo rivoluzionario del marxismo e dal trionfo di un individualismo che separava spiritualità e giustizia sociale».

⁸⁸ Nel fascicolo 3/2013 di «Filosofia politica», già citato sopra ed espressamente dedicato al tema, si rimanda a G. DUSO, *Libertà e costituzione in Hegel*, Milano 2013.



alla sovranità, attraverso la rappresentanza: ma il risultato qual è? La risposta è tanto semplice quanto apprezzabile. Duso dedica l'ultimo paragrafo del suo saggio alla "Teologia politica costituzionale", proseguendo una riflessione su quest'ultima, di cui lui stesso e il suo gruppo sono meritori.

Il movimento da rappresentanza a rappresentazione gioca un ruolo decisivo in ciò: direi nel gioco insuperabile fra costituito e costituente – o anche "ri"-costituente, come avevo detto scherzando proprio in uno degli incontri organizzati da Beppe⁸⁹. La rappresentazione è una cosa importante, necessaria a salire i gradini della rappresentanza, via via che la scala di quest'ultima cresce, a favore di nuovi gruppi e nuovi interessi (o anche bisogni, aggiungo io, e anche sogni). La capacità di rappresentazione è la capacità di discorso – o anche forse, prima, di grammatica. Non si tratta solo di un richiamo a Chomsky, ma si vuole fare riferimento proprio alla funzione di rappresentazione che, iconologicamente, la "grammatica", con la sua bacchetta in mano, ha significato nei secoli a favore della "disciplina" (e della misura)⁹⁰.

Si arriva così facilmente alla definizione della *Disziplin* come attitudine all'obbedienza, fornita da Weber, che l'ha poi posta alla base del suo criterio di legittimazione⁹¹. In quel grande campione di modernità (non solo al femminile) che fu Christine de Pizan, ideatrice di una *Cité des femmes* sponsorizzata dalle tre grandi virtù *Raison, Droiture e Justice*, la seconda (*Droiture-dirittura*) – che ora Adriana Cavarero imputa al mondo maschile dell'*homo erectus* – ha pure come simbolo una riga, che serve appunto a fare rigare diritto ma anche a punire chi non lo fa⁹².

La costituzione è una cosa nuova nel panorama politico occidentale, non c'è da sempre. Non è solo modernizzazione della *politeia*. Neanche è solo le "mura della città" del Medioevo. È un'altra splendida *factio* della dottrina politica occidentale, la

⁸⁹ P. SCHIERA, *Tra costituzione e costituzionalismo (costituito e costituente). Appunti sul mutamento costituzionale (ricostituente)*, in G. DUSO E ALTRI (eds), *Ripensare la costituzione. La questione della pluralità*, Monza 2008, pp. 79-92.

⁹⁰ La si vede ritratta nella prima delle sei illustrazioni che ho inserito nel mio *Misura*, p. 17.

⁹¹ P. SCHIERA, *La conception weberienne*.

⁹² A. CAVARERO, *Inclinazioni. Critica della rettitudine*, Milano 2013 sembra non tenere conto di questa presenza "femminile" – anzi "femminista" – nella storia prevalente "maschile" – anzi "maschilista" – delle sue *Inclinazioni*.

quale – grazie al diritto oltre e più che alla teologia (ma va considerato anche il ruolo occupato dalla medicina, nel cui ambito il termine ha conosciuto secolare e preciso impiego, in applicazione delle varie teorie degli umori⁹³) – instilla, nel “cittadino” che progressivamente prende il posto del “suddito”, un pieno controllo di sé e degli altri rispetto al vivere insieme politicamente: fissando limiti e disponendo organi, ma soprattutto estendendo la sua copertura sugli affari privati (*Code Civil* napoleonico) da una parte e sui procedimenti/provvedimenti pubblici (diritto amministrativo) dall'altra⁹⁴.

La costituzione formale – nelle Carte che dagli Stati americani, attraverso la Francia, allagano l'Europa durante la prima metà dell'Ottocento⁹⁵ – è il punto più alto che la costituzione materiale ha raggiunto, in Occidente, nel suo divenire, grazie alla emblemizzazione della “legge” come riferimento supremo di condotta e al suo accoppiamento con la “violenza legittima” dello Stato. Questa stessa costituzione, in cui si esprime il famoso principio di legalità⁹⁶, è da tempo in crisi, eppure rappresenta il comune scudo difensivo – di destra come di sinistra, ma anche trasversalmente “di movimento” – contro ogni tentativo di pensare diversamente le sorti dell'umanità civile: anche la governamentalità è costretta a muoversi alla sua ombra.

Si può pensare diversamente la costituzione: al di là della sua finzione formale? Si potrà tornare a pensare alla legittimità in termini non giuridici: o addirittura andare oltre il problema della legittimità, recuperando ragioni più intime allo stare insieme

⁹³ P. SCHIERA, *Lo “schema a quattro”. Alcune considerazioni metaforologiche*, in F. RIGOTTI – P. SCHIERA (eds), *Aria, terra, acqua, fuoco: i quattro elementi e le loro metafore (Luft, Erde, Wasser, Feuer: die vier Elemente und ihre Metaphern)*, Bologna-Berlin 1996, pp. 25-41), ora in *Profili di storia costituzionale*, vol. III, in corso di pubblicazione. Ma sul rapporto medicina-diritto all'inizio dell'età moderna, cfr. M. HERBERGER, *Dogmatik. Zur Geschichte von Begriff und Methode in Medizin und Jurisprudenz*, Frankfurt a.M. 1981.

⁹⁴ E.W. BÖCKENFÖRDE, *Organ, Organismus, Organisation*, in O. BRUNNER – W. CONZE – R. KOSELLECK (eds), *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, 8 voll., München 1972-1997.

⁹⁵ Su Karl Heinrich Ludwig Pölit, autore delle prime, fondamentali raccolte di nuove costituzioni, cfr. P. SCHIERA, *Europäisches Verfassungsdenken 1815-1847. Die Zentralität der Legislativgewalt zwischen monarchischem Prinzip und Legitimität*, in W. DAUM (ed. unter Mitwirkung von P. Brandt – M. Kirsch – A. Schlegelmilch), *Handbuch der europäischen Verfassungsgeschichte im 19. Jahrhundert. Institutionen und Rechtspraxis im gesellschaftlichen Wandel*, Bd. 2: 1815-1847, pp. 165 ss.

⁹⁶ H. HOFMANN, *Legittimità contro legalità. La filosofia politica di Carl Schmitt*, Napoli 1999; ma anche *Rappresentanza-rappresentazione. Parola e concetto dall'antichità all'Ottocento*, Milano 2007.



degli uomini?⁹⁷. O forse pensare a quest'ultima condizione oltre la stessa "ragion di Stato", oltre la sovranità che l'ha espressa per secoli, magari nella direzione dell'inclinazione appassionatamente rivendicata da Adriana Cavarero nel suo ultimo libro (in orizzontale, mi par di capire, piuttosto che in verticale: cioè al femminile invece che al maschile). Si può pensare a un allineamento inclinazione-governo? Quest'ultimo inteso "alla Duso" (mi sembra di tornare ai tempi in cui, in quel circolo a Padova, si discuteva tutti tre – e insieme a Alessandro Biral – di Otto Brunner!) come «l'unico metodo di pensare una realtà politica che non cada nell'aporia del nesso sovranità-rappresentanza, nel quale l'*unità dei molti* è nei loro confronti sempre *altra ed estranea*». Una visione orizzontale – di coordinamento, di cura – diversa da quella verticale della sovranità/rappresentanza. Una visione anche federalistica, cioè pattizia, alla pari, senza eccedenze di dominio, ma con convergenze di partecipazione, e di cura appunto⁹⁸.

Non riesco a capire bene cosa c'entrino teologia "politica" piuttosto che "economica" in tutto ciò. Meglio seguire il consiglio di Duso e passare oltre. Al federalismo, come lui propone:

«termine che, al di là della stessa tradizione e del dibattito odierno, intende focalizzare, contro la pretesa autonomia del singolo, la realtà originaria della relazione, e mettere in relazione la prassi politica dei governati all'interno del nesso governo-pluralità»⁹⁹.

Ma come s'inquadra il federalismo nella modalità "governativa" più recente, che chiamiamo *governance*, intesa come lo spazio crescente (anzi dilagante) di governo privato (o semi-) di interessi pubblici (o -semi)? Potrebbe interessare approfondire il distinguo tra la linea democratico-verticale (occidentale/moderna/maschile?) e quella dispotico-orizzontale (orientale/pre- ma forse anche post-moderna/femminile?),

⁹⁷ Ponevo questa domanda – ma, come ora, senza trovare una risposta – nel già citato P. SCHIERA, *Dal potere*.

⁹⁸ Io aggiungerei alla formula "federalismo" quella di "autonomia": cfr. P. SCHIERA – V. MARCHETTI, *L'autonomia locale. Schema di classificazione di una "biblioteca per l'autonomia"*, in «Amministrare», 21/1991, pp. 377-398.

⁹⁹ Sul federalismo di Duso cfr. G. DUSO – A. SCALONE (eds), *Come pensare il federalismo? Nuove categorie e trasformazioni costituzionali*, Monza 2010, su cui anche la recensione di Sandro Mezzadra in «Quaderni fiorentini per la storia della cultura giuridica» (2011) e il commento di S. Chignola, *Governo, ordine politico, soggettivazione. Su federalismo e partecipazione*, in uninomade.org.

purché si riuscisse a proiettare tale distinzione in una reale e definitiva dimensione comunitaria, in un senso che aggiorni ma non tradisca troppo l'antica *Rat-Verfassung* (“costituzione consiliare”) che secondo Gerhard Dilcher caratterizzava la prima esperienza politica e costituzionale comunale¹⁰⁰.

Come reagire ai bisogni posti dalla prima esperienza politica e costituzionale post-statale, che è quella di una società globale, se non rintracciando nuove linee orizzontali di relazione fra gruppi e centri d'interesse dislocati in luoghi/siti diversi ma legati da destini comuni? La soluzione democratica, rappresentativa ma verticale, non risponde alla bisogna, costretta com'è, ancora, da formalismi giuridici che vanno dalla più concreta pratica amministrativa alla più astratta previsione di diritti universali. La soluzione federativa – che propone Duso e a cui credo sostanzialmente di aderire anch'io – non è certo anti-democratica, ma post-democratica forse sì, nel senso che mira a sostituire la (giuridicamente) necessaria verticalità della tradizione statutale, mediante una considerazione plurale del “federalismo”, inteso «non in termini meramente strutturali ma privilegiandone la dimensione processuale»¹⁰¹.

Un federalismo un po' *monstro simile*, secondo il detto di Pufendorf sul vecchio Sacro Romano Impero, e come deve per forza tornare ad essere, nella fase intermedia fra la crisi del vecchio Stato e l'avvento dell'utopia prossima ventura. Un federalismo che, appunto, saprà – se potrà – tenere il più possibile lontana l'utopia: nuovo e adeguato *Potere che frena*, per riprendere il titolo del bel libro recente di Massimo Cacciari¹⁰².

Nuovo e adeguato “contenitore”, mi viene anche da dire in conclusione; non semplice “assemblaggio”, come crede Sassen¹⁰³, appunto perché commisurato a esigenze e bisogni precisi, da contenere – nel duplice senso di comprenderli e di limi-

¹⁰⁰ G. DILCHER, *Zum Verhältnis von Autonomie, Schriftlichkeit und Ausbildung der Verwaltung in dem mittelalterlichen Staat*, in «Der Staat», Beiheft 19/2010: *Selbstverwaltung in der Geschichte Europas in Mittelalter und Neuzeit*. Tagung der Vereinigung für Verfassungsgeschichte in Hofgeismar vom 10. bis 12. März 2008, pp. 9 ss.

¹⁰¹ Come scriveva l'ultimo FERRARI-BRAVO in *Federalismo*, in S. BOLOGNA (ed), *Dal fordismo alla globalizzazione. Cristalli di tempo politico*, Roma 2001, opportunamente ripreso da Sandro Mezzadra nell'appena citata recensione a G. DUSO – A. SCALONE (eds), *Come pensare*.

¹⁰² Sulla cui base teologico-politica mi sono intrattenuto in «Le carte e la storia», 3/2013.

¹⁰³ S. SASSEN, *Territory, Authority and Rights. From Medieval to Global Assemblages*, Princeton 2006.



tarli – secondo il principio-chiave di “misura” che attraversa tutta la storia costituzionale dell’Occidente, in un’accezione in bilico tra temperanza e giustizia, ma in stretto contatto col senso di adeguatezza, come risulta primariamente in lingua tedesca con termini quali *Mäßigung*, *Mäßigkeit*, *Maß*.

8. Se è buona la prima definizione che di “misura” dà il *Grande dizionario italiano dell’uso* come «numero reale che esprime il valore del rapporto fra una grandezza e un’altra a essa omogenea», allora la misura “costituzionale” – o la costituzione “misurata” che ne potrebbe derivare – comporta l’individuazione e la pesatura rispettiva delle grandezze tra loro omogenee che stanno alla base della – e quindi dovrebbero essere contenute (sono cioè previste e accolte) nella – costituzione stessa. Si tratterà ovviamente di grandezze sociali e umane, in un quadro pluralistico più o meno formalmente regolato. Riprendendo ancora Mezzadra a proposito di Duso:

«A venire in primo piano parrebbe di potersi dire, è una costituzione intesa come realtà plurale e intessuta dalla materialità delle relazioni tra le diverse parti che – lungi dall’essere rappresentate nel processo di formazione della volontà generale del popolo – fanno valere attraverso la loro diretta e continua presenza una pluralità di istanze di partecipazione sconosciute al moderno ordine della sovranità».

Una «dimensione processuale», dunque, fatta «di resistenza e partecipazione, conflitto e cooperazione, autonomia del comando e sua necessaria negoziazione». È a questo punto, a proposito del pluralismo costituzionale, che giustamente Mezzadra tira in ballo anche me:

«Quella che Schiera chiama, con un’immagine suggestiva, la “gruppolosità”, risultante dal “carattere pandemico dell’associazionismo spontaneo, specialmente in web”, pone indubbiamente il problema della sua “eventuale normalizzazione” – ovvero del suo governo. Proprio perché mi interessa questo problema (che mi pare Duso condivida con Schiera), mi permetto tuttavia di far notare che “normalizzazione” può avere una gran quantità di significati, che vanno dal disciplinamento coatto alla produzione collettiva di una norma rivoluzionaria di nuova regolazione della cooperazione sociale. E soprattutto che la “gruppolosità” non è, per citare un appunto di Gramsci proprio a proposito di unità e federazione, un “sacco di patate”, cioè giustapposizione meccanica di singole ‘unità’ senza nesso tra loro”. No davvero: la “gruppolosità” è già normalizzata, è già governata, è già comandata».

Non so che dire: certo essa è oggetto di comando (anche nel senso marxiano di *Kommando* che Sandro felicemente propone nelle sue considerazioni finali) ma non è detto che non possa essere anche strumento di resistenza e opposizione (ribellione) all'autorità del comando stesso, come finora è occorso solo a livello di *riots*. Bisognerà anche vedere come questa "gruppolosità" saprà coniugare le soggettività plurali che – per ora in modo molto *random* – la compongono. Per Mezzadra:

«Il problema [...] decisivo è posto seccamente da Pierangelo Schiera: "ciò che più conta", scrive, "è capire chi sono questi 'interessati'. [...] È lì (sui soggetti) che si giocherà – come sempre – il clou dell'intero processo, nel *cleavage* tra cittadini (passati-presenti-futuri) e schiavi. È lì che il potere costituente – se ancora c'è o ci sarà – si rinnova davvero e torna a essere protagonista della storia costituzionale"¹⁰⁴».

A tutt'oggi condivido. "Schiavi", però, è parola grossa. Oppure, a rovescio, è parola troppo generica, se si vuol comprendere in essa non solo le braccia "giallo-nere" che affogano, migrando, in tutti i mari del mondo ma anche le molte teste vuote che concorrono, nelle moderne democrazie, a lasciarle affogare, salvo usarle, se sopravvissute, alla bisogna. Schiavi o cittadini, comunque, rispetto a che cosa? Rispetto al potere organizzato, verrebbe da dire: cioè rispetto a questa o quella forma di organizzazione del potere. Che dev'essere o no ancora lo Stato?

9. Capisco che tornare su questo punto può sembrare noioso. Ma le cose vanno pur chiamate in qualche modo, almeno per intendersi: è per questo che io e Rotelli abbiamo curato una cinquantina d'anni fa i tre volumi dello *Stato moderno* per il Mulino di Bologna.

I ragionamenti oggi correnti sullo Stato riguardano per lo più la sua fine o trasformazione in qualcos'altro, sotto la pressione della globalizzazione. I più tecnici e avveduti riducono quest'ultima a una sorta di sovrastruttura leggera che serve a rendere i vecchi Stati *up to date*, snellendoli di funzioni vecchie che non servono più e svolgendo per loro funzioni nuove che non hanno bisogno dei tradizionali canoni di istituzionalizzazione¹⁰⁵. All'opposto, i più innovativi proiettano l'evoluzione in un fu-

¹⁰⁴ S. MEZZADRA, Recensione a G. DUSO – A. SCALONE (eds), *Come pensare il federalismo?*, p. 182.

¹⁰⁵ Ottimo esempio S. CASSESE, *Chi governa il mondo?*, Bologna 2014 (ma Sevilla 2012).



turo gioioso, fatto di trasparenza¹⁰⁶ e cooperazione¹⁰⁷, a realizzare magari anche un futuro di utopia¹⁰⁸.

Ma ora m'interessa un discorso preliminare, più basso e certamente ancorato al passato. Intriga molto, infatti, lo strano rapporto semantico che si è andato instaurando fra i due termini-concetti di autonomia e sovranità. In parecchi dei nostri vecchi Stati nazionali europei che non hanno adottato la forma costituzionale federale, sono attivi movimenti popolari tendenzialmente separatisti o anche secessionisti, i quali in nome del principio di autonomia rivendicano sovranità locale, ponendosi in sfida aperta con quella nazionale. O addirittura etichettano come autonomia nazionale la pretesa di sovranità locale. Accanto ai casi di Spagna, Belgio e anche Italia, il fenomeno più avanzato dal punto di vista istituzionale mi pare quello del Regno Unito, col referendum (mancato per pochissimo) sulla questione "Should Scotland be an independent country?". Pare quasi ossimorico che, da parte di gruppi umani periferici, si contesti una sovranità nazionale (creata trecento anni fa, quando i primi Stati moderni hanno raggiunto la loro maturità appunto grazie alla concretizzazione del principio di sovranità unitaria sopra un territorio considerato "su misura" dei bisogni economici, sociali e politici di determinati gruppi umani di allora) in nome e a favore delle più piccole sovranità "nazionali" di partenza, chiamate oggi ad una funzione di rappresentazione e rappresentanza più diretta e pregnante degli interessi di quegli stessi gruppi umani (ma di ora).

Il venir meno della sovranità degli Stati nazionali viene indicata dalla principale letteratura di "relazioni internazionali" come il fattore o almeno l'indicatore più evidente della grande svolta che da tempo segna la crisi dell'antico sistema europeo o "concerto delle nazioni" (da Pace di Westfalia e Congresso di Vienna, fino alle unifi-

¹⁰⁶ A. BIANCHI – A. PETERS (eds), *Transparency in International Law*, Cambridge 2014.

¹⁰⁷ H.P. HESTERMEIER, *Reality or Aspiration? Solidarity in International Environmental and World Trade Law*, Heidelberg 2012; I. STEFFEK, *Explaining Cooperation between IGOs and GNOs – Push Factors, Pull Factors and the Policy Cycle*, in «Review of International Studies», 39/2013, pp. 993-1013.

¹⁰⁸ A. CASSESE (ed), *Realizing Utopia: The Future of International Law*, Cambridge 2012 e l'ampio dibattito che ne è scaturito e continua tuttora.

cazioni nazionali d'Italia -1861- e Germania -1871- o al più alla guerra mondiale del 1914-18).

Non sarà bio-politica ma è certo politica-per-la-vita, visto l'estremismo rivendicativo che, in certi casi, si è tradotto in veri e propri sistemi di terrore. Certo, però, si tratta, di sommovimenti dall'interno che dovrebbero trovare rispondenza anche nei sommovimenti dall'esterno degli Stati. I quali ultimi sono evidentemente sottoposti a prove di torsione mai prima conosciute e mi pare difficile che ne venga fuori qualcosa che si possa continuare a "comprendere" – nel senso detto sopra – nella vecchia struttura dello "Stato moderno".

Sono però anche persuaso che la via maestra per la quale il passaggio si sta compiendo sia proprio quello della *governance*, se non della governamentalità. La domanda di fondo resta infatti quella che sta all'inizio dell'esperienza politico-rappresentativa moderna, cioè quella relativa al fisco: "quod omnes tangit ab omnibus adprobari debet": che vale anche al contrario, nel senso che il *quod* di cui si tratta – le imposte appunto – devono essere gestite da coloro che le approvano, secondo i bisogni e le aspettative dei gruppi. È dunque un problema di misura che nuovamente s'instaura, ma a rovescio rispetto – diciamo – a trecento anni fa: allora la "misura" sembrava essere – e per tre secoli è rimasta – quella dello *United Kingdom*, oggi gli Scozzesi pensano che la misura "giusta" sia invece quella della loro amata Scozia. Sostiene Keeting – un osservatore governativo della transizione della Scozia da Stato membro di *United Kingdom* a nazione indipendente – che l'obbiettivo non può essere l'indipendenza, poiché quest'ultima non esiste. Ciò che esiste è invece la possibilità di creare un nuovo tipo di Stato. Ma non si agisce secondo un modello astratto: anche gli Scozzesi sono pragmatici, non gli piacciono i modelli¹⁰⁹.

¹⁰⁹ "El Pais" del 7 luglio 2014, che ancor commentava: «Escocia es el destino de moda del moderno peregrinaje soberanista, la nueva fuente de legitimacion en la que beben y tratan de asearse los independentismos occidentales, no todos igual de presentables». Michael Keeting è Professor of Politics, University of Aberdeen and Director of ESRC Scottish Centre on Constitutional Change ed è autore o curatore di più di trenta libri su "Scottish politics, European politics, nationalism and regionalism", fra cui: *The Independence of Scotland*, Oxford 2009 e *Rescaling the European State*, Oxford 2013.



Conviene a questo punto sottolineare che una delle contromosse più immediate degli “unionisti” a questa caduta in basso regionalistica è una fuga verso l’alto, a livello internazionale: gli accordi e i patti regolati dal diritto internazionale sono infatti intercorsi, da secoli, tra Stati sovrani e non si prevedono altri soggetti che possano subentrare ad essi, se non ripercorrendo da capo l’intera procedura. Dunque, è al livello internazionale che immediatamente si evidenzia la problematica della secessione ed è a quel livello che essa dovrà trovare risposta. E tale risposta non potrà che partire dal riconoscimento che l’antica sovranità statale – che stava a base del sistema europeo degli Stati – ha cessato di essere la *clavis universalis* che, da Bodin e Grotius in qua, apriva le porte delle relazioni internazionali, dando senso e sostegno al *ius publicum europaeum*.

Appare però paradossale che la stessa incapacità del diritto internazionale a risolvere i suoi propri problemi di inadeguatezza a rispondere ai problemi del mondo globale si riverberi anche sulle aspirazioni di nuovi soggetti politico-istituzionali ad acquisire riconoscimento al di fuori delle “unioni” a cui un tempo hanno, più o meno volontariamente o forzosamente, aderito. D’altra parte, nonostante i continui e crescenti progressi della cibernetica e del ciberspazio, sembra impensabile, oggi, l’organizzazione e gestione della già immensa rete di istituzioni e comitati operanti a livello globale, con la partecipazione di soggetti politico-istituzionali situati a un livello inferiore a quello degli Stati nazionali. Si pensi solo al caso dello “Stato-non-Stato” palestinese.

Anche questo mi appare come un problema di *governance*: di quella anzi nuova, in via di aggregazione, ma già in parte attiva e funzionante a livello globale. Più ancora, mi sembra che solo su questo piano – concreto, pragmatico, operativo, vicino ai cittadini e già molte volte praticato nella storia politica e costituzionale, in chiave di *Police-Policy* – possa essere raggiunta almeno una parte della nuova legittimazione di cui la *Weltgesellschaft* ha bisogno.

La invocazione di una sovranità locale, a livello sub-nazionale, serve solo a contestare la tradizionale sovranità nazionale dello Stato unitario, ma non pretende di replicare al livello locale i contenuti di quest’ultima. L’effetto che produce infatti è, in

proposito, meramente negativo: si prende atto della inutilità della sovranità nazionale, del fatto che essa è uscita di misura e si propone una sorta di riordino, anche giuridico, delle priorità tra sovranità, solidarietà (cioè bene comune) ed esigenze dei singoli. E non è un nuovo Stato a livello locale che si va cercando, bensì una nuova dislocazione dei rapporti tra il vecchio Stato nazionale, i nuovi interessi aggregati e finalizzati a livello locale e i bisogni e le competenze già allocate a livello globale. Non si riesce ancora a concepire questa triangolazione se non in termini di legalità.

10. È però con tale triangolazione che deve fare i conti “Chi governa il mondo”. Come avviene quel governo? In base a quale legittimazione e con quale consenso? Un giurista indefettibile come Sabino Cassese ha ragione di chiedersi «Se [...] esiste una *global polity*, qual è il ruolo del diritto nello spazio giuridico globale? E quale quello della c.d. *rule of law*»¹¹⁰? Da qui il passo è breve a parlare di *global constitutionalism*, nei termini tradizionali del costituzionalismo classico, solo allargato alla scala mondiale¹¹¹. Un altro passo ancora e si arriva all’esigenza di un nuovo diritto naturale, al di là non solo della tradizionale misura di *Human Rights* ma anche di quella più recente dei *Commons*¹¹².

A proposito di diritto naturale (inteso anche in senso plurale) non va però dimenticata l’annotazione di Thomas Hobbes, nelle righe finali del Cap. XIII del *Leviatano*:

«Le passioni, che dispongono gli uomini alla pace sono il timore della morte, il desiderio di quelle cose che sono necessarie alla vita, e la speranza di ottenerle mediante la loro industria. E la ragione suggerisce convenienti argomenti per la pace, nella quale gli uomini possono essere spinti ad accordarsi. Questi argomenti sono altrimenti chiamati leggi di natura, delle quali parlerò più particolarmente nei due seguenti capitoli»¹¹³.

¹¹⁰ S. CASSESE, *Chi governa*, p. 43.

¹¹¹ C. JOERGES – I.-J. SAND – G. TEUBNER (eds), *Transnational Governance and Constitutionalism*, Portland, 2004.

¹¹² C. DOUZINAS, *The End of Human Rights: Critical Legal Thought at the Turn of the Century*, Oxford 2000, su cui S. MOTHÀ – T. ZARTALOUDIS, *Law, Ethics and the Utopian End of Human Rights*, in «Social & Legal Studies», 12/2003, pp. 243-268.

¹¹³ T. HOBBS, *Leviatano ossia la materia, la forma e il potere di uno stato ecclesiastico e civile*, tradotto da M. Vinciguerra, vol. I, Bari 1911, p. 104.



Che ciò riguardi solo lo Stato (che per molti Hobbes ha contribuito a fondare teoreticamente), oppure qualche altra *polity*, compresa quella *global*, non ha grande importanza, ma è chiaro che, alla ricerca di nuova *polity*, “Chi governa il mondo” dovrà fare a meno – come chi lo governava al tempo di Hobbes – del carattere più specifico del costituzionalismo moderno, quello “statale di diritto” liberal-borghese: il carattere cioè della rappresentanza popolare. Scrive giustamente Cassese: «Nella sfera globale, non vi è democrazia rappresentativa. Esiste un surrogato, una democrazia di tipo dibattimentale attuata con meccanismi di partecipazione alle decisioni»¹¹⁴.

Ma perché definirla “surrogato”? E sarà proprio giusto – e soprattutto necessario – continuare a considerarla “democrazia”? A me pare che occorra sforzarsi di trovare nomi nuovi per cose nuove. Meglio, cioè, elaborare concetti, pur nella consapevolezza della loro strumentalità e mettersi alla ricerca della nuova “misura” della *global Polity*. Una misura che, pur tenendo conto dell’eccezionale strumentazione tecnica del diritto occidentale, come pure della vecchia “moral science” dell’economia politica¹¹⁵, sappia esprimere i nuovi valori da realizzare (*Realizing Utopia* è il titolo del già citato libro curato da Antonio Cassese) con nuove formule e con nuove invenzioni della scienza politica, o anche solo di quella sociale.

Come si specifica l’autorità (cioè il potere?) nella *global polity*? Quest’ultima «si fonda su una commistione di *consensus*, unanimità e altri principi maggioritari», spiega Sabino Cassese. Sul *consensus* vorrei soffermarmi, prendendo lo spunto dal tentativo di definizione fornito dal traduttore:

«Il termine *consensus* si riferisce al meccanismo decisionale diffusosi nelle organizzazioni intergovernative per poter aggirare l’ostacolo dell’unanimità: la decisione è adottata senza una votazione formale, ma solitamente con una dichiarazione del presidente dell’organo deliberante, che attesta l’accordo tra i membri. La dichiarazione non deve ovviamente essere contestata; essa è frutto di accordi tra gli Stati ed è di regola resa disponibile prima della riunione»¹¹⁶.

¹¹⁴ S. CASSESE, *Chi governa*, p. 26.

¹¹⁵ K.E. BOULDING, *Economics as a Moral Science*, in «The American Economic Review», 59/1969, pp. 1-12.

¹¹⁶ S. CASSESE, *Chi governa*, p. 31 e nota 48 (N. d. T.), per la definizione nel testo.

Mi pare, a prima vista, una procedura assimilata dal campo privatistico delle *corporations*, dove il *ChiefExecutiveOfficer (CEO)* gode per definizione di *consensus*, sia per l'ordinaria amministrazione che per la messa in pratica degli scopi (*purposes*) degli azionisti (*shareholders*), essendo a capo di (e facendo capo a) un *board of directors*, e riunendo così nelle sue mani entrambi i corni della funzione di gestione, che sono *management e governance*. In altri casi, i due momenti stanno invece in mani diverse – con un *supervisory board* guidato da un *chairman* – con linee di autorità (*lines of authority*) più chiare, a tutela di possibili conflitti d'interesse causati dalla concentrazione del potere in una sola persona¹¹⁷.

Se questa sia ancora democrazia non so – e non m'interessa neanche molto. Certo, non è più democrazia rappresentativa, nel senso acquisito dal termine-concetto nella fase costituzionalistica (post-assolutistica, ottocentesca) dello Stato moderno. Potrebbe trattarsi di democrazia “governamentale” o forse anche meglio “gestionale”: ciò che avrebbe il pregio di assimilare fra loro le procedure di presa di decisione dei maggiori soggetti “decisori” nell'epoca globale, al di là della distinzione fra pubblico e privato.

D'altra parte, lo stesso Hobbes dedica al tema della rappresentanza le ultime righe prima del famoso Cap. XVII, intitolato “Dello Stato”, scrivendo:

«Una moltitudine di uomini diventa una persona, quando è rappresentata da un uomo o da una persona, poiché ciò è fatto col consenso di ogni individuo della moltitudine, in particolare. E infatti l'unità del rappresentante, non quella del rappresentato, fa la persona una, ed il rappresentante rappresenta la persona, e non altra che una; né altrimenti può intendersi l'unità in una moltitudine»¹¹⁸.

L'attributo “democratico” fa, ovviamente, la differenza. Ancora inutile alla misura hobbesiana, continua invece probabilmente a far parte della misura globale. Ma bisogna anche intendersi sul concetto, il quale andrebbe modellato sulla *governance* gestionale, piuttosto che sulla rappresentanza popolare; e allora si tratterebbe di tro-

¹¹⁷ Questa scolastica ma istruttiva divagazione è basata sulla voce *CEO* in *wikipedia*.

¹¹⁸ T. HOBBS, *Leviatano*, p. 135.



vare una connessione – sia sul piano teorico che su quello pratico – fra i due livelli¹¹⁹. A quel punto la *global polity* potrebbe effettivamente trovare un'effettiva stabilità e tornare ad essere quel *body politic* immaginato da Thomas Hobbes, che però – secondo la misura del suo tempo – l'aveva attribuito a quella sorta di automa che gli pareva essere lo Stato, titolare di un *Common Power* capace di «ridurre tutti i loro (degli uomini facenti parte della moltitudine) voleri, con la pluralità di voti, ad un volere solo»¹²⁰.

Per tornare al *consensus* di Cassese, resta da vedere in che cosa esso si distingue dal *Consent* di cui parla Hobbes. Comune mi sembra la presunzione di artificialità, che Hobbes fa risalire al concetto classico di *persona*, che per lui svolge il ruolo centrale nei meccanismi di rappresentanza¹²¹. Diverso invece è il grado di cogenza che, nei due casi, produce il consenso. Per Hobbes infatti il processo appare subito più duro – e di conseguenza anche più chiaro.

«Questo è più che consenso o accordo (*Consent or Concord*): è una reale unificazione (*Unitie*) di tutti quelli in una sola e medesima persona (*Person*), fatta per mezzo di un patto (*Covenant*) di ogni uomo con ogni uomo, in tal maniera, come se ognuno dicesse all'altro: lo autorizzo (*I Authorise*) e cedo il mio dritto di governare me stesso (*my Right of Governing my selfe*) a quest'uomo od a questa assemblea di uomini, a questa condizione, che anche tu offra il tuo dritto a lui, ed autorizzi tutte le sue azioni allo stesso modo. Ciò fatto, la moltitudine così unita in una persona è detta uno stato, in latino *civitas* (*COMMON-WEALTH, in latine CIVITAS*)»¹²².

Fa un po' vergogna fare citazioni del genere, tanto sono note: ma occorre non dimenticare che questa, nelle parole di Hobbes, non è altro che «the Generation of that great LEVIATHAN».

¹¹⁹ Anche questa divagazione prende sostanzialmente le mosse da qualche notizia rintracciata nella voce "Polity" di *wikipedia*!

¹²⁰ T. HOBBS, *Leviatano*, p. 140.

¹²¹ *Ibidem*, inizio Cap. XVI, p. 132.

¹²² *Ibidem*, p. 141.

11. Un nuovo “Leviatano” alle viste, ai nostri giorni?

(S-)fortunatamente non si vede alcun Hobbes all’orizzonte¹²³. Può darsi invece che stia comparando, sotto i nostri occhi troppo presbiteri, un nuovo “uomo”. Questa è l’unica prospettiva, rispetto alla quale anche il discorso di Hobbes può essere superato. Io sono infatti convinto che l’essenza specifica del suo enorme contributo alla filosofia politica dell’Occidente non consista tanto nella sua appena descritta concezione del “Common-wealth-stato”, quanto nella costruzione che egli presenta dell’uomo¹²⁴. Questo uomo ha più volte mutato la propria consistenza nel lungo viaggio attraverso le culture. Ma, per restare a quella occidentale, che uno ha la presunzione di conoscere un po’ più da vicino, mi pare logico che l’idea hobbesiana di uomo – da lui costruita, in chiave parzialmente anche anti-aristotelica, in paragone ad api e formiche – sia da ricondurre alla lotta di tutti contro tutti, in nome dei particolari interessi, e di conseguenza al bisogno di un potere comune «che li tenesse tutti in freno»: e così si torna al Leviatano.

Ma si può tornare anche più indietro, raccogliendo il discorso del *Border* come metodo proposto da Mezzadra e Neilson¹²⁵. Fin dalle prime righe del libro, *border* è «demarcation [lines] between the sacred and the profane, good and evil, private and public, inside and outside»: tutte cose che riguardano l’uomo e la sua *dis-location*. Non per caso, i primi due autori classici citati nel libro sono Etienne Balibar e Carl Schmitt:

«To put it briefly, the articulation between these global lines of colonial and imperialist expansion and the drawing of linear boundaries between European and western states has constituted for several centuries the

¹²³ Non posso però abbandonare il “vecchio” senza ri-citare la definizione che dà di Stato: «And in him (il Leviatano, mostro maschile!) consisteth the Essence of the Common-wealth; which (to define it,) is “One Person, of whose Acts a great Multitude, by mutual Covenants one with another, have made themselves every one the Author, to the end he may use the strength and means of them all, as he shall think expedient, for their Peace and Common Defence”».

¹²⁴ P. SCHIERA, *Sulla statualità moderna. Ricerca della felicità, disciplina delle passioni e melancolia: il paradosso del politico*, in G.M. CHIODI – R. GATTI (eds), *La filosofia politica di Thomas Hobbes*, Milano 2009, pp. 7-29 (ora anche in *Profili I*, pp. 173-197, col nuovo titolo *Felicità, disciplina e melancolia in Thomas Hobbes: a proposito della moderna statualità*).

¹²⁵ S. MEZZADRA – B. NEILSON, *Border as Method, or, the Multiplication of Labor*, Durham and London 2013, sulla cui traduzione in italiano (*Confini e frontiere. La moltiplicazione del lavoro nel mondo globale*, Bologna 2014) cfr. A. NEGRI, *Il diritto alla fuga*, in «Il Manifesto» del 08-07-2014.



dominant motif of the global geography organised by capital and state. Obviously this history was neither peaceful nor linear»¹²⁶.

E poco dopo:

«*Border as method* introduces a range of concepts that seek to grasp the mutations of labor, space, time, law, power, and citizenship that accompany the proliferation of borders in today's world».

Tutti questi *concepts* insieme – compreso l'immane *sovereign machine of governmentality* – danno la griglia della grande trasformazione in corso delle relazioni fra capitale, lavoro, legge, soggetti e potere politico. Con al centro l'uomo: uno dei vanti del libro è proprio quello di non focalizzare l'attenzione su singoli casi etnici, ma di offrire una visione metodologica d'insieme a un tema che è per sua natura globale; come globale è, sempre più, il destino dell'uomo.

Che l'uomo, a sua volta, torni a dipendere più che mai dai suoi principali elementi costitutivi – che sono il suo essere simultaneamente forza-lavoro e forza-di-vita – dipende dal fatto che lavoro e vita stanno tornando a sovrapporsi sempre più, nelle condizioni globali, come ai tempi di Hobbes, in cui “vita” e “industria” erano alla base della catena del consenso e dello stesso potere politico.

Tutto questo viene comprensibilmente riportato da Mezzadra e Neilson – anche mediante l'amato ricorso a Balibar¹²⁷ – a Karl Marx: fatto incontestabile, ma m'interessa di più come ciò abbia a che fare con la bio-politica e con il nuovo governo del mondo che erano i temi da cui siamo partiti.

Aiuta il bel capitolo intitolato “*Fabrica mundi*”. Gli autori precisano che, nell'uso fra XVI e XVII secolo – in cartografia, ma anche medicina ed architettura, ad esempio – il termine *fabrica* viene a significare più il prodotto fabbricato che il processo di fabbricazione. Riferito al “mondo” oggetto della fabbricazione cartografica, ciò dovrebbe significare che esso ha fin dall'inizio una valenza molto artificiale, quasi metaforica, rispetto agli interessi materiali e concreti che spingono a quella produzione; essendo questi interessi quelli di un capitalismo arretrante che nella sua accumulazione primitiva anticipa già imperialismo e colonialismo.

¹²⁶ *Ibidem*, p. 4.

¹²⁷ E. BALIBAR, *What is a Border?*, in *Politics and the Other Scene*, London 2002.

Cosicché i *borders*-confini di cui consta la *fabrica mundi* (prodotto della cartografia) presuppongono già tutto quello che sarebbe venuto dopo. In particolare, salta agli occhi il nesso fra tale cartografia e la famosa accumulazione primitiva del capitale (simboleggiata dalla *global city* di Potosì e dal suo Cerro Rico dove decine di migliaia di Indios lavoravano da schiavi ad estrarre l'argento che sarebbe poi circolato per tutto il mondo: a est verso l'Europa e a ovest verso la Cina attraverso Manila). Ma non solo questo. È stato anche notato il sottile rapporto simbolico esistente fra mappa e denaro, entrambi capaci di rendere "equivalenti" i rapporti di scambio perché fra loro commensurabili¹²⁸.

Dunque: misura, che resta, a mio avviso, l'implicazione primaria del termine *fabrica* in senso post-rinascimentale (se non anti-, alla Foucault: «a negative of the Renaissance world»¹²⁹), a indicare non solo il prodotto, ma la sua struttura, fatta di ordine, proporzione, perfezione. Che conta è il risultato, non la sua creazione; ma il risultato, essendo razionale, entra nel giro della razionalità che viene a dominare, dopo il Rinascimento, il mondo moderno. Per Weber, si tratterà del già visto *Nur im Okzident*. D'altra parte *Mercator* significava, in latino, mercante e una delle opere fondamentali del pensiero politico (e governamentale) moderno sarà *Le parfait Négociant* di Jacques Savary, che reca un sottotitolo fatto apposta per i ragionamenti che stiamo facendo¹³⁰: da una parte si tratta di una *Instruction*; dall'altra riguarda non il commercio in astratto bensì quello *de France et des pays étrangers*.

Lasciando da parte il secondo aspetto – più utile al discorso di Mezzadra-Neilson che a quello che sto tentando di fare io anche sulla loro base – vorrei far notare che una *instruction* è un po' come una mappa e che entrambe si situano in un contesto di gestione dei fatti allo scopo di prendere decisioni, cioè in un quadro di amministrazione. Verrebbe quasi da dire che il vero significato di *fabrica* – riguardo al "politico" che si afferma in età moderna, nello Stato ma non solo – sia proprio quello di amministrazione. Nel senso ampio di quest'ultima, naturalmente, che in tutta Euro-

¹²⁸ F. FARINELLI, *La crisi della ragione cartografica*, Torino 2009.

¹²⁹ M. FOUCAULT, *The Order of Things*, London 1989, p. 53.

¹³⁰ J. SAVARY, *Le parfait négociant: ou Instruction générale pour ce qui regarde le commerce des marchandises de France, & des pays étrangers*, Parigi 1675.



pa si cela sotto i termini di *Police* e di *Policey*, ma forse anche sotto quello di *Polity*, che abbiamo visto così teneramente impiegato da Sabino Cassese nel suo ottimo *Chi governa il mondo?* A proposito del quale, mi viene quasi da rifare la stessa osservazione che feci presentando il primo volume dello *Stato moderno*, quasi cinquant'anni fa, quando contestavo a Toni Negri la mancata voce "Stato" nel suo volume Feltrinelli-Fischer, sebbene intitolato a *Stato e politica* (sia pure tra parentesi)¹³¹. Negri aveva ragione, tanto che ha poi riscoperto la categoria di *Empire*, per spiegare il nuovo *border* politico-istituzionale della lotta di classe. Ma ora, che ha definito il *Metodo border* un manuale d'insurrezione che fare? Contro chi insorgere? E perché? ma soprattutto, come?

Questa del come è forse la domanda centrale. Ora che gli uomini, come aveva pronosticato Hobbes, sono diventati tutti "persone", il problema non è più quello dei soggetti, ma delle modalità e procedure, dei protocolli e delle misure. Mezzadra e Neilson insistono molto sul "come", mostrando l'intreccio fra geografia e cultura o, addirittura, scienza. Ne è prova la riqualificazione delle misure cognitive del mondo a partire dalla prima ma certamente dopo la seconda guerra mondiale, con la fissazione sempre più rigida degli *area studies*, in riferimento preciso alla strategia USA di dominio del mondo, come pure alla formazione di *global regions*, più o meno coincidenti con blocchi continentali¹³².

Il "come" non può, ovviamente, che essere il "modo" capitalista di produzione, nelle forme – che sono però anche strutture – che sempre di nuovo esso si dà per perpetuare il suo dominio, rafforzandolo. Il che accade – si è ormai dimostrato – non in modo lineare e sistematico ma per "bits and fragments", con arti molto sottili di adattamento alle diverse situazioni spazio-temporali, o anche geografico-culturali. Il "come" sta qui, per Mezzadra e Neilson. Per loro

¹³¹ A. NEGRI (ed), *Scienze politiche 1 (Stato e politica)*, Milano 1970, pp. 10-11 dell'Introduzione. La contestazione sta nell'Introduzione al I volume de *Lo Stato moderno*, p. 11.

¹³² S. MEZZADRA – B. NEILSON, *Border*, p. 42: «North America, Latin America, Western Europe, Eastern Europe and the Soviet Union, the Middle East, Sub-Saharan Africa, South Asia, East Asia, Southeast Asia, and Australia, and New Zealand». Una "knowledge geography" ben supportata dalla *Ford Foundation*, ad esempio.

«Border as method is thus a proposition that extends far beyond the domain of human geography. It also demands a fundamental rethinking of one of the most time-honored and entrenched concepts of political economy: the international division of labor»¹³³.

12. Economia e diritto sono dunque le due stampelle del pensiero globale, sia per chi ne difende la struttura *in progress*, sia per chi vorrebbe ribaltarla. Il “metodo *border*” è certamente un buon metodo per entrambi. Serve sia a delimitare che a porre limiti da superare. Le due domande “Come si governa il mondo” e “come lo si destabilizza” sono complementari, non retoricamente ma anche proprio in sostanza. Come scrive Toni Negri

«il “liscio” del paradigma globale ci si presenta ora piuttosto come un dislocarsi continuo di differenze e/o di diverse figure di organizzazione, di flussi e/o di potenze variabili d'intensità, e la totalità si offre come insieme eterogeneo di movimenti spaziali e/o di rimodellate insistenze gerarchiche»¹³⁴.

Per me ciò vuol dire che, accanto e oltre alla (nuova) divisione internazionale del lavoro va osservata, analizzata e ricostruita la (nuova) distribuzione e organizzazione dei *borders* istituzionali, in campo cognitivo e decisionale. Sono, per me, le due funzioni della misura che governa il mondo. Lo furono per quel grande sistema che era (e in qualche spazio è ancora) lo Stato; lo sono e lo saranno sempre più per il complesso delle

«diverse funzioni di dominio, insistenti sulla continua mutazione e sulla singolarità spaziale delle forme dello sfruttamento, dei dispositivi e delle tensioni gerarchiche – anch'esse variabili – del comando».

Le strutture economiche e quelle politiche possono andare anche parzialmente per strade diverse, anche se nella costituzione materiale una logica ci dev'essere. La quale però – come annunciavo prima – funziona sia per chi vuole capire le vie su cui il (nuovo) capitalismo esplica la sua funzione naturale, che è quella di non rinunciare

¹³³ *Ibidem*, p. 59 e senza imbarazzo concludono: «This is a task we reserve for the next chapter».

¹³⁴ T. NEGRI, *Il diritto alla fuga*, recensione alla traduzione in italiano (*Confini e frontiere. La moltiplicazione del lavoro nel mondo globale*, Bologna 2014) di S. MEZZADRA – B. NEILSON, *Border*, in «Il Manifesto» del 08-07-2014.



in nessun caso all'acquisizione di sempre nuovo plus-valore, come pure per coloro che vogliono ostacolare quel processo e travolgerlo con la sovversione. In mezzo sta il *border* della "produzione di soggettività" che si situa

«sul margine tra capacità capitalista di captare economicamente il valore (plus-valore) delle nuove forme di cooperazione del lavoro produttivo e di governarle e, d'altra parte, la capacità del lavoro vivo <che sembra essere il contrario della nuda vita> di produrre cooperazione, di riappropriarsi autonomamente di questa e di resistere alla pressione di nuovi assetti di cattura, funzionali e gerarchici».

Sono di nuovo parole di Negri, che si concludono con la grande lode del libro di Mezzadra e Neilson come «manuale per una nuova visione globale», che dovrebbe poi essere quella della «sovversione».

A me quest'ultima cosa non piace molto, e neanche per la verità ci ho mai creduto. Essa rappresenta però una funzione di speranza, tanto più se, come in questo caso, copre eventi universali e complessi come quelli descritti. Va quindi accolta, come spesso ho fatto, la conclusione di Negri, che è «solo il compito sovversivo [a cui egli ascrive i due autori] che permette di porre la conoscenza del presente dentro quella rottura che stacca dal "moderno" l'attuale fenomenologia del lavoro e del potere».

Io non vorrei passare per "lacchè del capitalismo" piuttosto che per "Weber del proletariato"¹³⁵, ma continuo a non capire bene cosa stia succedendo nel post-Stato del post-moderno. E, per dirla tutta, nutro qualche dubbio che, attraverso tutti questi stravolgimenti, il capitalismo continui imperterrito a essere sé stesso, senza sapersi trasformare in qualcosa di diverso, che potrà anche essere peggio, ma potrebbe anche essere indotto a diventare meglio.

Prendiamo ancora, del libro di Mezzadra e Neilson, il sesto capitolo dal titolo suggestivo "*The sovereign machine of governmentality*". Il tema mi è caro. Dopo avere a lungo sostenuto che non è corretto usare il termine *governance* al posto di *government* e averne di conseguenza ripudiato l'impiego, da qualche tempo mi sono posto l'impegno di esaminare più a fondo i due concetti, giungendo a prime conclusioni interessanti. Senza riprenderle a fondo qui, basterà dire che ho collegato la funzione

¹³⁵ *Ibidem*.

di *government* all'entità storico-politica dello Stato moderno, mentre alla seconda ho attribuito una funzione in divenire, propria di ogni fase di grande transizione: in particolare quella attuale verso l'organizzazione della *Welt-gesellschaft*.

Dalla letteratura prevalente sulle "relazioni internazionali", il principale indicatore di questa transizione è ritenuto il mutamento del concetto di sovranità. Anzi, il suo venir meno, se lo si considera – come fa la letteratura prevalente sulla stessa sovranità – il carattere marcante dello "Stato moderno": il venir meno cioè – per usare il linguaggio stesso dei nostri due autori – della «"legal" logics of sovereignty and citizenship». Da questa premessa – che è mia personale, ma si basa su opinioni prevalenti in letteratura – verrebbe che parlare di sovranità a proposito di *governance* sia improprio. Si parlerà, piuttosto, di democrazia, che è – credo di capire ora – la "ideologia" che ha sostituito la sovranità nell'ordine politico, al venir meno della prima.

Ma Mezzadra e Neilson parlano della «machine of governmentality», che è una cosa nuova, anche se è, in tutta evidenza, l'elaborazione della concezione foucaultiana del potere. Lo dimostra il nesso fra *economicization* e *governmentalization* applicato al problema della migrazione, fino all'elaborazione del concetto di «biopolitical border»¹³⁶. Quella della macchina è una metafora già molto usata a proposito dell'edificio (altra metafora *of course*) dello Stato; usarla per la *governance* post-statale induce a credere che quest'ultima non sia che un ampliamento del primo o che comunque la sua struttura debba ricalcare quella statale. La quale era, per Hobbes, insieme tremendamente umana e tremendamente dura: che è ciò che ha stupendamente mostrato Foucault quando ci ha spiegato quest'aspetto biopolitico e governamentale della forma-potere Stato in età moderna¹³⁷. Poi è venuto l'interesse per

¹³⁶ Ripreso da W. WALTERS, *De-naturalising the Border: the Politics of Schengelland*, in «Environment and Planning D: Society and Space», 20/2002, p. 562, di cui i due autori citano: «The concept of biopolitical border tries to capture the relationship of borders, understood as regulatory instruments, to populations – their movement, security, wealth and health». Cfr. anche, dello stesso W. WALTERS, *Foucault and Froniters: Notes on the Birth of the Humanitarian Border*, in U. BRÖCKLING – S. KRASANN – T. LENKE (eds), *Governmentality: Current Issues and Future Challenges*, London 2009.

¹³⁷ Cosa arcinota a S. MEZZADRA – B. NEILSON, *Border*, che a pp. 176-177 riassumono con precisione il pensiero di Foucault dai Corsi del 1977-78.



il neo-liberismo e per il termine-concetto *governance* che ne ha accompagnato, ideologicamente, l'espansione dominante.

Ma, dietro all'uso un po' qualunquista – appunto neo-liberale – del termine, si nasconde a mio avviso un cambio di “mentalità di governo” (governa-mentalità!), cioè un salto culturale, una diversa concezione di ordine costituzionale del potere, della organizzazione e del suo operare, sia da parte dei titolari che dei destinatari del medesimo. Siamo cioè di fronte a un vero e proprio nuovo *border* costituzionale, capace di agire a cascata su molti altri *borders*, non solo culturali ma anche molto materiali (gli uni e gli altri sono il tessuto della costituzione). Infatti, dopo la macchina, è di nuovo la fabbrica a fare da metafora: «the whole fabric of global society and policies».

Sabino Cassese la chiama *global polity*, la quale pure ovviamente è fatta di *borders*. Ma è fatta anche di protocolli, procedure, decisioni, controlli, giudizi, sanzioni. Che hanno forse pure una logica di sviluppo? Verso qualcosa di strutturato che non sarà più lo Stato, ma supererà anche la *governance* (da intendersi come pura cinghia di trasmissione della trasformazione costituzionale)? Che sarà mai?

13. Non si potrà certo rispondere, senza la preliminare sottolineatura del ruolo costituzionale della tecno-scienza e, più analiticamente, delle tecnologie dei *big data* e della *ubiquity*. Esse presuppongono, ma insieme producono, grande capacità organizzativa e amministrativa; ma anche ciò, forse, in modo nuovo. Non ci si può limitare a uno svincolamento del diritto amministrativo dai caratteri nazionali che ne hanno marcato la nascita e lo sviluppo fra XIX e XX secolo¹³⁸. Occorre insistere ancora una volta sul punto: il processo in corso, la costruzione del nuovo “regime”, non riposerà più sopra la dominante e insuperabile forza della legge (*rule of law*) intesa come doppia disciplina, in senso operativo-coattivo e in senso scientifico-culturale, cioè complessivamente in senso doppiamente comportamentale. L'era della legalità come criterio dirimente di legittimazione del potere è alla fine. Essa resterà, ovvia-

¹³⁸ Che sembra essere la prospettiva anche di M. SHAPIRO, *Administrative Law Unbounded: Reflections on Government and Governance*, in «Indiana Journal of Global Legal Studies», 8/2001, pp. 369-377.

mente, come importante componente tecnica di una vita in comune ben regolata, ma non potrà più detenere il ruolo dominante nel gioco politico in corso a livello globale. In quest'ultimo, la legittimazione necessariamente si separa dalla legalità. Ma poi, che sorta di legittimità resta? Ci sarà ancora bisogno di legittimità, insomma, per tenere per buono il nuovo "regime"¹³⁹? O basteranno motivi di tipo tecnico-operativo, basati sull'efficienza, rapidità, equità e magari anche solidarietà dei risultati, cioè della convivenza?

"Da chi, per chi e come viene governato il mondo?" è allora il titolo del libro da scrivere per capire dove stiamo andando.

Ma bisognerà forse fare un ulteriore passo avanti verso una nuova s-personalizzazione del potere, in connessione rovesciata con il crescente processo di soggettivazione. Anche qui il superamento del discrimine della legalità aiuta non poco. Via la sovranità della legge, scompare anche la sovranità del popolo, non più chiamato a fare la legge, per via di rappresentanza parlamentare. Via la sovranità del legislativo, tornerà ad essere centrale l'esecutivo (comprendente ovviamente anche il giudiziario), il quale sarà però senza monarca, s-personalizzato, e conterà essenzialmente di misure, che potranno anche essere *tough but human* e comunque abbisogneranno di procedure e controlli diversi da quelli operanti nel regime di legalità e non dovranno più essere legittime prima che efficaci, ma troveranno nella loro efficacia nuova legittimazione. Efficacia verso chi, resta da chiedersi.

Non c'è solo capitale e migranti. C'è un sacco di gente che vive normalmente ed è a questi che meglio si addice il ricorso al termine "regime". Esso rimanda di nuovo, in modo diretto, all'idea di governo, di amministrazione, di tecnica. Regime è dunque un buon termine, se si applica a gente "normale", che ha solo bisogno di essere amministrata. Di passo in passo si arriva allora all'altra accezione di regime, che è quella che ne prevede l'effetto avvolgente, pianificatorio, totalitario. Così il cerchio è completo e si ha davanti lo spettro intero di applicazione della *global governance*:

¹³⁹ Un concetto che presenta analogia con quello di *governance*, secondo la definizione (citata a p. 178-79) di G. SCIORTINO, *Between Phantoms and Necessary Evils: Some Critical Points in the Study of Irregular Migration in Western Europe*, in «Imis Beiträge», 24/2004, p. 32: «the life of a regime is the result of continuous repair work through practices».



con il regime quest'ultima riacquista *sovereignty*, diventa effettivamente macchina e si presta ad essere ottimo surrogato dello Stato (con tutti i difetti che, alla fine, quest'ultimo ha palesato).

Non è questa la *global polity* che avevamo già incontrato nel libro di Sabino Cassese. Ora però, dopo il breve giro attraverso il bel libro di Mezzadra & Neilson, anche la ricostruzione di Cassese sembra funzionare meglio. Non basta infatti rifarsi a Teubner e parlare di frammentazione della normatività. Bisogna anche trovare il senso di quest'ultima (misure al posto di leggi) e leggere le linee di sviluppo di tale processo verso un disegno unitario, che tenga in particolare conto la molteplicità di soggettività prodotte nel contemporaneo. Se questo è il campo d'azione della biopolitica oggi (come in "antico regime" l'accoppiata sovranità/disciplinamento¹⁴⁰), allora essa non è quel mostro che parrebbe, rileggendo Foucault in base a una riletture di Marx. Ma potrebbe anche essere una politica di vita, quella vestita oltre che quella nuda: cioè l'insieme di tecnologie del potere che ogni giorno però ci servono – individualmente e collettivamente – come tecnologie del vivere.

14. C'è un genere letterario un po' perverso ma molto godibile che potrebbe aiutare in questa direzione: la *fiction* a sfondo dis-topico che abbiamo già incontrato. Sorto dalla grande fucina benthamista del liberalismo vittoriano, quel genere aveva l'ambizione molto materialistica di provare ad applicare al mondo sociale le leggi dell'evoluzione che Darwin aveva apprestato per il mondo della natura¹⁴¹. Il trend si

¹⁴⁰ Ma qui si capisce bene: il mio riferimento non è a Foucault, ma alla *Verfassungsgeschichte* tedesca, di stampo conservatore che – oltre Hintze e Brunner – trovò espressione nei lavori di Oestreich.

¹⁴¹ Sarebbe, ovviamente, da chiarire il ruolo in ciò svolto da Herbert Spencer con la sua *theory of evolution*, pure ispirata ad una visione socialista utopica verso la «mental and moral and through them, the social perfection of the human race». La maggiore fortuna di Darwin nell'applicazione sociale delle teorie evoluzioniste si può forse spiegare considerando che per Spencer queste ultime avevano a che fare in primo luogo con l'adattamento individuale al mutamento, mentre in base alla dottrina darwiniana l'adattamento sarebbe dovuto avvenire più in termini collettivi, di specie. Ma certamente fu decisivo anche il fatto che le teorie di Darwin erano, rispetto al sociale, più generiche di quelle spenceriane e lasciavano perciò maggior gioco all'intervento degli interpreti. Lo stesso dicasi per il più marcato (benché pencilante) credo politico di Herbert Spencer che rendeva certamente meno duttile l'applicazione delle sue teorie alla dottrina – o alla *fiction* – politica. Cfr. anche A. FLEISCHMANN, *Gegenweltutopien des 19. und 20. Jahrhunderts. Zur Funktion und Darstellung von Technik in Aldous Huxley "Schöne neue Welt" und Samuel Butlers "Erewhon"*, Mann-

applicava agli uomini, ma anche alle macchine: anzi spesso i due processi si erano fusi in uno e l'uomo diventava macchina, nel senso di una sua illimitata adattabilità al perfezionamento nella moltitudine sociale. Macchina per eccellenza era però lo Stato del futuro, spesso a sfondo e legittimazione "fordista".

Non c'è invece traccia di *migration* in quella letteratura e neanche, forse, di *borders*. Quel che si doveva fare era stato fatto: ne risultava un mondo perfetto, nella sua totale assenza di dubbi e di speranze; il capitalismo si era arrestato in un acme di auto-referenza. Ma tale non è la natura del capitale, in cui l'immaginazione è sempre all'opera a scoprire (esplorazione, geografia) nuovi *borders*, cioè nuove occasioni e modalità di dominio. Il capitalismo è solo una delle varianti storiche di realizzazione del capitale.

Il primo caso a me noto di accumulazione primitiva riguarda la mela proibita nel primo libro della Bibbia e la formula che ne esprime meglio il contenuto è «possesso vale titolo»¹⁴². *Is what we hear about migration really true? Questioning eight stereotypes*: con questo titolo un *report* del *Migration Policy Center* dell'EUI di Firenze, a cura di Philippe Fargues, rassicura gli euroscettici sull'utilità dell'immigrazione in Europa, ai fini della crescita. Mezzadra e Nielson mostrano, con sovrana ampiezza di visione, che il fenomeno è globale e tentano di farne il perno per una rilettura del mondo in chiave neo-post-marxista. Cosa utile e necessaria.

Per me, conservatore (meglio: inguaribile lettore dei punti di vista conservatori), continua a essere preliminare cercare di capire come l'intera faccenda stia prendendo forma sistemica in chiave politologica, o qualcosa del genere. Torna quindi a essermi utile il libro di Cassese sul nuovo governo (o "regime") del mondo. Soprattutto dopo aver ricevuto le "Note di ricerca" sulla settima edizione di *How Class Works*,

heim 2008. Devo invece esclusivamente a *internet* l'occasione d'incontro con un testo semplice ma molto ricco sull'opera di Wells e Butler: I.M. SAEED – A.H. SHARIF, *The Socio-cosmological Dystopia in The Time Machine*, in www.iasj.net/iasj?func=fulltext&ald=28304, molto utile anche per la bibliografia che offre. Trovo, in particolare, molto acuta l'osservazione finale: «To conclude, one can clearly pinpoint Wells's message – that every utopia contains its own dystopia».

¹⁴² Che è il titolo di un prezioso libretto del grande giurista Luigi Mengoni, da cui ho appreso le poche cose che so di diritto.



intitolate *Una società senza classi?*¹⁴³. Il *migration border* non è infatti che una delle componenti di una epocale trasformazione che rischia di trasportare (*translate*) il *border method* dall'esterno all'interno della società (capitalistica e umana). Con conseguenze – anche di tipo epistemologico, quindi cognitivo, quindi comunicativo, dottrinario e ideologico – difficili da pensare nei termini attuali: siano quelli neo-marxisti, siano quelli neo-internazionalisti.

Mi aiuta un testo di Anne Peters, riferito al fantastico libro recente di Antonio Cassese sul «futuro del diritto internazionale»¹⁴⁴. Il saggio giusto da usare sarebbe il suo *Are we moving towards constitutionalization of the world community?*, inserito appunto nella prima parte della raccolta. Ci tornerò in seguito. M'interessa di più, in prima battuta, dar conto di un suo intervento successivo, a favore dell'utopia nella fondazione del “discorso” dei dottori¹⁴⁵. Un punto importante per la Peters è quello della “legittimazione” (di un nuovo come dei vecchi regimi): rispetto ad essa, i dottori hanno meno presa dei governanti, carenti come sono di rappresentatività, partecipazione, pubblicità e responsabilità. Il loro ruolo è epistemico, non procedurale: tuttavia essi dovrebbero fungere da ponte fra la dottrina e la pratica istituzionale, mantenendosi su una via media capace di coniugare le esigenze concrete con le questioni di valore, non disdegnando però, allo stesso tempo, di mettere alla prova queste ultime su *case studies*, tentando di dare sempre una tinta di normatività ai meri risultati della ricerca empirica.

Per Antonio Cassese, questo è il metodo del positivismo critico, consistente nel ricorso ad una contestualizzazione sia socio-politica che ideologica di ogni indagine

¹⁴³ SUNY at Stony Brook (5-7 giugno 2014).

¹⁴⁴ A. CASSESE, *Realizing*, che ha la seguente scansione di contenuto: I. Can the world become a global community?; II. What law making tools should be used to bring about the needed change?; III. Can international legal imperatives be more effectively brought into effect? (a. The interplay of international and national law - b. Major obstacles to states's compliance - c. The role of international judicial bodies - d. Supervision and fact-finding as alternatives to judicial review); IV. What law should be changed? (a. Enhancing the lawful use of force to meet modern challenges - b. Other global problems badly in need of substantial legal regulation - c. Restraining armed violence in international and internal armed conflict); V. Can international and domestic justice play a more incisive role?

¹⁴⁵ A. PETERS, *Realizing Utopia as a Scholarly Endeavour*, in «The European Journal of International Law», 24/2013, pp. 533-552. Il saggio m'interessa perché ben si combina col mio ultimo *Discorso politico e ideologia*, in «Scienza & Politica», 24, 47/2012, pp. 11-31.

su regole e istituzioni. Posizione contestata, perché non sufficientemente distaccata dall'opzione ideologica del ricercatore e, nel caso specifico, ancora troppo legata disciplinarmente al diritto, senza le necessarie aperture alle altre scienze¹⁴⁶. Per Peters, il criterio di scientificità – anche per le discipline pratiche, come il diritto – sta nel riuscire a produrre una «accumulation of replicable intersubjective knowledge». Io uso chiamare ciò “dottrina”, aggiungendovi una certa qual pratica applicativa. Ma il problema è questo, e il diritto ha certo rappresentato, per tutta l'età moderna, dal XII secolo in poi, la più autorevole dottrina sullo Stato a partire dalla società. Il rischio è stato, semmai, di “scientifizzarsi” troppo – alla tedesca – dando luogo a una spirale dogmatica difficile da contrastare, soprattutto nei tempi di cambio e trasformazione. Nel ruolo del giurista rientra infatti anche quello di riformare le leggi, oltre a quello di interpretarle. Per Peters ciò dovrebbe valere in particolare nel diritto internazionale, a causa del suo alto dinamismo, congiunto alla scarsità di organi legislativi. A mio avviso, il peso “costituzionale” della scienza – anche quella sociale, a partire dal diritto – in età moderna è indiscutibile, ma soprattutto nell'età contemporanea e liberale¹⁴⁷.

Tornando al dualismo *government/governance*, mi pare corretto pensare che quando il pendolo va più verso la seconda, quel ruolo del giurista cresce, insieme alla forza creativa dell'utopia. Non si tratta però, mi pare, di contrasto – o di fusione – fra realismo e idealismo, quanto piuttosto della disponibilità, intrinseca ad ogni vera ricerca giuridica, a considerare la legge non come dogma, ma come regola da aggiornare e adattare ai bisogni del tempo. Anche Anne Peters qui va a nozze: «There is nothing more practical than a good theory» vuol dire che la dottrina accademica dev'esse “*foundational*”, deve cioè contribuire a fondare nuove linee di sviluppo sia

¹⁴⁶ I. FEICHTNER, *Realizing Utopia through the Practice of International Law*, in «The European Journal of International Law», 23/2012.

¹⁴⁷ P. SCHIERA, *Il laboratorio borghese. Scienza e politica nella Germania dell'Ottocento*, Bologna 1998.



normativo che, più in generale, legale; e gli esempi che porta sono proprio quelli del «global constitutionalism» e della «global administrative law»¹⁴⁸.

Vorrei allora ricorrere a un vecchio saggio di Franz Wieacker, *Gesetz und Richterkunst. Zum Problem der außergesetzlichen Rechtsordnung*¹⁴⁹. Perché, alla fin fine, proprio di questo si tratta: di accettare l'esistenza di un ordinamento giuridico *extra legem* e di contribuire a tenerlo in vita. Nel 1957, quando in Germania non è spenta la memoria del nazismo, pare a Wieacker che

«in ogni mutamento nelle strutture sociali ed economiche, ma ancor più nell'ambito delle valutazioni così legate al tempo, il quadro di riferimento di un legislatore orientato ai valori del suo tempo può guastarsi e favorire un'ingannevole fedeltà alla legge solo al prezzo di fallaci finzioni».

È allora che occorre nuova legge. Ma come? Egli ricorda lo scritto di Hermann Coing, del 1947, su *Die oberen Grundsätze des Rechts. Ein Versuch zur Neugründung des Naturrechts* e quello di Welzel su *Naturrecht und materiale Gerechtigkeit*, del 1955; ma poi aggancia la problematica del diritto di natura a quella di necessarie "misure" anche non sotto forma di legge (*außergesetzlich, außerrechtlich*, in tedesco) e finisce col richiamare la *Sittengesetz*, più o meno dettata dall'imperativo categorico kantiano.

È vero che i soggetti chiamati a questa difficile opera di rifondare il diritto in modo anche extralegale sono i giudici, non i professori; ma Wieacker è pur sempre un professore di diritto, così il cerchio si chiude. Il giudice – piuttosto del professore – gli serve per restare basso e non volare nelle generalità del diritto naturale:

«sie und nur sie [die gesuchten außergesetzlichen (und übergesetzlichen) Maßstäbe] sind der Weg, auf dem das allgemeine Sittengesetz im hic et nunc des praktischen Lebens den urteilenden Richter und durch ihn den Rechtsgenossen binden kann»¹⁵⁰.

¹⁴⁸ A. PETERS, *Realizing*, p. 543-545, dove rimanda al suo *There is Nothing More Practical than a Good Theory: An Overview of Contemporary Approaches to International Law*, in «German Yearbook of International Law», 25/2001.

¹⁴⁹ «Vortrag gehalten vor der Juristischen Studiengesellschaft in Karlsruhe am 15. November 1957», Karlsruhe 1958.

¹⁵⁰ *Ibidem*, p. 12.

Insomma, gli ultimi cinquant'anni hanno decretato la fine del «Dogma von der Lückenlosigkeit der gesetzlichen Normenordnung»; il giudice può perciò – anzi deve – andare alla ricerca di diritto fuori dall'ordinamento; attualizzando in continuazione la propria etica giuridica (*Rechtsethik*); ciò costituisce il senso vero della costituzione (*Verfassung*), comprensiva di cultura e di dottrina; e in relazione a ciò va sempre posta sotto revisione la gerarchia delle fonti – che è invece l'ossessione dei giuristi in senso stretto (cioè anche di mente stretta)¹⁵¹.

15. Preferisco fermarmi qui, perché l'ultima affermazione di Wieacker mi consente un ulteriore *detour*, rispetto al ruolo che le *Adjudications* stanno svolgendo, a livello internazionale, nella costruzione in corso del “governo del mondo”. Ne dà prova un manuale recente della *Oxford University Press*, curato tra gli altri da un internazionalista italiano, Cesare Romano¹⁵², che descrive la rete fittissima delle istanze di giustizia esistenti ormai nel mondo; mentre un saggio meno recente di Holger Hestermeyer insiste sul principio di “omogeneità” come potente molla di integrazione delle istituzioni internazionali, in un processo di reciproco avvicinamento che potrebbe tendere alla costruzione – se non automatica, però anche in certo modo autogestita – di un “regime” globale, che potrebbe essere la risposta finale alla domanda di Sabino Cassese *Chi governa il mondo?*¹⁵³.

Ma per intanto? Ecco il passaggio che segnalava una nuova iniziativa artistica di Witte de With a Rotterdam nel 2011:

«Today, Rotterdam seems to be on hold between its past and its future: filled with nostalgia for the pre-WWII city and in wait for the utopian future, which is perpetually stalled in unfinished developments and reconstructions. Projections about yesterday and tomorrow drive the image of the city, that seems to lack a present. *Melanchotopia* performs the present of the city through the specific practice of each artist»¹⁵⁴.

¹⁵¹ *Ibidem*, p. 17.

¹⁵² C. ROMANO – K. ALTER – Y. SHANY, *The Oxford Handbook of International Adjudication*, Oxford 2014.

¹⁵³ H. HESTERMEYER, *Un análisis sincrónico del principio de la homogeneidad: Un principio clave de sistemas federales y sistemas de integración*, Paper di un gruppo di ricerca del MPI di Heidelberg, di cui l'autore era coordinatore.

¹⁵⁴ <http://www.wdw.nl/event/melanchotopia-en/>.



Non sembra molto diverso il nostro “stato” attuale, in politica, nel mondo. E allo Stato vero – il nostro vecchio “Stato moderno” – sembra ben adattarsi l’espressione usata da Rolf Henrich in un suo libro sulla DDR del 1989: «lo Stato sotto tutela»¹⁵⁵. Per la DDR la “causa” stava nel fallimento del “socialismo reale”. Per il nostro Stato di oggi? L’Unione Europea? O una qualche altra *Unity* a venire? O che forse c’è già e non ce ne accorgiamo?

Anne Peters è convinta che il campo in cui comunque la ricerca di tale, nuova o futura, *Unity* va condotta sia quello del diritto internazionale (*International Law*), purché quest’ultimo riesca a tener fede a quattro delle sue componenti essenziali: dottrinale, empirica, teorica e etica, sviluppando in tal modo costante critica – sia sul piano positivo che su quello normativo – ai comportamenti attuali degli operatori politici internazionali¹⁵⁶. Insisto sul pensiero di Anne Peters, perché esso tocca i due aspetti cruciali della grande trasformazione in cui stiamo vivendo e che cito in lingua inglese, perché anche questo *gehört dazu*: «*openess and dynamics*», due caratteri del diritto internazionale (ma di ogni scienza sociale, aggiungerei) che richiedono costante analisi normativa. Peters conclude il suo bel commento a Antonio Cassese (“uno dei suoi eroi”) sottolineando il sempre chiaro e consapevole impegno politico da lui posto nell’elaborazione scientifica in diritto internazionale, che è il programma di una “utopia realistica” e deve restare – o tornare ad essere, dico io – il terreno degli studiosi del diritto.

Ma perché sia davvero realistica questa utopia, non si può nascondere la testa sotto la sabbia e ignorare che il vero problema del governo del mondo è, appunto, il

¹⁵⁵ R. HENRICH, *Der vormundschaftliche Staat. Vom Versagen des realexistierenden Sozialismus*, Hamburg 1989.

¹⁵⁶ A. PETERS, *Realizing*, pp. 545-549; e cita qui A. CASSESE, *Five Masters of International Law: Conversations with R.-J. Dupuy, E. Jiménez de Aréchaga, R. Jennings, L. Henkin and O. Schachter*, Oxford 2011. Peters è anche autrice di un saggio – *Die Zukunft der Völkerrechtswissenschaft: Wider den epistemischen Nationalismus*, in «*Zeitschrift für ausländisches öffentliches Recht und Völkerrecht*», 67/2007, da affiancare a quella specie di manifesto per una sociologia non più “nazionale” di Ulrich Beck, *Die Neuvermessung der Ungleichheit unter den Menschen: Soziologische Aufklärung im 21. Jahrhundert*, Frankfurt a. M. 2008, che era il “Eröffnungsvortrag zum Soziologentag Unsichere Zeiten” il 6 ottobre 2008 a Jena, e che fin dall’inizio poneva il fatidico problema: “Kritik des ‘methodologischen Nationalismus’: Soziale Ungleichheit kann nicht mehr im nationalistischen Rahmen begriffen werden”, pp. 16-24.

suo “governo”. Ciò induce a una considerazione drastica: è molto difficile che tale governo possa essere concepito e prospettato nei termini classici del costituzionalismo liberale di diritto quale si è affermato nel corso del XIX secolo. In particolare, appare improbabile che il tema possa continuare ad essere trattato nei termini della cosiddetta divisione dei poteri. La complessità della vita politica contemporanea (ma sono più di cent’anni che ci se n’era accorti) impone di individuare molte più funzioni delle tre tradizionali: legislativa, esecutiva e giudiziaria. Ciascuna delle quali, peraltro, contiene, da sempre, molto più di quel che la semplice elencazione suggerisce. Si è già visto il giudizio di Wieacker sulla necessità di tenere perennemente in tensione la catena della gerarchia delle norme. Quanto all’amministrazione, da sempre si sa che essa fa molto più che semplicemente eseguire le leggi. L’attività giurisdizionale infine sta assolutamente superando, in termini di competenze e di procedure, tutto ciò che si è soliti attribuire al ruolo dei giudici: compreso il fatto che alla liberalizzazione in corso sembra corrispondere la costante crescita di rilievo delle sentenze comunque prodotte.

Ma gli effetti della “velocità” dei nuovi tempi erano stati rilevati fin da un secolo fa e non solo dagli artisti del tempo. Léon Blum, ad esempio, aveva parlato di *travail gouvernemental*, commentando gli effetti che la guerra aveva prodotto sull’attività del primo ministro, in una miscela di politica e amministrazione recentemente messa in luce da Guido Melis¹⁵⁷. Il quale peraltro insiste anche sulla componente “fordista” della mentalità dell’epoca, che non poteva certo sfuggire a Blum, negli anni del *Front populaire* in cui pubblicava il suo libro¹⁵⁸. Quindi, già per allora, una commi-

¹⁵⁷ G. MELIS, *La Grande guerra e il “travail gouvernemental”: parlamenti, governi e amministrazioni nel tempo veloce della guerra*, relazione tenuta l’11 luglio 2014 al seminario «Le Carte e la Storia»/«Il Mulino» su «Parlamenti in guerra. Legislativi ed esecutivi nella Grande Guerra». Il testo commentato da Melis è L. BLUM, *La Réforme gouvernementale*, Paris 1936, ma già uscito, anonimo, nel 1918 (quando Blum era ancora membro del *Conseil d’Etat*).

¹⁵⁸ Scrive Melis: «Ecco subito i due soggetti che ricorreranno più volte nelle 235 pagine del libro: il Governo e l’industria, la direzione nell’ambito del governo e quella nell’ambito dell’apparato industriale capitalistico; e parliamo ovviamente dell’industria moderna, quella cioè di modello fordista, affermatasi anche in Europa nella prima parte del Novecento, caratterizzata da una estrema divisione del lavoro e da una spiccata gerarchia delle funzioni. Quella, come ebbe a scrivere Vittorio Foa, che trasmise alla cultura politica dell’epoca, anche democratica, il concetto della “gerarchia”, dell’“autorità dei capi” e dell’“organizzazione” gerarchica come metodo fondamentale del governo».



stione di ragioni pubbliche (direzione unica del lavoro parlamentare e amministrativo) e private (organizzazione, gerarchia, ruolo del capo) che anticipava, per così dire, le ragioni di oggi a favore di una scelta di *governance*, piuttosto che di *government* a livello globale.

Tutte cose che sembrano ovvie nell'atmosfera d'eccezione vigente fra le due guerre mondiali, ancora esasperata dagli "esperimenti" totalitari tentati in Europa, ma non lontani neppure del tutto dall'esperienza americana. Infatti da lì venne il forte richiamo ad un "costituzionalismo moderno" ad opera di Charles McIlwain, a sottolineare il passo che gli USA facevano nell'entrare in guerra contro Hitler¹⁵⁹. Il suo libro – egli scrive introducendolo – è

«related to the political problems facing us here and now [...] For perhaps never in its long history has the principle of constitutionalism been so questioned as it is questioned today, never has the attack upon it been so determined or so threatening as it is just now. The world is trembling in the balance between the orderly procedure of law and the processes of force which seem so much more quick and effective. We must make our choice between these two, and it must be made in the very near future».

Il costituzionalismo torna ad esercitare forte richiamo anche sugli attuali "dotto-ri" delle relazioni internazionali, che confidano nella possibilità di raggiungere – o "realizzare" – una sorta di *global constitutionalism*. Quest'ultimo, a sua volta, si situerebbe sotto l'egida dell'insopprimibile *rule of law* e, per quanto riguarda i suoi aspetti applicativi, troverebbe un facile strumento nell'istituendo *international administrative law*. Enorme è la letteratura su questi argomenti, il che – seguendo gli impulsi appena registrati da Anne Peters – non può che fare un gran bene, orientando comunque il mutamento istituzionale in corso a livello mondiale in direzioni eticamente, ma anche ideologicamente, benevole¹⁶⁰.

¹⁵⁹ C. MCILWAIN, *Constitutionalism Ancient and Modern*, New York 1940 (finora citato nella traduzione italiana a cura di V. De Caprariis, Venezia 1956).

¹⁶⁰ A. PETERS, *Compensatory Constitutionalism. The Function and Potential of Fundamental International Norms and Structures*, in «Leiden Journal of International Law», 19/2006, pp. 579-610 rimanda al «bulk of the most important norms which regulate political activity and relationships in the global polity» (citata in A. VON BOGDANDY – I. VENZKE, *In wessen Namen? Internationale Gerichte in Zeichen globalen Regierens*, Berlin 2014). Cfr. anche A. PETERS, *Are We Moving*.

La mira (il miraggio) è sempre la *global polity*, ma come si fa se questa, come si è appena visto, si deve tradurre necessariamente in governamentalità? Questi tempi correnti di oggi sembrano confermare quel che McIlwain scriveva nel 1940, cogliendo nell'esistenza di sanzioni (*sanctions*) l'unica possibilità di rendere

«the governor responsible to the law and, politically, to the governed». In questi termini, direi che il costituzionalismo a cui badare è quello che fa sì che ogni *governance* non tracimi dai limiti del *government* tanto da annullare l'esistenza di quest'ultimo. E in ciò hanno naturalmente gioco le *sanctions*: ma, come si chiedono von Bogdandy e Venzke, *In wessen Namen?* In nome di chi? I tribunali internazionali, ovviamente non bastano, perché poi le sentenze devono essere fatte eseguire e le sanzioni attuate. Carl Schmitt aveva parlato, mezzo secolo fa, di polizia internazionale. Se c'è stata, nel frattempo, essa sembra aver agito a senso unico: dall'Occidente – dagli USA – verso il resto del mondo (come un tempo, le sfide di football lanciate dall'Inghilterra). Oppure si cade nello spazio, disperato, in cui regnano la letteratura “dis-topica” e l'offerta artistica “melanco-topica”.

16. Nel suo romanzo *We*, pubblicato negli USA nel 1924, l'importante ingegnere navale russo e dissidente sovietico (*A Soviet Heretic*) Yevgeny Zamyatin¹⁶¹ descrive un mondo futuro fra circa mille anni («well after a war that had lasted two-hundred years»... altro che la Guerra dei trent'anni da cui era sorto il sistema europeo degli Stati... o la nostra Grande guerra a cui ci siamo appena riferiti!).

«D-503 lives in the One-State, a lone city constructed almost entirely of glass so that the State can keep an eye on the citizens at all times. Life is organized by hour in order to

¹⁶¹ Y. ZAMYATIN, *A Soviet Heretic: Essays*, Mirra Ginsburg (editor and translator). Northwestern University Press, 1992. Zamyatin era supervisore delle navi rompighiaccio russe, che venivano costruite a Newcastle: tra queste, la mitica “Alexander Nevsky” (poi “Lenin” del film di Eisenstein: quante coincidenze!). «*We* was the first work banned by *Goskomizdat*, the new Soviet censorship bureau, in 1921, though the initial draft dates to 1919. Zamyatin's literary position deteriorated throughout the 1920s, and he was eventually allowed to emigrate to Paris in 1931, probably after the intercession of Maxim Gorky... The novel was first published in English in 1924 by E. P. Dutton in New York in a translation by Gregory Zilboorg, but its first publication in the Soviet Union had to wait until 1988, when glasnost resulted in it appearing alongside George Orwell's *Nineteen Eighty-Four*. A year later, *We* and *Brave New World* were published together in a combined edition» (*wikipedia*).



maximum proficiency and maximum output from every inhabitant. People walk in step with each other and wear identical clothing with badges with their numbers/names for easy identification by the State's agents. "I" is not allowed. Only "We" exists»¹⁶².

È difficile resistere alla tentazione di ricorrere a stralci dal romanzo per riprodurre il senso di impotenza indotto da una condizione politico-sociale del genere. Basterà indicare la linea di sviluppo che questo *One State* vuole realizzare: dalla «primitive condition of freedom» al «beneficent yoke of reason», in vista di una «mathematically infallible happiness» a cui lo Stato ha il dovere di obbligare ogni essere umano¹⁶³; uscendo così per sempre da quei tempi «when people still lived in a free, i.e. unorganized, savage condition».

E c'erano tanti Kant, che tutti insieme non riuscirono mai a «build a system of scientific ethics, i.e., ethics based on subtraction, addition, division, and multiplication».

Un mondo governato da un *Benefactor* e controllato dagli occhi esperti dei *Guardians*. Un mondo che finalmente ha potuto realizzare la profezia di Frederick Winslow Taylor¹⁶⁴. Anche se il suo pensiero non poté giungere a un metodo buono per

¹⁶² Sempre secondo *wikipedia*, «The structure of the state [il cui nome nel romanzo è *One State*] is analogous to the prison design concept developed by Jeremy Bentham commonly referred to as the *Panopticon*». E ancora: «Much of the city scape and expressed ideas in the world of *We* are taken almost directly from the works of H. G. Wells, the (then) very popular apostle of scientific socialist utopia whose works Zamyatin had edited in Russian». Inoltre: «George Orwell averred that Aldous Huxley's *Brave New World* (1932) must be partly derived from *We*. However, in a letter to Christopher Collins in 1962, Huxley says that he wrote *Brave New World* as a reaction to H. G. Wells's utopias long before he had heard of *We*. According to one translator of *We*, Natasha Randall, Orwell believed that Huxley was lying. Kurt Vonnegut said that in writing *Player Piano* (1952), he "cheerfully ripped off the plot of *Brave New World*, whose plot had been cheerfully ripped off from Yevgeny Zamyatin's *We*". Ayn Rand's *Anthem* (1938) has many significant similarities to *We*, although it is stylistically and thematically different. Vladimir Nabokov's novel *Invitation to a Beheading* contains a dystopian society with some similarities to Zamyatin's; Nabokov read *We* while writing *Invitation to a Beheading*». (M. KEITH BOOKER, *The Post-utopian Imagination: American Culture in the Long 1950s*, 2002).

¹⁶³ A sottolineare il "bello" di tale subordinazione, il protagonista (D-503) così commenta l'effetto di danza prodotto dall'Integrale ancora in costruzione (si sarebbe completato entro 120 giorni): «I saw the whole beauty of this grandiose mechanical ballet, flooded with pale blue sunlight. And then, to myself: Why is this beautiful? Why is dance beautiful? Answer: because it is unfree motion, because the whole profound meaning of dance lies precisely in absolute, esthetic subordination, in ideal unfreedom»: il che dimostrerebbe, vista l'antichità della pratica della danza, che «the instinct of unfreedom is organically inherent in man from time immemorial».

¹⁶⁴ È l'autore, nel 1911, di *The Principles of Scientific Management*. E il nostro D-503 non si astiene dal commentare: «Yes, this Taylor was unquestionably the greatest genius of the ancients».

tutti gli aspetti della vita, tuttavia come poterono gli antichi «write whole libraries of books about some Kant, yet scarcely notice Taylor, that prophet who was able to see ten centuries ahead?». Non solo Taylor, ma Ford, come abbiamo appena visto nel testo di Blum sulla governamentalità; e come vedremo a proposito del *Brave New World* di Aldous Huxley, il quale dirà: «I forget the exact date of the events recorded in *Brave New World*; but it was somewhere in the sixth or seventh century A.F. (after Ford)»¹⁶⁵.

È naturalmente significativo che ancora Huxley, alla fine degli anni '50, ricordi che il tema del suo libro era stato la libertà: «The subject of freedom and its enemies is enormous, and what I have written is certainly too short to do it full justice»¹⁶⁶.

Ma qui forse, con Zamyatin, siamo già oltre la bio-politica? Sotto forma di «rhythmic, Taylorized happiness»?

«Personally I see nothing beautiful in flowers, or in anything belonging to the primitive world long exiled beyond the Green Wall. Only the rational and useful is beautiful: machines, boots, formulas, food, and so on».

C'è niente da aggiungere? Forse sì: «today, poetry is no longer the idle, impudent whistling of a nightingale; poetry is a civic service, poetry is useful»; e quanto alla religione: «Our gods are here, below, with us – in the office, in the kitchen, the workshop, the toilet, the gods have become like us. Ergo, we have become as gods».

Non posso continuare all'infinito. Ma Zamyatin non è, ovviamente, il solo. Risalire a Wells sarebbe scontato, se non per provare a convalidare la tesi di un'origine nobile di questa letteratura, niente meno che dal confuso movimento del darwinismo sociale d'impronta benthamista. Anche Jack London andrebbe ricordato, che con *The Iron Heel* (1908) ha simultaneamente espresso il suo socialismo marxista e preconizzato un'evoluzione fascista della società americana¹⁶⁷. Ma non è questa la sede.

¹⁶⁵ A. HUXLEY, *Brave New World revisited*, Chapter I "Overpopulation".

¹⁶⁶ *Ibidem*, Foreword.

¹⁶⁷ Cfr. F. SHOR, *Power, Gender, and Ideological Discourse in 'The Iron Heel'*, in L. CASSUTO – J. CAMPBELL REESMAN, *Rereading Jack London*, Palo Alto 1998.



Non si può invece evitare di andare oltre, re-incontrando ad esempio il già citato Aldous Huxley. Saltando per ora ogni riferimento al suo capolavoro, il *Brave New World* del 1932, ma ricordando suo nonno, Thomas Henry Huxley, noto ai suoi tempi col soprannome di *Darwin's bulldog*, vorrei sottolineare la portata del suo pensiero politico, ricordando che nel 1958, egli pubblicò un *New Brave World revisited*, con l'intento di verificare, sociologicamente, le profezie fatte più di vent'anni prima. Fin dal primo capitolo (*Overpopulation*), confrontando «the disorderly world of liberalism and the much too orderly *Brave New World*, where perfect efficiency left no room for freedom or personal initiative», doveva ammettere che, 27 anni dopo, molto prima della fine del I secolo dopo Ford,

«I feel a good deal less optimistic than I did when I was writing *Brave New World*. The prophecies made in 1931 are coming true much sooner than I thought they would. [...] In the West, it is true, individual men and women still enjoy a large measure of freedom, but even in those countries that have a tradition of democratic government, this freedom and even the desire for this freedom seems to be on the wane. [...] The nightmare of total organization, which I had situated in the seventh century after Ford, has emerged from the safe, remote future and is now awaiting us, just around the next corner»¹⁶⁸.

Huxley è ora in condizione di poter coinvolgere nel suo giudizio sul presente anche l'ultimo grande romanzo di George Orwell, *Nineteen Eighty-Four*, da lui definito come «a magnified projection into the future of a present tcontained Stalinism and an immediate past that had witnessed the flowering of Nazism». Ma per *Brave New World* non poteva ancora essere così:

«In 1931 systematic terrorism was not the obsessive contemporary fact which it had become in 1948, and the future dictatorship of my imaginary world was a good deal less brutal than the future dictatorship so brilliantly portrayed by Orwell. In the context of 1948, 1984 seemed dreadfully convincing».

17. Cosa aggiungere, dopo altri cinquant'anni? Che grazie all'archeologia antropologico-politica di Foucault e dei suoi, veri o presunti, seguaci, quei temi sono diventati oggetto d'indagine filosofica, nel grande filone della bio-politica; ma che, d'altra

¹⁶⁸ *Ibidem*, Chapter I.

parte, si sono risvegliati anche i tecnici della conservazione – i giuristi, gli economisti, i sociologi – e che è un fiorire, da un ventennio a questa parte, di letture analisi interpretazioni, le quali seguono e accompagnano mutamenti – anche istituzionali e di valore – di grande momento. In una prospettiva, per di più, che è spesso parallela a quella qui ammirata nel libro di Mezzadra e Neilson sui *Borders*, in vista di una nuova *fabrica mundi*.

Veramente, in Huxley c'è già una visione in qualche modo pre-foucaultiana, quando scrive che intanto si è imparato che il controllo tramite punizione (*société punitive*) è alla lunga meno efficace di quello tramite premio. Il terrore funziona insomma meno bene della manipolazione non violenta dell'ambiente così come dei pensieri e dei sentimenti degli individui (*men, women and children*). Per questo motivo, il 1984 di Orwell – «a society controlled almost exclusively by punishment and the fear of punishment» – sembrerebbe già superato, mentre, nelle sue proprie “fables”, «The nearly perfect control exercised by the government is achieved by systematic reinforcement of desirable behaviour, by many kinds of nearly non-violent manipulation, both physical and psychological, and by genetic standardization».

Una *bare life* dunque, ma non bruttissima da vivere, solo senza più pretesa – né tanto meno pratica – di libertà. Ciò vale anche per la scienza (l'esempio è la vituperata Russia appena post-stalinista) e gli scienziati, che possono fare ciò che vogliono, tranne che occuparsi di ideologie e di politica.

Ma non è finita lì. Accennando alle nuove forze che lavorano contro la democrazia - «impersonal forces which are now making the world so extremely unsafe for democracy - Huxley tira fuori in primo luogo la “biology”, entrando nel vivo del tema della *Overpopulation*, a cui il primo capitolo del *Brave World Revisited* è dedicato e che serve a fissare «this close correlation between too many people, too rapidly multiplying, and the formulation of authoritarian philosophies, the rise of totalitarian systems of government». Voglio solo aggiungere che il secondo capitolo del libro s'intitola “Overorganization” e che, alla fine, alla solita domanda sul “Che fare?” (*What can be done?*) Huxley risponde:



«The best of constitutions and preventive laws will be powerless against the steadily increasing pressures of overpopulation and of the over-organization imposed by growing numbers and advancing technology».

Sto sempre cercando di smettere di citarlo, ma il ragionamento di Huxley è inarrestabile, anche nel proporre rimedi. Contro la *over-organization*, propone di distribuire la proprietà nel modo più ampio possibile, perché «it is a political axiom that power follows property».

Ma anche sul diritto di voto, egli ha idee ben chiare: contro i rischi plebiscitari, occorre creare «self-governing, voluntarily co-operating groups, capable of functioning outside the bureaucratic systems of Big Business and Big Government». Tutto questo è stato già detto e fatto (o non fatto) e i risultati sono quelli che si vedono¹⁶⁹: cioè l'abitudine, nel suo 1958, «to be ruled, from above, by an oligarchy of assorted experts». Non saranno quelli che, per Sabino Cassese, stanno governando il mondo anche oggi?¹⁷⁰. Viene citato anche Dostojevsky; ma è con un inno alla libertà che si chiude la “rivisitazione” del *Brave New World*: «Perhaps the forces that now menace freedom are too strong, to be resisted very long. It is still our duty to do whatever we can to resist them».

È proprio ciò che – tra gli altri – fa Sabino Cassese, con i suoi successivi interventi a spiegare come va il mondo, dal punto di vista politico-amministrativo: sia in avanti che all'indietro, sia in Italia che nel mondo. Perciò il suo libro sta al centro di questa mia rassegna, la quale però, in stile random (*random-style*) segue anche altri filoni, concomitanti e concorrenti. Tra questi, il più ostico per me continua a essere quello da cui sono partito: la de-generazione in senso a-topico della categoria della *gouvernementalité*, a cui Michel Foucault ha dato un grande contributo, in chiave sia stori-

¹⁶⁹ Huxley cita in proposito anche la *utopian novel* di B.F. SKINNER, *Walden Two*, del 1948, che oggi, come suggerisce wikipedia, potrebbe passare però già per un contributo di *applied behavior analysis*, invece che come *science fiction*.

¹⁷⁰ O quei seimila che governano il mondo secondo D. ROTHKOPF, *Superclass. La nuova élite globale e il mondo che sta realizzando*, Milano 2008, discusso da V. ROMITELLI, *L'amore della politica. Pensiero passioni e corpi nel disordine mondiale*, Modena 2014, nel capitolo “Superclassismo e declassamento degli Stati”, pp. 45-47.

ca che futuristica. È in gioco ovviamente – ancora una volta, come sempre – il soggetto, nel suo rapporto con l'autorità.

Tra Weber e Benjamin, scelgo il secondo che osa impostare quella relazione non in astratto (*Disziplin*) ma nell'esistenza concreta del soggetto nel diritto. Per lui infatti

«la verità del soggetto di diritto è la “nuda vita” (*das bloße Leben*): l'individuo privato di ogni *Gewalt* ed esposto nella sua nudità di fronte allo Stato come titolare di diritti che possono essere ugualmente garantiti o sospesi. Questo individuo è non solo politicamente passivo, ma anche potenzialmente vittima... Egli non solo non agisce politicamente se non attraverso i suoi rappresentanti dotati di mandato libero, ma i suoi diritti e le sue garanzie dagli abusi del potere dipendono dallo stesso potere che dovrebbe proteggerlo»¹⁷¹.

E quest'effetto si è compiuto attraverso il diritto, prima quello naturale poi quello positivo, nel trapasso “costituzionale” che è senz'altro il punto più alto della modernità occidentale. La critica di Benjamin è rivolta costantemente al diritto, alla sua forza intrinseca (*Gewalt*), più che alla degenerazione che il diritto può subire ad opera di una forza estrinseca quale può essere la *Maßnahme*. Quest'ultima, anzi, potrebbe risultare la via d'uscita dalla *Gewalt* istituzionale e costituzionale del diritto in quanto tale, poiché – come accade in Brecht, il suo grande amico e indottrinatore marxista, o meglio comunista¹⁷² – può essere strumento necessario alla e della rivoluzione.

18. “Rivoluzioni” rispetto allo Stato, monopolista della forza legittima (cioè del diritto, della legge), ce ne sono state varie, che per lo più hanno condotto a irrigidimenti ulteriori. Tanto più gravi in quanto, nel frattempo, quel monopolio da parte dello Stato tradizionale è entrato in crisi da sé, per entropia si potrebbe dire. Ed è

¹⁷¹ M. TOMBA, Introduzione a *Per la critica*, p. 32, per poi criticare sia l'interpretazione “totalitaristica” di H. ARENDT, *The Origins of Totalitarianism*, 1951 (it. Milano 1996) che quella “pindaristica” di G. AGAMBEN, *Homo sacer*, Torino 1995. affermando (p. 33): «Con la pena di morte, o anche solo la sua possibilità, il diritto mostra che la verità del soggetto di diritto è la nuda vita» la quale appunto non sarebbe prodotta né dal totalitarismo né dalla bio-politica, ma è il «prodotto dell'appiattimento della giusta vita sulla vita. La nuda vita si staglia sul vuoto che la modernità lascia attorno alla domanda sul giusto». Cfr. anche il classico saggio di K. GARBER, *Benjamins Theorie des Ursprungs der Moderne*, in «Studi germanici», 29/1991.

¹⁷² E. WIZISLA, *Benjamin und Brecht. Die Geschichte einer Freundschaft*, Frankfurt a. M. 2004 (trad. ingl. *Walter Benjamin and Bertolt Brecht: The Story of a Friendship*).



questo il problema a cui cercano di rispondere coloro che si danno a studiare le attuali frontiere (o anche *borders*, a loro volta?) dei nuovi rapporti tra soggetto e autorità. Prevalentemente, ancora all'interno di un diritto, di un ordinamento di una *rule (of law)*, sennò anche al di fuori, in nome di altre legittimazioni, o anche oltre ogni legittimazione, in nome di qualche altra concezione del "giusto"¹⁷³.

In mezzo a tutti questi bivi continua a stare a mio avviso – da prima del sorgere dello "Stato moderno" – l'amministrazione. Certo, in prima istanza, la pubblica amministrazione appare come la spada esecutiva dello Stato, unico titolare della forza legittima (*Gewalt*); è dunque ad essa che sembra dover essere imputata la riduzione a "nuda vita" dell'individuo/soggetto di diritto. Ora, siamo al punto in cui ci si deve chiedere che cosa può accadere se si immagina di s-legare l'amministrazione dallo Stato. Infatti, mentre uno Stato senza amministrazione è impensabile, si può pensare un'amministrazione senza Stato.

Mentre lo Stato, costruito sul monopolio della forza legittima, è necessariamente orientato alla sussunzione in sé dell'individuo, facendolo addirittura diventare cittadino (ma nudo!) nella fondamentale costruzione hobbesiana, l'amministrazione resta una forza neutra, di cui lo stesso individuo potrebbe impadronirsi diventandone gestore in presa diretta, allo scopo di provvedere direttamente ai propri bisogni e di provare a ricostruire la "vita giusta" (invece che nuda!). Anche nell'ultimo Weber¹⁷⁴, tra fini e mezzi non sono necessariamente solo i primi a contenere la giustizia (giustizia/misura) della vita; per Benjamin addirittura, secondo Tomba, «sono i mezzi a dover contenere in sé un intrinseco criterio della propria giustizia».

Il problema non sembra essere la *Gewalt* in sé, ma il monopolio che ne ha storicamente acquisito lo Stato, mediante l'ordinamento giuridico. Si tratta – per l'uomo giusto, non più nudo – di riappropriarsi in qualche modo della *Gewalt*, o anche solo di pezzi di essa, per provare ad approfittare del venir meno del monopolio statale.

¹⁷³ Come, ad esempio, anche l'amore, secondo l'appena citato V. ROMITELLI, *L'amore della politica*.

¹⁷⁴ M. WEBER, *Wissenschaft als Beruf*, (1917/1919). *Politik als Beruf*, 1919, in *Studienausgabe der Max-Weber-Gesamtausgabe*, Band I/17, hg. Von W.J. Mommsen e W. Schluchter in Zusammenarbeit mit B. Morgenbrod, Tübingen 1994, pp 83 ss.

È pensabile – ma soprattutto sarebbe praticabile – una *Gewalt* che non sia violenta, nel senso in cui lo è quella statale? Per Benjamin essa si dovrebbe fondare sulla “comprensione” (*Verständigung*) ed è dunque la sfera della comunicazione, in quanto sfera di puri mezzi, a fornire la prova della possibilità della «composizione non violenta di conflitti»; purché la comunicazione non degradi in propaganda, come ha cominciato ad essere già coi sofisti e com'è addirittura esemplare da quando il consenso politico è diventato unico criterio di legittimazione¹⁷⁵.

Per chiudere il cerchio delle citazioni nobili può venir utile il famoso “dialogo” tra Chomsky e Foucault, svoltosi alla radio nel 1971¹⁷⁶. Mi limito alla definizione di politica che i due forniscono al moderatore (rimandando per il resto a quanto commenterò verso la fine della Seconda parte). Per Foucault, la politica è

«what is probably the most crucial subject to our existence, that is to say the society in which we live, the economic relations within which it functions, and the system of power which defines the regular forms and the regular permissions and prohibitions of our conduct. The essence of our life consists, after all, of the political functioning of the society in which we find ourselves».

Per Chomsky, l'essenza della politica è «trying to overcome the elements of repression and oppression and destruction and coercion that exist in any existing society, ours for example, as a historical residue»; ma poi egli non sa trattenerci dal venire al dunque e propone – lui pure – «[...] a federated, decentralised system of free associations, incorporating economic as well as other social institutions». Lo definisce “anarco-sindacalismo”, considerandolo

¹⁷⁵ W. BENJAMIN, *Per la critica*, p. 81. Superfluo il rimando a Huxley (vedi supra). Necessario invece – benché ovvio – quello a Jürgen Habermas. Interessante infine l'invettiva anti-giuridica di Dostojewski (dall'*Idiota*, p. 304), in bocca a Evghénij Pàvlovic: «... si riduce, a parer mio, alla teoria che il diritto deve trionfare prima di tutto e a parte tutto, anzi a esclusione di tutto il resto, e anche prima di cercare in che consista cotesto diritto. M'inganno forse?... Volevo solo osservare che, partendo da questo, si può arrivare d'un balzo al diritto della forza, cioè al diritto del pugno individuale e dell'arbitrio personale, come del resto spessissimo le cose sono andate a finire nel mondo. Così Proudhon si è fermato al diritto della forza. Durante la guerra americana, molti liberali fra i più spinti si dichiararono a favore dei piantatori, in quanto i negri erano negri, inferiori cioè alla razza bianca, e perciò il diritto della forza era dalla parte dei bianchi...Voi dunque non negate il diritto della forza?...Siete conseguente però; volevo soltanto notare che dal diritto della forza al diritto delle tigri e dei cocodrilli, e anche a quello di Daniloc e Gorskij, il passo non è lungo...».

¹⁷⁶ *Human Nature: Justice versus Power: Noam Chomsky debates with Michel Foucault*, 1971.



«the appropriate form of social organisation for an advanced technological society, in which human beings do not have to be forced into the position of tools, of cogs in the machine. There is no longer any social necessity for human beings to be treated as mechanical elements in the productive process; that can be overcome and we must overcome it by a society of freedom and free association, in which the creative urge that I consider intrinsic to human nature, will in fact be able to realise itself in whatever way it will».

Come si fa a negare che Aldous Huxley fosse anche un pensatore politico?

Naturalmente, tutto ciò porta i due interlocutori a discutere intorno alla “human nature”, che era il tema centrale dell’incontro e, altrettanto naturalmente, hanno su ciò opinioni diverse, soprattutto sul punto giustizia, di cui Chomsky suppone un cuore “giusto”, mentre Foucault la riduce a un prodotto della civilizzazione, quindi del potere come si realizza storicamente anche nella società moderna. La quale è perciò afflitta da una grave malattia,

«[...] a very curious, a very paradoxical disease, for which we haven't yet found a name; and this mental disease has a very curious symptom, which is that the symptom itself brought the mental disease into being. There you have it».

Forse si tratta della mia melancolia!

«Proprio il ricorso alla melancolia potrebbe aiutarci a una considerazione della misura che sfugge a una troppo facile assimilazione alle vedute e ai costumi vincenti delle classi dominanti. Una misura introspettiva può diventare (tornare a essere) un potente strumento di resistenza e lotta contro queste ultime, in nome di altri valori e principi. Una misura melancolica può essere, come nel capolavoro famoso di Dürer del 1514, sinonimo di rabbia, coraggio e voglia di cambiare»¹⁷⁷.

Ci siamo. Ora bisogna cambiare, ma come? Si tratta sempre di trovare i soggetti. Per i tardo-foucaultiani sembra difficile superare i limiti della bio-politica e uscire dalla logica perversa della governamentalità. I modi con cui la dottrina di Foucault si rapporta a quella di Marx sono difficili da esplicitare, vista l’oscurità in cui quest’ultima stessa è caduta. Per i neo-marxisti post-culturalisti, sembra più facile. Facendo leva sulla categoria dello sfruttamento (*exploitation*) per loro è facile riconoscere un *turn-point* che coincide anche col mutare del quadro globale di riferi-

¹⁷⁷ Scrivevo ciò a conclusione dei miei *Appunti, in forma di (rapsodica) rassegna, su misura (e contenimento)*, in «Scienza & Politica», 44/2011, pp. 41-52, citando però anche i saggi melancolici presenti in P. SCHIERA, *Specchi*.

mento indicato dalla dottrina dei *borders*. Sorge così il concetto di «imperialist organization of capitalist accumulation»¹⁷⁸. È decisivo il passaggio dal *Citizen Worker* al lavoratore globale¹⁷⁹. Non marginalizzazione del lavoro, nella società globale, bensì sua moltiplicazione e eterogeneizzazione: quindi produzione di nuovi soggetti, molteplici e differenti, da riconoscere e possibilmente organizzare in una nuova politica¹⁸⁰. Va infatti da sé che le nuove soggettività così sorte siano destinate ad una *liberation* che non può essere che una *revolution*¹⁸¹. Ciò trova sintesi nell'idea di *multitude*, che apre ad una «radically different articulation between singularities and common»¹⁸².

Non è facile neppure per loro. Perciò, il IX e ultimo capitolo del libro di Mezzadra-Neilson s'intitola "*Translating the Common*". Senza traducibilità delle situazioni, delle condizioni, dei concetti ci può essere solo una globalizzazione malata, oppressiva e non reversibile (liberabile, rivoluzionabile). Per i due autori, il problema cruciale che si pone non è più quello della relazione fra soggetti e potere, ma quello del rapporto tra *Border* e *Common*. La (le) soggettività trova(n) vita solo nella materialità di queste due nuove categorie dell'*Imperium*.

19. Ben detto, anche se non possono certamente essere solo quelle le categorie materiali con cui comprendere e governare la globalizzazione¹⁸³. I confini non solo dividono, ma anche connettono e, soprattutto, fanno sistema. Non basta, a mio avvi-

¹⁷⁸ D. HARVEY, *The New Imperialism*, Oxford 2003, p. 172, come citato in S. MEZZADRA – B. NEILSON, *Border*, p. 244.

¹⁷⁹ D. MONTGOMERY, *Citizen Worker*, Oxford 1993.

¹⁸⁰ S. MEZZADRA – B. NEILSON, *Border*, p. 251: «Multiplication also means heterogenization. It entails the production of diverse subject positions and boundaries that crisscross the composition of living labor and insert themselves within shifting assemblages of knowledge and power. [...] Migration is a crucial site of investigation from this point of view».

¹⁸¹ R. SAMADDAR, *The Emergence of the Political Subject*, New Dehli 2010, p. XXVIII.

¹⁸² S. MEZZADRA – B. NEILSON, *Border*, p. 252 che ovviamente rimandano a M. HARDT – A. NEGRI, *Empire*, Cambridge 2000; *Multitude: War and Democracy in the Age of Empire*, New York 2004; come pure a P. VIRNO, *A Grammar of the Multitude: For an Analysis of Contemporary Forms of Life*, Cambridge 2003.

¹⁸³ Anche se i due autori (p. 279) dichiarano – come se ce ne fosse bisogno – «We don't adhere to a notion of a global or universal common, as sometimes imagined by the happier theorists of cosmopolitanism or global democracy».



so, continuare a classificare questo sistema sotto la rubrica capitalismo, semplicemente ammettendo che quest'ultimo ha dimostrato di avere – da Karl Marx in poi – insospettite capacità di auto-regolarsi, procurandosi dal suo interno le giuste risposte organizzative ai problemi/bisogni del mondo (sociale ma anche ambientale e infine globale) circostante. Si può anche continuare a chiamarlo capitalismo, o lo si può chiamare *Empire*, ma senza dimenticare che esso risponde a un principio connettivo che è appunto quello dell'*imperium*, nel senso di *Herrschaft*, che qualcuno traduce in italiano con “dominio”, qualche altro, più semplicemente e neutralmente, con “potere”¹⁸⁴.

All'ultima questione posta non possono essere insensibili neppure i difensori e costruttori tecno-scientifici (operatori pratici, cioè e elaboratori teorici, dottrinari ed ideologici) del “sistema”. Senza scomodare – nella scia di Ricciardi – Luhmann, o anche prima Parsons, bisognerà pur dire per chi si lavora: per il potere o per il dominio? Per evitare che il primo precipiti sempre nel secondo, si sono messe in atto, da parte dei “dottori”, le armi della legittimità. Fino a poco fa (ma in gran parte ancora oggi) essa si riduceva alla legalità, nella versione un po' triviale del confronto fra “costituzionalismo” kelseniano e “decisionismo” schmittiano¹⁸⁵. Ora che la “dottrina giuridica” è in crisi – rispetto all'egemonia di cui ha goduto per più di due secoli (borghesi), da metà Settecento a metà Novecento – si affacciano nuove dottrine, prevalentemente a base economica o anche ambientalistica, quando non, direttamente, a base bio-scientifica.

¹⁸⁴ Su tali problemi di traduzione cfr. G. NOBILI SCHIERA, *A proposito della traduzione recente di un'opera di Otto Brunner* (1983), ora in *Tre scritti*, Trento 2015, pp. 9-32. Sul tema *Empire* vorrei invece citare l'espressione contenuta nella *First Charter, granted to the President, Council and fellows of the Royal Society of London, by King Charles the Second, A.D. 1662*: «We have long and fully resolved with Ourselves to extend not only the boundaries of the Empire, but also the very arts and sciences» (l'originale latino è più sintetico e bello: *Diu multumque apud nos statuimus, ut imperii fines, sic etiam artes atque scientias ipsas promoverem*).

¹⁸⁵ Con l'interessante variante rappresentata, nel Regno Unito, dall'ultimo libro di Dicey: A.V. DICEY, *Lectures on the Relation Between Law & Public Opinion in England during the Nineteenth Century*, London 1905.

Dal *Common* ai *Commons*: mi pare fisso il punto che, in entrambi i casi, dei “migranti” e dei “dottori”, vi sia un dato in comune (tanto per restare in argomento) che è quello della “governmentalità”, che ha preso il sopravvento sulla più semplice “normatività” del sociale. Il termine ha per me un significato generico, storicamente anche molto ampio, attinente alla centralità della funzione amministrativa all’interno di tutta l’esperienza politica occidentale: cosa di cui non ho mai cessato di occuparmi dall’inizio dei miei studi, sotto l’impulso dell’originale impostazione data da Gianfranco Miglio al problema. Non è neppure un caso, naturalmente, che si tratti dello stesso termine da cui ho iniziato questo discorso. È un termine con cui sono obbligato a fare i conti anch’io, visto che affermo che è il governo (veramente, l’amministrazione) a essere stato il motore di partenza dello Stato, e ne sarà anche il motore per uscirne. M’interessano perciò le modalità che l’amministrazione acquisirà (sta acquisendo) in questa sua nuova funzione. Tale processo è comunque in corso, qualunque sia il ruolo (sovversivo) della nuova classe dei migranti, oppure adesivo e sistematizzante degli altri (che faccio però fatica a immaginarmi come “altre” classi¹⁸⁶). E il processo produce una massa di soggetti che non stanno né da una parte né dall’altra e sono fruitori della nuova amministrazione, godendone quindi i vantaggi e i danni.

La prima domanda è: se i migranti possono venire educati a “soggetti” mediante l’acquisizione di un’appropriata “coscienza” di classe¹⁸⁷; se i dottori già lo sono o collaborano comunque consapevolmente a diventarlo, partecipando alla creazione del “consenso” che, in chiave politico-scientifico, legittima l’esistenza e il perfezionamento della *global Polity*; che ne è della massa dei fruitori? Saranno (saremo) anche

¹⁸⁶ Di nuovo V. ROMITELLI, *L’amore*, capo. 1 “Politica e partito”.

¹⁸⁷ Per non sapere né leggere né scrivere, ecco una definizione da wikipedia: «Klassenbewusstsein ist die spezifische Vorstellung einer Klasse über ihre grundlegenden Interessen und ihre Rolle in der Gesellschaft sowie ihre materiellen Existenzbedingungen. Anknüpfend an eine Formulierung von Karl Marx wurde in der Rezension seines Werkes oftmals zwischen der “Klasse an sich” und der “Klasse für sich” unterschieden, und dieses Konzept mit Hegels Denken in Verbindung gebracht. Eine durch ihre Stellung in den gegebenen Produktionsverhältnissen “an sich” gegebene Klasse könne nur zur politisch “für sich” handelnden Klasse werden, wenn sie gemeinsam lernt, kämpft und Erfahrungen sammelt. Friedrich Engels definierte den Begriff “klassenbewußt” als ein Bewusstsein des Einzelnen von seiner eigenen Klassenlage».



loro (noi) soggetti oppure no? O saranno i protagonisti della “nuda vita”, di cui ci parlano i post-foucaultiani, dopo che ce ne hanno parlato gli autori dis-topici dell’ultimo secolo? Se fosse vera l’ultima ipotesi, sarebbe drammatico, perché – a mio avviso – verrebbero meno le “ragioni” del doppio binario (lotta delle classi o meno) migranti/dottori.

20. Non ho qui il tempo (ma neppure la competenza necessaria) per impegnarmi in una disamina della categoria della “nuda vita”. Mi limiterei a osservare che la mia esperienza mi suggerisce un solo esempio di vita “nuda” ed è quella descritta nel Libro del *Genesi*: (2.25)

«Ora tutti e due erano nudi, l'uomo e sua moglie, ma non ne provavano vergogna»; (3. 8)
«Poi udirono il Signore Dio che passeggiava nel giardino alla brezza del giorno e l'uomo con sua moglie si nascosero dal Signore Dio, in mezzo agli alberi del giardino. 9 Ma il Signore Dio chiamò l'uomo e gli disse: “Dove sei?”. 10 Rispose: “Ho udito il tuo passo nel giardino: ho avuto paura, perché sono nudo, e mi sono nascosto”».

In mezzo ci sta il peccato. Poi verrà la “elaborazione” del peccato, la quale più o meno si chiama “cultura”: con essa gli uomini si sono rivestiti. Non è che abbiano cessato di provare vergogna ad essere nudi e non hanno più avuto paura; si sono semplicemente vestiti e la paura è scemata. Ci sono certamente stati, nella lunga storia dell’umanità, numerosi momenti in cui quella “nudità” tremenda è ricomparsa (una delle ultime, certamente, la *Shoà*), ma poi sono comparsi anche nuovi vestiti e la cultura è andata oltre, insieme cogli uomini.

Questa è la mia opinione intorno alla *Human Nature* di cui, abbiamo visto, discutevano Chomsky e Foucault. Se essa esiste, per me è quella che ho detto ora. La nudità è solo coscienza del peccato, e su ciò ci sarebbe molto da lavorare e da dire. Perché peccato è parola molto grossa, anch’esso una sorta di *border* personalizzato, che può fungere effettivamente da metodo all’azione dei singoli. I quali, hobbesianamente, sono sostanzialmente eguali fra loro; perciò diffidenti e competitivi, fino alla guerra¹⁸⁸. Ma, per Hobbes,

¹⁸⁸ T. HOBBS, *Leviatano*, capitolo XIII, p. 101: «Sicché nella natura umana noi troviamo tre cause principali di lotta: la competizione, la diffidenza, la gloria. [...] È manifesto da ciò che, durante il tempo in cui gli uo-

«I desideri e le altre passioni dell'uomo non sono in sé stesse un peccato, e neanche le azioni, che derivano da quelle passioni, finché egli non conosca una legge, che le vieti, la quale egli non può conoscere finché non venga fatta; né una legge può esser fatta, finché non si sia convenuto di nominare una persona, che la faccia»¹⁸⁹.

Peccato, non reato, dice Hobbes, finché non c'è la legge del sovrano. Il sovrano copre la nudità, che riappare solo quando il *Covenant* viene meno¹⁹⁰. Solo nel contratto gli uomini acquistano responsabilità e solo nella legge acquistano capacità, diventando persone e instaurando anche il principio di rappresentanza e quello di autorità. Solo allora la nudità viene bandita e ognuno è chiamato ad agire e a rispondere per sé (sia pure, alle volte, anche tramite rappresentanti). Ora, la *Human Nature* a cui riferirsi è questa, dell'uomo responsabile, che sta in società e perciò è anche politico. Perché, a differenza delle api o delle formiche – e contro Aristotele – solo gli uomini concepiscono la società in cui vivono come un *Common* a cui lavorare, arrivandovi deliberatamente tutti assieme (col contratto) e non solo sulla base di impulsi particolari, come pure accordandosi «pel comune vantaggio»¹⁹¹.

Tra i vestiti che la nuova cultura sta «mettendo in prova», ci sono le arti e le tecniche della *global polity*, che potrebbe essere un'espansione dell'impostazione che ho appena ritrovato in Hobbes e che comunemente riferiamo al sorgere dello Stato, nella sua dimensione storica di Stato moderno. Fa ancora impressione, però, registrare le dure parole che sanciscono il ragionamento di Hobbes: «Questo è più che consenso o accordo: è una reale unificazione di tutti quelli [gli uomini] in una sola e medesima persona, fatta per mezzo di un patto di ogni uomo con ogni uomo»¹⁹².

mini vivono senza un potere comune, che li tenga in soggezione, essi si trovano in quella condizione che è chiamata guerra, e tale guerra è di ogni uomo contro ogni altro uomo».

¹⁸⁹ *Ibidem*, p. 102.

¹⁹⁰ «Dove non esiste un potere comune, non esiste legge, e, dove non esiste legge, non esiste ingiustizia»: *Ibidem*, p. 103.

¹⁹¹ *Ibidem*, Capitolo XVII, p. 139. E 140: «[...] l'accordo tra queste creature [api e formiche] è naturale, quello tra gli uomini è per patto solamente, ed è artificiale; perciò non è meraviglia che, oltre che il patto, sia richiesta qualche altra cosa, per rendere il loro accordo costante e duraturo, la qual cosa è un comune potere, che li tiene in soggezione, e ne dirige le azioni a comune vantaggio».

¹⁹² *Ibidem*, p. 141, che conclude con le terribili parole: «Ed in esso è l'essenza dello stato che – per definirlo – è una persona, dei cui atti ciascun individuo di una gran moltitudine, con patti vicendevoli, si è fatto autore, affinché possa usare la forza ed i mezzi di tutti loro, secondo che crederà opportuno, per la loro pace e per la comune difesa».



Che differenza corre tra il consenso invocato da Hobbes e quello evocato da Sabino Cassese, per legittimare i nuovi vestiti?

In mezzo ci sta il peccato, come dicevo. Che equivale, mi pare, al senso di responsabilità. Solo che in Hobbes la responsabilità è intimamente individuale: è ciò che trasforma, quasi alchemicamente, l'uomo in cittadino, in persona, in essere comunitario. Per Cassese invece il consenso è pure basato sulla responsabilità, ma è quella dei "dottori", tecno-scientifica non più alchemica, direttamente comunitaria ma forse anche un po' autoritaria, da *science-fiction*: distopica ma sempre in procinto di divenire dispotica¹⁹³. Mi rendo conto di farmi trascinare un po' troppo dalla metafora, ma fatico a trovare strade più solide e oggettive per esprimere quel che penso: cioè, che a base di ogni reazione alla trasformazione in atto stanno gli uomini e che questi sono tali in base solo al proprio criterio di responsabilità, di coscienza, in senso individuale-comunitario.

Prima di concludere che c'è un criterio che accomuna le due identità in un'unica sfera, ed è quello di "misura", vorrei tornare ai miei cari "vestiti" di sopra, i quali pure, una volta, quando esistevano le sartorie, si facevano "su misura"¹⁹⁴. Se ne può parlare in astratto o in concreto, come di "modelli" o di "capi finiti", ma è certo che il tema è centrale per entrambi i versanti del nostro discorso. Anche per il *border*, infatti, si pone il problema del *common*. Un problema che non solo esiste teoricamente (ineliminabile coesistenza di *borders* e *common*), ma anche in pratica (spazi di *common* che si traducono in associazioni, capaci di produrre altro *common* da condividere mediante nuove associazioni). Ancora più, tutto ciò è vero per la linea "istituzionalista", che studia il formarsi e divenire delle agenzie di globalizzazione che intersecano in modo sempre più fitto i tradizionali spazi di sovranità statale-nazionale. Un libro di Elinor Ostrom s'intitola, molto indicativamente, *Governing the Commons* e

¹⁹³ Viene un po' da ridere a pensare che il termine *despôtes* indicava la condizione di assoluta padronanza, anche di sé: un significato che forse si avvicina a quello che io attribuisco a "misura di sé". Cfr. comunque, G.M. BRAVO, *Utopia, Stato e distopia: il totalitarismo libertario di Tibor Déry*, in «Scienza & Politica», 35/2006, pp. 57-76.

¹⁹⁴ Sto usando vecchi termini tecnici di sartoria, il cui uso mi permette di elevare un pensiero grato ai miei genitori, che avevano una bella sartoria a Como, in cui "mettevano in prova" abiti "su misura" per le ricche signore di lì. A loro (Laura e Lino) dedico questo mio lavoro.

propone «the existence and possible development of multiple forms of operative, community-based, collective forms of management of the commons, which are neither public nor private»¹⁹⁵.

È precisa la consapevolezza che soluzioni del genere tendono ad un ibrido di cui non si sanno bene gli sviluppi ed implicazioni. Per tale motivo esito ad accettare facilmente ipotesi interpretative troppo calibrate su “famose” egemonie culturali del passato, siano di stampo marxista o di stampo giuridicista. Ma, allo stesso tempo, resisto anche a lasciarmi intrappolare in un cinismo intellettuale che mi sembra un po’ ispirato al “tanto peggio, tanto meglio”, com’è quello della conclamata bio-politica, la quale poi – quando prova ad uscire dal pessimismo integrale a cui s’ispira – non può che rifarsi, a sua volta, a quegli stessi pensieri egemonici antichi.

Su tutto continua ad aleggiare quella gran bestia che è il capitalismo, soprattutto proiettato in quella che Deleuze e Guattary hanno chiamato la “assiomatica del capitale”, cioè l’isomorfismo persistente attraverso situazioni progressivamente anche fra loro eterogenee. Ciò acquista particolare rilievo di fronte alla presente fase di finanziarizzazione del capitale, con la quale è stata ormai superata la fase politico-organizzativa degli Stati nazionali. È su questo terreno nuovo, “globale” che s’incontrano necessariamente le due linee interpretative che sto seguendo: potrebbe darsi che i soggetti, le agenzie, della *global polity*, rappresentino nuovi vestiti del capitalismo?¹⁹⁶.

21. Per provare a rispondere a queste domande, tornando dall’altra parte della barricata, proverei a riprendere il discorso del consenso che Cassese pone a base del funzionamento dei meccanismi in atto, o in formazione, nella *global governance*. Qui non vi è più né la tradizionale gerarchia né la classica uniformità: «di conseguenza, il

¹⁹⁵ E. OSTROM, *Governing the Commons. The Evolution of Institutions for Collective Action*, Cambridge 1990.

¹⁹⁶ *Ibidem*, p. 302: «This does not mean that capital’s axiomatic has created smooth global capitalism. Rather, it continues to work through and produce radically heterogeneous conditions, which arise from capital’s encounter with peculiar political, social, and cultural settings. It is important to pluralize the analysis of capitalism, both historically and in the present (Chalcraft 2005). But this should not lead us to underestimate the moment of unity that pertains to the very concept and logic of capital – to its “axiomatic”».



governo del mondo si basa in larga misura su accordi: contratti, cooperazione transnazionale, accordi di mutuo riconoscimento, condivisione dei poteri».

Ma resta sempre il problema di fondare la decisione su qualcosa di solido. Nulla di più solido dell'unanimità dei "contraenti", ma è difficile. Come si è visto, interviene allora il *consensus*¹⁹⁷. La visione più diffusa del modello "transazionalista" è quella che lo collega da una parte alla *leadership* e dall'altra alla *performance*. I *Followers* seguono le misure (istruzioni e comandi) dettate dal *Leader*; vengono premiati se performano bene, puniti se non ce la fanno. Sembra di parlare della *troyka* e della Grecia! Compreso il fatto che i subordinati devono venire monitorati in continuazione, per assicurarsi che seguano le raccomandazioni, come accade con le grandi agenzie internazionali di *rating*!

Il funzionamento del *consensus* è in qualche modo facilitato dalla nuova "grafica" istituzionale in cui le linee orizzontali stanno prendendo il sopravvento su quelle verticali. Giustamente Cassese sottolinea che «questa cooperazione transgovernativa dà vita a un'amministrazione tramite accordi». Così ci siamo di nuovo e abbiamo già visto come ciò induca a comportamenti sempre più omogenei tra le agenzie in cooperazione¹⁹⁸. La rete c'è (financo a livello europeo, nella UE) e, anche se si vede poco, funziona bene. Crescendo e autoregolandosi – mi pare – nel modo come un tempo si diceva dell'intelligenza artificiale, questa rete acquisisce ovviamente sempre più larghe e, soprattutto, più fini competenze per sé. Ma che ne è delle antiche competenze degli Stati (nazionali) che da secoli siamo abituati a sintetizzare nel concetto di sovranità?

Quel che mi sembra possibile dire è che – come già avvenne per il consolidamento di quest'ultimo principio di sovranità, in relazione allo Stato moderno – la struttura "a rete" che si sta formando (nelle competenze e nella operatività istituzionale)

¹⁹⁷ Interessante notare che, in questo contesto, Cassese (p. 31) cita A. KUPER, *Democracy Beyond Borders: Justice and Representation in Global Institutions*, Oxford 2004.

¹⁹⁸ H. HESTERMEYER, *Un análisis sincrónico del principio de la homogeneidad*; ma più in generale A. VON BOGDANDY – P. DANN, *International Composite Administration: Conceptualizing Multi-Level and Network Aspects in the Exercise of International Public Authority*, in *The Exercise of Public Authority by International Institutions*.

proprio “contro” – ma basterebbe usare il bell’avverbio inglese *Beyond!* – lo stesso Sato moderno non si riduce al solo mondo del diritto. Gli aspetti che abbiamo fin qui incontrato nella descrizione consensuale, transattiva, cooperativa, ma anche performativa, decisionale e operativa, a livello politico, economico, sociale, della *global polity* non sono semplicemente giuridici, anche se trovano nel diritto – quello vecchio tradizionale della *International Law*, come quello nuovo del “diritto globale” in gestazione, costante nutrimento. Fanno un po’ da mediatori, nella transizione dai nuovi bisogni indotti (o comunque gestiti) dalla globalizzazione gli *standard* suggeriti (o imposti) dalle varie agenzie inter- (o anche trans-) nazionali, i quali agiscono spesso sulle legislazioni degli Stati nazionali¹⁹⁹.

Cassese passa a questo punto, disinvoltamente, dal “diritto globale” alla “disciplina globale”. Per chi ha dedicato parte della propria attività di ricerca alla verifica dell’originario concetto di *Sozialdisziplinierung*, non può trattarsi di semplice isomorfismo semantico. Già per la formazione dello Stato moderno, accanto ai molteplici aspetti strutturali (mercato, esercito, burocrazia, diplomazia), fu importante l’azione di assuefazione alla nuova misura della vita politica che ebbe luogo (in parte spontaneamente, in parte per convincimento culturale, in parte per intervento coattivo) nella cosiddetta società. Si trattava allora della “società per ceti”, la cui composizione per compartimenti stagni, con forti specificità interne ad ogni comparto, favoriva la trasmissione di dottrine e comportamenti conformi, in una dimensione prevalentemente statica e conservativa. Col progressivo venir meno di quest’ultima, a favore delle prospettive di maggiore mobilità indotte dall’idea-prassi di *sociabilité*, si affermò come principale veicolo di “disciplinamento sociale” l’opinione pubblica, che divenne, dalla metà del XVIII secolo, il motore e insieme il combustibile della grande rivoluzione “costituzionale”²⁰⁰. Più o meno da lì nacque la moderna idea di

¹⁹⁹ S. CASSESE, *Global Standards for National Administrative Procedure*, in «Law and Contemporary Problems», 68/2005, pp. 109 ss., il quale indica tra i più vistosi produttori di *standard* internazionali Il Fondo Monetario Internazionale e la Banca Mondiale.

²⁰⁰ Da citare qui alcuni scritti recenti, tutti provenienti da una giovane scuola bolognese, che trattano con spirito nuovo le tematiche indicate: M. BATTISTINI, *Una Rivoluzione per lo Stato. Thomas Paine e la Rivoluzione americana nel Mondo Atlantico*, Roma 2012; P. RUDAN, *L’inventore della costituzione. Jeremy Bentham*



“democrazia”, con tutto il seguito di costituzionalismo, liberalismo e socialismo che l’ha accompagnata fino ai giorni nostri, in parallelo con la crisi della sovranità. Oggi però ci risiamo. “Quel” disciplinamento sembra non funzionare più o non bastare più: sia ciò per sua intrinseca estenuazione come strumento di socializzazione politica, sia invece per l’invecchiamento degli strumenti di cui finora si è servito, in primis quello della comunicazione e dei relativi *media* come *Human Rights*. Infatti, fu soprattutto attraverso il diritto che la democrazia “socialitaria” dell’illuminismo e poi borghese o socialista, nell’Ottocento industriale, ha trovato il modo di realizzarsi (e di ottenere gli straordinari successi – e insuccessi) che ha ottenuto.

Se si vuol trovare (in storia è necessario) un punto di svolta, un pivot, nel passaggio dalla *Selbstdisziplinierung* umanistica à la Justus Lipsius alla *société* dei lumi, che sarebbe poi diventata la tanto chiacchierata ancora oggi “società civile”, penso che ci si potrebbe rifare all’*honneur*²⁰¹ di Montesquieu, con in più la sua primordiale idea dei *corps intermédiares*. Questi ultimi, poi, elaborativamente trasformati da Constant in uno dei pilastri del governo – e della *liberté* – dei moderni, e salvaguardati da Tocqueville come garanzia di una liberale *démocratie*²⁰².

Non ci sono solo i francesi, naturalmente; ci sono gli inglesi, cui prima accennavo e che forse torneranno; ci sono infine i tedeschi che con la filosofia e il diritto hanno ridotto tutto a scienza sociale (e dello Stato). L’egemonia della classe borghese, attraverso il XIX secolo, ha assestato tutto ciò nella sua propria ideologia, volta al predominio di classe e alla creazione, a tale scopo, dello Stato liberale, democratico, parlamentare, di diritto e sociale, che ha retto fino alla guerra mondiale. Sono pillole storiografiche, ma a mio avviso la storia serve anche a questo: a consentire transiti concettuali e financo ideologici utili a comprendere il presente e a intervenire su di

e il governo della società, Bologna 2013; L. COBBE, *Il governo dell’opinione. Politica e costituzione in David Hume*, Macerata 2014.

²⁰¹ Da internet: «Mais qu’est alors le principe de la monarchie? Il s’agit pour Montesquieu de l’honneur, c’est-à-dire le préjugé de chaque personne et de chaque condition. Si celui-ci est un préjugé, qui peut amener à regarder de haut telle personne qui ferait partie d’une autre classe sociale, il peut inspirer les plus belles actions. Celui-ci est lié indissolublement à l’esprit d’ambition qui est dangereux dans une république, ou un despotisme mais bénéfique dans une monarchie».

²⁰² A. VAN DE PUTTE, *Tocqueville and the Liberal Res Publica*, in «Ethical Perspectives», 17/2010, pp. 475-495.

esso. L'importante è non vedere tutto come processo diritto e lineare, ma comprenderne la circolarità, le curve e le scansioni, mettere l'accento sulla *translation* piuttosto che sulla *continuity* e accettarne le contorsioni e le stesse contraddizioni, fino agli eccessi eclettici che, ad esempio, hanno caratterizzato la recezione in Italia dell'intero processo²⁰³.

Concetti come quelli di *honneur* e di *corps intermédiaires* possono ancora dire qualcosa alla nostra massa anonima – ma mediamente ricca e gioiosa – che si estende placida, e fa da cuscinetto grasso, fra la minoranza (di classe) dei migranti e la minoranza (di classe) dei dottori? È pensabile di poter agire su questa massa per disinnesicare i rischi paurosi che si celano nella *Klassenkampf* fra quelle due minoranze? Ma come disciplinarla? Come cioè far tornare la bio-politica a quella politica-per-la-vita che richiama in apertura a proposito dei movimenti di indipendentismo sub-nazionale presenti in molti consolidati “Stati nazionali”?

22. Da qui vorrei ripartire per un suggerimento semplice semplice: che è quello di provare a riportare i soggetti (individuali e di gruppo) più vicini alla politica, mirando alla maggiore possibile rigenerazione del principio di responsabilità, la cui caduta mi sembra essere un vero indicatore di “nudità di vita”. Si possono qui impiegare anche termini antichi, un poco perduti o soffocati nel clamore odierno di problematiche false: ad esempio partecipazione e autonomia. Sono in primo luogo i moderni mezzi tecnici a favorirne il recupero. Col proprio aggeggio (*device*) elettronico, ognuno è in grado di entrare in contatto con tutto il mondo, giocando anche attivamente un suo ruolo sociale. Un effetto di ciò potrebbe però anche essere che dal “*mare magnum*” dell'informazione globale sorga una curiosità maggiore per le cose sotto-casa, per piccoli problemi più facili da comunicare e stigmatizzare nel *social*

²⁰³ Ho usato, anche narrativamente, quel metodo nel saggio sull'affermazione del diritto amministrativo in Europa, a cui ora rimando anche per rafforzare i brevi cenni appena offerti nel testo: P. SCHIERA, *Die gemeineuropäische Geschichte des Verwaltungsrechts als Grundstruktur des modernen Konstitutionalismus*, in *Handbuch Ius Publicum Europaeum*, vol. IV, Verwaltungsrecht in Europa: Wissenschaft, a cura di A. VON BOGDANDY – S. CASSESE – P.M. HUBER, Heidelberg 2011, pp. 399-424 (poi anche, in più attendibile stesura italiana: *La comune storia europea del diritto amministrativo e della sua scienza*, in S. CASSESE – P. SCHIERA – A. VON BOGDANDY, *Lo Stato e il suo diritto*, Bologna 2013, pp. 51-95.



network che non da affrontare e risolvere nella pratica quotidiana. Analogamente, la rapidità e immediatezza del contatto in rete produce spesso una insospettata facilità a organizzare incontri e iniziative anche nel locale, con una effettiva maggiore “vicinanza” di bisogni e interessi comuni e di risposte ai medesimi. Anche se appare contraddittorio, sostengo insomma la tesi che lo stesso mezzo tecnico della rete, che ci porta più lontano dal contatto fisico immediato coi “vicini” può facilmente stimolare azioni sul territorio un tempo inimmaginabili.

Ne discende che come l'amministrazione pubblica dovrebbe sfruttare le comodità della rete per rendere possibile la partecipazione diretta dei cittadini a un gran numero di procedimenti – che finora si sono svolti in un'aura di gerarchia e di autorità, mentre potrebbero essere occasione di partecipazione attiva – allo stesso modo essa dovrebbe sacrificare gran parte del suo centralismo a favore di “campi” più piccoli e ridotti di pratica amministrativa, addirittura suscitando nei soggetti direttamente interessati un coinvolgimento attivo e, in particolare, responsabile in quest'ultima. L'osservazione non è banale come sembra, perché indurrebbe un ripensamento integrale della Pubblica Amministrazione, da rifondare su basi locali, a detrimento della matrice centralistico-statale che la ha caratterizzata finora. Né basterebbe ridurre tutto a una ripittura in stile “federalistico” dell'antico edificio statale. Non credo neppure che la riforma delle Carte costituzionali “nazionali” in tal senso possa risolvere il problema. Occorre ben altra fantasia, che è, in buona sostanza, quella di una visione corretta del principio di sussidiarietà, in base al semplicissimo principio che l'istanza superiore subentra solo quando al livello inferiore la pratica amministrativa si dimostra impraticabile. Si entrerebbe allora nella logica vera della *global polity* che abbiamo sopra conosciuto. Una logica fatta essenzialmente di pluralità di competenze, di tecniche, di strumenti, per rispondere in modo adeguato alla pluralità di bisogni, individuali e collettivi, della società moderna. La quale è certo una “società di mondo” (*Weltgesellschaft*) ma – grazie a ciò – si deve considerare sempre più anche come “società di località” (*Otrschaftsgesellschaft*).

Sussidiarietà non è né sinonimo né surrogato di federalismo. Accetto volentieri – senza addentrarmi in analisi storico-filologiche del termine-concetto – l'uso che ne fanno gli

amici di “labsus, il Laboratorio per la sussidiarietà”, che intendono dar vita «da un lato alla nuova cittadinanza, attiva responsabile e solidale, dall’altro al nuovo modello dell’amministrazione condivisa, nel quale cittadini e amministratori collaborano nel prendersi cura dei beni comuni»²⁰⁴.

Sembrano parole troppo semplici per cogliere la terribile complessità della trasformazione in atto, ma non è così: in modo ancora più semplice e spesso semplicistico vengono presentate a volte i fini e le competenze delle agenzie internazionali che compongono, anzi costituiscono, la *global polity*. Si tratta di parole che hanno il grande merito di richiamare l’attenzione sul fatto che, a petto di quest’ultima, la vita degli uomini comuni si svolge comunque prevalentemente a livello di località e che è dunque da quel livello che bisogna partire per agganciare la catena dei problemi che poi alla fine confluiscono nella *global governance*. Ciò riguarda in primo luogo l’amministrazione, la quale però è incontrovertibilmente, il pilastro centrale dello Stato; ed è proprio da lì che inizia la crisi dello Stato, non dalla sua perdita di competenze verso l’esterno, verso l’alto della globalizzazione. Lo Stato si è staccato dai suoi cittadini alla base, anche perché questi hanno enormemente dilatato i loro bisogni e non è corrispondentemente cresciuta la loro partecipazione a concorrere alla loro soluzione. È anzi cresciuta l’aspettativa passiva, da parte di una massa sempre più ampia e indistinta, di ricevere soddisfazione a quei bisogni da parte della pubblica amministrazione, le cui capacità di prestazione sono invece limitate. Dopo le false risposte totalitarie a questa dinamica, nel corso dei due quarti centrali del Novecento, si è affermato – in particolare in Occidente – un principio di *affluent society* presto divenuto insostenibile e a cui non c’è risposta semplicemente di politica economica o di politica sociale. Servono invece risposte di tipo culturale; serve un nuovo disciplinamento, che vada però ben oltre la “disciplina globale” di un diritto internazionale fatto a immagine e somiglianza di quel *ius gentium* che, da Grozio in poi, si pretende abbia governato il mondo. Ha ragione Gregorio Arena a parlare di *Welfare di comunità*²⁰⁵, solo che la sua attuazione deve avvenire nell’incrocio del territorio di

²⁰⁴ Sono parole tratte dal manifesto inserito all’inizio del volume *L’Italia dei beni comuni*, a cura di G. Arena e C. Iaione, Roma 2012. Cfr. anche la *Carta della sussidiarietà*, reperibile sul sito labsus.org.

²⁰⁵ È il titolo del saggio di Arena nel volume appena citato, alle pp. 89-107.



località col territorio globale e all'incrocio del vecchio diritto internazionale col vecchio diritto amministrativo, a partire dalla comunità di base per arrivare alla *global polity*.

Si può anche parlare, in tal senso, di incrocio fra pubblico e privato e di quello che a me parrebbe un ritorno alla supremazia del diritto privato su quello pubblico. Scrive Cassese: «Le norme privatistiche e quelle di mercato sono strumentali all'esigenza di uniformità. Esse proliferano a livello globale e sono poi imposte ai regolatori nazionali»²⁰⁶: si tratterebbe del *new public management*, corrispondente al nuovo "diritto pubblico globale" in formazione: un quadro certo "ambivalente" ma anche molto confuso. Così dev'essere, d'altra parte, se si tratta di *statu nascenti*; e non d'altro si tratta. Ma allora – e se ci se ne accorge – dev'essere anche possibile intervenire in questa "nascita", sia al livello tecnico, che a quello ideologico e dei fini da porsi. Sarebbe questo il compito dei "dottori", invece di adattarsi in modo acritico a evoluzioni provenienti dall'esterno, cioè in pratica dagli interessi di volta in volta emergenti e poi egemoni, siano essi quelli corporati o quelli dei variabili potentati politici a livello globale.

È certo comunque che è tramontato il tempo dell'ordinamento giuridico in quanto tale e si è aperto quello della pluralità degli ordinamenti²⁰⁷: i quali per di più non sono tutti necessariamente di tipo giuridico e bisogna perciò trovarli nuovi linguaggi e nuove modalità perché possano coesistere, comunicando anche fra loro. Così come è tramontato il tempo della "legge di Stato": ci sono Stati non più in grado di fare leggi effettivamente vigenti e ci sono leggi che vigono senza bisogno di Stati che le emanino e le sanzionino²⁰⁸.

23. Fino al momento decisivo di tutto il processo, che è quello giurisdizionale, su cui ho già avuto modo di richiamare l'attenzione. Perché la legge (il diritto) governi

²⁰⁶ S. CASSESE, *Chi governa*, p. 39, che si rifà a H. SCHEPEL, *The Constitution of Private Governance*.

²⁰⁷ Sono più di cent'anni che Santi Romano ci ha scritto sopra un libretto famoso, ma ovviamente oggi il problema si presenta in termini del tutto diversi.

²⁰⁸ Neanche questa è una novità, a dare retta a Paolo Grossi e alla sua proficua lettura del medioevo giuridico come "Legge senza Stato".

(comandi) occorre in primo luogo che vi sia chi la fa osservare, nel caso ciò non accada spontaneamente da parte di tutti i cittadini. Il presupposto del “regime di legge” (*rule of law*)²⁰⁹ è la giurisdizione (*iurisdiction*), oltre al rispetto di vari criteri, tutti più o meno riportabili all’odierno punto forte di *human rights* «come trasparenza e accesso, partecipazione, obbligo di motivazione e controllo giurisdizionale» suggerisce ad esempio Sabino Cassese. Il quale parla di “norme globali”, operative sia in verticale che in orizzontale, dando l’impressione che i soggetti coinvolti (privati individui, governi nazionali, istituzioni ultrastatali, fra loro variamente intrecciati) godano della migliore possibile partecipazione alla giurisdizione. Continua però un po’ a sfuggirmi in cosa precisamente quest’ultima consista e dove esattamente abbia la sua sede rappresentativa, a meno di accontentarsi della dichiarazione che «In tal modo i diritti di partecipazione creati a livello globale stabiliscono collegamenti tra i diversi livelli di governo e tra i differenti organi governativi coinvolti e la società civile»; peraltro subito dopo sfumata dalla constatazione che il «giusto procedimento globale (che mi pare essere la sintesi della tanto auspicata dimensione di *Global Administrative Law*), paragonato al suo corrispondente locale, appare più consistente, ma meno efficace»²¹⁰.

Ma, per tornare alla soluzione delle controversie internazionali, occorre ricordare, con durezza, che la forma più antica, la guerra, ancora sussiste e viene costantemente praticata, nelle sue più varie forme, anche di tipo diverso da quella militare. *De iure belli ac pacis*, s’intitolava, d’altra parte, il libro fortunato di Grozio che ha dato avvio a tutto il nostro discorso. Patti, transazioni, alleanze, trattati costituiscono da secoli la rete delle “relazioni internazionali”, gestita dalla diplomazia, fin da subito considerata uno dei pilastri dello Stato moderno in formazione e della susseguente sovranità. Tutto ciò continua a rappresentare la parte più cospicua del “procedi-

²⁰⁹ U. BAXI, *The Rule of Law in India*, in «Sur - Revista Internacional de Derechos Humanos», 6/2007, pp.7-27: «In contemporary talk, however, ROL goes transnational or global. It is no longer a bounded conception but is now presented as a universalizing/globalizing notion. In part, the new “global rule of law” relates to the emerging notions of global social policy and regulation». Lo stesso Cassese (*Chi governa*, p. 44) commenta: «Uno dei tratti più sorprendenti della global polity è la velocità con cui essa sviluppa principi diretti a regolare i procedimenti amministrativi tramite la rule of law».

²¹⁰ *Ibidem*, pp. 45-46.



mento globale”. Cosa fosse giusto è stato finora prevalentemente deciso dal “più forte”, da chi ha vinto la guerra, insomma, che di solito erano “i nostri”. Temo che continuerà ancora a lungo a essere così, ma ora, indiscutibilmente, c’è l’oggettiva presenza e pressione di situazioni e problematiche inferiori, di più basso rango, che quotidianamente attraversano e complicano il “traffico”. A ciò corrisponde un sistema in rapida formazione di corti, arbitrati, meccanismi più o meno corporati-corporativi, in cui gli attriti e le controversie devono trovare rapida composizione ma soprattutto, anche, rapido accoglimento da parte degli ordinamenti nazionali interessati.

La difficoltà maggiore mi sembra risiedere nel nesso imprescindibile che, per il costituzionalismo statale occidentale, fin dall’inizio sussiste fra giudici e politica. Nel quadro di riferimento classico, quel rapporto ha sempre avuto la sua fonte ma insieme la sua garanzia nel parlamento, sede della sovranità popolare (e nazionale) e base della democrazia rappresentativa. Per comprendere – e accettare – il sistema giurisdizionale globale in formazione, occorre dunque considerare questa variabile decisiva. Oppure riconoscere che essa non esiste più; o che diviene sempre meno importante nell’attuale ciclo politico-costituzionale²¹. Forse, la soluzione giusta è di considerare che “questa” democrazia equivalga a “quella” *rule of law* di cui si è più volte parlato e di provare a commisurare a ciò la funzione universale di giustizia a cui anche la *global polity* deve rispondere per acquisire il minimo indispensabile di legittimazione.

Il panorama finale è quello offerto dalla *global governance*, il “governo del mondo”, che non è più semplicemente *government*, perché comprende competenze e funzioni, ma anche tecniche di decisione e di gestione, oltre che di controllo, più ampie, libere, rapide, efficaci, risolutive di quelle tradizionali. E i soggetti? Loro si adeguano, necessariamente, oppure provano a ribellarsi.

²¹ A. FISCHER-LESCANO, *Die Emergenz der Globalverfassung*, in «Zeitschrift für ausländisches öffentliches Recht und Völkerrecht», 63/2003, pp. 217 ss. Per gli aspetti legittimatori, bastano titoli come: B.O. BRYDE, *International Democratic Constitutionalism*, in R. ST. JOHN MACDONALD – D.M. JOHMSTON (eds), *Towards World Constitutionalism*, Leiden 2005.

Naturalmente, tutto ciò si muove entro coordinate un tempo fin qui sconosciute sia di tempo che di spazio. In questa nostra età che non può più definirsi semplicemente contemporanea, perché è caratterizzata dalla simultaneità e dall'ubiquità, gli stessi concetti di rappresentanza e di partecipazione devono trovare significati diversi da quelli consueti, come impone anche la qualità dei mezzi di comunicazione di cui ci siamo nel frattempo forniti. Ciò significa che va impostato in modo del tutto nuovo quel particolare discorso che da sempre lega il comando all'obbedienza, producendo quella cosa che Max Weber ha definito disciplina, ma che in termini più moderni e democratici, si è venuta chiamando consenso. Se un tempo, nello Stato e nella democrazia che conoscevamo, bastava la legittimazione dell'autorità per giustificare il potere, ora essa dev'essere almeno trasparente e sempre in grado di rispondere delle proprie azioni²¹², perché è anche sottoposta a un incrocio di controlli e supervisioni che intaccano perfino il principio millenario della "sicurezza", vero ultimo baluardo degli *arcana imperii* di un tempo²¹³. Se la legittimazione del potere ha perduto come sua fonte primaria ed esclusiva la legalità (*rule of law*), essa dovrà trovare nella *global governance* qualche altro aggancio radicale: al momento attuale, nulla mi sembra più effettuale del criterio della stabilità.

Per Machiavelli, il segreto del potere, a partire dal principe, era di «come si possono governare e mantenere» i principati. Ma anche dal punto di vista dei moderni sudditi democratici (cittadini) il mantenimento di un'accettabile stabilità di vita per il maggior numero rappresenta la principale giustificazione del potere. Così si spiega perché, nel linguaggio comune, il concetto di misura abbia preso il sopravvento su quello di legge; ma anche perché, a livello internazionale, il campo dell'amministrazione prevalga di gran lunga su quello della legislazione. Nella pressoché totale assenza di quest'ultima, la prima occupa invece spazi sempre più ampi e

²¹² *Transparency and Accountability*: ampia letteratura in tema: A. BIANCHI – A. PETERS (eds), *Transparency in International Law*, Cambridge 2013.

²¹³ Non posso evitare di paragonare i problemi della NSA americana, messa in questione da eroi del nostro tempo quali Assange e Snowden, con la *Securitas* campeggiante nell'affresco del Buongoverno di Siena: P. BOUCHERON, *Conjurer la peur. Sienne 1338. Essai sur la force politique des images*, Paris 2013.



diversificati, venendo a costituire il tessuto più consistente della rete di cui è fatta la *global polity*.

24. Si tratta di un filo rosso nella storia costituzionale dell'Occidente, ma si spezzerà o riuscirà a resistere nell'area globale verso cui il mondo è incamminato? Tutto dipende dal significato che si vuole attribuire alla componente "giuridicistica" che da un paio di secoli è avvenuta ad arricchire la funzione amministrativa²¹⁴. In molti parlano infatti di un "diritto amministrativo globale", come unico possibile sbocco dell'esistenza, altrimenti giudicata obsoleta, del vecchio diritto amministrativo. Letteratura enorme in materia, con inevitabili sovrapposizioni e smarcamenti, dovuti anche alle diverse tradizioni, sia amministrative che gius-amministrativistiche, che s'incontrano e scontrano nell'esperienza internazionale globale²¹⁵.

Ma occorre, a mio avviso, cambiare metodo nell'affrontare la questione. Se la nuova *governance* dev'essere globale, ciò non riguarda solo i livelli più alti, quelli internazionali. Il *global* è globale, tocca tanto i piani alti che quelli bassi del sistema (regime) e li ristruttura tutti. Il livello locale sarà toccato dalla globalizzazione tanto quanto le grandi *corporations*, con la sola differenza che, essendo più vicino alla vita – nuda o vestita – della gente comune, gli effetti che vi si produrranno si noteranno forse di più. A livello locale, il diritto internazionale non interessa più; molto invece il diritto amministrativo. Per questo motivo, il futuro di quest'ultimo è particolarmente importante ed è pure suscettibile della più grande trasformazione. Tanto più se quest'ultima potrà estendersi dal livello massimo della *global polity* a quello minimo del territorio: ciò che risulterà inevitabile, se è vero quanto abbiamo finora visto sulle scarse prospettive che essa sembra avere sia sul piano del legislativo che su quello del giudiziario. Sarà l'amministrativo a tirare, ma tirerà anche dal basso in alto e non più soltanto dall'alto in basso. Sarà, insomma, un tiraggio globale.

²¹⁴ S. CASSESE – P. SCHIERA – A. VON BOGDANDY, *Lo Stato*.

²¹⁵ Il capitolo secondo di S. CASSESE, *Chi governa*, pp. 63 ss. È dedicato, col consueto sfoggio bibliografico, al tema.

La prima osservazione da fare riguarda gli sforzi, in atto in molti paesi europei, di ridimensionare la rete delle autonomie locali interne alla struttura statale unitaria. Dimensione territoriale, entità di popolazione da una parte; competenze e autonomia dall'altra: è il doppio binario su cui l'operazione è in corso. Nello stesso momento in cui si discute intorno a una fase ulteriore dell'unificazione europea; ma anche nel momento in cui, in più situazioni, sono in corso, come si è accennato all'inizio, fenomeni di secessione in nome di sovranità sub-nazionali. I tre fenomeni appena indicati sono facce di un poliedro che, nel suo insieme, mi sembra rappresentare graficamente la *global polity*. Non a caso, la minaccia principale che da più parti si agita verso i secessionisti è che essi non potranno poi mantenere il loro posto nelle agenzie internazionali di cui ora fanno parte (tramite lo Stato nazionale di appartenenza). Argomento valido, sul piano formale, ma anche paradossale, perché l'espansione della struttura globale nel mondo ha invece proprio bisogno di riassetamenti anche verso il basso che rendano la circolazione dei messaggi, dei comandi, delle obbedienze, più agili e pervasivi.

È però anche vero che non si può affidare agli algoritmi di un'intelligenza artificiale globale (fortunatamente esistente solo in letteratura) la scelta, di qualità e di quantità, delle unità di base su cui articolare la grande macchina della *global governance*. La questione dei "soggetti" è assolutamente pregiudiziale: è anzi proprio per rendere questi ultimi sempre più responsabili e capaci che ci si deve occupare di dimensionare nel modo più giusto la loro presenza "globale".

Stavo per scrivere "misurare" al posto di "dimensionare", perché mi pare proprio che siamo arrivati al punto e che si tratti di "misura". Quel che manca all'epocale trasformazione in corso è la possibilità di poterla tenere sotto misura: nel duplice senso di monitorare continuamente, il più possibile in tempo reale, le variazioni apportate; ma anche di prospettare entità ideali da raggiungere nei vari casi di riassetamento e possibilmente anche da standardizzare in chiave omologante tra situazioni diverse. Non vi è chi non veda come sarebbe utile se i tentativi di riforma delle mappe di autonomia attualmente in atto in UK, Italia, Francia e Spagna si svolgessero secondo gli



stessi parametri e criteri di fondo, dando così luogo a un panorama unitario, almeno a livello europeo²¹⁶.

Mi è difficile entrare in modo più specifico nel discorso che sto provando a fare. Ovviamente, non si tratta soltanto di ri-dimensionare le unità autonome di base, nel loro rapporto col centro dello Stato unitario. Ma l'urgenza che questo tema presenta può essere forse sfruttato per dare corpo a un sentimento più profondo e generale che riguarda lo status stesso dei cittadini: cioè il loro ruolo in una società politica in cui, in gran parte, già è venuto meno il significato legittimante del potere legislativo. C'è da chiedersi se non si debba operare sulla pubblica amministrazione per riposizionare la figura del cittadino nella gestione, anche diretta, del proprio sociale. È forse giusto qualificare come *welfare* il principale "fine di vita" di un cittadino (occidentale) moderno – accanto e oltre quelli tradizionali di sicurezza e stabilità, si è fatto sempre più avanti quello "globale" di serenità – ma non è ammissibile che questo fine si trasformi in una sorta di diritto naturale inalienabile che dà luogo a "nuda" aspettativa verso il potere, senza alcuna responsabilità o anche dovere di partecipazione soggettiva alla creazione e condivisione di quello stesso benessere²¹⁷.

Propongo di sottoporre anche questa linea di tendenza al criterio di misura, in modo da dare al concetto un significato che vada al di là dell'aspetto meramente quantitativo della vita sociale e politica ma possa attaccare anche la qualità di quella vita, addirittura procurando, attraverso la partecipazione e l'impegno diretto, un sostanziale ampliamento della sfera soggettiva: la "misura di sé".

È già copiosa la letteratura sulla storia dei "pesi e misure" dall'antichità a oggi. Molto intrigante è anche la leggendaria origine della loro introduzione nel consorzio

²¹⁶ Lo suggerisce anche un articolo che ho letto oggi 24 luglio 2014 su «El País», in cui si commenta la riforma delle regioni proposta dal governo Valls e approvata dall'*Assemblée Nationale*. Viene fatto il confronto con altri paesi europei: popolazione media del *Land* tedesco 5,1 milioni di abitanti; della Regione italiana 4,4 milioni; mentre ora le regioni francesi sono più piccole: 2,9 milioni. Il numero delle regioni verrà ridotto dalle attuali 22 a 19, mediante accorpamenti che non cessano di suscitare proteste di tipo "subnazionalistico". Anche questa è, naturalmente, un aspetto importante della questione.

²¹⁷ Che è ovviamente cosa molto diversa dalla "amministrazione delle cose" di cui parla Engels (*Antidühring* (1870), Roma 1956, p. 305): «Lo Stato non viene abolito: esso si estingue».

civile ad opera di Caino²¹⁸. Essa ribadisce la base “artificiale” su cui il concetto riposa, per poi trasformarsi nello strumento (nella somma di strumenti) necessario per provare a conoscere la realtà naturale, onde poterne disporre. Se questo è il senso profondo della prestazione “scientifica” realizzata dagli uomini in Europa nel corso dell’ultimo millennio, non si deve dimenticare che analogo fu il senso dato, dagli altri uomini che ci hanno preceduto nei millenni, alla comprensione del moto delle stelle in cielo, o alla delimitazione dei campi nell’antico Egitto o in Roma antica. Tanto che non sbaglia a indicare in Euclide il punto di congiunzione di quelle due storie, coi suoi *Elementi*, sia nella versione originale del IV secolo a.C. che nella ponderosa recezione moderna nel XVI secolo d.C.²¹⁹.

Se mi si passa la battuta, quella che era stata la geometria per i Greci divenne, per i Romani, il diritto. Sempre si trattava di confini da tracciare e da tenere fermi (un’altra accezione dei *borders* di oggi); con effetti anche sul piano morale: «*Sunt certi denique fines, quos ultra citraque, nequit consistere rectum*» è la massima di Orazio divenuta emblema della “misura” (*aurea mediocritas*) romana. Ma il diritto, da solo, nella recezione romanistica, non ce la poteva fare. C’è voluta l’amministrazione, in età moderna, per ravvivare il processo; si è dovuto sviluppare quel *ius publicum* che, nell’ambito del diritto romano, aveva sostanzialmente avuto poco rilievo e che invece è diventata la base della costruzione dello Stato moderno. Ma poi neanche questo è bastato, perché fin dall’inizio quest’ultimo non è mai stato

²¹⁸ Ricavo da *wikipedia* la seguente citazione: «“Misura e unità di misura”: [Caino] trasformò la semplice esistenza condotta dagli uomini sino ad allora e inventò i pesi e le misure. Finché avevano ignorato quelle arti l’umanità aveva vissuto in tutta innocenza e generosità, mentre Caino introdusse nel mondo la scaltrezza e l’astuzia» (L. GINZBERG, *Le leggende degli Ebrei*, 1. *Dalla creazione al diluvio*). Sul tema “storia della misura” cfr. F. JEDRZEJEWSKI, *Histoire universelle de la mesure*, Paris 2002, ma soprattutto W. KULA, *Le misure e gli uomini*, Roma-Bari 1987.

²¹⁹ Sintetica ne è la presenza nella *Scuola d’Atene* di Raffaello. La prima edizione a stampa risale al 1482! Dice *wikipedia*: «In matematica, la distanza euclidea è la distanza fra due punti, ossia la misura del segmento avente per estremi i due punti. Usando questa formula come distanza, lo spazio euclideo diventa uno spazio metrico (più in particolare risulta uno spazio di Hilbert). La letteratura tradizionale si riferisce a questa metrica come metrica pitagorica». Scrive invece G. OTTAVIANI, *Gli elementi di Euclide. Riflessioni e spunti didattici*: «Gli *Elementi* di Euclide sono scritti intorno al 300 a.C. Euclide è attivo intorno alla biblioteca di Alessandria. Non si sa quasi niente sulla storia personale di Euclide, ma il suo testo è rimasto come una sorta di enciclopedia matematica per più di due millenni, al centro della cultura, sia occidentale che araba. Viene spontaneo il paragone con la figura di Omero».



un soggetto singolare ed esclusivo sulla scena politica europea, ma si è posto in relazione con altri “Stati” in un sistema più o meno equilibrato, sia sul piano orizzontale – verso gli altri Stati, appunto – che su quello verticale, interno: verso il “basso” delle “signorie” (poteri) locali e verso il “alto” dei vecchi poteri universali (Papato e Impero). Questa è la storia del *ius publicum europaeum*, che ha favorito e accompagnato²²⁰ – nel processo di unificazione territoriale e accentrimento funzionale proprio dello Stato moderno – la nascita della moderna società civile e del moderno cittadino, capace di azione e bisognoso di tutela e garanzia. Fino alla pretesa attuale di quest’ultimo di potersi dare da solo tutela e garanzia, in presa diretta, trasformandole in partecipazione attiva al procedimento amministrativo. Solo su questa base, ancorata alla vita di “comunità”, cioè di “località”, ha senso che il cittadino sia responsabilmente parte del “dibattito globale”.

Ho già scritto che

«Questo è lo spazio in cui il diritto amministrativo può contribuire a promuovere una generale revisione – e forse anche trasformazione – del ruolo del diritto nella società contemporanea. Feliciano Benvenuti, ad esempio, ha condotto a lungo il suo studio del diritto amministrativo alla ricerca del “nuovo cittadino”²²¹, lungo la traccia del “procedimento [amministrativo] come partecipazione e dunque co-amministrazione, per cui l’amministrazione è giustificata e così legittimata”²²²».

Ma ancora migliore è la citazione diretta da Benvenuti:

«la partecipazione del cittadino comporta la elevazione del cittadino a coamministratore, come dissi poi commemorando il centenario delle leggi di unificazione del 1865, quando compresi che il procedimento è in sostanza il modo affinché l’amministrazione sia giustificata di fronte al cittadino. In altre parole, colui che partecipa al provvedimento riconosce l’autorità, partecipa quindi dell’autorità, ne diventa esso stesso soggetto»²²³.

²²⁰ G. DILCHER – D. QUAGLIONI (eds), *Gli inizi del diritto pubblico. 3: Verso la costruzione del diritto pubblico tra medioevo e modernità/Die Anfänge des öffentlichen Rechts. 3: Auf dem Wege zur Etablierung des öffentlichen Rechts zwischen Mittelalter und Moderne*, Bologna-Berlin 2011.

²²¹ P. SCHIERA, *Dal potere*, p. 112. *Il nuovo cittadino*, Milano 1994 è anche il titolo di uno degli ultimi scritti di Benvenuti.

²²² V. DOMENICHELLI, *Rileggendo Benvenuti: l’attualità del pensiero di un maestro nel volume di Ettore Rotelli*, in «Amministrare», 42/2012, pp. 7-17.

²²³ F. BENVENUTI, *Amministrazione pubblica. Autonomie locali. Scritti degli anni dell’ISAP*, Venezia 2011, (p. 73) a cura di Ettore Rotelli, con sua imponente Introduzione dal titolo *Per una storiografia della scienza di Feliciano Benvenuti* (pp. 13-140).

Tutto ciò dovrebbe tornare, nella terza parte di questo scritto. Ma il modo migliore di arrivarci è di dedicare ora un po' d'attenzione al tema della misura, fin qui solo sfiorato.



SECONDA PARTE

(25-48)

25. Il romanzo di Tibor Déry *Il signor A.G. nella città di X* (1964) di cui parla Gian Mario Bravo nel suo saggio sull'utopia/distopia, inizia con una citazione dal poeta ungherese Attila Jozsef (1905-1937): «Vieni o libertà, generami l'ordine»²²⁴.

Il semplice verso mi ha commosso e ha subito evocato nella mia mente la figura della misura. Nella sua dimensione sociale, infatti, come si può esprimere meglio di così il senso di misura?

Ma, quasi allo stesso momento, mi è capitato di incontrare, in un articolo di "The Guardian" sulla crisi delle relazioni tra Europa e Russia, la richiesta di una *measure of order*, per fare chiarezza sulla situazione in Ucraina e adottare i conseguenti provvedimenti di carattere internazionale. Misura d'ordine è una bella espressione che, nella lingua inglese, non può non rimandare subito a uno dei contesti più felici in cui il concetto di *measure* è stato collocato: quello di *Measure for Measure*, il pezzo teatrale, a fine didattico-moralistico ma anche politico-sociale, di William Shakespeare.

Toccherà tornarci ancora, in questa Parte: perciò meglio continuare con le analogie concettuali tra cui ci stiamo muovendo. *Measure of order* avrebbe potuto essere anche un'ottima traduzione inglese del titolo (*Die Maßnahme*, 1930) di un'altra opera teatrale didattico-politica (*Lehrstück*) di Bertolt Brecht, che invece venne più brutalmente tradotta dal FBI, in occasione dell'interrogatorio a cui fu sottoposto lo stesso Brecht in California per deciderne l'espulsione dagli USA, con *Disciplinary measure*²²⁵.

È un percorso indiretto per arrivare al concetto di "polizia", che sta sicuramente dietro anche al termine *Polity*, così frequentemente usato, anche dai giuristi, per indicare la traduzione in corso nella pratica internazionale della *global governance*²²⁶. M'interessa in particolare l'uso fattone da un giurista statunitense all'inizio del XX

²²⁴ M. BRAVO, *Utopia*, pp. 63 ss.

²²⁵ In italiano sarà *Linea di condotta*, in inglese semplicemente (e piuttosto schmittianamente) *Decision*.

²²⁶ L'abbiamo più volte incontrato, nella Parte prima, commentando S. CASSESE, *Chi governa*.

secolo, Ernst Freund. Autore, nel 1904 a Chicago, di *The Police Power. Public Policy and Constitutional Rights*, egli esordisce nel *Preface* con queste parole:

«The term police power, while in constant use and indispensabile in the vocabulary of American constitutional law, has remained without authoritative or generally accepted definition. It is therefore proper to state at the outset, that the term will be employed in the following pages as meaning the power of promoting the public welfare by restraining and regulating the use of liberty and property».

Il grado di *Restraint e Regulation* è dettato dal *Public Welfare*: «The economic interests relating to the conditions of production and distribution of wealth constitute the debatable field of the police power». I diritti minacciati sono essenzialmente quelli – gloriosi: della Rivoluzione francese! – di *Liberty, Property e Equality*.

Non è possibile qui andare a fondo nel pensiero e nella personalità di Freund²²⁷, anche se sarebbe bello approfondire il suo rapporto con un altro autore a me molto caro, il sociologo, pure operante all'Università di Chicago, Albion W. Small. Per dare un'idea del circolo ideale ampio in cui i due autori si muovevano, basterà indicare due loro opere, eterogenee ma molto indicative della vicinanza dei loro problemi ai nostri di oggi. Nel 1890, Small pubblica *The Beginnings of American nationality*, mentre nel 1903 esce, di Freund, *Empire and Sovereignty*. Tracce succulente che non posso qui seguire ma che dicono molto della tensione già allora in atto tra l'elemento di fondo dell'identità nazionale e quello di un suo possibile destino imperiale.

Un po' più in dettaglio, invece, vorrei presentare due brevi interventi dei due autori nell'ambito della *Conference on Legal and Social Philosophy* del 1914²²⁸. Nel suo intervento (da lui sintetizzato sotto il titolo *The Nature of Social Rules*) Small sostiene che in ambito sociologico si è ormai superata la soglia fra due momenti nell'evoluzione delle regole (*rules*): quello consuetudinario e quello riflessivo. Le regole consuetudinarie erano espressione della volontà dei più forti esercitata sui più deboli: in questa fase dell'evoluzione, le regole erano determinate dal bilanciamento

²²⁷ O. LEPSIUS, *Verwaltungsrecht unter dem Common Law: Amerikanische Entwicklungen bis zum New Deal*, Yübingen 1997.

²²⁸ *Proceedings of the Conference on Legal and Social Philosophy*, a cura di M.R. Cohen (ed), in «International Journal of Ethics», 25/1914, pp. 94-105.



di potere tra molti interessi in conflitto fra loro. Nella seconda fase, invece, opera una nuova forza, cioè una concezione del *human lot* corrispondente a una sorta di rivoluzione copernicana quanto ai controlli sociali. Questo *human lot* non è altro che la concorrenza di interessi reciproci, che viene riconosciuta come un imperativo categorico di oggettività. Le regole sono ora formulazioni della funzione di ogni interesse nell'economia del *human lot* nel suo complesso ed è in formazione una coscienza sociale che giudica ogni interesse in rapporto al resto. Spettatori imparziali non esistono. Il metodo consiste nell'assumere il parere di esperti e testarli sui fatti, cioè sulla parte giocata dall'interesse in questione nella promozione dell'intero processo sociale, a prescindere da come quest'ultimo risulterà. «There are no rights, except rights of way, in performing social functions»: l'ideale finale è quello di una comunità fondata su reciprocità di funzioni.

Ernst Freund si muove, a sua volta, sul piano del diritto pubblico; l'abstract del suo intervento s'intitola *The Substitution of Rule for Discretion in Public Law* e si riferisce alla tendenza crescente, nel quadro costituzionale americano, a delegare poteri quasi legislativi ad autorità amministrative, con uno slittamento dalla "judicial rule" alla "administrative discretion". Per Freund, si tratterebbe di un incremento di flessibilità, mediante l'applicazione al processo normativo di un dato discrezionale più che del tradizionale richiamo ad un sistema di principi. Si tratta perciò, ancora una volta, di avere un bilanciamento tra libertà e ordine. La conclusione è lapidaria: «Clearly the greatest problem of American public law is how to assert against unrestrained legislative discretion the legitimate claims of principle».

Si tratta del dilemma tra ordine e libertà che sembra stare al centro della transizione appena evocata anche da Small. Per Freund si tratta della tensione tra «rule» e «discretion», che – non troppo stranamente – sembra caratterizzare anche il formarsi della *global governance* nel nostro mondo di oggi.

26. Quel che emerge da quei testi e che oggi sembra interessare di più, è il bisogno di chiarire i nuovi termini che via via assume il problema della *regulation*, che significa nel suo significato più generale «the means by which any activity, person,

organism or institution is guided to behave in a regular fashion, or according to rule»²²⁹.

Per i nuovi teorici della regolazione, il problema sembra presentare l'evidenza del venir meno di un nesso plausibile tra comando e controllo, come risulterebbe chiaramente dal crollo del comunismo e dello stesso consenso post-bellico – sommariamente raggiunto, in termini post-keynesiani, a Bretton Woods – intorno al ruolo dello Stato. D'altra parte, l'ingenuità delle soluzioni proposte, a partire da quelle a base liberalizzatrice dei mercati, non fanno che peggiorare la situazione, incrementando il bisogno di un'idea nuova di regolazione che sia adeguata al tempo presente e tanto elastica da comprendere ipotesi sia di autogenerazione interna che d'intervento dall'esterno e soprattutto sia in grado di rifarsi a ogni tipo di regole e non solo al diritto formale degli Stati. In base anche all'acquisita certezza che è improduttivo descrivere la relazione esistente fra le – e all'interno delle – organizzazioni che partecipano alla regolazione economica nel mondo «in the dichotomous language of public authority versus private interests»²³⁰. L'ibrido che sembra emergere può essere compreso dalla nuova terminologia di una regolazione «responsive» o «reflexive»²³¹, che respira a suo agio la nuova aria della globalizzazione:

«The new form of complex interaction between a wide range of normative orders across the globe, described as multi-level governance, have led to a revival of the postcolonial

²²⁹ Sono parole con cui Sol Picciotto introduce un numero in cui «an international group of leading contributors to the law of regulation take stock of the collapse of confidence in centralized planning and explore the new directions in regulatory theory which now must be pursued» (S. PICCIOTTO, *Introduction: Reconceptualizing Regulation in the Era of Globalization*, in «Journal of Law and Society», 2/2002, p. 1. Questa *Special Issue* del «Journal» s'intitola *New Directions in Regulatory Theory*, a cura di Sol Picciotto e David Campbell, con contributi di Sol Picciotto, John Braithwaite, Peter Vinet-Jones, Colin Scott, Oren Perez, Imelda Maher, Louise Davies, Julia Black, Bettina Lange. Non può essere privo di significato che Picciotto riferisca, alla nota 1 del suo saggio, l'opinione espressa da Blackstone nei *Commentaries* sul ruolo delle *corporations* per «the advancement and regulation of manufactures and commerce» (W. BLACKSTONE, *Commentaries on the Laws of England*, Chicago-London 1979, 1, p. 459).

²³⁰ L. HANCHER – M. MORAN, *Organizing Regulatory Space*, in L. HANCHER – M. MORAN (eds), *Capitalism, Culture and Economic Regulation*, Oxford 1989, p. 274.

²³¹ I. AYRES – J. BRAITHWAITE, *Responsive Regulation. Transcending the Deregulation Debate*, Oxford 1992.



concept of legal pluralism, and have been memorably described by Gunther Teubner (recalling Eugene Ehrlich) as Global Bukowina»²³².

Alla *Australian National University* di Canberra è stato istituito e funziona da tempo un *Regulatory Institutions Network*, che ha la pretesa, mi pare, di porsi come vertice o sintesi della «responsive regulatory pyramid» che dovrebbe appunto gestire la «Regulation in the Age of Globalization». Uno dei suoi esponenti, John Braithwaite, indica senza reticenze il sistema di valori che quella “piramide” deve esprimere. Si tratta di una ripresentazione, apparentemente triviale, del più vieto schema utilitaristico: *punishment vs. reward*. In termini di regolazione responsabile, il primo sarebbe più efficace del secondo, comportando minori complicazioni di ordine morale²³³.

Ovviamente, il discorso non si può ridurre a questa banalizzazione post-utilitaristica (se poi è davvero tale!)²³⁴. Per provare a dire qualcosa di più, mi rifaccio all’occasione offertami da *The Fourth Critical Studies Conference* su “Development, Logistics, and Governance”, tenutasi l’8-10 settembre 2009 a Kolkata, in cui ho presentato una relazione dall’imponente titolo *From a Pre-historical Western Case in Logistics (Die Maßnahme, by Berthold Brecht) to a Futuristic Upgrading Evolution of Global Governance (Measure for Measure, by William Shakespeare)*²³⁵. Ne traggo ora un piccolo tentativo di sintesi, rispetto anche a quanto appena detto sulla linea misura-regolazione applicata a *global governance*. Proporrei dunque i punti seguenti:

²³² S. PICCIOTTO, *Introduction*, p. 5 che cita G. TEUBNER (ed), *Global Law Without a State*, Dartmouth 1997 e, dello stesso autore: *Contracting Worlds: The Many Autonomies of Private Law*, in «Social and Legal Studies», 9/2000, pp. 399-417.

²³³ Osserva Braithwaite: «If a responsive regulatory pyramid is a good strategy for optimizing compliance (da parte di imprese agenti nel mercato), then punishment is more useful in regulation than reward» («Journal of Law and Society», 29/2002, p. 12).

²³⁴ Alla fine della terza parte di questo mio “zibaldone”, saranno visti gli esordi moderni dell’utilitarismo inglese, con particolare riguardo a Hume e Bentham.

²³⁵ Apparsa in italiano come P. SCHIERA, *Da un antico caso occidentale di logistics (il commissario) a variazioni sul tema della global governance*, in «Scienza & Politica», 23/2011, pp. 7-23.

7. È possibile ricondurre l'attuale (apparente) disordine internazionale in campo finanziario a qualche "settore" del mondo complicatissimo dell'odierna logistics (intesa come organizing logics)²³⁶?
8. È possibile individuare un "sistema" coordinato e coerente di autorità per gestire, controllare e sanzionare quel settore, quanto meno nella linea "regolativa" che si è appena vista²³⁷?
9. Si possono considerare come "commissari" i soggetti diversi che, da prospettive più o meno private o pubbliche macro o micro – comprese eventualmente anche quelle statali, purché non in presa diretta dagli Stati stessi – gestiscono (o anche governano) quel sistema?
10. In tal caso, si tratta di capire da chi tali commissari ricevono la relativa "commissione": da chi sono delegati a fare quel lavoro, a svolgere quella funzione (cioè, in ultima analisi, da chi proviene la loro legittimazione)?
11. Forse dal "mercato" (banche, assicurazioni, fondi pensione, debiti sovrani, multinazionali, grandi patrimoni privati), che sembra essere il luogo utopico in cui ormai risiede la fiducia (reliability?), che a sua volta continuerebbe a essere la molla del meccanismo politico?
12. Ma se ciò non piace, perché si vorrebbe continuare a credere nel principio della sovranità popolare – o almeno della dignità umana, a livello individuale e di gruppo – allora bisogna chiedersi: un simile criterio di legittimazione (la quale credo sia l'anima della concezione moderna e occidentale almeno dopo il Mille, della politica) può ancora funzionare da "misura" della politica stessa o è necessario cercare di inventarne un'altra di misura del genere?

Resta comunque il fatto che ogni tensione comporta, ai miei occhi, l'idea di misura, intesa come relazione dinamica (e mutevole) tra grandezze diverse. Fra queste

²³⁶ «The logistics of deploying forces in the field: organization, planning, plans, management, arrangement, administration, orchestration, coordination, execution, handling, running» è la definizione del *Oxford American Writer's Thesaurus*.

²³⁷ Ma, naturalmente, non rimettendo in gioco di nuovo lo "Stato" come soggetto regolatore, come ancora facevano M. LOUGHLIN – C. SCOTT, *The New Regulatory State*, in P. DUNLEAVY – A. GAMBLE – I. HOLLIDAY – G. PEELE (eds), *Development in British Politics*, V, 1997, pp. 205 ss.



grandezze, il posto centrale è occupato – per noi, da noi – dall'uomo (*Mensch*): perciò ogni ragionamento futuro sulla misura sarà da intendere con l'uomo al centro, e il resto a lui commisurato. Altrimenti, la mia ossessione sarebbe priva di senso. Così intesa, invece, la misura potrebbe segnare la transizione dall'uomo “politico” all'uomo “dialogico”²³⁸, nel tentativo di comprendere – e di mettere in pratica l'idea – che l'individuo hobbesiano come «bio-macchina di auto-sopravvivenza» si è trasformato, almeno tentativamente e sperimentalmente, in «essere sociale», capace d'incontrarsi e non fare a pugni con il «soggetto» di quella «società umana» (in-/e-) vocata da Marx nelle *Tesi su Feuerbach*²³⁹.

27. Per quanto futile possa apparire il pensare di contrastare le sfide complesse provenienti dall'emergere della *global governance* riferendosi a un concetto così semplice e antico come quello di “misura”, esso non mi sembra molto lontano dalle soluzioni proposte dagli “scienziati della regolazione” appena incontrati. Con in più la considerazione per me decisiva che è sulla pelle – anzi nel cuore o nella coscienza – dell'uomo che ogni regola o misura va in primo luogo messa alla prova²⁴⁰.

Per provare a rafforzare un poco la debolezza di questa mia proposta “misurativa”, vorrei tornare a fare riferimento al *Problem Play* di Shakespeare del 1603, *Measure for Measure*. In esso viene posto in scena – in sintonia con lo spirito generale del teatro elisabettiano ma anche, per quel che posso aggiungere, del grande teatro barocco spagnolo del *desengaño* – il dilemma, ma anche l'intima relazione, esistenti tra la misura “esterna” (politico-amministrativa) e quella “interna” (moral-coscienziale), cioè tra legge e coscienza²⁴¹.

²³⁸ Nel senso anche usato da Ranabir Samaddar, per presentare il grande Mahabharata: R. SAMADDAR, *Morte e dialogo*, in «Scienza & Politica», 20/2008, pp. 5-27.

²³⁹ «The standpoint of the old materialism is “civil society”; the standpoint of the new is “human” society or “socialised humanity”».

²⁴⁰ Non vorrebbe essere solo sfizio ricordare qui che “regula et mensura” rappresenta il cuore della definizione che Tommaso d'Aquino dà della *Lex*.

²⁴¹ Sul tema, più in generale: P. PRODI, *Settimo non rubare. Furto e mercato nella storia dell'Occidente*, Bologna 2009, con anche provocatorie sintesi, precedenti e susseguenti, come ad esempio: VII: *Non rubare. Il Decalogo nella genesi del mercato occidentale*, in R. LAMBERTINI – L. SILEO (eds), *I beni di questo mondo. Teorie etico-economiche nel laboratorio dell'Europa medievale*, Porto 2010; o anche *Furto e mercato nella*

Anche se non è questa la sede per affrontare un discorso tanto complesso e impegnativo, devo però ricordare che, in realtà, proprio di politica vuol parlare Shakespeare, per bocca del Duca di Vienna rivolto al suo aiutante Escalus, all'inizio dell'azione:

«Of Gouernment, the properties to unfold, Would seeme in me t' affect speech & discourse, Since I am put to know, that your owne Science Exceedes (in that) the lists of all aduice My strength can giue you».

Di seguito sono elencati gli elementi fondamentali di questa *Science of Government*, che richiama da vicino la dottrina “buona” della ragion di Stato la quale tanto posto ha occupato nel teatro (cioè anche per il “pubblico” in formazione) dell'epoca²⁴²:

«The nature of our People,
Our Cities Institutions, and the Termes
For Common Justice»;

e precisare infine che comunque Escalus possiede già, di tutto ciò,
«Art, and practise»²⁴³.

Insomma, la storia della misura è lunga, inscritta com'è, - fra l'altro - anche nell'ampio svolgimento della filosofia morale occidentale. In parallelo con il lento ma continuo divenire del sistema scolastico-cristiano, l'idea di virtù è stata gradualmente assorbita da quelle di temperanza, prudenza e scienza, diventando il pilastro, forse principale, della vincente concezione borghese della vita.

tradizione occidentale, in P. PRODI – G. ROSSI, *Non rubare*, Bologna 2010, pp. 9-104 (dove è molto raccomandabile anche il saggio dello stesso Rossi).

²⁴² Mi limito a citare: «Nos encontramos, además, un texto eminentemente político que aborda abiertamente la cuestión de la legitimidad del poder y de la razón de Estado. La tesis que se desprende del drama, contraria a la teoría maquiavélica que recomienda al gobernante que se valga de cualquier medio, lícito o ilícito, para lograr su objetivos políticos, se decanta hacia las doctrinas probabilistas, defensoras de favorecer al acusado en caso de ausencia de culpabilidad ¿el principio jurídico in dubio pro reo. Heraclito, el príncipe legítimo, lo enunciará con claridad? “una vida vale mas que un reino!”» (E. CABALLERO, *Aparencia y realidad*, Introducción a Calderón de la Barca, *En la vida todo es VERDAD y todo MENTIRA*, Madrid 2012).

²⁴³ W. SHAKESPEARE, *Measure, For Measure*, Actus primus, Scena prima.



Vertu Mesure du Bon-Heur è il motto presente in una bella incisione a bulino del 1617, a opera di Jacob De Gheyn, in una visione non lontana da quella contemporanea shakespeariana che ho appena ricordato (ma neanche dalle odierne pretese di felicità: solo che lì sventolava la bandiera moralistica della *Vertu* al posto di quella materialistica attuale del *Welfare* o, molto peggio, del *Bodyfit*). Ai miei occhi, quella stampa esprimeva in anticipo, ma con buona simbologia, il bisogno di integrazione di Stato (moderno) e società (civile), nella prospettiva dell'incipiente, opulenta dominanza borghese. Umanizzare fin dall'inizio tale processo significa anche umanizzare la misura, come fattore dinamico del comportamento umano "in società". Nella stampa di De Gheyn, lo Stato è rappresentato dall'Ercole Farnese, ritratto in posizione melancolica, nell'atto di guardare dubbiosamente (forse anche con certo timore) alle ricchezze debordanti dal Vaso di Pandora che una delicata fanciulla – forse una ninfa – sta maneggiando con cura.

Proprio il ricorso alla melancolia²⁴⁴ potrebbe aiutarci a una considerazione della "misura" che sfugga a una troppo facile assimilazione alle vedute e ai costumi vincenti delle classi dominanti. Una misura introspettiva può diventare (tornare a essere) un potente strumento di resistenza e lotta contro queste ultime, in nome di altri valori e principi. Una misura melancolica può essere, come nel capolavoro famoso di Dürer del 1514, sinonimo di rabbia, coraggio e voglia di cambiare²⁴⁵.

Ma è d'uopo tornare all'oggi e agli Stati Uniti, a cui ero rimasto con Small e Freund, offrendo un altro *case-study* relativo alla *Police*, che stiamo vedendo essere tema molto vicino a quello della misura. Ne offre il destro un altro libro del già citato Dubber, che si allarga però ad una visione più generale dell'*American Government*, per porre le basi di una *New Science of Polic*²⁴⁶.

²⁴⁴ Ne do qualche esempio in P. SCHIERA, *Specchi*. Ma cfr. soprattutto il mio *Melancolia tra arte e società*, Urbino 2005, con abbondante materiale illustrativo.

²⁴⁵ E. SCHEIL, *La Melancolia § I di Durer e la Giustizia*, in «Scienza & Politica», 18/2008, pp. 89-107.

²⁴⁶ M.D. DUBBER – M. VALVERDE (eds), *The New Public Science. The Police Order in Domestic and International Governance*, Stanford 2006. A p. 80, M. Valverde ("Peace, Order, and Good Government". *Policelike Powers in Postcolonial Perspective*) cita la Skelton Lecture di Michael Ignatieff (Ottawa 2004) dedicata al progetto di "Peace, Order and Good Government" (POGG), che viene fatto risalire alla «British colonial law, found in constitutional documents cross the former British Empire. In that broader context, it is a legal technology enabling very great and highly discretionary powers, first for the imperial sovereign and then

Dubber è comunque contrario al recupero di peso che il *police power* starebbe, a suo dire, riprendendo nella mani degli Stati membri degli USA. Egli vede tale tendenza come espressione di un trend molto pericoloso nell'attuale sviluppo della storia costituzionale statunitense, nel senso di una lesione pericolosa del principio di libertà che sta alla base della costituzione federale²⁴⁷. Viene dunque ancora una volta in ballo il contrasto fra ordine e libertà: il primo incardinato nelle pretese “di polizia” dei singoli Stati, il secondo invece ancorato “principio” liberale posto alla base della federazione. Questo è ciò che mi serviva sottolineare, per prolungare l'esame di un quadro complessivo di riferimento che ci dovrebbe consentire, fra non molto, di riprendere il discorso sulla *global governance* e sulla *global polity*.

28. In una superba recensione al volume di Dubber, un altro storico americano di grande valore, Christopher Tomlins, sottolinea l'anima democratica del libro e del suo autore:

«His history of police power is philosophically committed to a strict demarcation between rule of law and rule of police as modalities of human development, the same demarcation made explicit by the nineteenth-century German liberal, Eduard Lasker»²⁴⁸.

Tale distinzione è poi la stessa a cui si rifarà Walter Benjamin nella sua *Critica alla violenza*, che incontreremo più in dettaglio fra non molto. Lo sottolineo perché invece, per Dubber,

for the subsequent government – of the colony or the post-colony – to which the sovereign delegates or grants the POGG power». Si tratta dunque di “colonial governmentality”, intesa come un «toolbox of governing technologies and institutional habits that emerged in the context of modern state formation but are not monopolized or even invented by state actors». E conclude: «The fact that London constantly transferred officials and governors from India to Jamaica to Canada, and from the colonial service to other state bodies, facilitated the rapid recycling of a whole range of governmental techniques».

²⁴⁷ M.D. DUBBER, *The New Police Science and the Police Power Model of the Criminal Process*, in M.D. DUBBER – M. VALVERDE (eds), *The New Public Science*.

²⁴⁸ C. TOMLINS, *To Improve the State and Condition of Man: the Power to Police and the History of American Governance*, in «Buffalo Law Review», 53/2005-2006, pp. 1215-71 (qui p. 1218).



«The New Police Science seeks to recover the unified concept of police as an object of study. It concerns itself with the police power as a general mode of governance, rather than with one of its specific institutional manifestations, the police department»²⁴⁹.

Che è anche il mio modo di riferirmi alla *police/policy/polity* di cui sto qui parlando e che continuo a ritenere una via molto interessante per giungere a una comprensione pratica e operativa – oltre che teorica e speculativa – della *global governance* di noi oggi.

La contrapposizione fra *rule of law* e *rule of police* mi sembra forzosa e anche scorretta, soprattutto se viene tirata a indicare, da una parte, il regno dei diritti e delle garanzie individuali e dall'altra la gestione di uomini e cose ma, in particolare, degli uomini come cose. «Autonomia vs. eteronomia», sintetizza Tomlins. Più centrata è l'altra contrapposizione sottostante al ragionamento di Dubber: quella tra potere statale e potere federale, dove il confine (peraltro secondo Tomlins sempre oscillante) sarebbe rappresentato proprio dalla *police*, espressione di un potere «patriarcale»²⁵⁰. Per Tomlins, comunque, il vero obiettivo della critica di Dubber alla *police* è l'uso che ne viene fatto, in quest'inizio del XXI secolo, da parte degli studiosi di relazioni internazionali, che vedono in essa un possibile *tool* di *global governance*²⁵¹.

Già così saremmo vicini alla meta che mi ero posto. Ma proviamo a andare oltre. A proposito del canadese *POGG*, Tomlins lo definisce «administrative technocracy», accostandolo alla tematica molto diffusa dello stato di eccezione o di necessità o di emergenza, ma poi anche alla moda post-foucaultiana di una governamentalità negativa e maliziosa²⁵². Rispetto a tutto ciò l'opzione dubberiana per il diritto è come un argine contro la degenerazione anti-libertaria e autoritaria che egli intravede nei più recenti “progressi” della pratica, come della teoria, politico-amministrativa, anche a livello internazionale.

²⁴⁹ M.D. DUBBER, *The New Police Science*, p. 108.

²⁵⁰ Che però per Tomlins, *To improve*, p. 1251, viene ad esempio accettato da Roscoe Pound in nome di «social interests» quali «The general security, the security of social institutions, the general morals, the conservation of social resources, the general progress [...] the individual life». Il riferimento a Dubber era *The Police Power*, p. 28, nota 65.

²⁵¹ C. TOMLINS, *To Improve*, p.1252.

²⁵² *Ibidem*, p. 1254. Cita Agamben, *State of exception*; poi, nella bella nota 182, cita Foucault, Poggi, Taylor-Walton-Young, Tomlins, Novak, Pasquino.

«Law in fact furnishes the only system of rule that can protect the citizen against police. He reinstates the principal distinction, eroded in much contemporary history, between a sphere of autonomy and individual rights and the demands, absolutist or majoritarian, made in the name of the public good or common-well»²⁵³.

Il dissidio diventa patente nella contrapposizione concettuale – e simbolica – fra i due “detti” *sic utere tuo ut alienum non laedas e salus populi suprema lex est*²⁵⁴. Ma l’obiezione di Tomlins è perentoria:

«Empirically, we might claim, *autonomy* for some, no matter how inclusive its sphere, always turns out to be built on the *police* for others, whether men or things – of a race, a class, a gender, a people, a nation, a species, an environment»,

perché la conclamata *autonomy* di stampo liberal-liberistico riposa necessariamente sempre sullo sfruttamento delle risorse naturali, umane o ambientali.

Ma Tomlins non si arresta qui. Occupandosi della polemica post-Benjamin che fa capo a Derrida e che affronteremo direttamente fra poco, precisa infatti che il nesso *police/law* si presenta in termini nuovi, in quanto lo “stato di eccezione” in cui noi ormai stiamo vivendo ha prodotto «our own absolute state of police», com’è suggerito anche dal *Working Group Report on Detainee Interrogations in the Global War on Terrorism: Assessment of Legal, Historical, Policy, and Operational Considerations* del 6 marzo 2003²⁵⁵. Cosicché, la conclusione non può che essere molto amara:

«Dubber’s faith in *law-as-autonomy* is not naïve. But to turn to a *law-that-has-never-been*, a law that has no history, as a means to resolve the *degeneration of democracy* that police so pervasively has been and is, cannot be counted as anything but an *act of hope*, and, I fear, a vain one at that. Dubber’s faith in *law-as-autonomy* is not naïve. But to turn to a *law-that-has-never-been*, a law that has no history, as a means to resolve the *degeneration*

²⁵³ *Ibidem*, p. 1255, che cita da M.D. DUBBER, *The New Police Science*, pp. 110-111.

²⁵⁴ Ma è da segnalare – anche come caso di *random-history* – il saggio di E.E. SMEADS, *Sic Utere Tuo Ut Alienum Non Laedas A Basis of the State Police Power*, in «Cornell Law Review» 21/1936, pp. 266-292, dove si sostiene l’opinione opposta, riportando fra l’altro una interpretazione di Mr. Justice Pitney del 1913 che allargava la massima alla protezione del bene pubblico (p. 287): « the State, in the exercise of its police power, may legitimately extend the application of the principle that underlies the maxim *sic utere tuo ut alienum non laedas*, so far as may be requisite for the protection of the public». Ciò andrebbe riferito anche a quanto osservato nella Prima parte, a proposito di Freund e Small.

²⁵⁵ http://antiwar.com/rep/military_0604.pdf.



of democracy that police so pervasively has been and is, cannot be counted as anything but an act of hope, and, I fear, a vain one at that»²⁵⁶.

Il richiamo a Freund e Small e alla Scuola di Chicago impone un breve riferimento anche a Talcott Parsons: non per caso la ricerca di Ricciardi sull'intrinseca politicità dei concetti sociali s'intitola *La società come ordine*²⁵⁷. Da come iniziano i libri, si capiscono molte cose: Ricciardi inizia con una citazione da Leopardi:

«Queste viene che quelle cose che noi chiamiamo grandi per es. un'impresa, d'ordinario sono fuori dell'ordine, e consistono in un certo disordine: ora questo disordine è condannato dalla ragione»²⁵⁸.

E commenta lo stesso Ricciardi: «La società come ordine sembra imporsi con l'evidenza irreversibile di un effetto della ragione».

Ma è nel capitolo terzo, dedicato a “Società e amministrazione”, che il tema tocca le questioni che sto anch'io trattando. Si deve però risalire a metà Ottocento; in particolare a Lorenz von Stein e alla sua rivoluzionaria idea – pur sempre dal punto di vista liberale – che la costituzione abbia, oltre ai suoi aspetti formali, consistente base nella materialità dei “rapporti societari”, tanto da poter dire che «il possesso e il suo ordinamento sono i fondamenti di ogni ordine di società»²⁵⁹.

Ma poi, è attraverso l'amministrazione soltanto – e la conoscenza di essa da parte dei cittadini/proprietari – che la costituzione (lo Stato e il suo ordinamento) riesce, da una parte, a materializzarsi e dall'altra ad offrire al cittadino il gradiente di legittimazione per vivere, appagato, in società²⁶⁰. Ottimo, a questo punto, il commento di Ricciardi: «l'amministrazione in definitiva sembra essere il luogo dove l'ordine materiale continuamente si manifesta nella costituzione, impedendo tanto una concezio-

²⁵⁶ C. TOMLINS, *To Improve*, p. 1271.

²⁵⁷ M. RICCIARDI, *La società come ordine. Storia e teoria politica dei concetti sociali*, Macerata 2010.

²⁵⁸ G. LEOPARDI, *Della natura degli uomini e delle cose*, dallo *Zibaldone dei pensieri*, Edizione tematica stabilita sugli *Indici* leopardiani, a cura di F. Cacciapuoti, Roma 1999, p. 3.

²⁵⁹ M. RICCIARDI, *La società come ordine*, p. 90: mi vien in mente il corso di diritto civile da me seguito presso il prof. Luigi Mengoni, sotto il titolo “Possesso vale titolo”, che potrebbe essere l'equivalente giusprivatistico del *dictum*, giuspubblicistico, di Lorenz von Stein (*System der Staatswissenschaft*, II, *Die Gesellschaftslehre*, Stuttgart 1856, p. 208).

²⁶⁰ Su questi aspetti del pensiero di Lorenz von Stein cfr. anche P. SCHIERA, *Dall'arte di governo, e Zwischen Polizeiwissenschaft und Rechtsstaatlichkeit. Lorenz von Stein und der deutsche Konservatismus*, in *Staat und Gesellschaft, Studien über Lorenz von Stein*, a cura di Roman Schnur, Berlin 1978, pp. 207-221.

ne formalistica della costituzione, quanto una nozione esclusivamente tecnica dell'amministrazione».

29. Lo stesso Ricciardi transita poi volentieri da Stein a Luhmann; ma qui interessa di più la tappa intermedia rappresentata da Talcott Parsons, che ci consente di collegarci nuovamente al discorso appena fatto su Freund e Small e alla possibilità che – nel quadro di una visione “atlantica” dello Stato moderno nella sua ultima fase otto-novecentesca – le considerazioni svolte negli Stati Uniti sulla crisi societario-statale di primo Novecento servano ancor oggi per comprendere e affrontare la grande crisi societario-globale del nuovo XXI secolo. Il discorso non è peregrino perché, sempre per Ricciardi come per molti altri, «Nel 1848, dopo due secoli, è giunta a conclusione la storia che aveva avuto inizio con la Pace di Vestfalia; ciò significa la fine degli assetti di potere consolidatisi all'interno del sistema europeo degli Stati e, contemporaneamente, la fine degli equilibri territoriali fondati sulle monarchie nazionali»²⁶¹.

Stein, ovviamente, tirava le conseguenze di ciò sul piano interno, della statualità tedesca, innescando una combinazione di repubblica-democrazia-amministrazione che ne farà uno degli interpreti più acuti e precoci della crisi dello Stato moderno. Ma, per noi, quella crisi rappresenta anche la fonte del passaggio epocale di cui ancora ci stiamo occupando: quello dalla sovranità statale a nuove forme di organizzazione della vita politica a livello più ampio, di *global governance*.

La domanda ancor oggi valida è se l'inserimento del cittadino nell'amministrazione lo possa far crescere a “uomo sociale”: cioè – rapportandoci ad oggi – a soggetto responsabile e attivo egli stesso della *global Polity*. Non si tratta necessariamente di riprendere i temi post-hegeliani, congeniali a Stein, della personalità individuale e della conseguente sua libertà; quanto piuttosto di impostare un'attività di ricerca, nuova e adeguata ai tempi, di una scienza politica che «superando i limiti dell'organicismo, si formalizzerà progressivamente in una scienza della

²⁶¹ M. RICCIARDI, *La società come ordine*, p. 95.



costituzione, dell'amministrazione e dell'organizzazione della società e dello Stato»²⁶².

Torna qui in gioco un altro liberale tedesco, appena citato da Tomlins. Contemporaneo di Stein, Eduard Lasker (1829-1884) fu autore non solo di una rinomata *Verfassungsgeschichte Preußens*²⁶³, ma anche di un breve scritto dal bel titolo *Über Welt- und Staatseinheit*, il cui scopo dichiarato era «zu untersuchen, in welchem Abschnitt politischer Entwicklung wir uns befinden», chiedendosi però anche: «Wohin streben wir, und mit welchen Mitteln werden wir das Neue erreichen?»²⁶⁴.

Come da sempre accade nelle scienze della natura – scrive Lasker – anche nella scienza della società bisogna sapere cogliere i bisogni del tempo e applicarvi con impegno, anche in direzione “applicativa”, cioè tecnica. La storia è dominata dalla “Allherrschaft des Maßes”, che detta le sue leggi fin dai tempi di Pitagora: in geometria ma anche in filosofia. Poi, a partire da Bacone e Hobbes, sono arrivati gli inglesi: un grande popolo che ha saputo sviluppare sistemi non metafisici, ma sperimentali e pragmatici. Ma ora (siamo sempre a metà Ottocento) è il tempo della Germania «um nach redlichem Bemühen die Führerschaft, innerhalb der ganzen gebildeten Welt unbestritten, zu erlangen»²⁶⁵.

Da Kant in poi è in atto un processo che deve trovare espressione anche in campo sociale e statale, essendo ormai superata la vecchia idea che il bene dei cittadini dipenda dalla capacità di supervisione dello Stato polizia (dove lo Stato di polizia, che Kant appunto particolarmente criticò). Dopo tre rivoluzioni in tre secoli (l'inglese del '600, la francese del '700 e la tedesca di metà '800) saremmo ormai giunti, per Lasker, a un punto di svolta; ma, mentre ormai tutti rifuggono dal pensiero sistematico, manca però un pensiero politico adeguato ai tempi. Per elaborarlo, occorre raccogliere nuovo materiale; la statistica aiuta, ma non basta più:

²⁶² *Ibidem*, p. 102, citando il mio *Amministrazione e costituzione: verso la nascita della scienza politica*, in «Il pensiero politico», 15/1982, pp. 74-91.

²⁶³ A cui Tomlins fa appunto riferimento all'inizio della recensione a Dubber, proprio per sottolineare la differenza fra *Law and Policy*.

²⁶⁴ E. LASKER, *Über Welt- und Staatsweisheit*, Berlin 1873, pp. 3 e 9.

²⁶⁵ *Ibidem*, p. 16. Se l'avessi incontrato prima, avrei certo trattato di Lasker anche nel mio *Il laboratorio borghese*.

«die Ordnung wartet auf neue Zufuhr»²⁶⁶.

Né può essere abbandonato tutto alla libera concorrenza della società civile. Bisogna trovare una nuova regola, ma manca la conoscenza delle circostanze in cui ci stiamo muovendo: «In das Studium der Einzelheiten müssen wir uns vertiefen». Alla fine però, la conclusione di Lasker non può che essere – in ragione proprio del suo tempo – che di tipo ipernazionalistico e la fine sarà quella che sapremo, già figlia di mancate risposte alla crisi della sovranità e all'avvento di un mondo di massa e di globalità²⁶⁷.

«Proletari di tutto il mondo unitevi!» vien voglia di tornare a dire. Ma sarebbe troppo facile. Ricciardi ci dice invece che il prossimo passo – celato nella nascita stessa della sociologia – è quello di riempire «lo scarto tra l'ordine della società e la sua necessaria organizzazione»²⁶⁸. Senza seguire necessariamente una «deutsche Linie der Soziologie», resta sicuramente viva – almeno fino a Niklas Luhmann²⁶⁹ – la dotta ricerca del principio fondante – o ragione, ma direi anche misura – di quest'ordine, mai statico ma in movimento, «sia che si chiami capitalismo in Marx, dominio burocratico in Max Weber o sistema sociale in Talcott Parsons»²⁷⁰. È quest'ultimo a doverci particolarmente interessare, a questo punto, come terminale di un discorso sull'ordine in società che ha finalmente perso ogni necessità di ricorrere a un “ordine superumano”, cosicché «l'uomo quindi può convincere sé stesso della sua capacità di ordinare il suo mondo solo con la realtà della sua attività ordinatrice»²⁷¹. Per Maurizio Ricciardi, il compimento della sociologia in Parsons è l'evento più rimarcabile nella storia delle dottrine politiche moderne: «Si afferma la

²⁶⁶ *Ibidem*, p. 34: «In den Aufgaben des Staates ist das Gebiet der Verusche sehr eingeschränkt. Oeffentliche Einrichtungen dürfen nicht auf Probe eingeführt, Gesetze nicht erlassen werden, ehe der Gsetzgeber das Bild ihrer Wirkung mit plastischer Deutlichkeit vor sich sieht».

²⁶⁷ *Ibidem*, p. 36 e poi p. 39: «Der neugeschaffene Nationalstaat fordert ursprüngliches Denken heraus, denn die alten Formeln sind für ihn nicht passend. Die nationale Befriedigung giebt uns die volle Lust zu der schwierigen Arbeit und wir treten mit verjüngtem Gemüth an das Werk».

²⁶⁸ M. RICCIARDI, *La società come ordine*, p. 119.

²⁶⁹ N. LUHMANN, *Organisation und Entscheidung*, Opladen-Wiesbaden 2000.

²⁷⁰ M. RICCIARDI, *La società come ordine*, p. 131.

²⁷¹ È una bella citazione da Leo Strauss, che estraggo da *Ibidem*, p. 171.



convinzione che l'ordine può e deve essere continuamente ristabilito, più che avere la necessità di essere stabilito in una qualsivoglia forma che si pretende definitiva»²⁷².

Qui sta l'aggancio più limpido alle critiche da me svolte nella prima parte verso ogni approccio esclusivamente o troppo giuridicistico al problema dell'ordine futuro, su cui dovrà poggiare (o che più semplicemente potrà produrre) la *global governance*. Senza sociologia non c'è possibilità di ricerca e di rinvenimento del nuovo ordine, perché essa è diventata la «forma contemporanea della teoria politica».

Pur non essendo ciò che qui più m'interessa, l'affermazione di Ricciardi mi piace per la sua intransigenza, che proietta sul nostro futuro una responsabilità non ineludibile, che è quella di creare empiricamente le condizioni utili a ri-collocare l'uomo nella società (quella grande, globale), con la precisa coscienza di esserne l'attore decisivo: allo stesso modo – sia pure magari secondo modalità e tecniche del tutto diverse – in cui anche Hobbes aveva costruito il suo soggetto di “cittadino”²⁷³. Dalla sicurezza alla stabilità, dall'uomo di sopravvivenza all'uomo di società, dallo Stato al sistema: è un possibile percorso della fase più moderna della storia costituzionale in Occidente. In essa ha giocato a lungo un ruolo eminente il diritto (*rule of law*), attraverso la costituzionalizzazione della vita pubblica e politica, insieme all'economia, centrata sulla libera iniziativa dei privati; la combinazione delle due teorie-prassi ha costituito l'ideologia liberale e borghese, nella particolare mistura (misura) di libertà e ordine che già abbiamo più volte incontrato. Ma è una mistura/misura che da un bel po' non regge più, dopo la sua ineludibile declinazione nei termini totalitaristici e dittatoriali che hanno segnato il XX secolo e dopo la definitiva mondializzazione della guerra e della pace, a partire da un secolo fa. Non per questo, non ci sarà più bisogno di una nuova mistura e quindi di una nuova misura, che andrà rintracciata, ancora una volta, mediante la raccolta dei materiali di studio necessari e l'elaborazione delle dottrine utili a comprendere il processo, – il quale – in avanti o all'indietro – è sempre in movimento.

²⁷² *Ibidem*, p. 173.

²⁷³ P. SCHIERA, *Hobbes*.

30. Ormai però non si potrà più guardare solamente alla storia dell'Occidente. La fine della storia coloniale, come pure di quella post-coloniale, impone considerazioni di più ampio respiro e più difficili da portare avanti. La mistura dovrà comprendere ingredienti più vasti e più rari, anche difficile da cogliere e richiederà nuove ricette di combinazione. Siamo certi che l'ulteriore dinamica non sarà più – nemmeno in ipotesi – di mero sviluppo lineare e progressivo. Perciò non potrà neppure continuare a basarsi semplicemente sulla storia e sulla dogmatica delle discipline che su quest'ultima hanno costruito la loro genesi e la loro fortuna fino ad oggi (il diritto, in primo luogo, e l'economia). Già la sociologia ha rappresentato, tra XIX e XX secolo, la sfida descritta da Ricciardi. Io condivido questa ricostruzione e aggiungo che la sociologia, da Tönnies a Parsons, rappresenta forse il culmine del patrimonio culturale europeo in campo politico-sociale. L'azione sociale e il sistema – ma prima, ovviamente, la comunità e la società – sono tra le cose preziose che l'Occidente dovrà portare con sé, in un ideale incontro di scambio (di baratto) con altre realtà emergenti nel mondo. In una visione però critica, perché memore della lezione del totalitarismo novecentesco, così ben interpretata da quel portentoso genere letterario che da Wells e anche da prima è giunto fino a noi²⁷⁴. Non solo per insegnare agli altri – come pure sarà necessario – ma anche per apprendere, in modo da raccogliere tutti i dati utili alla costruzione di un nuovo sistema, grazie a una nuova misura.

Parsons porta negli Stati Uniti dal suo viaggio in Europa quello che egli considera il nucleo evolutivo del moderno pensiero occidentale²⁷⁵. Sarà proprio quello che Max Weber aveva appena definito nel suo incalzante richiamo al “nur im Okzident” che fa da *leit-motiv* della prefazione ai *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie* del 1921? Certo, Parsons è tra i responsabili dello sbarco di Weber negli *States*, come pure, indirettamente, del suo ritorno in patria dopo la seconda guerra mondiale. Ma egli è, soprattutto, lo scopritore di un nuovo principio d'ordine: come precisa auto-

²⁷⁴ Vi ho già accennato nella Parte prima e ci tornerò nella Parte quinta.

²⁷⁵ M. RICCIARDI, *La società come ordine*, p. 176, che cita T. PARSONS, *The Place of the Ultimate Values in Sociological Thought*, ora in ID., *The Early-Essays*, Chicago-London 1991, pp. 231-257.



revolmente Ricciardi, «Marshall, Pareto, Durkheim e Weber sono gli elementi dell'ordine empirico che consentono la teoria parsonsiana»²⁷⁶.

In quest'ultima è cruciale il tema dell'ordine, con un'opzione più per la statica che per la dinamica, in senso quindi essenzialmente conservativo. Il punto di partenza continua insomma a essere “il problema hobbesiano dell'ordine”. Hobbes lo ha risolto, mi pare, inventando non tanto la forma-Stato, quanto – se così si può dire – la “forma-cittadino”, risultante dall'azione dell'uomo individuo (quello dello stato di natura) su sé stesso, per trasmettere, mediante un patto con gli altri uomini-individui, la forza-potere (le passioni) a un'autorità (singola o collettiva) riconosciuta da tutti gli aderenti al patto. Come ben sappiamo, la conclusione di Hobbes è strettamente psicologica (per non dire altro), basata com'è sull'esame impietoso delle sue proprie passioni e delle modalità di funzionamento della sua propria psiche. Si può discutere all'infinito sulla modernità del metodo da lui impiegato, ma il risultato a cui giunse è indiscutibile: alla fine abbiamo di fronte “cittadini”, forse altrettanto artificiali di quella specie di grande uomo che è lo Stato, il Leviatano, ma finalmente in grado di poter godere dei fini ultimi della loro esistenza, che sono quelli della vita e della proprietà (di nuove passioni, ma regolate dalla *common measure*²⁷⁷). Il grandioso processo non è altro, a mio avviso, che il frutto di un'enorme azione sociale, insieme individuale e collettiva, da cui deriva quell'ordine che Ricciardi sopra richiama come centro della sociologia moderna e in particolare della teoria di Talcott Parsons²⁷⁸.

Non essendo per nulla esperto di quest'ultima, mi arresterei qui. Ma è certo che l'azione rappresenta il comun denominatore di movimenti e teorie politiche in gran voga negli anni tra le due guerre mondiali. Non mette conto, mi pare, discutere sull'internità o esternità dell'ordine che si stabilisce; molto più importante è ricono-

²⁷⁶ *Ibidem*, p. 177.

²⁷⁷ Ne parlerò nella Parte terza.

²⁷⁸ M. RICCIARDI, *La società come ordine*, p. 181, che cita G. WAGNER, *Parsons, Hobbes und das Problem sozialer Ordnung*, in «Zeitschrift für Soziologie», 20/1991, pp. 115-123.

scere che quell'ordine sorge comunque da un preciso, consapevole e responsabile impegno di azione collettiva e programmata²⁷⁹.

Che poi, per Parsons, Hobbes (e il suo ordine) non sia altro che il punto di partenza è ovvio. In mezzo c'è tutto l'utilitarismo della "rule of law", ma anche quello dei Fabiani e dei coniugi Webb, insieme soprattutto alla lezione di Durkheim (e Duguit?), per non dire di Max Weber. Per forza, ne viene fuori un risultato ben più adeguato ai nuovi tempi, i quali continuano però a presentare, tra le due guerre e anche negli Stati Uniti, l'eterno problema dell'ordine come salvaguardia e compimento della libertà individuale. C'è forse di mezzo anche Kant e il neo-kantismo, se si bada all'interiorizzazione della norma, e si arriva fatalmente di nuovo ad un concetto di misura, senza il quale diventa impossibile parlare di azione e di sistema. Scrive infatti Ricciardi:

«L'individuo parsonsiano comporta "l'adesione volontaria [alla norma] come un dovere". In questo modo egli si obbliga da sé, si autodisciplina, non per la paura della punizione, ma per la condivisione dei valori o fini ultimi dell'ordine sociale»²⁸⁰.

Naturalmente, a voler completare il discorso, ci sarebbe da tener conto anche dell'interferenza che tutto questo interesse per l'ordine non poteva non avere con la rivoluzione in corso, almeno da una cinquantina d'anni, nel campo delle scienze chimico-fisiche, a partire dalle grandi intuizioni a cavallo fra i due secoli che portarono allo sviluppo delle teorie quantistiche e della relatività. A parte l'immediato impatto politico che tutto ciò ebbe – anche in Italia²⁸¹ – prima, durante e dopo la grande guerra, vi furono importanti travasi anche sul piano della filosofia della scienza o

²⁷⁹ P. SCHIERA, *Sulla statualità moderna. Ricerca della felicità, disciplina delle passioni e melancolia: il paradosso del politico*, in G.M. CHIODI – R. GATTI (eds), *La filosofia politica di Thomas Hobbes*, Milano, FrancoAngeli, 2009, pp. 7-29 (ora in *Profili I*, pp. 173-197, col nuovo titolo *Felicità, disciplina e melancolia in Thomas Hobbes: a proposito della moderna statualità*). Se capisco bene, Ricciardi concorda con me, attribuendo a Parsons l'opinione che Hobbes, a differenza di Locke e del successivo pensiero "liberale" tenga «costantemente aperto lo spazio tra l'ordine fattuale... e l'ordine normativo» (p. 183): ciò che secondo me, rappresenta l'intimo miracolo della costituzione modernamente intesa.

²⁸⁰ M. RICCIARDI, *La società come ordine*, p. 187, che cita G. SCIORTINO, *Sul concetto di ordine normativo nella teoria dell'azione*, in G. SCIORTINO – G. POLLINI (eds), *Talcott Parsons*, Milano 1998, pp. 98-124.

²⁸¹ M. CIOLI, *Un Congresso internazionale di fisici: l'organizzazione della scienza nella costruzione dello Stato fascista*, in A. GAMBA – P. SCHIERA (eds), *Fascismo e scienza*.



anche, più in generale, dell'epistemologia, la cui espressione più alta fu forse quella prodotta da Werner Heisenberg, il grande fisico tedesco sul cui contributo allo sviluppo della fissione atomica e alla realizzazione o meno della bomba atomica esiste un ampio dibattito²⁸².

Anche su questo tema mi devo arrestare, così come non posso far altro che affacciare un altro nesso – molto più epistemologico che ideologico, ne sono convinto – sussistente fra la riflessione nel campo della politica e la ricerca “di movimento” sviluppata in tutta Europa, soprattutto negli anni '20 e '30 in campo artistico e tecnico-artistico²⁸³. Qui, poi, i discorsi sulla “misura” si sprecarono davvero, come emerge dal *detour* che segue.

31. Essendo Thomas Mann il punto di partenza del breve viaggio, è facile capirne fin da subito i rischi che esso presenta. Essi discendono dalla mia pretesa di parlare di politica partendo da posizioni a-politiche: nel caso di Mann addirittura in-politiche²⁸⁴. Sono tanti e talmente importanti gli studiosi che si sono occupati di Thomas Mann e di suo fratello Heinrich da farmi escludere ogni presa di posizione critica, a favore di considerazioni di semplice buon senso. Punto fermo è la consapevolezza della crisi del mondo borghese – ma preferirei dire “primo-borghese” – resa palese dagli esiti della guerra, che pure Thomas in particolare aveva sostenuto. Il percorso è però abbastanza confuso da portarlo presto a mediazioni insostenibili tra gli opposti fronti, fino a condividere le posizioni ultra-conservatrici della “konservative Revolution”. Com'è noto, alla fine prevalgono però i sentimenti anti-autoritari e anti-nazionalistici che lo condurranno, dopo la seconda guerra mondiale, a vagheg-

²⁸² M. FRAYN, *Copenhagen*. Opera teatrale in due atti, a cura di Martha Fabbri con una prefazione di Gianni Zanarini, Milano 2003.

²⁸³ M. CIOLI, *Il fascismo e la 'sua' arte. Dottrina e istituzioni tra futurismo e Novecento*, Firenze 2011. Monica Cioli sta compiendo una ricerca sulla spirale internazionale in cui ruotavano i movimenti artistici di quegli anni, alla ricerca di un piano comune di lettura e interpretazione del momento storico, con particolare riguardo anche alla funzione sociale dell'arte in rapporto alle trasformazioni enormi indotte dalla massificazione dell'economia, della società e della cultura.

²⁸⁴ T. MANN, *Considerazioni di un impolitico*, Milano 1997. Cfr. E. ALESSIATO, *Arte e politica nelle Considerazioni di un Impolitico di Thomas Mann*, in «Scienza & Politica», 22 /2010, pp. 73-95.

giare la costituzione di uno Stato sovranazionale, sottratto alla tensione fra il comunismo sovietico e il liberismo statunitense.

C'interessa però di più lo sforzo individuale che Thomas Mann compie, per tutta la vita, a cercare di superare lo stacco, che sente profondo, fra la necessaria solitudine del lavoro creativo dell'artista e la speranza di una collaborazione comunitaria tra artisti impegnati nella stessa lotta di vita. Nonostante la prevalenza in lui del lato intimistico, egli si sforza di comprendere e anche di favorire la seconda soluzione, fondando, nei primi anni dell'esilio a Zurigo, la rivista «Misura e valore», con lo scopo preciso di ripristinare «i principi di libertà e giustizia, insidiati dall'assetto dei regimi totalitari»²⁸⁵.

Nel saggio del 1937 che fa da prefazione alla prima annata della rivista e reca lo stesso titolo, Mann si premura di difendere quest'ultimo dalle accuse di banalità e pedagogismo, affermando senza pudore: «Il vocabolario della rivoluzione è terribilmente oltraggiato, compromesso, trascinato nella stupidità, da quando per un decennio ed oltre è dovuto servir al borghesuccio imbonitore di masse [Adolf Hitler] per spacciarsi rivoluzionario».

Mi sembra un ottimo punto di partenza per impostare – ancora oggi – ogni discorso di “misura”. Prosegue Mann:

«”Misura” e “Valore”, entrambi sono innanzi tutto segni e concetti musicali: misura è ordine e luce, musica della creazione e di quanto è creativo; è anche quanto si è conquistato, strappato al caos, l'anti-barbarico, la vittoria della forma, la vittoria dell'uomo. Non che significhi moderazione o addirittura mediocrità. L'arte è per antonomasia una sfera dell'audacia, del rischio sempre proteso all'estremo, non le manca mai un “tratto temerario”, senza di cui, secondo Goethe, non è “pensabile alcun talento”. L'arte aborrisce il mediocre, come aborrisce il triviale, l'insulso e il meschino, il disgustoso *cliché*: è la qualità per eccellenza, l'ambizione, l'incontentabilità; la “misura”, di cui si fa portatrice, diviene anche la misura di cui *si fa uso*; è la norma, la bilancia critica su cui pesarsi è pericoloso poiché è più di una semplice esamina delle questioni di gusto, essa decide di valori che vanno di molto oltre l'estetica, precedendola e fondandola; decide del *valore* nel vero e proprio senso della parola: “Oggi”, dice Goethe, all'artista “importa ciò che uno pesa sulla *bilancia dell'umanità*. Tutto il resto è vano”».

²⁸⁵ T. MANN, *Pace mondiale e altri scritti*, a cura di Rita Bagnoli, Napoli 2001, Introduzione, p. 11.



È un vero inno all'arte, alla sua capacità salvifica e redentrice, soprattutto in tempi amari come quelli del totalitarismo corrente²⁸⁶. Sono parole che esprimono con letteraria efficacia lo spirito che impregna gran parte dei movimenti artistici fra le due guerre, impegnati più che mai, fin dai primi anni nell'utopico sforzo di unificazione artistica del mondo. Tralasciando di nuovo ogni approfondimento, vorrei solo provare a inseguire il "luogo" della nuova misura: «È necessario la coscienza si rifaccia a una misura sovrana con cui misurare fatti, uomini, opere e da cui ricevere un valore umano puro».

Le parole di Thomas Mann sono aeree e pure retoriche, ma riflettono sforzi diffusi nella coscienza artistica e letteraria degli anni '20 e '30 che vanno approfonditi. Lo sta facendo Monica Cioli nella sua ricerca sull'arte, lo hanno già fatto Mario Verdone e Maria Elena Versari nei loro studi sul teatro²⁸⁷.

Da quest'ambito estraggo un caso esemplare, che si insinua perfettamente nella linea di letteratura "evolutiva" che abbiamo già avuto occasione d'incontrare e discutere nella prima parte. Nel *Manifesto dell'arte meccanica* (1923), Ivo Pannaggi, Vinicio Paladini ed Enrico Prampolini avevano prospettato l'avvento di un simile universo moderno che avrebbe celebrato l'uomo nuovo, creatore sotto l'egida della macchina.

«La macchina imprime oggi il ritmo della grande anima collettiva e dei vari individui creatori. La macchina scande il Canto del Genio. La Macchina è la nuova divinità che illumina, domina, distribuisce i suoi doni e punisce in questo nostro tempo futurista, cioè devoto alla grande Religione del Nuovo»²⁸⁸.

Paolino Ruggero Vasari (1898-1968: pronuncia Vàsari) risponde a questo mito con prontezza e immaginazione, scrivendo e portando in scena – da Parigi a Berlino – un pezzo teatrale di grandissima efficacia, sia letteraria che filosofica, in cui il tema

²⁸⁶ T. MANN, *Misura e Valore*, in *Pace mondiale*, pp. 93-93: «Il nostro credo nella missione esemplare dell'arte in quest'epoca si basa in modo particolare sul suo rappresentare sostanzialmente l'unità di tradizione e di rinnovamento, sul suo tradizionalismo rivoluzionario».

²⁸⁷ M. CIOLI, *Il fascismo e la "sua" arte*; M. VERDONE, *Teatro del tempo futurista*, Roma 1969 e *Il teatro italiano d'avanguardia. Drammi e sintesi futuriste*, Roma 1975; M.E. VERSARI, *Per una mitologia macchinista*, in R. VASARI, *L'angoscia delle macchine e altre sintesi futuriste*, a cura di Maria Elena Versari, Palermo 2009, pp. 135-148.

²⁸⁸ *Ibidem*, pp. 138-139.

dell'evoluzione uomo-macchina-schiavo viene portata all'estrema conseguenza del fallimento del progetto u-topico, con il grido finale del progettista Bacal:

«Macchiiiiiiiiinaaaaaaa Maaaaaacchiiiiinaaaa! Fermati... Tu... Tu... uccidi... tutti... tuuuuutttiiii... tuuuuuuuu...»²⁸⁹.

Situato fra i già visti romanzi “distopici” di Evgenij Ivanovič Zamjatin (*Noi*: scritto tra il 1919 e il 1921 e pubblicato per la prima volta nel 1924) e di Aldous Huxley (*Brave New World*: pubblicato nel 1932), il pezzo teatrale del nostro messinese residente a Berlino li batte entrambi proprio per l'impronta futuristica che lo caratterizza, nella fulmineità dell'azione come pure nella spietata descrizione del processo, anche psicologico, che sconvolge la vita dei quattro protagonisti e degli stessi uomini-lavoratori-schiavi («ergoni») che sono piegati ai loro disegni.

Qualche citazione:

«[Bogo]: Uomini e macchine tendono le anime verso questa volontà insaziabile di dominio»²⁹⁰;

«La scena è dominata dalla Macchina-cervello, sintesi del pensiero dei tre despoti Bascal, Singar e Tonchir»²⁹¹;

«[Singar]: Qui siamo inumani! Chi è umano – non vince. Dobbiamo essere inumani! ... Il creatore – il costruttore di un nuovo mondo non può essere un folle – un debole. È un essere trasumanato – conscio della sua natura più alta»²⁹²;

«[Tonchir] ho dato a tutti un cervello unico – hanno pensato tutti ugualmente – ho diretto la loro vita. Ho ucciso l'individualità»²⁹³.

Analoghi passi sono presenti nell'altra sintesi futurista di Vasari, intitolata *Raun* che si conclude invece con l'invocazione moralistica:

«Non siete più macchine – non siete più schiavi! Bacciate la terra! V la nostra Grande Madre! Lavorare – soffrire – sperare – amare – odiare – qualche volta gioire – spesso... non comprenderci... siamo uomini!»²⁹⁴.

²⁸⁹ R. VASARI, *L'angoscia*, p. 36.

²⁹⁰ *Ibidem*, p. 10.

²⁹¹ *Ibidem*, p. 27.

²⁹² *Ibidem*, p. 33.

²⁹³ *Ibidem*, p. 34.

²⁹⁴ R. VASARI, *Raun*, in *L'angoscia*, p. 93.



Notoriamente, la macchina non fu solo questo, nel futurismo italiano e negli altri movimenti artistici europei degli anni '30. Nella visione più ottimistica, essa rappresentava la sintesi della civilizzazione e della corrispondente moralizzazione dell'umanità; su base produttiva e industrialistica, essa s'identificava con una nuova classe dirigente, fatta di tecnici e pianificatori, in grado di progettare e gestire un sistema, la cui parola d'ordine era "azione sociale", sotto la guida autorevole di un capo, il quale a sua volta aveva i contorni sfumati di una macchina-cervello.

32. Non è certo possibile ipotizzare un nesso fra le fantasie letterarie di Vasari e le speculazioni di Parsons attraverso cui ci ha guidato Maurizio Ricciardi. È però sintomatico che, per un complesso di ragioni facilmente intuibili su cui non vale la pena d'insistere qui, si possa riscontrare in quegli anni una sensibilità e una speranza – sia pure diversamente espresse – in un futuro tecnocratico.

Già prima della grande guerra, i toni entusiastici del tardo benthamismo evolucionista si erano andati smorzando. Anche *La macchina del tempo* di Wells aveva prospettato un'evoluzione infelice per gli esseri gioiosi e pacifici frutto dell'evoluzione della parte "buona" dell'umanità. Ma, con la fine della guerra e l'avvento dei regimi totalitari, la prospettiva si era fatta più spessa e, nonostante l'illusione fordista e taylorista, il mito della macchina si era progressivamente andato velando di forte preoccupazione. Restava tuttavia operante a livello sociologico, anche al di qua dell'Atlantico, come mostra il caso del sociologo italiano Camillo Pellizzi. Il tema dell'organizzazione – emblemizzato nella macchina – veniva infatti visto come pernio su cui ruotava il progetto corporativo fascista, verso un

«nuovo ordine sociale che avrebbe dovuto attuare una maggiore giustizia distributiva, una più forte energia ed efficienza di governo, una valorizzazione, nella cosa pubblica, delle competenze delle élite intellettuali, l'aristocrazia del pensiero, i nuovi manager»²⁹⁵.

Anche il corporativismo è uno dei tanti ruscelli che attraversano il campo politico-costituzionale della progettazione post-bellica, con intenzioni di redenzione sociale complessiva e con esiti spesso inevitabilmente totalitari²⁹⁶.

²⁹⁵ C. PELLIZZI, *Una rivoluzione mancata*, Bologna 2009, con introduzione di Mariuccia Salvati.

Chiedersi il perché dei numerosi fallimenti non rientra nei piani attuali del mio ragionamento. Certamente, va constatato che l'orizzonte di considerazione della problematica era molto vasto e – come del resto anche altri ruscelli che abbiamo finora guadato – abbastanza risalente. Lo stesso evoluzionismo sociale di stampo benthamista e positivista si era – dopo Herbert Spencer – addolcito in visioni liberal-socialiste abbastanza eterogenee, che avevano dato luogo, ad esempio nel Regno Unito, al movimento fabiano, alla fondazione della *London School of Economics*, al grande sviluppo del *Civil Service*, all'affermazione del diritto amministrativo – come “germe del collettivismo”, secondo Sidney Webb – contro il persistente ostracismo mantenuto da Dicey con la sua *Rule of Law*. Ma fu forse in terra francese che quel “germe” più si sviluppò, grazie all'azione incrociata di sociologia e diritto. E precisamente nello spirito che da un po' di tempo mi guida, nell'intenzione di trovare una qualche via di mezzo, tra “diritti” e “doveri” dei cittadini, che fissi una diversa “misura” dei rapporti degli uomini fra loro, basata piuttosto sul “servizio” o sull’“officium”. Ma non nel senso sacralistico recentemente ri-proposto da Agamben²⁹⁷, bensì in quello più mondano, empirico e materiale, ma anche più affidabile, che già un secolo fa ci hanno fornito ad esempio Emile Durkheim in campo filosofico-sociologico e Léon Duguit, in campo filosofico-giuridico. È ancora Maurizio Ricciardi a farmi strada nella valutazione di Durkheim fra “disciplina, morale e governo”²⁹⁸.

Vale la pena di sottolineare subito che premessa di quel rapporto – a sua volta base della corretta vita sociale – è la “sottomissione” del cittadino agli ordinamenti normativi: ciò che consente la persistenza dell'individuo in società, cioè – a mio vedere – la misura stessa della vita sociale. E non si può far a meno di completare il discorso col rimando a Marx, per il quale

²⁹⁶ P. SCHIERA, *Korporativismus im Faschismus – nur Element der Systemsteuerung oder notwendige pluralistische Komponente des italienischen Totalitarismus?*, in G. BENDER – R.M. KIESOW – D. SIMON (eds), *Das Europa der Diktatur. Steuerung – Wirtschaft – Recht*, Baden-Baden 2002, pp. 53-76.

²⁹⁷ G. AGAMBEN, *Opus Dei. Archeologia dell'ufficio*, Torino 2012.

²⁹⁸ M. RICCIARDI, *La forza della società: disciplina, morale e governo in Emile Durkheim*, in L. BLANCO (ed), *Dottrine e istituzioni in Occidente*, Bologna 2011, pp. 185-209.



«solo quando l'uomo riconosce e organizza le *forces propres* come forze sociali, e quindi non tiene più separata da sé stesso la forza sociale in forma di forza politica, solo allora giunge a compimento l'emancipazione umana»²⁹⁹.

È così che la società può essere vista da Durkheim come «entità collettiva», suscettibile di governo unitario e partecipato, ma in modo nuovo e post-rousseauviano, sia pur sempre nel solco di una tradizione di normatività societaria intrinseca in cui si accavallano motivi moral-filosofici di provenienza francese e tedesca, comunque distanti dall'onda lunga dell'utilitarismo inglese. «Il senso della regolarità e il senso dell'autorità sono due aspetti di un unico e medesimo stato d'animo più complesso, che possiamo chiamare spirito di disciplina».

L'importante, ai miei occhi, è che si tratti di uno spirito agente primariamente a livello sociale – o societario – piuttosto che individuale³⁰⁰. Vedremo fra poco il ruolo che la disciplina svolge nella sociologia di Max Weber: ma qui m'interessa solo sollevare il problema per collegarlo, in prospettiva, alla doppia funzione macchinamisura, sigla sintetica e futuristica dell'idea di sistema che – nel corso del XX secolo – è venuta sovrapponendosi in modo decisivo all'idea di progetto.

Per completare questo percorso logico, devo lasciare Durkheim e passare a un suo seguace importante, in un altro campo: quello del diritto pubblico e amministrativo. Léon Duguit m'interessa riprenderlo anche per uscire, in modo per così dire “giuridico”, dallo spazio molto formalizzato e dunque anche estremamente circoscritto della scienza del diritto. Duguit dà infatti importanza alle «diverse tappe della morfologia sociale, o più semplicemente, i diversi tipi di società umane che si sono succedute» nella storia³⁰¹. Il fuoco della sua attenzione sta nel legame dell'uomo col gruppo di appartenenza, che costituirebbe un *prius* rispetto a ogni altra condizione umana, come è stato sostenuto dallo stesso Durkheim, nell'opera del 1912 *Les formes*

²⁹⁹ *Ibidem*, p. 193, dove si cita di Karl Marx, *Il problema ebraico*, in *Scritti politici giovanili*, Torino 1975, p. 385.

³⁰⁰ *Ibidem*, p. 201, dove si cita di E. Durkheim, *L'educazione morale*, p. 494.

³⁰¹ L. DUGUIT, *Sovranità e Libertà*, Torino 2007, p. 129. Ma sul persistente interesse della dottrina giuridica spagnola per Duguit, cfr. J.L. MONEREO PÉREZ – J. CALVO GONZÁLEZ, *La Teoría Jurídica de Léon Duguit, Estudio preliminar*, introduzione alla recente edizione spagnola del *Manual del derecho constitucional* di Duguit.

élémentaires de la vie religieuse, dove si dimostra che l'oggetto originario di culto in molte comunità primitive era proprio il gruppo stesso, sotto forma di totem. Che ciò sia conseguenza della naturale socievolezza umana o effetto dell'innata incapacità dell'uomo a provvedere da solo ai propri bisogni non ha qui importanza³⁰²; conta il fatto che per questa importante corrente francese della scienza sociale del primo Novecento il gruppo viene prima dell'individuo e, dunque, ogni ragionamento relativo alla libertà individuale dev'essere accoppiato – se non subordinato – al criterio comunitario della solidarietà.

Nel 1920-21, l'opinione di Duguit era che il concetto solidarista della libertà si riduceva a poche parole: «la libertà non è più un diritto, ma un dovere»³⁰³.

Il dovere del cittadino di essere attivo per sé e per gli altri. La libertà si trasforma in funzione sociale, la quale si esprime attraverso una regola di condotta volta al mantenimento della comunità. Secondo Durkheim la solidarietà poteva essere meccanica oppure organica³⁰⁴, comunque doveva essere tale da modificare il rapporto tra soggetti e autorità, mescolandone i termini. Ciò ha certamente contribuito all'idea fondamentale di *service public* di Léon Duguit, che egli vede addirittura entrata nella stessa mentalità americana, secondo l'espressione del presidente Wilson. Comunque si tratta, per lui, di un processo inarrestabile, in corso ormai dalla metà del XIX secolo e coincidente con la crescita continua dell'attività dello Stato, cioè del suo intervento amministrativo per rispondere al «sistema della necessità pubblica». Al quale però, come si è visto, attendono anche gli individui, nell'esercizio della loro «libertà solidarista». A mediare tra i due campi di solidarietà potrebbe essere il fenomeno del sindacalismo, inteso come «l'organizzazione di questa massa amorfa di individui»

³⁰² Ma vedi le mie considerazioni sulla melancolia come radice antropologica della politica, in P. SCHIERA, *Specchi*, oltre che nei saggi raccolti in *Profili di storia costituzionale*, vol. III, Parte prima.

³⁰³ L. DUGUIT, *Sovranità*, p. 215. E p. 208: «In queste condizioni, la concezione individualista della libertà doveva tendere a scomparire, per far posto a quella che definisco la concezione solidarista... la concezione solidarista è, al giorno d'oggi, al primo posto, e... tende sempre di più a rimpiazzare la concezione individualista».

³⁰⁴ E. DURKHEIM, *De la division du travail social* (1893) su cui cfr. M. RICCIARDI, *La forza della società*, e L. COBBE, *Il popolo alla prova della sociologia. Durkheim e il collettivo come entità psichica*, in «Sociologia», 46/2012, pp. 31-44.



che è stata il risultato dell'incrocio fra rivoluzione industriale e rivoluzione politica a partire dall'inizio dell'Ottocento.

L'analisi fatta da Duguit all'uscita dalla guerra mondiale era fortemente antimarxista; per certi aspetti si può pensare che essa sia stata anche alla base delle proposte di tipo corporativo che hanno preso piede nei regimi fascisti, in particolare nel fascismo italiano. Si tratta però di vedere se gli ingredienti di questa sua lettura, presi in sé e svincolati dalla contingenza storica di quegli anni di tendenza totalitaria, abbiano ancora qualcosa da dire oggi, in una necessaria chiave antitotalitaria – seppure in presenza delle spinte globalizzanti che caratterizzano il nostro tempo. Duguit parla di una modifica radicale nell'organizzazione della rappresentanza politica, in senso sia proporzionale (partiti) che professionale (sindacati). Poi passa alla divisione dei poteri, mostrando che essa consiste ormai di una costante collaborazione di Parlamento e Governo, sotto l'occhio vigile di tribunali in grado di giudicare la costituzionalità delle leggi. Ma il punto più interessante è il terzo che Duguit pone in luce, additando la protezione prestata all'individuo contro l'azione amministrativa dello Stato, cioè contro i debordamenti del *service public*. Non sono ammesse decisioni “individuali” da parte di un'autorità, al di fuori dei limiti previsti e fissati da una disposizione di legge. Si tratta del principio di legalità, sanzionato in Francia dalla giurisdizione amministrativa esercitata dal *Conseil d'Etat*. Pensieri un po' vecchi, ovviamente, che potrebbero però ricevere nuova luce dalla revisione oggi in corso – soprattutto nella nuova dimensione globale – di alcuni concetti di base, a partire da quello di giustizia.

33. Il discorso sta però diventando troppo lungo. Ricordiamoci che siamo partiti dal bel verso di speranza di Tibor Rémy: «Vieni o libertà generami l'ordine» e che dobbiamo però riferirlo a un futuro prossimo, nel quale un nuovo ordine dovrà comunque essere attuato, a livello internazionale e globale. Che valga la pena di conservare, in quella ricerca, anche l'opzione libertà mi sembra fuori di dubbio. Ma certo, allora, si riaffaccia con prepotenza l'alternativa incontrata nella prima parte di questo lavoro fra la speranza rivoluzionaria del *Border as Method* e quella tecnocrati-

ca della *Global Polity*: con la possibile conseguenza – per riprendere appena il dilemma di Dubber – che *polity* starebbe dalla parte del governo dei tecnici (nella *global governance*), *law* dovrebbe invece stare da quella dei nuovi rivoluzionari migranti.

In realtà, non diversa era la prospettiva a cui si rifaceva anche la famosa e già tante volte citata critica di Walter Benjamin della *Gewalt*. Anche lì sono la *Polizei* – sia pure nel senso più ristretto che il termine ha acquisito nel corso dell'Ottocento – e la sua diretta espressione operativa, la *Maßnahme*, a venire contrapposti alla *Gesetz*, come manifestazione autentica di uno Stato “buono” e non perversamente di classe – o degenerato come insisto a dire io, a proposito della nuova linea “costituzionale” assunta dal vecchio “Stato moderno” dopo l'epoca delle rivoluzioni³⁰⁵.

Può servire da spunto per introdurre il tema la lettera famosa di Walter Benjamin a Carl Schmitt, scritta dal primo nel dicembre 1930, per accompagnare l'invio del suo recente libro sul *Dramma barocco tedesco*. Ma qui non interessa il dato intrigante del rapporto tra Benjamin e Schmitt, né sul piano personale, né su quello di un'effettiva dipendenza concettuale (del primo dal secondo, o anche del secondo dal primo, quando Schmitt, dopo la guerra, s'impegnò a recuperare credibilità “democratica” ostentando un'intensità di rapporti con Benjamin che verosimilmente non si era mai data)³⁰⁶. Interessa invece cogliere l'evidente analogia dei due rispettivi sistemi di pensiero (sia pure in rapporto ai differenti campi d'interesse – quello artistico-letterario e quello politico-giuridico) relativamente al tema del potere: in particolare nella sua versione più “poderosa” espressa dal termine tedesco *Gewalt*, passato poi nel francese *violence* e posto alla base di una lettura *gouvernementale* della politica occidentale, la quale trova poi sbocco nella critica alle figure di *Polizei/police* e di *Maßnahme/mesure*.

³⁰⁵ P. SCHIERA, *Lo Stato moderno. Origini e degenerazioni*, Bologna 2004.

³⁰⁶ Mi limito a segnalare: R. SAMUEL WEBER, *Taking Exception to Decision: Walter Benjamin and Carl Schmitt*, in *Commemorating Walter Benjamin*, numero speciale della rivista «Diacritics», XXII/1992, pp. 5-18; J. TAUBES, *En divergeant accord. À propos de Carl Schmitt*, Paris 2003, pp. 51-52 e 98-99 (ed. it. *In divergente accordo. Scritti su Carl Schmitt*, Macerata 1996); R. GUTIÉRREZ GIRARDOT, *Carl Schmitt y Walter Benjamin*, in «Cuadernos hispanoamericanos», 612/2001, pp. 61-78; H. BREDEKAMP, *From Walter Benjamin to Carl Schmitt, via Thomas Hobbes*, in «Critical Inquiry», 25, 2/1999, pp. 247-266.



Paolo Napoli inizia la sua monografia sulla *police* con una citazione da Karl Marx – che si riferisce anch'essa ovviamente alla polizia del suo tempo, il braccio armato dell'esecutivo, saldamente dominato dall'egemonia di classe borghese – secondo la quale «la police n'a pas de mesure de soi»³⁰⁷. Napoli avverte che la cosa è in diretta continuità con l'*ancien régime* e introduce subito il riferimento al fondatore del *droit administratif*, Laferrière, che riporta la questione al regime più vasto della «Police d'Etat ou de la défense sociale considérée dans ses moyens préventifs et répressifs», scrivendo appunto: «La société, dans l'intérêt de sa conservation, doit se défendre des dangers qui peuvent venir des choses et des hommes... La défense sociale par les moyens préventifs c'est la police de l'Etat, prise au point de vue le plus élevé»³⁰⁸.

Ma il discorso è certamente più complesso, poiché la continuità con l'antico regime riguarda anche la concezione più ampia di *police-policey* nel senso di «amministrazione statale volta al perseguimento del benessere-felicità dei sudditi»; così io aggiungerei almeno il rimando a Robert von Mohl (ma anche a Lorenz von Stein ad es.), tanto per allargare il quadro a tutta Europa e per sottolineare il nesso, nella continuità storico-costituzionale, tra lo Stato di polizia settecentesco e lo Stato di diritto del XIX secolo³⁰⁹.

Da tempo, soprattutto in Germania, si era colto il dualismo tra *Gesetz* e *Maßnahme*, come due diverse espressioni della sostanza normativa del “diritto”, con l'intento di mantenerle entrambe dentro alla logica dello “Stato di diritto”³¹⁰. Contro

³⁰⁷ P. NAPOLI, *Naissance de la police moderne. Pouvoir, normes, société*, Paris 2003, p. 4 e perfeziona subito dopo il discorso definendo la *police* nella sua «capacité de constituer la réalité comme objet d'une rationalité gouvernementale» (p. 9). Il breve passo di Karl Marx citato sta in *Die Verhandlungen des 6. Rheinischen Landtags*, in *Marx-Engels Werke*, Berlin 1988, I, p. 59 e 60.

³⁰⁸ Cours de droit public et administratif (1839), Paris 1841-46, p. 293.

³⁰⁹ R. VON MOHL, *Die deutsche Polizeiwissenschaft nach den Grundsätzen des Rechtsstaates (1832-1833)*: certo nella linea di Hegel che collocava la *Polizey* (sottolineandone la derivazione dal greco *polis*) tra società civile (*bürgerliche Gesellschaft*, in affinità con la *civil society* scozzese) e Stato. Cfr. anche l'intero fascicolo di «Aufklärung», 7/1994 curato da D. WILLOWEIT, col titolo *Staatsschutz*, in cui (pp. 85-100) anche il mio saggio *Polizeibegriff und Staatlichkeit im aufgeklärten Absolutismus. Der Wandel des Staatsschutzes und die Rolle der Wissenschaft*.

³¹⁰ Ancora Napoli cita: W. JELLINEK, *Gesetz, Gesetzanwendung und Zweckmäßigkeitserwägung*, Tübingen 1913; C. SCHMITT, *Die Diktatur*; K. Huber, *Maßnahmegesetz und Rechtsgesetz. Eine Studie zum rechtsstaatlichen Gesetzesbegriff*, Berlin 1963.

di essa si è però affermata anche una lettura molto critica nei confronti della *Maßnahme*, posta in relazione coi due poli della polizia e della violenza, a significare l'inevitabile deriva autoritaria e totalitaria dei regimi politici borghesi. Essa viene allora collegata allo spettro – peraltro assai dilatato e dilatabile, anche in momenti “democratici”, come mostra la situazione attuale dei paesi europei – dello stato di necessità, dell'urgenza, dell'emergenza, dell'eccezione. Con un cortocircuito concettuale fortemente a-critico, tale spettro viene riferito esclusivamente alla dottrina schmittiana e così, di rimbalzo, torna fuori il nesso Benjamin-Schmitt da cui ero partito.

Con in più, però, l'inserzione della variabile foucaultiana che sa adattarsi perfettamente a quel nesso e soprattutto vi è stata adattata dall'imponente “effetto Foucault”, per cui la *mesure de police* varrebbe *tout-court* come «le signe somme toute redoutable de l'art de gouverner»³¹¹, cioè della *gouvernementalité*. La quale sarebbe il fatto nuovo, veramente moderno:

«Or les XVe et XVIe siècles voient s'ouvrir et se développer une crise générale du pastorat. Pas seulement et pas tellement comme un rejet de l'institution pastorale, mais sous une forme beaucoup plus complexe: recherche d'autres modalités (et pas forcément moins strictes) de direction spirituelle et de nouveaux types de rapport entre pasteur et troupeau mais aussi recherches sur la façon de 'gouverner' les enfants, une famille, un domaine, une principauté. La mise en question générale de la manière de gouverner et de se gouverner, de conduire et de se conduire, accompagne, à la fin de la féodalité la naissance de nouvelles formes de rapport économiques et sociaux et les nouvelles structurations politiques».

Ne risulterà la complessa figura dottrinarina della ragion di Stato:

³¹¹ P. NAPOLI, *Naissance*, p. 300. Napoli è anche autore di *Misura di polizia. Una prospettiva storico-concettuale in età moderna*, in «Quaderni storici», 131, 2/2009, dove a p. 412 si legge la seguente affermazione: «Nessuna lettura sociale, istituzionale o storico-giuridica può ignorare l'ambiguità feconda che situa sin dall'origine la polizia in uno spazio di indifferenza tra il diritto e il fatto. In questo senso si può parlare di un'istituzione-limite: né del tutto dentro, né del tutto fuori il perimetro del diritto, la polizia esibisce i tratti paradossali della forma fluens». G. BURCHELL – C. GORDON – P. MILLER (eds), *The Foucault Effect: Studies in Governmentality*, Chicago 1991. Paolo Napoli stesso è anche attento studioso di Michel Foucault: cfr. *Le arti del vero. Potere, diritto e politica in Michel Foucault*, Napoli 2002 e *Foucault Michel*, in *Dictionnaire des grandes oeuvres juridiques*, a cura di O. Cayla e J-L. Halpérin, Paris 2008, p. 186-195 oltre a *Présentation du dossier “Foucault”*, in «Annales. Histoire, Sciences sociales», 5 /2007, pp. 1123-1128.



«La 'raison d'état' n'est pas l'impératif au nom duquel on peut ou doit bousculer toutes les autres règles; c'est la nouvelle matrice de rationalité selon laquelle le Prince doit exercer sa souveraineté en gouvernant les hommes»³¹².

34. Senza voler sviluppare qui un'analisi critica degli esiti “governamentalisti” e “biopolitici” dell'effetto Foucault e prima dunque di cadere nelle spire di un “foucal-tagambenismo” di maniera, voglio richiamare attenzione sugli antecedenti concettuali del nesso violenza-disciplina(-mento), nell'accezione che io da tempo gli attribuisco. Tiro perciò dentro anche Weber, che proprio sulla *Disziplin* fonda in larga misura la sua idea della legittimazione: in senso non solo tradizionalmente politico, ma anche in quello per così dire “etico”, nella sua accezione più moderna³¹³. Il tema mantiene centralità per Weber fino al termine della sua vita, occupando singolare rilievo nella famosa lezione monachese sulla *Politik als Beruf*³¹⁴. Egli parla di una *legitime Gewaltsamkeit* già a proposito della concezione politica protestante:

«Der normale Protestantismus dagegen <a differenza di quello di setta> legitimierte den Staat, also: das Mittel der Gewaltsamkeit; als göttliche Einrichtung absolut und den legitimen Obrigkeitsstaat insbesondere. Die ethische Verantwortung für den Krieg nahm Luther dem einwenden ab und wälzte sie auf die Obrigkeit, der zu gehorchen in anderen Dingen als Glaubenssachen niemals schuldhaft sein konnte».

Ma subito dopo il discorso viene generalizzato:

«...è questo mezzo (*Mittel*) nelle mani di associazioni di uomini (*Menschenverbände*) a condizionare (*bedingen*) la specificità di tutti i problemi etici della politica. Colui che tratta

³¹² Foucault precisa inoltre che «C'est ce type de pouvoir qui a été introduit en Occident par le Christianisme et qui a pris une forme institutionnelle dans le pastorat ecclésiastique... le gouvernement des âmes se constitue dans l'Eglise chrétienne comme une activité centrale et savante, indispensable au salut de tous et de chacun». M. Foucault, *Dits et écrits 1954-1988*, édition établie sous la direction de Daniel Defort et François Ewald, avec la collaboration de Jacques Lagrange, Paris 2001, 2 voll: II, p. 720: (da: *Sécurité, territoire et population*, in «Annuaire du Collège de France», 78/1977-1978, pp. 445-449) «Histoire des systèmes de pensée».

³¹³ P. SCHIERA, *La conception weberienne de la discipline et le thème de la "Lebensführung"*, in P. MILLION (Hg), *Max Weber et le destin des sociétés modernes*, Grenoble 1995, pp. 145-168 (anche in «Scienza & Politica», 8/1993, pp. 73-91).

³¹⁴ M. WEBER, *Wissenschaft als Beruf 1917/1919. Politik als Beruf 1919*, Studienausgabe der Max-Weber-Gesamtausgabe, Band I/17, hg. Von W.J. Mommsen e W. Schluchter in Zusammenarbeit mit B. Morgenbrod, Tübingen 1994.

con questo mezzo, per qualsivoglia scopo – e ogni politico lo fa – è anche vincolato alle sue conseguenze specifiche»³¹⁵.

In tale contesto, Weber fa uso pure del termine *Apparat*, particolarmente come «menschlichen Apparat», nel senso di *Gefolgschaft*³¹⁶, che condiziona decisamente anche l'azione del *Führer*, nel senso – mi pare – che elabora ed esprime tutti i valori che dovrebbero invece mancare ad una politica puramente razionale. Egli fa cenno anche alla *Disziplin*, collegandola all'*Apparat* per definire l'etica del *Beamte*, il quale non deve fare, spingere, azionare la politica («Politik treiben»), ma solo amministrarla («verwalten»), riducendo la propria responsabilità a quella dell'autorità che sta sopra di lui:

«Ehre des Beamten ist die Fähigkeit, wenn – trotz seiner Vorstellungen – die ihm vorgesezte Behörde auf einem ihm falsch erscheinenden Befehl beharrt, ihn auf Verantwortung des Befehlenden gewissenhaft und genau so auszuführen, als ob er seiner eigenen Überzeugung entspräche: ohne diese im höchsten Sinn sittliche Disziplin und Selbstverleugnung zerfiel der ganze Apparat. Ehre des politischen Führers, also: des leitenden Staatsmannes, ist dagegen gerade die ausschließliche Eigenverantwortung für das, was er tut, die er nicht ablehnen oder abwälzen kann und darf»³¹⁷.

La *Gewalt* è dunque il «politisches Mittel», che richiede l'etica della responsabilità (contro quella della *Gesinnung* che è invece propria dei santi, ma Weber cita anche Dostojewski!) e dà luogo alla politica «die ganz andere Aufgaben hat: solche, die nur mit Gewalt zu lösen sind». Weber concede però che «Wahrlich: Politik wird zwar mit dem Kopf, aber ganz gewiß nicht nur mit dem Kopf gemacht». Nessuno però può dire quale sia la giusta mistura di *Gesinnung* e *Verantwortung*: ciascuno ha bisogno di tutt'e due e le deve tenere in equilibrio, trovando la «Maße des inneren Schergewichts»³¹⁸.

³¹⁵ *Ibidem*, p. 83-84.

³¹⁶ Ne aveva parlato anche a p. 64, riferendolo alla macchina di partito nell'Inghilterra di fine 800, ma cfr. il *Sachregister!*

³¹⁷ *Ibidem*, p. 53. A p. 83, il tema verrà ripreso e intensificato: «Von dem Funktionieren dieses seines Apparates ist der Führer in seinem Erfolg völlig abhängig... Was er unter solchen Bedingungen seines Wirkens tatsächlich erreicht, steht daher nicht in seiner Hand, sondern ist ihm vorgeschrieben durch jene ethisch überwiegend gemeinen Motive des Handelns seiner Gefolgschaft»: ciò che mi sembra rafforzare il significato della *Disziplin* nell'intero processo legittimatorio del potere: cioè della «legitimen Gewaltsamkeit», la quale infatti poco dopo (p. 85) viene dipinta come abitata da «diabolischen Mächten».

³¹⁸ *Ibidem*, pp. 85 e 86: corsivi tutti suoi.



Naturalmente è questo il punto più drammatico della riflessione weberiana: tutta la sua razionalità sembra sfuggirgli, quando afferma – nella chiusa della Lezione – che «Die Politik bedeutet ein starkes langsames Bohren von harten Brettern mit Leidenschaft und Augenmaß zugleich». Occorre mirare sempre all'impossibile, ma chi può farlo «muß ein Führer und nicht nur das, sondern auch – in einem sehr schlichten Wortsinn – ein Held sein»³¹⁹.

Come si sa, queste considerazioni ricevertero da Weber una trattazione più specifica, nell'ambito della cura con cui egli si dedicò alla fissazione di *Soziologische Grundbegriffe*. Senza alcuna pretesa di esaurire il tema, ma per migliorarne la presentazione che ho iniziato partendo da Foucault, mi limiterò a ricordare alcune belle definizioni che si trovano anch'esse proprio alla fine di questo importantissimo capitolo di *Wirtschaft e Gesellschaft*³²⁰.

Considerando i concetti di *Macht*, *Herrschaft* e *Disziplin*, mi è venuto il quadro seguente:

- *Macht* è la possibilità per ciascuno di affermare, in una relazione sociale, la propria volontà anche contro resistenze...

- *Herrschaft* è la possibilità di trovare, presso persone date, ubbidienza ad un comando avente un determinato contenuto...

- *Disziplin* è la possibilità di trovare, grazie ad esercitata disposizione, ubbidienza pronta automatica e schematica per un comando presso una data quantità di uomini.

C'è un crescendo, mi pare, d'intensità nel rapporto comando-obbedienza che per Weber sta alla base della politica, nella sua forma legittima. *Macht* è concetto sociologicamente amorfo; *Herrschaft* dev'essere perciò più preciso e significa la possibilità di incontrare docilità ad un comando; il concetto *Disziplin* include anche la *Eingebüßtheit* (supinità?) dell'ubbidienza di massa, senza critica e resistenza. Ma un conto sono, naturalmente, le definizioni e un altro le applicazioni dei concetti

³¹⁹ *Ibidem*, p. 88, e siamo proprio alla fine.

³²⁰ Cito da un estratto (*Soziologische Grundbegriffe*) da M. WEBER, *Wirtschaft und Gesellschaft* (1922), 4, neu hg. Auflage, besorgt von J. Winckelmann, Tübingen 1960, pp. 1-45; qui pp. 42ss.

nell'operazione pratica di ricostruzione e di descrizione della realtà (politica) che interessa. Ad esempio, Weber si occupa subito degli «Herrschaftverbände» (unioni di potere? Unità di potere?) ma anche di «politische Verbände», che sono i primi quando però esercitano la *Herrschaft* su un territorio, in modo continuo e con l'impiego e la minaccia di costrizione *fisica* da parte dell'apparato amministrativo, a garanzia della sua stessa esistenza e dei suoi "ordini" (*Ordnungen*). *Staat* è ancora di più: esso è un *Anstaltsbetrieb* politico, nella misura in cui il suo apparato amministrativo pretende con successo al *monopolio* della costrizione fisica *legittima* (*Gewalt*?) per l'attuazione delle *Ordnungen*³²¹.

Allo Stato, dunque, si associa la *Gewaltsamkeit*³²² che, se non è il mezzo normale di amministrazione di un'unione politica, ne è però il mezzo più specifico, in quanto rappresenta la *ultima ratio*, qualora gli altri mezzi (normali) falliscano. Il crescendo concettualistico raggiunge qui il suo acme: Weber infatti a questo punto (che è proprio il finale del capitolo stesso) dice con chiarezza che un'unione politica non può mai essere definita in base al suo «Verbandshandel» (difficile da tradurre, ma equivalente sostanzialmente al tipo di azione, di attività che svolge), ma solo in base al «mezzo più specifico e imprescindibile» che essa impiega allo scopo: e tale mezzo continua ad essere *Gewaltsamkeit*.

Non è facile far quadrare tutte queste approssimazioni concettuali, anche perché, ancora una volta, Weber non si sottrae al compito (o alla tentazione?) di giudicare il suo proprio tempo, che era tempo di crisi. Così, egli dice dello Stato:

«Dem heutigen Staat formal charakteristisch ist: eine Verwaltungs- und Rechtsordnung, welche durch Satzungen abänderbar sind, an der der Betrieb des Verbandshandelns des (gleichfalls durch Satzung geordneten) Verwaltungstabes sich orientiert».

Donde consegue che la *Gewaltsamkeit* che ne deriva è oggetto di monopolio da parte della «staatlichen Gewaltherrschaft» e ne rappresenta sia il carattere razionale

³²¹ *Ibidem*, p. 43.

³²² *Ibidem*, p. 44.



di «Anstalt» che quello continuativo di «Betrieb». Questo è, alla fine, il senso della legittimità³²³.

È un'impostazione che trova piena conferma nella trattazione specifica che Weber compie del *Verbandshandeln*, occupandosi dell'oggetto storicamente specifico di quest'ultimo che è per lui lo «spirito del capitalismo», cioè l'economia. Mi pare importante il «Begriff der Wirtschaft» che egli rilascia al § 2 del I. Libro del *Grundriss zu den Vorlesungen über Allgemeine ("theoretische") Nationalökonomie*³²⁴:

«Unter 'Wirtschaften' verstehen wir eine spezifische Art äusseren Zweckstrebens – d.h. bewussten planvollen Verhaltens zur Natur und den Menschen –, welches veranlasst ist durch diejenigen Bedürfnisse, welcher äusserer Mittel zu ihrer Befriedigung benötigen – gleichviel ob sie selbst 'materieller' oder 'ideeller' Natur sind – und welches dem Zweck der Vorsorge für die Zukunft dient. Wirtschaft ist der Complex der Massnahmen, welche durch das Wirtschaften eines Individuums oder einer menschlichen Gemeinschaft veranlasst sind»,

per precisare subito che la

«Mass [misura] des planvollen Wirtschaftens im modernen Sinne war und ist historisch, nach Rasse und – auch innerhalb der modernen occidentalen Cultur – nach Beruf, Erziehung, Intellekt und Charakter der Individuen sehr verschieden, durchweg aber unvollkommen entwickelt»³²⁵.

Tanto più che «Die ganze Wirtschaftsgeschicht des Occidents ist Geschichte der qualitativen Expansion des Bedürfnisstandes».

Resterebbe da esaminare il capitolo sulla *Staatssoziologie (Soziologie des rationalen Staates und der modernen politischen Parteien und Parlamente)* la quale pure sta in *Economia e società* e approfondisce sistematicamente sia la teoria dello Stato come «anstaltmäßiger Herrschaftsverband mit dem Monopol legitimer Gewaltbarkeit», che quella della *Verwaltung* come «der staatliche Herrschaftsbetrieb».

Sono concetti che abbiamo già incontrati e sui quali è superfluo tornare, anche se, in questa sede, viene presentata anche la teoria dei «drei reinen Typen der legitimen Herrschaft», il cui esame ci porterebbe però troppo lontano. E' tempo invece di

³²³ *Ibidem*, p. 45. Al concetto era peraltro già dedicato anche il § 5 del capitolo (pp. 25-27).

³²⁴ Tübingen 1990: si tratta di "sommari" fatti stampare da Weber *pro manuscripto* per gli studenti delle sue *Vorlesungen* del 1898 a Heidelberg.

³²⁵ *Ibidem*, p. 29.

tirare le fila, per tornare, al di là anzi al di qua, di Weber alla questione da cui ero partito, che era il molteplice e contrastante significato attribuito, dalla prima guerra mondiale in qua, al termine-concetto di *Gewalt*.

35. A conferma della ricostruzione appena fatta, vale forse la pena di ripetere con Javier Franzé che

«A comienzos del XX, Weber rompe con il pilar aristotélico del concepto de política dominante hasta entonces en el pensamiento occidental, al señalar que lo específico de la política no son los fines que busca, imposibles de definir objetivamente, sino los medios con que opera (violencia). Schmitt producirá a su vez una ruptura dentro de esta ruptura weberiana. Contra Weber, independizará lo político del ámbito estatal y, con Weber, no definirá lo político por los fines sino por la dinámica que lo distingue (relación amigo-enemigo). Weber y Schmitt separan así política y verdad. La crítica de Strauss a Schmitt y a Weber tiene la misma fisionomía. Strauss buscará mostrar que ambas reflexiones no logran cumplir su propósito, el de pensar la política prescindiendo de sus valores o fines, porque no solo no son descriptivas, sino que son normativas, que afirman unos valores que Weber y Schmitt buscan ocultar, para no contradecir sus principios metodológicos y que, finalmente, todo esto prueba que la independización de la razón moderna de todo orden trascendente (Naturaleza; Dios) es imposible»³²⁶.

Per Weber infatti, come abbiamo visto, il problema dei valori, per quanto posto al margine del *Herrschaftsverband*, resta sempre un concetto-limite, che riappare soprattutto nell'età contemporanea (e nella sua propria età matura), quando la *chance* (capacità) dello Stato moderno – inteso storicamente come *Betriebsanstalt* – di mantenere ed esercitare l'uso della violenza legittima (*legitime Gewaltigung*) viene meno e, grazie ai nuovi partiti di massa che sostituiscono il *Honoratiorensystem* liberale³²⁷, si riaffaccia un *Führer-Held* dotato di carisma, cioè capace di trascinare una *Gefolgschaft* – meglio forse: di essere trascinato da essa – leggendone e interpretandone la *Gesinnung* più meno consapevole o sommersa che essa esprime.

³²⁶ J. FRANZÉ, *Si Dios ha muerto ¿Todo está permitido? Strauss, Weber y Schmitt revisitados*, in «Revista de estudios políticos», 153/2011, pp.151-174, p. 152, ma cfr anche il suo “draft, not for quotation” *Politics, the Political and Violence* (Inter-Disciplinary Net; 5th Global Conference: War, Virtual War & Human Security. Monday 5th May – Wednesday 7th May 2008 Budapest, Hungary).

³²⁷ M. CIOLI, *Pragmatismus und Ideologie. Organisationsformen des deutschen Liberalismus zur Zeit der Zweiten Reichsgründung (1878-1884)*, Berlin 2003.



Non si può negare che, anche per Schmitt, il problema di fondo sia quello di rimuovere i valori, ma senza negarli, se è vero che nel 1963 egli ritenne necessario inserire nel *Begriff des Politischen* la nota che contiene il famoso “cristallo di Hobbes”, il cui vertice è rappresentato dal più alto e indiscutibile di tutti i valori: «Veritas: Jesus Christus», ma la cui base è la più drastica e concreta di tutte le verità effettuali della politica: «Oboedientia et protectio»³²⁸.

In mezzo fermenta i suoi umori il “politico” – sia l’uomo politico (che non può essere che colui che decide e interpreta la tensione *amicus-hostis*) che lo Stato politico (che non può essere che la sovranità, come *potestas directa*, come *Diktatur*). Per Schmitt, come per Hobbes, più che di natura si tratta di ragione: ciò riguarda sia lo Stato che l’individuo, il cittadino, a cui il *Leviathan* è dedicato. Emergenza, ragione e fede pubblica sono i tre elementi hobbesiani che Schmitt mette in luce in questa nota e l’elemento di chiusura del sistema sta nella titolarità della “interpretazione” («Chi conia la verità in monete aventi valore legale?») e della “autorità”: il problema, insomma, di chi è in grado di dare “legalità” al sistema di bisogni, garantendo protezione in cambio di obbedienza.

Per questa via – anche weberiana, dunque – si può ora tornare al “caso” Benjamin-Schmitt, che serve anche a spiegare la critica sopra attribuita a Leo Strauss nei confronti di entrambi e dello stesso Weber. Poiché la questione svolge, per me nel presente contesto, un ruolo solo strumentale, non mi devo preoccupare di presentarne i complicati risvolti e mi limito perciò alla stretta informazione. Mi riferisco alla già ricordata lettera del dicembre 1930 che Benjamin inviò a Carl Schmitt per anticipargli l’invio del suo libro storico, uscito nel 1928.

La lettera è breve e dice così, nella mia versione:

«Stimato Prof. Schmitt, riceverà nei prossimi giorni dall’editore il mio libro sul *Dramma barocco tedesco (Ursprung des deutschen Trauerspiels, Ernst Rowohlt, Berlin 1928)*. Con queste poche righe vorrei non solo annunciarne l’arrivo, ma anche esprimere la mia gioia di poterGlielo spedire, su consiglio di Albert Salomon. Lei saprà certo riconoscere subito il debito che il mio libro ha nei Suoi confronti, per quanto riguarda la presentazione della dottrina della sovranità nel XVII secolo. In aggiunta però forse posso anche dire di aver ri-

³²⁸ La nota [53] nella traduzione italiana curata da Miglio-Schiera nel 1972, pp. 150-151.

cevuto dai suoi ultimi lavori, specialmente dalla *Diktatur*, una conferma dei miei modi [del mio metodo] di ricerca nella filosofia dell'arte dal suo nella filosofia dello Stato. Se dalla lettura del mio libro emergesse in modo intelligibile questo feeling, allora l'intento di spedirglielo sarà stato soddisfatto. Con l'espressione della mia speciale ammirazione, il Suo umilissimo Walter Benjamin».

Il passo a cui vorrei dedicare un po' d'attenzione è quello relativo al nesso che Benjamin pone tra filosofia dell'arte e filosofia dello Stato. Non si tratta certo di una semplice analogia: cioè del trasferimento dei problemi, di metodo come di contenuto, di un campo (quello artistico) all'altro (quello politico) o viceversa. Non si tratta, cioè, semplicemente di riconoscere che motivazioni politiche possono influire su motivazioni artistiche o, viceversa, che l'arte può svolgere in proprio una funzione politica. Benjamin evoca, non certo a caso, il livello della filosofia sottesa a entrambi i campi e suggerisce di trovare a quel livello affinità e interdipendenza. E' come se dicesse che arte e politica vanno considerate come tessere di uno stesso mosaico, il quale però va compreso nella sua interezza, per dotare di senso anche le sue parti costitutive.

La lettera era stata esclusa dalla prima raccolta di corrispondenza benjaminiana, curata da Adorno e Scholem³²⁹. Fu Rolf Tiedemann a pubblicarla nell'apparato critico fornito alla pubblicazione dei *Gesammelte Schriften* di Benjamin³³⁰, sottolineandone la problematicità, ma senza esplicitarne i motivi. La lettera testimonia la critica, comune a entrambi i corrispondenti, della democrazia parlamentare liberale. Ma certo non basta. Dal libro di Benjamin risultano almeno due ragioni principali del debito che egli confessa verso Schmitt. La prima riguarda un particolare rapporto con la politica e la storia – e su questo sarebbe troppo complicato intrattenerci ora qui. In secondo luogo, però e di conseguenza, emerge il problema della sovranità³³¹, che va per

³²⁹ *Briefe*, Hrsg. und mit Anmerkungen versehen von Gershom Scholem und Theodor W. Adorno. 2 voll., Frankfurt am Main 1955. Manca anche dalla raccolta *Lettere 1913-1940*, dell'edizione italiana, Torino 1978.

³³⁰ *Gesammelte Schriften*. Unter Mitwirkung von Theodor W. Adorno und Gershom Scholem hrsg. von Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser. Bde. I-VII, Suppl. I-III (in 17 Bänden gebunden). 1. Auflage, Frankfurt am Main 1972-1999. Revidierte Taschenbuch-Ausgabe: Bde. I-VII (in 14 Bänden gebunden), Frankfurt am Main 1991.

³³¹ Per Agamben, la sovranità costituisce una soglia indecidibile tra diritto e violenza, come aveva intuito Pindaro nel celebre frammento 169 (cfr. infra nota 72, a proposito di Agamben): *Nómos*, re di tutte le cose, conduce con mano più forte giustificando il più violento. La legge giustifica il più violento; il diritto quindi



Benjamin ben oltre il *case study* del barocco tedesco, ma gli appare come problema metodologico e teorico generale. La sovranità rappresenta infatti la sintesi del moderno: dal punto di vista storico-politico, innanzitutto, ma poi anche da quello storico-culturale e quindi da quello etico. Si potrebbe pensare che essa sia l'*Angelus Novus*, come si presentava nella contingenza davvero rivoluzionaria di quei pochi anni correnti tra la Repubblica di Weimar e l'avvento di Hitler.

36. Il problema è quello di cogliere la vita storica com'è rappresentata dall'età che si vuole studiare. E' il problema, allora, dello *Zeitgeist*. E quest'ultimo è una realtà trasversale che stende la sua presenza su tutti gli aspetti costitutivi di quell'età (di ciascuna età). Non solo, ma gli effetti non sono a senso unico; ci possono essere *feedback* importanti, perché se l'arte tocca la storia (la contiene, ne fa il suo oggetto), allo stesso modo questa stessa storia è fatta anche dell'arte che la tocca e la riguarda.

Walter Benjamin parla di «geschichtliches Leben, wie es jene Epoche sich darstellte»³³²: che è difficile da dire in italiano, ma mi pare possa voler dire «vita storica secondo il modo in cui quell'epoca [ogni epoca] si è rappresentata». Per l'età barocca – quella tedesca, ma certamente non solo; anche se, per esempio, non quella italiana – la rappresentazione primaria è quella del sovrano: «Il sovrano rappresenta la storia, egli tiene nelle sue mani la storia, come uno scettro» avverte Benjamin. C'è ovviamente il ricorso all'estremizzazione che è propria della concettualizzazione filosofica che gli compete ma che egli recepisce certamente anche dalla *Teologia politica* di Schmitt³³³, in cui viene teorizzato il “caso estremo” o “eccezione” come il dato pungente di una filosofia della vita concreta:

«Per essa l'eccezione può essere più importante della regola. L'eccezione è più interessante del caso normale. Quest'ultimo non prova nulla, l'eccezione prova tutto; non solo essa conferma la regola: la regola stessa vive solo dell'eccezione».

ha a che fare con la violenza fin dall'origine mitica. È alla possibilità di spezzare questo nesso, o meglio di recidere questo nodo, che si dedicano le riflessioni del giovane Benjamin in *Per la critica della violenza*.

³³² W. BENJAMIN, *Ursprung*, p. 51.

³³³ Cruciali le citazioni alle pp. 52 e 53 dell'edizione italiana, in base alle quali Benjamin stesso osserva: «Chi esercita il dominio e governa è già preliminarmente destinato ad essere il detentore di un potere dittatoriale nello stato d'eccezione, ove questo sia determinato dalla guerra, dalla rivolta e da altre catastrofi».

Si tratta dell'intreccio concettuale sovranità/emergenza, a cui entrambi gli autori sono devoti. Vediamo l'incipit di *Teologia politica* di Carl Schmitt:

«Sovrano è chi decide sullo stato di eccezione. Questa definizione può essere appropriata al concetto di sovranità, solo in quanto questo si assuma come concetto limite. Infatti concetto limite non significa un concetto confuso, come nella terminologia spuria della letteratura popolare, bensì un concetto relativo alla sfera più esterna»³³⁴.

Quando lo stesso Benjamin parla della «rara reciprocità tra teoria reazionaria e prassi rivoluzionaria», il suo amico e interprete Scholem sostiene che è qui innegabile la «secolarizzazione di una apocalittica ebraica» e la pone in relazione con l'altra molla apocalittica situata nel particolare cattolicesimo di Schmitt³³⁵.

Per quest'ultimo, parola-chiave di tutta la sua opera sarebbe il recupero della capacità di acutezza cattolica da contrapporre alla modernità razionale, ovvero alla razionalità del moderno³³⁶.

Sul tema della modernità sembrerebbero scontrarsi, nelle figure di Benjamin e Schmitt, le due maggiori culture per così dire anti-moderne: questo mi pare anche il significato che al tema attribuisce un altro grande pensatore, ebreo e tedesco, più vicino a noi, che ha avuto, tra l'altro, il merito di riscoprire in chiave critica il tema dei rapporti fra i due autori: Jacob Taubes³³⁷.

Da tutto ciò risulta che il vero problema, per tutti, è quello della “modernità” e della sua crisi. A quest'ultima reagiscono con impeto particolare le due forze culturali-religiose appena definite come anti-moderne per eccellenza, quella cristiano-cattolica e quella ebraica, trasferendo anche sul piano (teologico-)politico la ricerca di nuovi criteri di obbedienza al potere, cioè di disciplina, in corrispondenza anche

³³⁴ *Politische Theologie, Vier Kapitel zur Lehre der Souveränität* risale, nella sua prima versione, al 1922; una seconda edizione, arricchita di una nuova premessa (sulla quale si è condotta la traduzione italiana, in C. SCHMITT, *Le categorie del politico*, Bologna 1972, pp. 29-86) apparve nel 1934. Qui interessa in particolare il finale del I capitolo; la citazione nel testo è a p. 41 della mia traduzione italiana.

³³⁵ M. NICOLETTI, *Trascendenza e potere. La teologia politica di Carl Schmitt*, Brescia 1990.

³³⁶ R. GUTIÉRREZ GIRARDOT, *Carl Schmitt y Walter Benjamin*, in «Cuadernos hispanoamericanos», 612/2001, pp. 61-78, usa il termine, molto importante per la storia della cultura spagnola, specialmente del *siglo de oro* di «agudización católica».

³³⁷ N. BOLZ, *Charisma und Souveränität. Carl Schmitt und Walter Benjamin im Schatten Max Webers* in J. TAUBES (ed), *Der Fürst dieser Welt. Carl Schmitt und die Folgen*, München 1983. Oltre al già citato *En divergent accord*, cfr. ancora J. TAUBES, *Ad Carl Schmitt: gegenstrebige Fügung*, Berlin 1987.



con l'avvento della massa come nuova condizione sociale di convivenza degli uomini fra loro. Viene così inevitabilmente toccato nel profondo il problema del potere (*Herrschaft*), che abbiamo già inteso come la capacità di qualcuno di ottenere – da parte di uomini determinati, possibilmente compresi in un territorio definito – obbedienza a comandi precisi, emessi in chiave amministrativa. In età moderna, la “misura” di questo “potere” era stata trovata e istituzionalizzata – poi addirittura costituzionalizzata – nella forma dello “Stato”. È questa misura che viene posta in dubbio e decade con la crisi della modernità. Così la *Herrschaft* torna ad essere elementarmente *Gewalt* e il suo uso – che Max Weber chiamava *Gewältigung*, legittimandola attraverso il monopolio che ne aveva lo Stato, mediante il suo *Verwaltungsstab* – va ora nuovamente saggiato, in rapporto alle condizioni storiche nuove che si presentano, nella grande divaricazione/combinazione del binomio democrazia-dittatura³³⁸.

37. Richard Faber – allievo di Taubes, grande studioso di Schmitt – ripercorre il problema dell'origine del moderno in Walter Benjamin, coniugandolo con l'ansia che similmente attanaglia il suo contemporaneo Ernst Kantorowicz³³⁹. In estrema sintesi, l'idea di Faber sarebbe che la sovranità rappresenti il punto cruciale sia per Benjamin (*Il dramma*) che per Kantorowicz (*I due corpi*). Il primo l'ambienta, per la Germania, nel Seicento barocco, il secondo, più in generale, nel medioevo cristiano. La differenza però sta nel fatto che Kantorowicz la vira poi subito in costituzionali-

³³⁸ Che è, come si è appena visto, il problema filosofico di fondo sia per Benjamin che per Schmitt.

³³⁹ R. FABER, *Walter Benjamins Ursprung des deutschen Trauerspiels und Ernst H. Kantorowicz' Die zwei Körper des Königs. Ein Vergleich*, in W. ERNST – C. VISMANN (eds), *Geschichtskörper. Zur Aktualität von Ernst H. Kantorowicz*, München 1997. Cita anche K. GARBER, *Benjamins Theorie des Ursprungs der Moderne*, in «Studi germanici», 29/1991. L'opera di riferimento è naturalmente E.H. KANTOROWICZ, *The King's Two Bodies. A study in Mediaeval Political Thought*, Princeton 1957 (trad. it. *I due corpi del re. L'idea di regalità nella teologia politica medievale*, Torino 1989). Ma l'opera del tempo a cui ci stiamo riferendo nel testo è Kaiser Friedrich der Zweite, Berlin 1927 (trad. it. *Federico II Imperatore*, Milano 1976). Molto pertinenti le osservazioni svolte dai curatori della silloge *Misteri di Stato*, Lecce 2004: Giuseppe Cascione nella Presentazione e Donato Mansueto nella Postfazione (*L'asino, il Re e la meretrice. Di alcuni emblemi teologico-politici*). Degli stessi autori e sugli stessi temi, cfr. anche D. MANSUETO – G. CASCIONE, *Potere visibile e ordine costitutivo. Categorie e figure della sovranità*, Bari 2003: in quest'ultima è reperibile, a p. 108, un giusto riferimento alla teoria della sovranità in Walter Benjamin, il quale giunge a «superbamente... identificare proprio nel principe il paradigma del malinconico» (p. 140 dell'edizione italiana).

simo (quello inglese, in particolare, fondato sul “corpo” corporativo della Corona: «the King in Council in Parliament»), mentre per Benjamin la sovranità – che, non si dimentichi, egli ha colto nella sua pienezza nella *Diktatur* di Schmitt – finisce per concentrarsi storicamente in *Gewalt* (violenza). In tal modo, il barocco e il teatro che lo rappresenta sono all’origine della “miseria tedesca”, grazie anche al ruolo storico svolto dal protestantesimo tedesco, che egli definisce spietatamente³⁴⁰ come «obrigkeitsstaatlich /staatsfromme».

Se è impressionante il peso, già più volte sottolineato, che la considerazione storica ha nella ricostruzione di tutti questi filosofi della politica, certo da tutti emerge il senso chiaro di una profonda trasformazione del concetto stesso di moderno, di modernità, che, nel caso specifico di Walter Benjamin, vira marxianamente nella necessità della rivoluzione, finalmente capace di dare alla Germania – che l’aveva mancata nel Seicento della Guerra dei trent’anni, poi a fine Settecento, poi ancora nel 1848 e infine nel 1918-19 – l’uscita dalla “tragedia” (*Trauerspiel*) intesa anche in senso storico, non solo teatrale, cioè come vera e propria “miseria tedesca”.

Siamo dunque di fronte, con Benjamin e Schmitt, ad una critica della modernità proveniente da due intelligenze biograficamente opposte. Non solo: tale critica si fonda, per entrambi, sul pilastro della sovranità attraverso cui la modernità si è fatta politica³⁴¹.

Ma, di nuovo, le posizioni dei nostri due sono opposte: per Schmitt, infatti, la scoperta della sovranità rappresenta il dato più positivo del moderno, perché fondativo del momento estremo, dell’emergenza; mentre per Benjamin, essa è il dato che dovrebbe invece servire proprio ad eliminare il caso d’eccezione, l’emergenza: la quale poi, quando non funziona più, va superata nell’atto rivoluzionario. Con questa

³⁴⁰ Ma non troppo diverso era stato il giudizio di Max Weber, nella lettera a Harnack relativa al suo viaggio negli USA, a proposito del *Sektenmensch* protestante.

³⁴¹ R. GUTIERREZ GIRARDOT, *Carl Schmitt*, p. 70, riporta una citazione straordinaria di Walter Benjamin (*Über das Programm der kommenden Philosophie*, in *Gesammelte Schriften*, II, 1, pp. 158 e 163) che fa a un certo punto, in maniera certo anche pre-foucaultiana: «Las cosas mas importantes y las ultimades ya estaban secularizadas. El derecho se habia transformado en poder, la lealtad en calculabilidad, la verdad en cabalidad generalmente reconocida, la beleza en buen gusto, el cristianismo en una organizacion pacifista... En lugar de la diferencia de bueno y malo se introdujo una diferenciadamente sublime de aprovechamiento y daño».



complessa ricostruzione del famoso rapporto, Horst Bredekamp va al cuore della stessa “Benjamin-Frage” applicandole il *dictum* di Schmitt (che l’aveva preso in prestito dal suo amico poeta Theodor Däubler) secondo cui «Der Feind ist deine eigene Frage als Gestalt»³⁴².

Qual è dunque il nemico di Benjamin, nel senso della sua propria *Frage*? È la questione dell’eccezione. Su di essa Benjamin converge con Schmitt. Lo stato d’eccezione è anche il momento della sovranità: in esso si esprime la disparità tra continuità ed unicità. Per Schmitt ciò avviene quando in una comunità i contrasti sono tali da esigere un intervento di sospensione delle leggi da parte di una forza extrasociale, allo scopo di porle in salvo. Si tratta di un momento di atemporalità, di tempo anomalo, di cessazione del tempo normale: ma segna anche l’uscita dal canone che viene attribuita all’avanguardia³⁴³.

Ciò però non basta ancora. Il cuore del problema sta nel “concetto del politico” che tutto ciò sottintende: per Bredekamp la fonte di quel concetto sarebbe – di nuovo per entrambi gli autori – Thomas Hobbes con la sua straordinaria figura del *Leviathan* mirabilmente rappresentata nel frontespizio stesso dell’opera³⁴⁴. Ma per Hobbes l’artificialità dell’uomo-Stato-Leviatano è anche motivo della sua artificiale eternità; per Schmitt invece lo stato d’eccezione è fuori dal tempo. Benjamin occupa, secondo Bredekamp, una posizione intermedia, perché è vero che l’eccezione è momentanea, ma la sovranità serve proprio a impedire che essa si presenti:

«mentre per Schmitt lo stato d’eccezione è la *conditio sine qua non* per l’affermazione della sovranità, Benjamin vede esistere la sovranità allo scopo di impedire lo stato d’eccezione in prima istanza»³⁴⁵.

³⁴² H. BREDEKAMP, *From Walter Benjamin to Carl Schmitt, via Thomas Hobbes*, in «Critical Inquiry», 25/1999, p. 248: il verso di Däubler viene da *Hymne an Italien*, München 1916, p. 58. L’avrebbe scoperto H. MEIER, *Der Philosoph als Feind: Zu Carl Schmitts ‘Glossarium’*, in: *Carl Schmitt, Leo Strauss, und der ‘Begriff des Politischen’: Zu einem Dialog unter Abwesenden*, Stuttgart 1998, p. 145. Cfr. dello stesso autore: *Die Lehre Carl Schmitts: Vier Kapitel zur Unterscheidung politischer Theologie und politischer Philosophie*, Stuttgart 1994.

³⁴³ H. BREDEKAMP, *From Walter Benjamin*, pp. 252-253.

³⁴⁴ *Ibidem*, p. 255: «The giant bends men to his will». Ma cfr. la monografia sul *Leviathan*.

³⁴⁵ *Ibidem*, p. 260.

Comunque, è del tutto evidente il peso che per i due autori – ma per l'insieme della cultura sociologico-politica del tempo: si pensi allo stesso Weber, ma anche naturalmente a Tönnies³⁴⁶ – ha la concezione del potere (però *power* in inglese, non *violence*) che Hobbes esprime nel capitolo X del *Leviatano*:

«Il più grande dei poteri umani è quello composto dei poteri di molti uomini, uniti, per loro consenso, in una persona, naturale o civile, che usa tutti i loro poteri, dipendenti dalla sua volontà, qual è il potere di uno stato, o che dipende dal volere di ciascuno, qual è il potere di una fazione o di diverse fazioni in lega. Perciò avere servi è un potere, ed avere amici è un potere, perché sono forze unite»³⁴⁷.

L'unione fa la forza dunque? Come principio di fondo del *Commonwealth* nella sua fondazione anche “costituzionale” settecentesca³⁴⁸. Ma forse anche come esito della “autocoscienza” da cui nasce la libertà individuale di Kant e Fichte e poi di Hegel³⁴⁹. Ma questa forza è il potere/*Gewalt* di cui stiamo parlando e del cui uso lo Stato moderno pretende il monopolio? È il diritto, alla cui ri-definizione è volta la principale riflessione politica post-illuministica e post-giusnaturalistica? E a cui Walter Benjamin rivolge la sua critica, mentre Carl Schmitt ne celebra la riedizione, attraverso il *Führer*³⁵⁰?

La ricostruzione del rapporto fra i due pensieri antagonisti, ma come si è visto fortemente collegati fra loro, non è aiutata dalla radicale divergenza delle rispettive condizioni storiche di esistenza politica e qui sta il vero nocciolo della questione. Lo

³⁴⁶ M. RICCIARDI, *Ferdinand Tönnies, sociologo hobbesiano: concetti politici e scienza sociale in Germania tra otto e novecento*, Bologna 1997 e più recentemente la sua cura della ristampa presso Laterza di Società e comunità.

³⁴⁷ T. HOBBS, *Leviatano*, vol. I, Bari 1911, p. 69.

³⁴⁸ P. SCHIERA, *La costituzione inglese fra storia e mito*, in A. ROMANO (ed), *Il modello costituzionale inglese e la sua recezione nell'area mediterranea tra la fine del 700 e la prima metà dell'800. Atti del Seminario internazionale di studi in memoria di Francisco Tomás y Valiente* (Messina, 14-16 novembre 1996), Milano 1998, pp. 39-58.

³⁴⁹ Compio questa forzatura, prendendo lo spunto da alcuni contributi di E. CAFAGNA, *Diritto razionale e realtà del diritto. Le critiche hegeliane alle teorie del diritto di Kant e di Fichte*, in «Studi senesi», 90/1998, pp. 371-411; *Libertà dell'autocoscienza e potere politico. Note sulla Fenomenologia dell'Enciclopedia delle scienze filosofiche di Hegel*, in «Teoria politica», 124/1998, pp. 55-83. Ma si veda anche la splendida raccolta di testi di Claudio Cesa, curata da Carla, Luca Fannesu e Alberto Savorelli, *Verso l'eticità. Saggi di storia della filosofia*, Pisa 2013.

³⁵⁰ C. SCHMITT, *Der Führer schützt das Recht*, in «Deutsche Juristen-Zeitung» del 1° agosto 1934, Band 39, Heft 15, p. 945-950.



si vede molto bene in Benjamin, allorché finalmente pone tra virgolette il *Grenzbegriff* «Ausnahmезustand», riferendolo al proprio tempo, e afferma che se quella ormai è la regola e non l'eccezione, bisognerà allora provocare uno stato d'emergenza reale, capace di «migliorare la nostra posizione nella lotta contro il fascismo»³⁵¹. Così il discorso è finito, ma il problema rimane: che è quello del rapporto fra diritto e violenza, come egli stesso aveva già visto nella *Kritik der Gewalt*.

38. È a quest'opera che bisogna attingere per comprendere il dramma profondo che la consapevolezza della crisi del mondo di diritto borghese e liberale produsse – particolarmente in Germania dove il diritto aveva celebrato durante il secolo XIX la sua incoronazione a regina delle scienze sociali ed era stato consacrato nella *juristische Methode* – negli osservatori più disincantati, pur appartenenti a campi ideologici molto diversi³⁵².

Una parte del problema risiede dunque nell'ambiguità del tedesco *Gewalt*, tra violenza (privata) e potere (pubblico)³⁵³: a noi interessa il secondo, dove l'aspetto di “violenza/forza” rientra attraverso la finestra del binomio “legittimo/illegittimo”.

³⁵¹ La citazione è da H. BREDEKAMP, *From Walter Benjamin*, p. 264, che cita a sua volta da W. BENJAMIN, *Über den Begriff der Geschichte* (1940), in *Gesammelte Schriften*, 1, 2, p. 697.

³⁵² A. HIRSCH, *Recht auf Gewalt? Spuren philosophischer Gewaltrechtfertigung nach Hobbes*, München 2004, si apre con un paragrafo dedicato a “Gewalt: etymologische Zugänge”, in cui scrive che il tema è finora poco studiato, anche a causa dell'estrema complessità semantica del termine in ambito tedesco. Corrisponde, ad esempio, solo in parte al francese o inglese *violence*, soprattutto per l'aspetto pubblico-statale che in questi ultimi contesti corrisponde più a “potere” (fa l'esempio del testo di H. ARENDT, *On Violence*, New York 1970, tradotto in tedesco come *Macht und Gewalt*, München 1993). La radice indogermanica –*val* (latino *valere* <vale ovviamente anche per *Verwaltung*>) esprimerebbe il senso di “capacità di disporre” (che è la qualità di un libero), non essendo inizialmente termine giuridico. Nel medioevo, il concetto sembra spezzarsi nei due significati latini di *violentia* e *potestas*. Può forse valere la traduzione inglese e francese “force” (cfr. Ad es. J. DERRIDA, *Force de loi. Le fondement mystique de l'autorité*, Paris 1994: ma gli argomenti non mi sembrano conclusivi. Cfr. anche la voce *Gewalt* di K. RÖTTGERS, in *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Basel 1974, vol. III, p. 572.

³⁵³ Mi permetto di riprendere qui gli argomenti portati dal *Cluster* dell'Università di Innsbruck (Plattform Politik-Religion-Kunst) per illustrare il tema di ricerca “Gewalt-Verwaltung-Praxis”, reperibile al sito <http://www.uibk.ac.at/politik-religion-kunst/cluster/gewalt-verwaltung-praxis.html>: «Gewalt, althochdeutsch *giwalt f.*, ist ein mehrdeutiger Begriff, anders als etwa im Lateinischen, Englischen und Französischen, wo wir auf die klare Differenz *potestas/power/pouvoir* – *violentia/violence/violence* treffen. Dies gilt es nicht als sprachliche Unschärfe, sondern historisches Phänomen wahrzunehmen. Der Begriff Gewalt verbindet Durchsetzung von Macht und Herrschaft (*potestas*) und individuelle Gewaltanwendung (*violentia*)».

Con in più la complicazione della relazione, più o meno schiacciata, che quest'ultimo storicamente stabilisce con "legale/illegale". Così siamo tornati al problema di fondo: "diritto/violenza".

Si tratterà anche di capire come in tutto ciò giochi un suo ruolo il termine-concetto *Maßnahme*, ma anche più in generale quello di *Verwaltung*, che tra l'altro sembra avere la stessa radice di *Gewalt*³⁵⁴. Siamo tutti consapevoli della profondità filosofica della questione che Benjamin si pone (la sua *Feind-Frage*, come si è detto) ma, ai fini attuali, m'interessa concentrare piuttosto l'attenzione su quel terreno paludoso che sta tra diritto e forza. Un terreno d'altra parte molto "antropizzato" durante e attraverso la modernità e quindi perfettamente percorribile, grazie alle palafitte artificiali prestate da "figure" spesso banalizzate come la legittimità e la legalità del potere³⁵⁵, e addirittura "costituzionalizzate" all'apice del trionfo dello Stato moderno. Prima delle immediatamente successive sue "de-generazioni": che sono poi quelle che tanto interessano, con esiti diversissimi quando non opposti fra loro, ma dallo stesso punto di vista della critica/crisi della modernità appunto, ai nostri due autori.

L'insistenza su Walter Benjamin è dovuta semmai al fatto che nella sua opera – molto più che in quella di Max Weber o di Carl Schmitt – dilaga un'impressionante forza "umana", forse ancora maggiore della sua opzione sociale e politica per la rivoluzione.

«Allo stesso modo *Per la critica della violenza* squarcia le maglie del pensiero concettuale lasciando intravedere una nuova esperienza possibile, etica e politica. Chi

³⁵⁴ Cfr. la prospettiva offerta dall'appena citato programma "Gewalt-Verwaltung-Praxis": «Einstmals Domäne der trockenen, juristisch geprägten Verwaltungsgeschichte entwerfen moderne Ansätze eine Kulturgeschichte der Verwaltung, in der es nicht mehr um Zuständigkeiten und Behörden, sondern um Fragen von Normsetzung – Normdurchsetzung – Verwaltungsstil/-kultur geht. Dieser kulturgeschichtliche Ansatz sucht nach vielfältigen Verflechtungen zwischen Verwaltungspraxis und Praxisformen in anderen Bereichen von Gesellschaft. Metaerzählungen wie Rationalisierung, Modernisierung, Bürokratisierung und Nationalstaatsbildung sind heute nicht nur in ihrer Begrenztheit erkannt, sondern sie verdecken manche Spannungen und Entwicklungen».

³⁵⁵ Ma non certamente dal classico libro di H. HOFMANN, *Legitimität gegen Legalität. Der Weg der politischen Philosophie Carl Schmitts*, Berlin 1992². Anche se, a mio avviso, i termini del titolo potrebbero anche essere rovesciati, se si volesse spiegare il ruolo egemonico giocato dalla *Legalität* post-costituzionale nel sostituirsi alla *Legitimität* del sistema politico precedente (*Ancien Régime*).



non è pronto a questa violenza verso se stesso, una violenza il cui nome è “anticipazione”, proietterà verso l'esterno, che egli vorrebbe cambiare senza modificare se stesso, l'ombra della violenza mitica».

Queste parole di Massimiliano Tomba³⁵⁶ m'inducono a insistere sulla visione della “misura” come criterio culturale e antropologico dell'uomo, in particolare nella gestione “storica” che quest'ultimo è chiamato a fare, continuamente di nuovo, del suo “moderno”. Cosciché diventa inutile interrogarsi sul senso della misura-*Maßnahme* (come ponte tra forza e diritto) o della misura-*Maßstab* (come unità di misura scientifica) senza porre in questione anche la “misura di sé” che ogni nuovo nato deve per forza ristabilire, rispetto agli altri e al territorio in cui vive. Tanto che questa “auto-misura” (radicata in sé, proveniente da sé) può addirittura venir intesa come il contrappeso alla “misura-provvedimento” (proveniente da fuori, radicata in un'autorità esterna), nel senso che si è appena visto in Walter Benjamin: di una forza cioè che dall'interno dell'uomo va verso l'esterno del politico, contrapponendosi a un'altra forza, che dall'esterno (del potere) va verso l'interno dell'uomo (il suo corpo nudo, diranno poi i cultori della bio-politica foucaultiana). Per Benjamin infatti,

«la verità del soggetto di diritto è la “nuda vita” (*das bloße Leben*): l'individuo privato di ogni *Gewalt* ed esposto nella sua nudità di fronte allo Stato come titolare di diritti che possono essere ugualmente garantiti o sospesi. Questo individuo è non solo politicamente passivo, ma anche potenzialmente vittima... Egli non solo non agisce politicamente se non attraverso i suoi rappresentanti dotati di mandato libero, ma i suoi diritti e le sue garanzie dagli abusi del potere dipendono dallo stesso potere che dovrebbe proteggerlo»³⁵⁷.

³⁵⁶ Introduzione a W. BENJAMIN, *Per la critica*, p. 31. Alla pagina precedente (30) Tomba aveva scritto, molto bene: «Di fronte all'impoverimento dell'esperienza storica, che è al contempo impoverimento etico e politico, il gesto di Benjamin non consiste nell'inane recupero di un'esperienza classica borghese, del resto definitivamente compromessa, ma, mostrato come sia il diritto ad aver impoverito l'esperienza etica, contrappone ad esso, alla sua temporalità, il tempo della violenza divina e della giustizia».

³⁵⁷ *Ibidem*, p. 32, per poi criticare sia l'interpretazione “totalitaristica” di H. ARENDT, *The Origins of Totalitarianism*, 1951 (trad. it. Milano 1996) che quella “pindaristica” di G. AGAMBEN, *Homo sacer*, Torino 1995, affermando (p. 33): «Con la pena di morte, o anche solo la sua possibilità, il diritto mostra che la verità del soggetto di diritto è la nuda vita» la quale appunto non sarebbe prodotta né dal totalitarismo né dalla biopolitica, ma è il «prodotto dell'appiattimento della giusta vita sulla vita. La nuda vita si staglia sul vuoto che la modernità lascia attorno alla domanda sul giusto». Cfr. anche il classico saggio di K. GARBER, *Benjamins Theorie*.

E quest'effetto si è compiuto attraverso il diritto, prima quello naturale poi quello positivo, nel trapasso "costituzionale" che rappresenta senz'altro il punto più alto della modernità occidentale. La critica di Benjamin è rivolta costantemente al diritto, alla sua intrinseca forza (*Gewalt*), non alla degenerazione che il diritto può subire ad opera di una forza estrinseca quale può essere la *Maßnahme*. Quest'ultima, anzi, potrebbe risultare la via d'uscita dalla *Gewalt* istituzionale e costituzionale del diritto in quanto tale, poiché – come vedremo presto in Bertolt Brecht, il suo grande amico e indottrinatore marxista, o meglio comunista³⁵⁸ – può essere strumento necessario alla e della rivoluzione.

Appunto il legato di Brecht viene piuttosto trascurato nella ricostruzione di tutta questa vicenda. Mi riferisco al troppo dimenticato pezzo didattico (*Lehrstück*) che reca il titolo *Die Maßnahme* e venne rappresentata alla vecchia *Berliner Philharmonie* nella Berndorfer Straße il 13 dicembre 1930, con musiche, molto importanti, di Hanns Eisler³⁵⁹. Fino al 1932 si ebbero numerose riprese dell'opera, che nel frattempo subì anche ritocchi sia nel testo che nella musica. L'ultima messa in scena coeva fu quella del 23 gennaio 1932 al *Reichshallen-Theater* di Erfurt – già governata da forze naziste – che provocò l'intervento della polizia presente in sala a sospendere la rappresentazione per «Aufreizung gegen den Staat». Vale la pena di sottolineare che la messinscena del testo fu poi vietata dallo stesso Brecht nel 1945 e poi dagli eredi, fino a una

³⁵⁸ E. WIZSLA, *Benjamin und Brecht. Die Geschichte einer Freundschaft*, Frankfurt 2004 (*Walter Benjamin and Bertolt Brecht: The Story of a Friendship*). Il lavoro si confronta anche con la classica opera di G. SCHOLEM, *Walter Benjamin: The Story of a Friendship*, New York 1981, mirando a porre sullo stesso piano di rilevanza le due "amicizie". Ne viene una forte rivalutazione dell'influsso di Brecht su Benjamin, contro l'interpretazione tradizionale (da Scholem a Adorno agli stessi *Gesammelte Schriften*) e a favore di un maggior peso delle dottrine marxiste su di lui. Quando Benjamin conosce Brecht, nel 1929, aveva appena concluso il *Dramma barocco tedesco*, e a dicembre del 1930 invierà la famosa lettera a Carl Schmitt, proprio negli stessi giorni in cui Bertolt Brecht rappresenta a Berlino la sua *Maßnahme*, un *Lehrstück* certamente influenzato dalle teorie schmittiane: O. SIMONS, *Theater of Revolution and the Law of Genre – Bertolt Brecht's The Measure Taken (Die Maßnahme)*, in «Germanic Review», 84/2009, pp. 327-352.

³⁵⁹ *Wikipedia*: «Aufgrund heftiger Kritik und Diskussion nach der Uraufführung schrieb Brecht eine zweite Fassung, die Ende 1932 gedruckt wurde». Dello stesso anno 1930 è l'opera *Die Ausnahme und die Regel... (L'eccezione e la regola: cfr il documento – che non ho potuto rintracciare – Die Ausnahme und die Regel von Bertolt Brecht: Eine Dokumentation der Aufführung des Berliner Ensembles 1980 di 184 pp, pubblicato dal "Verband der Theaterschaffenden der DDR", 1981).*



ripresa al *Berliner Ensemble* nel 1997 (cui ho avuto il piacere di assistere, insieme a Sandro Mezzadra) e a una scandinava più recente³⁶⁰.

La stessa circolazione internazionale dell'opera è indicativa, per quanto riguarda la traduzione del titolo. Esso è reso in italiano con *Linea di condotta*, in inglese con *Decision*; ma negli USA il *Federal Bureau of Investigation* lo fece tradurre con *Disciplinary Measure*. Tra il 1943 e il 1948, un "subject Brecht" era stato aperto dal *FBI*, per esaminare la sua opera letteraria e teatrale, come pure la sua corrispondenza privata, riunendo documenti e articoli di giornali che lo riguardavano e ricorrendo anche ad intercettazioni telefoniche e ambientali per registrare le opinioni che Brecht esprimeva privatamente. L'intenzione era ovviamente di cogliere e incriminare le idee politiche delle sue opere letterarie e teatrali, il suo atteggiamento nei confronti degli USA e le sue attività e contatti politici: ciò che più di una volta lo avvicinò al mondo dello spionaggio internazionale³⁶¹.

39. Ma non c'è solo il rapporto d'amicizia tra Benjamin e Brecht. Il terzo vertice del triangolo continua – a mio modo di vedere – a essere offerto da Carl Schmitt. Proprio sul tema del diritto (legge-violenza-misura) richiama l'attenzione Oliver Simons, in un testo proprio dedicato a *Die Maßnahme* di Brecht, che comincia così:

³⁶⁰ (Bergen → «Die Inszenierung des jungen Regisseurs Tore Vagn Lid nimmt die "Maßnahme" als philosophische Musik-Parabel über die Frage, warum (zum Beispiel die kommunistischen) Ideale nicht der Realität standhalten können und auch nicht sollten... Nach 1945 hat Brecht Aufführungen der Maßnahme untersucht, zugleich aber in einem Gespräch mit Manfred Wekwerth das Stück als Beispiel für das „Theater der Zukunft“ bezeichnet». Sulla fortuna postbellica del pezzo cfr. Wikipedia: «Die erste Wiederaufführung gab es 1987 in London, die erste deutsche Wiederaufführung 1997 im Berliner Ensemble. Anfang 2002 kam es in Wien zu zwei Aufführungen im Jugendstiltheater am Steinhof, welches, trotz einer guten Leistung und gelungenen Inszenierung, wegen seiner heutigen Nichtbekanntheit weitgehend unbeachtet blieb. Es existieren keine Plattenaufnahmen. Der Text selbst erschien schon 1955 bei Suhrkamp. Das Aufführungsverbot betraf vor allem die Musik Eislers, da der Text selbst in den Brecht-Ausgaben ständig verfügbar war».

³⁶¹ In esilio dal 1933, subito dopo il rogo del *Reichstag*, Brecht si trasferì in California, dove restò fino al 1947, lasciando gli USA il giorno successivo al suo interrogatorio da parte del Comitato per le attività antiamericane. Esiste un file del FBI su Brecht cfr. Y. HORSMAN, *Theaters of Justice*, Stanford 2010, nota 25 e. J.K. LYON, *The FBI as literary historian: the file of Bertolt Brecht*, in J. FUEGI – G. BAHR – J. WILLETT (eds), *Beyond Brecht = Über Brecht hinaus*, *The Brecht Yearbook*, 1983 pp. 210-231 ss. Il rapporto del FBI include la nota che *Die Maßnahme* fu l'unico pezzo teatrale di Brecht di cui era stata vietata la rappresentazione già in epoca pre-hitleriana: nel dicembre 1932, la *Landeskriminalpolizei* prese di mira l'opera, notando che «for 'China', one just has to substitute 'Germany' and the play can be applied to the German situation».

«In political philosophy, images for the beginning of a new system of law abound»³⁶². Tra queste, quella di Hobbes, basata sulla *fictio* della *persona* teatrale, della maschera, a cui si riduce il sovrano. E' un passo, quello del *Leviathan* che mostra come, all'inizio, «literature and law, theater and political philosophy are occasionally inextricable. Like the dramatic persona, the juridical persona is defined as a substitute». L'intreccio dei campi dunque non è cosa nuova: alla fine del periodo moderno, Schmitt ma anche Benjamin ripetono la contaminazione, mettendoci in più la teologia (che certo non mancava neppure in Hobbes!).

Crisi? Critica? Forse sì, ma non c'è stagione senza crisi e critica: l'importante è beccare quelle giuste, e questo strano triangolo sembra averne beccato una. Simons scrive: «Both Hobbes and Schmitt concern themselves with describing the preconditions of an order, with the conditions for its possibility» e osserva subito dopo che è in testi “teatrali” che si trovano le più immediate e interessanti reazioni alla teoria della sovranità esposta da Schmitt nella *Politische Theologie* del 1922. Si tratta del *Dramma barocco* pubblicato da Benjamin nel 1928, ma anche di opere teatrali di Bertolt Brecht, come appunto *The Measure Taken (Die Maßnahme)*, dove addirittura viene menzionato, nel corso dell'azione un “Karl Schmitt” da Berlino³⁶³.

Ma come si spiega l'intreccio fra due visioni così contrapposte del mondo politico? L'unica soluzione che intravedo rimanda a un ruolo per così dire di “mediazione” di Benjamin. Egli aveva una visione del marxismo certamente più sofisticata – e forse anche più confusa – di Brecht. Inoltre condivideva con Schmitt un'ossessione mistico-teologica a cui si è già fatto cenno. Infine, indubbiamente, il livello della sua “critica” alla “crisi” – cioè alla modernità – era certamente più assimilabile a Carl Schmitt di quello, volgarmente ateista, di Brecht. Benjamin spedisce la sua lettera famosa a Schmitt nell'inverno del 1930; aveva però iniziato a incontrarsi con Brecht un anno

³⁶² O. SIMONS, *Theater of Revolution and the Law of Genre*. Cfr. anche – molto più in generale – la potente monografia di H. BREDEKAMP, *Thomas Hobbes visuelle Strategien. Der Leviathan: Urbild des modernen Staates. Werkillustrationen und Portraits*, Berlin 1999; nuova edizione col titolo *Thomas Hobbes: Der Leviathan. Das Urbild des modernen Staates und seine Gegenbilder. 1651-2001*, Berlin 2003.

³⁶³ M. LAUERMANN, *Politische Theologie des Klassenkampfes. Die Lektüre von Brechts 'Die Massnahme' durch Carl Schmitt – ein soziologischer Versuch*, in «Theater der Zeit», (1998) pp. 39-61.



prima; e nel dicembre del 1930 viene rappresentata la *Maßnahme*. Nel 1928 era uscito il libro di Benjamin sul *Deutschen Trauerspiel*; tra il '28 e il '30 si svolge la prima fase della sua amicizia con Brecht; nel '30 entrambi si pronunciano nei confronti di Schmitt. Non sto fornendo prove, ma la sequenza dei fatti è questa: quella del triangolo.

Simons dà una spiegazione più fine e certamente da accogliere: politica e teatro sono entrambi da rifondare. Arte e politica vanno a braccetto insomma. Come anche Walter Benjamin aveva scritto a Carl Schmitt nella sua lettera. Anche qui, i conti sembrano tornare³⁶⁴. Ed è centrale proprio il riferimento alla “sovranità” che, come sappiamo, è il punto su cui Benjamin si riconosce in Schmitt, anche se con intenzione sua propria³⁶⁵.

Al di là delle questioni teologico-politico-estetico-filosofiche, che pure occupano il posto centrale, il tema della misura gioca però ruoli molto concreti anche nelle pratiche discusse o poste in essere dai nostri tre autori. In tutti i casi si tratta anzi della medesima problematica: quella di contemperare gli aspetti ideali con quelli concreti dell'azione di rifondazione (rivoluzionaria o reazionaria che questa possa o debba essere)³⁶⁶.

Vedremo fra poco che, in un certo modo, questo dualismo corrisponde a quello che il diritto moderno pone fra legge e misura. Ma il tema è ben più risalente e può ad esempio essere anche riportato al *Titus Andronicus* di Shakespeare, come fa Chri-

³⁶⁴ O. SIMONS, *Theater of Revolution*, p. 4: «With the state of exception Schmitt outlines an unlegislated space seemingly necessary for the establishment of a system of law. For Schmitt it is the formal condition of possibility, the establishment of an order not already part of the extant order, a thoroughly paradoxical starting position where one also encounters Brecht's theater. The Measures Taken is a theater of revolution in which a political revolution disguises itself as an aesthetic revolution, specifically as a revolution of theater. It, too, is foundational theater. Both Schmitt's political theory and Brecht's The Measures Taken thus deal with variations on reconnoitring thresholds, inquiring as they do after the provenance and origins of an order».

³⁶⁵ *Ibidem*, pp. 5-6. Ma poi: «With his model, the latter attempts to justify the preservation of the state, defining the state of exception as a necessary threshold to stabilize a new order; on the other hand, a different notion of history underlies Benjamin's description of the state of exception. He insists upon the possibility of upheaval and the interruption of historical progression». *Ibidem*, p. 10.

³⁶⁶ Vorrei ricordare che nell'opera di Brecht-Eisler convivono due impostazioni: una realistica (il testo) e una idealistica (la musica). È come se la misura fosse in grado di gestire questa contraddizione, accentuando il senso di *border* nell'accezione che ormai abbiamo imparato a gestire... e che mi sembra un po' una figura hegeliana, dialettica, propiziatrice di *aufhebung*... si tratterebbe di vedere se, più in generale, alla misura può essere affidata anche questa ulteriore funzione, di mediare fra i sogni e i bi/sogni degli uomini...

stopher Tomlins nel suo bel saggio sulla nuova *Police Science* americana³⁶⁷, in cui cita nei versi di Shakespeare le parole di Aronne:

«'Tis pollicie and stratageme must doe
That you affect, and so must you resolue,
That what you cannot as you would atcheiue,
you must perforce accomplish as you may».

Questo contrasto tra l'ideale (ciò che si vorrebbe) e la pratica (ciò che si può) corrisponde al dualismo di legge e polizia, come viene presentato anche nella *Critica della violenza* di Benjamin:

«Piuttosto, il “diritto” della polizia segna sostanzialmente il punto in cui lo Stato, vuoi per impotenza, vuoi per i nessi immanenti a ogni ordinamento giuridico, non è più in grado di garantirsi, attraverso l'ordinamento, i suoi fini empirici, fini che vuole raggiungere ad ogni costo... Al contrario del diritto, che riconosce nella “decisione” determinata nello spazio e nel tempo una categoria metafisica, attraverso la quale esso rivendica un proprio diritto alla critica, l'analisi dell'istituto di polizia non s'imbatte in nulla di sostanziale. La sua violenza [*Gewalt*, ma nella traduzione inglese è *Power*], nella vita degli Stati civilizzati, è senza forma, la sua presenza spettrale, inafferrabile e diffusa per ogni dove»³⁶⁸.

Intorno alla prima guerra mondiale, d'altra parte, la *Massnahme* – come strumento legislativo di immediata efficacia, senza i particolari contenuti di valore che la norma direttamente o indirettamente deve contenere – viene considerata con attenzione da tutti coloro che vedono come irreversibile la crisi dello Stato liberale: sia nel senso di un recupero e indurimento della sovranità (Schmitt, ma anche Weber...), che nel senso di una imminente ripartenza rivoluzionaria (Benjamin, Brecht...).

Come piede di porco per violare lo Stato di diritto – invece basato a sua volta sul monopolio legislativo della norma giuridica – la *Massnahme* può dunque essere intesa come un dispositivo d'uscita dal *Government* a favore di un ingresso nella *Governance*. Cosa da collegare, sotto altro profilo, con il gran parlare che si fa, negli stessi

³⁶⁷ C. TOMLINS, *Police: Genealogies, Discourses, Locales, Principles*, in M.D. DUBBER – M. VALVERDE, *The New Police Science. The Police Power in Domestic and International Governance*, Stanford 2006, pp. 248-94.

³⁶⁸ W. BENJAMIN, *Per la critica*, pp. 77-78.



anni, della tecnica la quale pure, viene percepita e praticata diversamente, nelle diverse parti d'Europa, dalle avanguardie di destra e di sinistra. Per non dire dell'arte.

40. Proverò allora a studiare un saggio rivelatore di Carl Schmitt, *Gesetz und Maßnahme*, ma per risalire anche a Georg Jellinek che si era occupato del tema già nella seconda metà dell'Ottocento. Sarà poi inevitabile confrontare il tutto da una parte col *Code Napoléon* e dall'altra con l'evoluzione delle "Scuole storiche" in Germania³⁶⁹.

Intesa come comportamento umano orientato a un fine preciso, la "misura" ha ricevuto esplicita considerazione giuridica in Germania nell'art 48, comma 2 della Costituzione di Weimar del 1919, relativamente alla *Diktaturgewalt* attribuito al *Reichspräsident*, con riferimento particolare all'*Ausnahmezustand*³⁷⁰. Qui il concetto di *Maßnahme* viene posto in connessione logica con quello di *Gesetz*, mentre più in generale vengono considerati "misure" anche altri «atti dello Stato (*Staatsakte*) di varia natura, che siano giuridicamente determinabili e finalizzati al perseguimento di effetti giuridici voluti»³⁷¹. Definizione troppo ampia per Schmitt, che richiede che la "misura" sia «dominata (*beherrscht*) da una precisa e determinata (*gegebene*) situazione di fatto concreta» e richiede dunque che la sua «proprietà specifica consista nella sua dipendenza di scopo (*Zweckabängigkeit*) dalla concreta situazione di fatto». Alla fine, il *Maßnahmegesetz* viene da Menger definito come: «ein Rechtssatz, in welchem der Gesetzgeber einen zeitlich, und/oder zahlenmäßig begrenzten Kreis von Lebenssachverhalten in einem Tatbestande mit der Absicht zusammenfaßt, ihn einer rein zweckmäßigen Rechtsfolge zu unterwerfen»³⁷².

Ma si tratta pur sempre di un prodotto legislativo eccezionale, un «extremer Sonderfall» che non trova riscontro nell'ordinamento se non in corrispondenza con la

³⁶⁹ G. DILCHER, *Dalla Storia del diritto alla Sociologia. Il confronto di Max Weber con la Scuola storica del diritto*, in «Scienza & Politica», 29/2007, pp. 95-115.

³⁷⁰ C. SCHMITT, *Die Diktatur des Reichspräsidenten*, "VVDStRL" 1924. Cfr. infra, dello stesso Schmitt, *Der Führer schützt das Recht* in «Deutsche Juristen-Zeitung», Heft 15 v. 01.08.1934, Spalte 945 - 950.

³⁷¹ G. ANSCHÜTZ, *Die Verfassung des Deutschen Reiches*, 1933, p. 283.

³⁷² C.-F. MENGER, *Das Gesetz als Norm und Massnahme*, Berlin 1957.

normalità rappresentata dalla norma giuridica. “Rechtssatz” e “Maßnahme” appaiono come due cerchi che s’intersecano, nella sostanziale alterità dei rispettivi campi, che è quella che si è già visto sopra, nella tensione fra ideali universali e obbiettivi concreti, fra diritto-giusto (*Recht*) e misura (*Maß*). Una differenza che si traduce poi nella stessa difformità dei rispettivi contenitori, il *Satz* da una parte, col suo rimando all’operazione dottrinarica, dogmatica e il *Nehmen* (*Nahme*), che evoca un atto insieme fuggevole e fondativo³⁷³. In questa pur approssimativa ricostruzione, s’intuisce lo spazio singificativamente *border* occupato dal concetto di “legge-misura” (*Maßnahmengesetz*), molto adatto a una situazione storica di “crisi e critica” dello Stato liberal-parlamentare di diritto, ma contemporaneamente del tutto aperta ad ogni esito rivoluzionario o controrivoluzionario.

Illuminante è il caso tedesco del *Haushaltsplan* (piano di bilancio) che sembra inscrivere perfettamente nella situazione europea odierna: esso non sarebbe né atto amministrativo né legge in senso materiale. La legge di bilancio, in quanto programma generale di conduzione economica statale per l’anno in corso, viene piuttosto considerata «ein staatsleitender Akt» (Heckel), ovvero «eine wirtschaftsgehaltende Maßnahme» (Scheuner). Verrebbe da dire che il diritto di bilancio (*Budgetrecht*) – e in generale la regolazione dell’imposizione (ma naturalmente anche il dibattito post-1848 in Prussia³⁷⁴) – sia un punto d’incontro fra diritto e ordinanza, giustizia e politica, privato e pubblico (atto di governo/*Regierungsakt*): quindi un momento centrale d’intervento e applicazione della misura nel suo triplice significato

³⁷³ Esprime poeticamente assai bene il punto, il verso di Blake offertomi da Mubi: «Bring out number, weight and measure in a year of dearth» (William Blake, *The Proverbs of Hell* in *The Marriage of Heaven and Hell* 1790): ovvero: «numero, peso e misura lasciali all’anno di carestia», Che però aggiunge: «per il resto vivi nell’eccesso», dato che, come scrive poi, «le tigri dell’ira son più sagge dei cavalli dell’istruzione»... romantico! Ma si applica assai bene alla distinzione che ho appena fatto nel testo fra misura (le tigri dell’ira) e legge (i cavalli dell’istruzione). Naturalmente, il verso di Blake può anche essere rovesciato nel senso, per adeguarlo ad una concezione “reazionaria” di misura: «In un anno di carestia, tira fuori numero, peso e misura» (che ben si adatta alla situazione odierna dell’Europa e delle sue istituzioni comunitarie, così poco rivoluzionarie (BCE) e piuttosto assai reazionarie (Bundesrepublik)).

³⁷⁴ G.A. MANCA, *La sfida delle riforme: costituzione e politica nel liberalismo prussiano (1850-1866)*, Bologna 1995.



(come misurazione, come provvedimento, e forse anche come disposizione culturale individuale).

Allora si capisce anche perché la mia ricostruzione storica della misura – che prenderà avvio dalla terza parte – inizierà proprio dal “pernio” della giustizia (distributiva come commutativa) così ben rappresentato da Ambrogio Lorenzetti nell’affresco del *Buon governo* e nella *Biccherna* senese³⁷⁵.

Che la linea interpretativa qui proposta sia corretta risulta anche da altre letture, sempre fortemente legate alla valutazione dello Stato di diritto e della sua crisi. In un’opera risalente al 1887, Georg Jellinek è ben conscio del rilievo che andavano assumendo, nello Stato amministrativo in espansione nel *Deutsches Königreich*, le *Organisationsgesetze*, che potevano riguardare sia l’istituzione di un’organizzazione di uffici che la regolazione delle rispettive competenze. A difesa dei principi fondamentali, egli assume come elemento decisivo, per l’esistenza di un *Maßnahmegesetz*, la partecipazione della *Volksvertretung*; altrimenti si tratterebbe soltanto di «Organisationsgewalt der Regierung»³⁷⁶. Attraverso una lunga ricostruzione storica – che parte dall’Inghilterra per poi allargarsi a Francia e Germania – Jellinek parla di «originaria identità di legge e ordinanza», che poi si complica e si riduce nell’epoca contemporanea dello Stato di diritto. Anche qui però egli coglie un nucleo fondamentale di identità dei due campi, consistente nel già visto *Budgetrecht*³⁷⁷, che certamente

³⁷⁵ Rinvio già qui agli studi di Enrico De Mita sul problema fiscale nel mondo contemporaneo, citando il suo libro *Interesse fiscale e tutela del contribuente. Le garanzie costituzionali*, Milano 2006⁵: «Le riflessioni che vado facendo dal 1965 sui rapporti tra diritto tributario e diritto costituzionale mi hanno convinto sempre più che è possibile, facendo riferimento alle garanzie costituzionali, fondare su basi di razionalità questa delicata branca del diritto pubblico, dove il rapporto autorità-libertà si presenta, come ha scritto Elia, “più problematico e conflittuale”» (p. XV, XI). Segnalo in particolare l’osservazione di Giorgio Berti nella sua Prefazione alla prima edizione: «Non è certo fuori luogo dire che l’immagine dello Stato come fiscalità diviene preponderante nei confronti delle tante altre immagini che dello Stato abbiamo: essendo queste immagini diverse e parziali, esse tradiscono il processo di disgregazione e anzitutto di scordinamento della tradizionale figura e funzionalità del potere statale. Questo ritrova allora la sua unità propria nel momento del prelievo fiscale: anzi, sembra che l’unità statale che si afferma o che resiste dal punto di vista fiscale ridimensioni le ragioni della autonomia tributaria di altri soggetti quali le Regioni e i Comuni».

³⁷⁶ G. JELLINEK, *Gesetz und Verordnung, Staatsrechtliche Untersuchungen auf rechtsgeschichtlicher und rechtsvergleichender Grundlage*, Freiburg 1887.

³⁷⁷ Cfr. il capitolo alla fine della prima parte, ma anche il III della seconda parte: *Gesetz und Budget*.

potrebbe venir analizzato come punto decisivo d'incontro tra *Gesetz* e *Maßnahme*, se non addirittura tra *Herrschaft* e *Gewalt*³⁷⁸.

Più tardi, ma ancora sotto la pressione di uno Stato di diritto da ritrovare, Herbert Krüger riterrà che il *Rechtssatz* debba eminentemente servire a raggiungere e preservare la *Friedensordnung*, in base al principio della *Gerechtigkeit*, che è il requisito fondamentale dello Stato di diritto. Mentre il *Verwaltungssatz* servirebbe solamente alla *Wohlfahrt*, secondo il principio della *Zweckmäßigkeit*. *Maßnahmegesetz* e *Verwaltungssatz* stanno vicine ma non sono la stessa cosa: siamo di nuovo ai cerchi concentrici cui facevo prima riferimento³⁷⁹.

Il fatto è che, dalla prima guerra mondiale in poi, si può considerare superata la separazione fra Stato e società che aveva rappresentato il principale pilastro ideologico dell'egemonia borghese e liberale, cosicché – già durante la terribile ma sotto questo profilo anche fruttuosa “parentesi” dei vari totalitarismi – fu facile attribuire allo Stato e al suo potere legislativo (peraltro in questi ultimi pienamente appiattito sull'esecutivo dittatoriale) compiti di pianificazione e d'intervento che presto superarono del tutto la distinzione fra *Rechtsnorm* e *Maßnahmegesetz*.

Ne è un esempio grandioso – per restare in Germania – la produzione amministrativa di Ernst Forsthoff, che, quasi senza mutare nulla nelle sue premesse giuridiche, transitò dal regime nazionalsocialista a quello neo-federativo della *Bundesrepublik*, puntando sulla forte partecipazione dello Stato stesso alla normativa di tipo *zweckmäßig*³⁸⁰.

³⁷⁸ Jellinek dedica il I capitolo della seconda parte a *Der Staatsbegriff und seine Grenzen*; dopo aver parlato della *Persönlichkeit des Staates e della organische Staatslehre*, parla della *Herrschermacht des Staates*.

³⁷⁹ H. KRÜGER, *Rechtsverordnung und Verwaltungsanweisung*, in *Staatsverfassung und Kirchenordnung. Festgabe für Rudolf Smend zum 80. Geburtstag*, Tübingen 1962, p. 211 ss.

³⁸⁰ Cfr. il II capitolo del mio *Dal potere*, p. 43: «Ammainata la bandiera liberale della “capacità di autoregolazione della società”, veniva affidata allo Stato una “funzione di garanzia infrastrutturale”, nella scia della profezia di Walther Rathenau, secondo cui l'economia era “res publica, cosa di tutti”. Oltre la drammatica evenienza nazionalsocialista – in cui dottrine del genere non giocarono certo un ruolo secondario – il cerchio si riapriva nel secondo dopoguerra con il *Lehrbuch des Verwaltungsrechts* di Forsthoff del 1950, che tornava ad attribuire allo “Stato come committente” la titolarità della *Daseinsvorsorge der Bevölkerung*, come fieramente suona il titolo di un suo saggio del 1963».



41. Tutto ciò naturalmente si riflette anche sul significato del concetto di *Gewalt*, da cui eravamo partiti, che si presenta in effetti come un ponte semantico fondamentale nella mutazione che il concetto e la pratica di “potere” sembrano aver subito durante la crisi di cui stiamo parlando³⁸¹.

Nel famoso, ma non sempre ricordato a dovere, saggio sul discorso di Hitler al *Reichstag* del 13 luglio 1934, Carl Schmitt definisce *Gewalt* come «treibende Kraft einer politischen Tat», riferendo il concetto proprio a Hitler che avrebbe incapsulato in sé lo scandalo del “non-potere” dei governi tedeschi dopo la prima guerra mondiale. Nella sua qualità di giudice supremo («des Deutschen Volks oberster Gerichtsherr [...] der wahre Führer ist immer auch Richter. Aus dem Führertum fließt das Richtertum») egli crea direttamente diritto, senza mediazione alcuna³⁸².

Le parole di Hitler a cui Schmitt si riferisce suonavano così: «Am 30. Jan. 1933 ist nicht zum soundsovielten Male eine neue Regierung gebildet worden, sondern ein neues Regiment hat ein altes und krankes Zeitalter beseitigt». Commenta Schmitt:

³⁸¹ Si potrebbe introdurre qui il bel passo – segnalatomi da Monica Cioli – di Ernst Jünger nel racconto *Il tenente Sturm*, Parma 2000 (originale tedesco: *Sturm*, 1978) pp. 12-13: «Da quando sono state inventate la morale e la polvere da sparo, il principio della selezione naturale è andato sempre più perdendo il suo significato per il singolo. Si può seguire con precisione il modo in cui il significato di questo principio è stato gradatamente attribuito all'organismo dello Stato che, sempre più privo di scrupoli, limita le funzioni del singolo a quelle di una cellula specializzata. Già da molto tempo un individuo non conta più per il valore che possiede di per sé, ma solo per quello che gli appartiene in relazione allo Stato. Attraverso la sistematica eliminazione di tutta una serie di valori di per sé molto significativi, vengono generati uomini che, da soli, non sarebbero più capaci di vivere. Lo Stato originario, in quanto somma di forze pressoché equivalenti, possedeva ancora la capacità di rigenerare forme di vita elementari: se veniva scisso, le singole parti ne pativano un danno minimo. Presto si ritrovavano per ricostituire nuove forme di connessione e creavano nella figura del capo il loro centro fisico, in quella del prete o del mago il loro centro spirituale. Una grave lesione dello Stato moderno, invece, minaccia anche l'esistenza di ogni singolo individuo, almeno di coloro che non vivono direttamente delle risorse del suolo e dunque della maggior parte. Questo enorme pericolo spiega anche la furia esacerbata, l'esasperato *jusqu'au bout* della battaglia che due potenze simili conducono l'una contro l'altra. In questo scontro non si confronteranno, come al tempo delle armi lucenti, le capacità del singolo, ma quelle dei grandi organismi. Produzione, stato della tecnica, chimica, organizzazione scolastica, rete ferroviaria: sono queste le forze che, invisibili, lottano tra di loro dietro le nuvole di fumo della battaglia dei materiali».

³⁸² C. SCHMITT, *Der Führer schützt das Recht*, in «Deutsche Juristen-Zeitung», Heft 15 v. 01.08.1934, Spalte 945 – 950). Molto importante – anche per quanto osservato *supra* sul *Regierungsakt* – la grande nota 5 a p. 104 de *Il concetto di “politico”*, in C. SCHMITT, *Le categorie del ‘politico’. Saggi di teoria politica* a cura di Gianfranco Miglio e di Pierangelo Schiera, Bologna 1972.

«Wenn der Führer mit solchen Worten die Liquidierung eines trüben Abschnittes der deutschen Geschichte fordert, so ist das auch für unser Rechtsdenken, für Rechtspraxis und Gesetzesauslegung, von juristischer Tragweite. Am Ende des 18. Jahrhunderts hat der alte Häberlin die Frage des Staatsnotrechts mit der Frage der Abgrenzung von Justizsachen und Regierungssachen in Verbindung gebracht und gelehrt, bei Gefahr oder großem Schaden für den Staat könne die Regierung jede Justizsache zur Regierungssache erklären. Im 19. Jahrhundert hat *Dufour*, einer der Väter des französischen Verwaltungsrechts, den jeder gerichtlichen Nachprüfung entzogenen *Regierungsakt (acte de gouvernement)* dahin definiert, daß sein Ziel die *Verteidigung der Gesellschaft*, und zwar die Verteidigung gegen innere und äußere, offene oder versteckte, gegenwärtige oder künftige *Feinde sei*»³⁸³.

Il problema del *Nehmen* (appropriazione) sarebbe, secondo Carl Schmitt, la fonte di tutto ciò: nel senso che da lì partirebbe il destino sociale dell'uomo. Su ciò Pier Paolo Portinaro ha costruito una bella indagine, non solo filologica. Commentando il rinomato testo di Schmitt³⁸⁴, egli scrive:

«Quest'opera, muovendo da una riconsiderazione globale dei problemi del *jus gentium*, elabora una concezione generale del diritto che si pone agli antipodi dell'orientamento legalistico del neopositivismo senza per questo dover rinunciare al riconoscimento dell'autonomia della sfera giuridica».

È un tardivo passaggio oltre *Über die drei Arten* (1934) e la famosa tripartizione norma/decisione/ordinamento, per una fondazione antropologica, anzi "geo-logica" del diritto:

«*Nomos* è la misurazione originaria, la prima occupazione e la prima divisione della terra, dalla quale scaturisce un ordinamento economico, sociale e politico, in sintesi un ordinamento giuridico nel senso più globale del termine... A questo punto *nomos* si può definire quella struttura risultante dall'unità sintetica dei processi di appropriazione, distribuzione e produzione, nei quali gli uomini si trovano collettivamente coinvolti ad ogni stadio di sviluppo della civiltà»³⁸⁵.

Nel saggio di Portinaro, entra qui in scena Vico

³⁸³ Cita E.R. HUBER, *Die Einheit der Staatsgewalt*, pubblicato nello stesso fascicolo di rivista.

³⁸⁴ P.P. PORTINARO, *Vico e il diritto come "Nomos"*, in «Rivista internazionale di filosofia del diritto», 57/1980, pp.453-478. C. SCHMITT, *Nomos der Erde im Völkerrecht des jus publicum europaeum* (Berlin 1950), che a p. 36 recita: «Das griechische Wort für die erste Landnahme als die erste Raum-Teilung und -Einteilung, für die Ur-teilung und Ur-Verteilung ist: *Nomos*». Cfr. però anche *Appropriazione/divisione/produzione: un tentativo di fissare correttamente i fondamenti di ogni ordinamento economico-soziale, a partire dal "nomos"*, in C. SCHMITT, *Le categorie del 'politico'*, Bologna 1972, pp. 297-298, dove viene offerta «una chiave esplicativa di portata universale per l'analisi della dinamica dei fenomeni sociali».

³⁸⁵ P.P. PORTINARO, *Vico*, p. 456.



«per la riproposta di una scienza giuridica globale, che si fondi sull'unità sistematica del *verum* e del *certum*, della filosofia e della filologia, anche se il *verum* schmittiano sembra ormai appartenere ad una costellazione culturale più profondamente segnata dalla sociologia (e contestualmente dall'economia politica) che non dalla filosofia nel senso del grande razionalismo occidentale moderno, con cui Vico ebbe a confrontarsi e a scontrarsi»³⁸⁶.

Vico aggiorna la dottrina classica (Cerere portò allo stesso tempo agli uomini «le biade e le leggi»), per giungere, attraverso la coppia concettuale “*nomos/proprietà*”, alla comprensione del «diritto come manifestazione storica dell'esistenza sociale dell'uomo»: che equivale a dire, nel mio linguaggio, che proprio da dottrine del genere – non certo solo di Vico, evidentemente – si fa il brodo da cui emerge l'idea “giuridica” di costituzione come carta costituzionale e da lì tutta la linea successiva (de-generativa dello Stato moderno) dell'egemonia giuridica sulle nascenti scienze sociali sette- e poi ottocentesche³⁸⁷. Infatti commenta Pier Paolo Portinaro: «la *divisio agrorum* dei giureconsulti romani cessava di essere una formula descrittiva per diventare [per Vico] un pilastro teorico della nuova scienza della storia»³⁸⁸. Non è male neppure il rimando per cui – fatta salva l'avvertenza vichiana sulla attendibilità solo relativa delle attribuzioni filologiche – per Vico

«diu priores legibus fuisse mores. Et mores fuisse exempla. Et exempla primas leges fuisse... Et carmina fuisse leges, quae, scriptura nondum inventa, nullo consilio,

³⁸⁶ *Ibidem*, p. 458. Poi a p. 459: lo stesso Schmitt (*Nomos*, pp. 17-18) ricorda «come per Vico la divisione e la delimitazione dei campi costituisca con la religione, i matrimoni e gli asili uno dei quattro elementi originari del diritto e fa riferimento all'importante tesi che vuole le leggi agrarie prime leggi civili dell'umanità» per poi (p. 461 e nota 11) insistere sulla tradizione che, dal diritto romano a Grozio e Pufendorf, vede nella *divisio primaeva*, attraverso il *pactum societatis*, le «origini della proprietà, del diritto e dello Stato».

³⁸⁷ *Ibidem*, rispettivamente p. 465 e 47.

³⁸⁸ *Ibidem*, p. 471. Mi chiedo che rapporto ci sia fra tale *divisio* e la mia idea di *regio* (cfr. Oslo 2000), ma anche eventualmente con la *actio finium regundorum*... Inoltre mi pare di capire che dalla vichiana “scienza della storia” non si discosti molto la mia visione di “storia costituzionale”. Mattei, *infra* osserva: «Risulta del tutto evidente, e vale la pena di menzionarlo subito, che la proprietà privata ed individuale della terra, non è un diritto in alcun modo naturale ed universale, né tanto meno l'essenza della libertà umana, ma un semplice requisito istituzionale del suo “efficiente” sfruttamento economico in una logica di breve periodo quale quella tipica dello sviluppo capitalistico. Mentre invece «La terra non può appartenere ad un uomo proprio perché l'umanità appartiene alla terra, sicché la sottrazione e la violenza modernizzatrice sulla terra madre non può che causare la distruzione e la rovina degli ecosistemi che da essa prendono (e ad essa danno) vita» e cita G. RICOVERI, *Beni comuni v. Mercè*, Milano 2010.

sed natura ipsa, cantu dictatae, faciliū memoriae mandabantur. Unde idem verbum nomos; et 'legem' et 'cantum' significat»³⁸⁹.

Nel tentativo, necessario, di tornare al mio tema, provo ora a proporre una lettura combinata di *Massnahme* e *nomos*, secondo l'intenzione di Schmitt. *Nomos* contiene il verbo greco *neméin* che corrisponde anche al tedesco *Nehmen*, che Schmitt impiega nel senso di *appropriazione* originaria. *Nomos* però contiene anche, da qualche parte, il significato di misura (*Nomos*>*Mass*). Ma, oltre il dato filologico, non va dimenticato che questo *nomos* che Schmitt pone, nella sua grande opera matura del 1950, all'inizio della proprietà va visto come forza archetipica di "ordine della vita sociale", in modo non troppo diverso da come, nel testo hitleriano già visto del 1934, aveva "compreso" l'arrivo al potere di Hitler, commentandone il discorso – praticamente d'insediamento – del novembre 1933, in cui aveva giustificato l'eliminazione dei capi SA, proclamandosi al contempo *Gerichtsherr* (signore del giudizio). Si ha insomma a che fare, mi pare, con un "insieme" di misura-potere che inquadra assai bene la posizione di Schmitt rispetto alla posizione originaria del politico, che si traduce poi nella decisione del Capo mediante interventi di "presa di misura" nel caso d'eccezione, allo scopo di rafforzare l'elemento cardinale della sovranità. Anche per questa via si può tornare alla lettura del rapporto Schmitt-Benjamin, per intendere meglio come il binomio sovranità/violenza possa svolgere per quest'ultimo (come anche per Brecht) un ruolo importante in chiave rivoluzionaria.

42. Col discorso dell'appropriazione si è toccato il nervo più scoperto del rapporto violenza-potere (ma anche di quello rivoluzione-reazione) nella cosiddetta età contemporanea, che è quello che riguarda la figura della proprietà. Fin nei nostri tempi attuali, su quel tema si concentrano, forse, le tensioni più forti della trasformazione in atto, proprio a causa dell'indebolirsi del legame con la terra – dunque con la stessa appropriazione – che nei secoli sembra avere caratterizzato la costruzione del "fon-

³⁸⁹ Vico, *De constantia philologiae*, VII, 1-6. In P.P. PORTINARO, *Vico*, p. 474.



damentale” diritto di proprietà³⁹⁰. La proprietà è qualcosa che viene dopo l’appropriazione e la divisione, essendone una formalizzazione giuridica peculiare, fortemente legata all’oscillazione fra diritto pubblico e diritto privato che caratterizza in misura decisiva l’avvento e lo svolgimento della modernità.

Se ci riferiamo alla proprietà come diritto inalienabile dell’uomo e del cittadino, fonte e insieme esito della libertà individuale, allora è interessante notare che la manifestazione più vistosa della sua crisi oggi sembra toccare direttamente il corpo stesso del discorso, al quale anche noi ci stiamo in queste pagine dedicando³⁹¹. Sta divenendo fortemente critica infatti la possibilità di tutela effettiva di una delle ultime fattispecie su cui il diritto di proprietà ha esteso la propria efficacia: quella relativa ai frutti dell’ingegno, della produzione intellettuale, cioè del diritto d’autore. In un importante giornale svizzero è comparso recentemente un articolo col seguente “occhiello”:

«Die Idee einer Autorschaft, die den Autor als Inhaber von Rechten an seinem Werk begreift, verliert in Zeiten neuer Medientechnologien ihre Selbstverständlichkeit. Neben diebischem Verhalten macht sich auch ein “digitaler Altruismus” bemerkbar».

³⁹⁰ Altro punto di vista sul congiunto proprietà/misura/potere viene offerto dal tema importantissimo (anche sotto il profilo amministrativo che qui interessa) dell’espropriazione (che mi pare essere il reciproco esatto dell’appena vista ap-propriaione). Cfr. L. LACCHE, *L’espropriazione per pubblica utilità. Amministratori e proprietari nella Francia dell’Ottocento*, Milano 1995: «La storia della progressiva emersione dell’*expropriation*, fra l’antico regime e l’Ottocento, sarà, definitivamente, la storia del rapporto, del conflitto fra la libertà e il potere sociale, fra l’istanza individuale e la necessità del “pubblico”. Il diritto dello Stato e il diritto dell’individuo – ognuno risposando su antichi titoli di legittimità – si fronteggiano assumendo forme e funzioni cangianti». Intendo ciò nel senso che lo sviluppo dell’istituto di espropriazione avviene prevalentemente, sul piano amministrativo, mediante misura (*esprit de conciliation*), per alterare in caso d’emergenza (pubblica utilità=bene comune) il principio radicale della società moderna, civile-liberale-borghese e post-rivoluzionaria, codificato nell’art. 544 del *Code Napoléon* come proprietà. Dove – a parte l’apparente paradosso che il ben comune diventa eccezione – viene però a mio modo di vedere ribadito *a contrario* il fondamento del sistema politico nella proprietà/misura e quindi la validità dell’ancoraggio di tutto quanto nella logica appena ricostruita del binomio *Nomos-Massnahme*.

³⁹¹ Cito da U. MATTEI, *Proprietà (nuove forme di)*, in *Enciclopedia del diritto. Annali*: «la proprietà, celebrata come istituzione fondamentale di una società libera in carte dei diritti prestigiose come il *Bill of Rights* americano o la *Déclaration* francese, ha sempre progressivamente conquistato nuovi spazi alla logica del dominio».

Non si tratterebbe insomma solo di difficoltà di tutela inerenti alle nuove tecnologie di diffusione e acquisizione del prodotto, ma anche di crescita di nuovi principi etico-politico, etichettati come «altruismo digitale»³⁹². E' un effetto non disgiunto dalla convinzione sempre più affermata che il “sapere” – come pure i modi e mezzi della sua circolazione – vada annoverato fra i *commons*, i beni comuni. Fatto sta che la diffusione del sapere avviene proprio attraverso il discorso, ad opera degli “autori” che ne sono i manipolatori.

A parte lo scontato riferimento al *Secondo Trattato* di John Locke e al *Possessive Individualism*³⁹³, sembra che «Auf längere Sicht erzwingen die neuen technologischen Chancen die Neuordnung der gesellschaftlichen Machtverteilung, notfalls auf dem Wege des revolutionären Umsturzes». Da Karl Marx a Douglass North... con l'ipotesi che

«der Prozess technologischer Innovation Interessen freisetzt, die sich im Widerspruch zur überlieferten Eigentumsordnung befinden und Änderungsdruck erzeugen können; und dass bei bedeutenden Neuerungen mit grosser Palette an gewünschten Nutzungsmöglichkeiten nicht zu erwarten ist, dass die Versuche einer politisch-rechtlichen Fesselung auf Dauer Erfolg haben werden».

Infatti potrebbe darsi che l'idea tradizionale di proprietà intellettuale incorpori un limite insuperabile allo stesso sviluppo sociale. «Die namenlose Menge an Altruisten, die den intelligenten Wikipedia-Schwarm und die Free-Software-Gemeinde

³⁹² *Das Schicksal geistigen Eigentums. Autorschaft und Altruismus*, in «Neue Zürcher Zeitung», di sabato 1° settembre 2012. L'articolo è di Michael Schefczyk professore di *praktische Philosophie* alla Leuphana-Universität di Lüneburg, recente autore di un'opera sulla *Verantwortung für historisches Unrecht* (de Gruyter). Cfr. anche l'articolo di M. SURDI, *Lo spettro di Blanco: una nota a Ugo Mattei*, in «Scienza & Politica», 24/2012, pp. 69-75.

³⁹³ U. MATTEI, *Proprietà*: «In effetti, con la modernità e l'assolutismo giuridico la proprietà è stata naturalizzata dal diritto come contenitore giuridico che disciplina una relazione di dominio indipendente dal suo oggetto». E prosegue: «La componente ideologica del diritto di proprietà borghese (sviluppatissima nella tradizione dell'individualismo possessivo da Locke in avanti) riesce così ad arruolare fra i suoi difensori più strenui proprio coloro che maggiormente soffrono le conseguenze politiche dell'ordine sociale iniquo prodotto dalla libertà di accumulo senza fine garantita giuridicamente come proprietà». Ancora: «Non è proprio l'istituto giuridico proprietà privata che ha appiattito, dietro una forma comune, la situazione del piccolo-borghese e quella della grande corporation che controlla più risorse dello stesso Stato?».



bilden, hat bereits tiefe Spuren in den Wissensmärkten hinterlassen: eine ständig wachsende Wissensallmende <pascolo comune del sapere>»³⁹⁴.

Furto o altruismo? In questa *Spannung* si trova anche il “discorso” di oggi, che potrebbe anche corrispondere ad una nuova fase post-capitalistica del sapere³⁹⁵. Qui sta la ragione perché oggi ogni discorso non può che essere politico. L'autore dell'articolo nella «Neue Zürcher Zeitung» si pone infine la domanda: «ist womöglich der digitale Altruismus Vorschein einer Gesellschaft, deren technologische Fähigkeiten den Besitzindividualismus überflüssig werden lassen?»³⁹⁶.

Per rispondere, bisogna forse prima accettare l'assunto controllo/proprietà=potere, così formulato da Mattei: «Chi detiene il potere di controllare ed organizzare l'azione collettiva che lega fra loro le persone in un determinato spazio (reale o virtuale poco importa) escludendo certi processi ed ammettendone altri, presiede a nuove forme proprietarie».

Ciò si basa sulla capacità organizzativa – che non è solo di controllo – che le nuove forme proprietarie (i nuovi domini: ma sono anche *Herrschaften*?) impongono di avere a chi le vuole gestire. Il problema per me allora diventa: quanto ciò attenga anche e/o possa essere convertito in (auto-) amministrazione³⁹⁷: il che introduce la

³⁹⁴ Sono sempre citazioni dall'articolo da «Neue Zürcher Zeitung» appena citato. Si adatta forse il commento di Mattei: «“capitalismo cognitivo”, ossia una fase post-fordista in cui massima importanza assume la produzione di servizi ed in cui la finanziarizzazione dell'economia rende comparativamente insignificante l'importanza economica della produzione di merci. In questo quadro si assiste ad una netta valorizzazione della conoscenza, ed i processi di sfruttamento coinvolgono più direttamente il lavoro cognitivo e qualitativo rispetto a quello ripetitivo-quantitativo, sempre più spesso sostituito dalle macchine» (*Ibidem*, citando C. VERCELLONE, *Capitalismo cognitivo. Conoscenza e finanza nell'epoca postfordista*, Roma, 2006).

³⁹⁵ A. SUPIOT, *The Spirit of Philadelphia*, intitola il I capitolo “The Holy Union of Communism and Capitalism” (coi tre §§: The Neo-Liberal Counterrevolution; The Metmorphoses of ‘Social Europe’; The communist Market Economy).

³⁹⁶ Può rientrare qui l'affermazione di Mattei: «Spetta oggi alla dottrina proseguire un lavoro culturale, profondamente radicato in necessità di tutela di quanto appartiene a tutti, che sta producendo una rifondazione in chiave europea dei rapporti fra diritto privato-diritto pubblico e che in alcuni ambiti richiede l'esclusione del profitto fra i fattori che determinano i comportamenti economici sia di soggetti pubblici che di soggetti privati».

³⁹⁷ Scrive però Mattei: «È proprio il rapporto simbiotico fra tecnologia e organizzazione complessa a produrre le trasformazioni e le forme nuove di proprietà, che maggiormente hanno stravolto nell'era del capitalismo cognitivo lo stesso rapporto profondo fra proprietà e sovranità». E ancora: «In effetti la finanziarizzazione dell'economia ed i fenomeni massicci di accumulo di ricchezza e di potere che essa ha determinato a livello globale stravolge l'intera relazione fra proprietà e sovranità propria della modernità».

possibilità di un eventuale rapporto alternativo tra quest'ultima e il sopra richiamato individualismo possessivo. «Infatti, la più significativa trasformazione politica, giuridica e culturale dell'ultimo decennio in materia di proprietà è stata sicuramente l'irrompere sulla scena della nozione di beni comuni, categoria sovversiva della vecchia tassonomia binaria».

Si è però anche realizzato, in concomitanza, lo sviluppo a livello globale della *corporation*. Essa non rappresenta semplicemente una nuova versione di impresa, ma produce sicuramente anche effetti significativi sul binomio pubblico-privato: nel duplice senso dell'assunzione da parte privata di compiti precedentemente statali o pubblici, ma anche dell'appropriazione da parte dello Stato (o dei suoi pubblici poteri) di modalità di funzionamento tradizionalmente private. A prescindere dai suoi antecedenti pre-moderni o addirittura medievali, in questa nuova versione della *corporation* si ha anche la trasformazione dell'imprenditore da soggetto individuale in soggetto collettivo: con ulteriori implicazioni relativamente al tema della *policy*. Alla complicazione del quadro vanno naturalmente aggiunte le nuove "forme proprietarie" (*commons*: aria, acqua, conoscenza), tendenti a trasformare l'oggetto di proprietà addirittura in scopo e, quindi, i beni in servizi: ciò che viene ricondotto ai «nuovi processi economici[-tecnologici] di massa». Conclude Mattei così:

«La categoria dei beni comuni, che teoria giuridica e prassi politica stanno elaborando nel nostro tempo di grande incertezza circa le egemonie prossimo-venture, costituisce in questo quadro una possibile redenzione dell'ordine giuridico rispetto al disordine sempre più insostenibile prodotto dai processi economici»³⁹⁸.

Anche questo, tuttavia, mi sembra un ragionamento troppo gius-centrico. L'ordine giuridico non ha alcun bisogno di essere redento, perché non esiste un ordine giuridico inizialmente buono, che poi ha peccato e va ora rigenerato grazie a una nuova concezione della proprietà. Storicamente, resta aperta solo una via: quella

³⁹⁸ U. Mattei cita G.C. ROTA, *The End of Objectivity. The Legacy of Phenomenology, Lectures at MIT 1974-1991*, Second Preliminary Edition, in collaboration with Sean Murphy and Jeff Thompson, Cambridge, Mass., 1991, pp. 93-186 (inedito) per dire che «Si produce insomma fra bene e servizio un modello di relazione funzionale, che in fenomenologia viene resa con l'intraducibile nozione di *Fundierung*, fondamento imprescindibile della funzione».



del superamento dell'ordine vecchio in un ordine nuovo, più ampio e più profondo. È probabile che tale superamento comporti anche una diversa composizione degli ingredienti dell'ordine stesso o una loro diversa dislocazione gerarchica, com'è più volte capitato nel corso della cosiddetta storia. Cosicché, magari, alla fine, quell'ordine non possa più essere semplicemente qualificato come giuridico, benché certamente in esso il diritto (giure) possa continuare a svolgere il ruolo organizzativo – ed anche eventualmente giustificativo – da esso conquistato nei secoli.

Mattei sottolinea il ruolo complementare svolto da «sovranità pubblica e proprietà privata, strutturalmente identiche come forme di concentrazione del potere e di esclusione degli altri rispetto ad un oggetto del mondo fisico» e ritiene che ciò possa essere avvenuto solo grazie alla dominanza di valori corrispondenti. Egli sottovaluta però il fatto che tale corrispondenza si è davvero realizzata solo nel breve tempo dell'era borghese, in cui l'organizzazione dello “Stato” e i principi-valori della “società civile” riuscirono a congiungersi –attraverso una loro ideologica *Auseinanderse-tzung* – nello stesso orizzonte.

Si tratta allora di provare ad approdare a qualche altro “sistema di conoscenza” – ma meglio forse di teoria/prassi – non più solo giuridico o a dominanza giuridica, ma in cui gli aspetti culturali, economici e sociali – ed altri occorrenti – possano essere trattati in autonomia (cioè per i loro specifici contenuti e implicazioni intrinseche), però insieme anche in modo congiunto. E soprattutto a partire da soggetti di nuovo identificabili in uomini e donne – sia pure forse non più semplicemente “individui” – dotati a loro volta di “auto”-nomia, la quale a sua volta potrebbe anche esplicitarsi sul piano amministrativo: cioè come produttori, gestori e consumatori (ma anche controllori) non più solo di beni, ma di servizi.

43. A monte – come a valle – di tutto ciò starebbe bene la mia idea di misura.

Una bella sorpresa è il libro di Alain Supiot, *The Spirit of Philadelphia* (dedicato alla memoria di Bruno Trentin), il cui capitolo sesto è intitolato *A Sense of Measure* e

reca i seguenti paragrafi: *The Unit of Measure: Social Justice; A Diversity of Representational Systems: The Practice of Measure*³⁹⁹.

È la prima volta che incontro un tentativo di elevare la misura a dimensione qualitativa e financo politica. L'introduzione comincia così:

«Piladelphia, USA. This was where the very first International Declaration of Universal Rights was born, on 10 May 1944. The Declaration was the first expression of the resolve, as allied troops advanced across Normandy and the Second World War drew to a close, to found a new international order based not on force but on justice and law»;

e conclude:

«On several accounts, then, the *Declaration of Philadelphia* was a groundbreaking text, committed to making social justice one of the core principles of any international legal order, and its spirit can be felt in each of the official texts which followed».

È incredibile quanto radicalmente i suoi principi divergano dai dogmi neo-liberali che hanno dominato la *policy* – a livello sia nazionale che internazionale – negli ultimi tre decenni. Prima ancora di Hiroshima, della denuncia della *Shoah* e dei delitti di Stalin, il nuovo *Spirit* era di «laying the foundations for a new world order based on what the “Thirty Years War”, which had ravaged the world from 1914 to 1945, could teach us». Gli orrori dei vari totalitarismi non erano che variazioni su un unico tema: «man considered ‘scientifically’, as “human material” (Nazi terminology) or “human capital” (Communist terminology), subjected to the same calculations of utility and the same industrial methods as those used to exploit natural resources».

Ma il più bello viene nel citato sesto capitolo, dove Supiot suggerisce che “misura” significa insieme esatta rappresentazione dei fatti ma anche capacità di valutarli: in particolare nelle scienze umane, ciò consentirebbe di tener desta la tensione tra ciò che è e ciò che dovrebbe essere. Questa idea di misura gli serve per combattere il mito odierno della quantificazione (che poi, vedremo, egli accomuna molto alla *governance*), intesa come feticismo del numero⁴⁰⁰.

³⁹⁹ A. SUPIOT, *The Spirit of Philadelphia. Social Justice vs. the Total Market*, London-New York 2012 (ma l'originale francese – *L'esprit de Philadelphie. La justice sociale face au marché total* – è del 2010).

⁴⁰⁰ A. SUPIOT, *Spirit*, pp. 91ss. Egli risale all'*Etica Nicomachea* di Aristotele (I, V, cap 6). Cfr. F. JEDRZEJEWSKI, *Histoire universelle de la mesure*, Paris 2002 e Kula, *Gli uomini*.



La dis-umanizzazione della misura produce effetti tremendi quando tocca l'*ekuméne* nell'applicazione del vecchio principio *suum cuique tribuere*: lo *spirit of Philadelphia* consiste nel tentativo di rimettere l'uomo al centro della *performance* economica e – in base all'art. II c della *Declaration* – la giustizia sociale deve divenire l'unità di misura dell'adeguatezza dell'ordine giuridico. Di conseguenza, quest'ultimo viene visto da Supiot non solo come sistema di norme da rispettare ma anche come insieme di obiettivi da realizzare⁴⁰¹.

Questa visione per così dire teleologica dell'ordinamento, un tempo osteggiata dai gius-positivisti, fu in realtà sfruttata dai neo-liberisti, i quali però notoriamente la applicarono non già all'attuazione della giustizia sociale, bensì al mantenimento di un presunto ordine spontaneo del mercato⁴⁰². Entrando nello specifico, per Supiot la concertazione, operante nella democrazia sociale, significa semplicemente commisurare fra loro i divergenti interessi presenti in società, in funzione di compromessi contingenti ma in grado di diventare permanenti: cosa più facile nei sistemi di *common law* che in quelli romano-canonistici continentali⁴⁰³. Solo che la "rappresentanza sociale", a differenza di quella parlamentare non è a base quantitativa (proporzionale o che) individuale, ma si basa su gruppi di "stato", simili forse ai "ceti" d'antico regime, anche se, come si è visto, interessati all'azione sociale più giusta rispetto alle circostanze⁴⁰⁴. Il che non sembra rientrare nelle modalità di *governance*,

⁴⁰¹ A questo proposito, Supiot cita il concetto indiano di *maryada*, che designa uno scopo da raggiungere ma da non superare, è insieme scopo e limite dell'azione: più misura (o *border*) di così!

⁴⁰² Supiot porta una serie di esempi, culminanti nell'azione della Corte di giustizia europea (p. 95), per concludere (p. 96): «A teleological normativity is employed here against its original purpose of ensuring the advance of social justice».

⁴⁰³ Il «trascorrere dalla visione di una cittadinanza civile ad una cittadinanza sociale» fonda a pieno titolo il diritto alla partecipazione e al controllo della decisione, secondo F. PUGLIESE, *Amministrare la felicità: dalla lex al nomos*, in *Scritti recenti sull'amministrazione consensuale: nuove regole e responsabilità*, Napoli 1996, pp. 91 ss., che viene citato in F. SAITTA, *Il procedimento amministrativo 'paritario' nel pensiero di Feliciano Benvenuti*, in «Amministrare», 41, 3/2011, pp. 457 ss, nota 19.

⁴⁰⁴ A. SUPIOT, *The Spirit*, p. 99: «Social democracy aims at what Pierre Rosanvallon calls a 'legitimacy of reflexivity' (P. ROSANVALLON, *La légitimité démocratique: Impartialité, réflexivité, proximité*, Paris 2008), which does not seek to achieve majority agreement, but rather to create consensus as to what course of action is the most just (or less unjust) at a specific time and under specific circumstances... The form of representation characterising governance, by contrast, aim at quantifying facts rather than reflecting experience, at counting rather than conferring». Sul possibile ritorno a qualcosa di analogo all'antico sistema per ceti, cfr. G. MIGLIO, *Genesis*.

mirate essenzialmente a una rappresentazione quantificata del mondo, «through accounting, statistics and indicators». Il primo strumento (*accounting*) serve a dar conto, gentile e veritiero, della situazione e dei risultati finanziari di una “compagnia” (ma estenderei il concetto anche a *accountability*, che lo allarga alla dimensione istituzionale pubblica). La statistica, come dice il termine, ha per scopo di fornire allo Stato una rappresentazione scientifica della società. Allo scopo sono stati inventati i cosiddetti indicatori, in concomitanza con la nascita del *welfare state*⁴⁰⁵.

Non potendo, neppure qui, approfondire il discorso, mi preme dire che non si tratta, per Supiot, solo di lubrificare istituzionalmente il rapporto fra democrazia parlamentare e sociale, ma si tratta soprattutto del tentativo di sottrarre quest’ultima alla dominante visione di una rappresentazione solo quantitativa dello “stato del mondo” – la statistica appunto – vero e proprio feticcio di una ideologia da *governance*.

Dietro a tutto ciò sta – come si è appunto visto proprio in Supiot – un’idea di misura, sulla quale mi sembra di poter essere d’accordo. Con in più soltanto, forse, la mia profonda convinzione che quell’idea – anche vecchia, purché non intesa solo nella sua accezione scientifico-natural-quantitativa – abbia sempre giocato un ruolo importante nello svolgimento della storia costituzionale: almeno di quella occidentale, che è forse la sola di cui si possa parlare. Ma di ciò presto, nella terza parte.

44. A me pare che, per quanto concerne i problemi appena toccati della trasformazione della proprietà, come figura base non solo del diritto privato contemporaneo ma anche del corrispondente costituzionalismo⁴⁰⁶ – come pure della caduta dello “spirito di Philadelphia”, per sintetizzare così l’opinione di Supiot intorno alla globalizzazione quantitativa dei soggetti (sempre meno uomini e sempre più *compa-*

⁴⁰⁵ *Ibidem*, p. 100: A. DESROSIERES, *Refléter ou instituer. L’invention des indicateurs statistiques*, 1997, ora in *Pour une sociologie historique de la quantification*, Paris 2008, pp. 187ss. Ma, sull’origine della statistica, alle primissime origini dell’esperienza politica (e statale) occidentale, cfr. M. RASSEM, *Riflessioni sul disciplinamento sociale nella prima età moderna con esempi dalla storia della statistica*, in «Annali dell’Istituto storico italo-germanico in Trento», 8/1982, pp. 39-70.

⁴⁰⁶ P. SCHIERA, *El constitucionalismo come discurso polititico*, Madrid 2012. Ma se ne vedrà meglio lo svolgimento nella quarta parte di questo scritto.



nies, o corporations) ad opera di una *governance* ispirata al feticismo del segno (numerico) – sia possibile recuperare con nuovi intenti un'altra figura assai vecchia dell'alfabeto politico occidentale: la pubblica amministrazione.

Certo non «la *Verwaltung* di Mayer» come precisa Michele Surdi nel suo commento alla voce proprietaria di Ugo Mattei⁴⁰⁷. La ragione di fondo è che «modelli pubblicistici, amministrativi e costituzionali, fondati sulla proprietà privata (o sulla socializzazione ex art. 153, III comma della Costituzione di Weimar [WRV] o ex artt. 1, I comma e 42, II comma della Costituzione italiana) risultano incompatibili con assetti desunti da forme proprietarie nuove e antagonistiche». Per la costituzione di Weimar, il riferimento – ottimo – è a Carl Schmitt: «Aber für einen folgerichtigen Konstitutionalismus steht doch gerade das Verfassungsrecht wiederum im Dienst von "Freiheit und Eigentum" und zwar für Freiheit und Eigentum des einzelnen Privaten»⁴⁰⁸.

Surdi preferisce («cautamente») Negri⁴⁰⁹ alla «elegante e sommessa proposta di Schiera⁴¹⁰». Al di là di ogni eleganza e cautela, il punto di Surdi è molto importante, poiché imperniato sulla convinzione “rivoluzionaria” che le nuove forme di proprietà non sono più in alcun modo “proprietà” e quindi non consentono «epistemicamente» alcuna ricomposizione d'interessi. Non ci sarà né costituzione né amministrazione che possa sublimare – o, ancora peggio, neutralizzare – il conflitto emergente dalla fine della proprietà. La proprietà come “nomos della terra” verrebbe annullata da un “nomos della rete”, foriero sia di soggetti (collettivi, ma in fondo anche individuali, ma forse su questo Surdi non è d'accordo) assai meno fisici dei tradizionali, ma anche di qualche nuovo e potente ancoramento identitario, di cui forse non si conoscono ancora gli aspetti e i contenuti, che però probabilmente già si celano in quei *borders* che con tanta utilità i post-culturalisti stanno indagando.

⁴⁰⁷ M. SURDI, *Lo spettro*. Però anche la prospettiva di Otto Mayer era, per allora, estremamente moderna e funzionale. Basterebbe recuperarne oggi lo stesso spirito, in rapporto ai mutati bisogni/sogni presenti e futuri.

⁴⁰⁸ C. SCHMITT, *Über die zwei großen 'Dualismen' des heutigen Rechtssystems*, in Mélanes Streit, Atene 1940.

⁴⁰⁹ A. NEGRI, *Sovranità, oggi*, in AA.VV. *Governance, società civile e movimenti sociali*, Roma 2009, pp. 337 ss.

⁴¹⁰ P. SCHIERA, *La misura del ben comune*, Macerata 2011.

Scusandomi della brutalità di questa ricostruzione, vorrei provare a stabilire un collegamento a quanto ho iniziato a dire nella prima parte sui vari aspetti della globalizzazione. Prima di venire correntemente applicata, da una ventina d'anni in qua, anche al politico, con *governance* si usava definire il modo di agire (se non proprio di esistere) della grande impresa, soprattutto sovranazionale, in cui da una parte decisione e gestione si sommano nella persona del mitico CEO e, dall'altra, i limiti di tale capacità d'agire non si trovano più negli ordinamenti giuridici statal-nazionali ma neppure in ordinamenti sovranazionali ben definiti e ben sanzionati. Da un simile uso "privatistico" (ma non lo è più, perché le grandi *corporations* vanno conquistando spazi e compiti che vanno ben al di là di ogni possibile visione del privato) il procedimento di *governance* si è poi progressivamente allargato ad azioni e interventi "pubblici": che però anch'essi non lo sono ormai più, perché stanno progressivamente perdendo legittimazione a livello nazionale e non ne hanno ancora una nuova ai vari livelli internazionali in cui avvengono. D'altra parte, per non sapere né leggere né scrivere, si fa sempre più ricorso al termine "misura" per indicare la forma d'intervento (a metà tra il costituzionale/legge e l'amministrativo/ provvedimento, come si è già visto) con cui l'azione di *governance* si manifesta.

Io stesso sto proponendo un diverso e più complesso uso del termine, ponendolo in relazione dinamica con l'altro termine di *government*, nel tentativo di "spalmarne" la dialettica sopra quella che è stata la storia costituzionale dell'Occidente. Mi sembra che la mia proposta non sia in contraddizione con l'analisi di Mattei, ben accolta da Surdi, che insiste sulla

«inversione rispetto ai canoni del soggettivismo giuridico, implica[ndo] cioè un metodo di qualificazione che non procede "dai regimi ai beni", ma "dai beni ai regimi" ... [il tutto basato] su di un assunto radicale: il superamento della distinzione giuridica fra beni e servizi».

Ecco il terzo dei dualismi, il cui scoppio sta forse minando l'unità intima della scienza del diritto costituzionale e borghese. Il punto per me sta qua: si tratta di pensare a queste cose e immaginare soluzioni al di là della logica giuridica.



A mio avviso, l'amministrazione è stata sottomessa alla logica giuridica solo in modo storicamente determinato (dentro all'esperienza anch'essa fortemente "storicamente determinata" dello Stato moderno⁴¹¹). A mio avviso, si potrebbe/dovrebbe giocare ancora sull'amministrazione, proprio per favorire un lubrificato alternarsi di *governance* e *government*. Invece per Surdi non è così, perché anzi quel passaggio dei beni in servizi ha per lui conseguenze tremende «sul rapporto fra il diritto amministrativo della modernità e la costituzione, classicamente intesa come fonte della divisione dei poteri».

D'accordo: ma quando si parla di "amministrazione" non si pensa solo al "diritto amministrativo" della modernità. Per il resto, Michele Surdi ha ragione: «La perdita di effettività della norma costituzionale, in altre parole, è direttamente proporzionale all'obsolescenza del monopolio amministrativo statale». Ma stiamo parlando, appunto, di uno Stato che ormai non c'è più⁴¹². Come scrive Surdi, «il monopolio statale della coazione [è] precisamente il postulato che abbiamo visto, con Mattei ed altri, declinare assieme alla sovranità, popolare o impopolare, in modo tanto fatale quanto irrimediabile».

Io aggiungerei: insieme anche alla vecchia idea di proprietà.

Da tutti questi incroci, già compiuti o in corso, viene toccata anche la realtà della pubblica amministrazione (intesa nella vecchia accezione di polizia), a cui viene da alcuni imputata la riduzione a "nuda vita" dell'individuo/soggetto di diritto. Se è da qui che è partito il ragionamento che sto facendo, è anche lì che il discorso dovrà tornare, perché – lo si voglia o no – si tratta pur sempre del problema del "potere" (*Herrschaft*). Come si è ripetutamente visto, si tratta di vedere se quest'ultimo è necessariamente legato alla forma-Stato oppure pertiene, più propriamente, alla stessa funzione amministrativa.

Si è pure già visto con Weber che nel rapporto tra fini e mezzi – anch'esso certo eccessivamente sur-determinato nella cultura sociologica a lui contemporanea – non

⁴¹¹ P. SCHIERA, *Stato moderno*, in *Dizionario di politica*, a cura di N. Bobbio e N. Matteucci, Torino 1976.

⁴¹² P. SCHIERA, *Stato o non-Stato: questo è il problema*, in *Autonomia, forme di governo e democrazia nell'età moderna e contemporanea. Scritti in onore di Ettore Rotelli*, a cura di Piero Aimò, Elisabetta Colombo, Fabio Rugge, Pavia 2014, pp. 353-366.

sono necessariamente i fini a indicare, o addirittura contenere, la giustizia (giustizia/misura) della vita, ma piuttosto – fa dire Tomba a Benjamin – «sono i mezzi a dover contenere in sé un intrinseco criterio della propria giustizia»⁴¹³.

Il problema non è la *Gewalt* in sé, ma il monopolio che ne ha storicamente acquisito lo Stato, mediante l'ordinamento giuridico. Si tratterebbe – per l'uomo “giusto”, non più “nudo” – di riappropriarsi in qualche modo della *Gewalt*, o anche solo di pezzi di essa, per spezzarne appunto il monopolio statale. In ciò deve consistere la rivoluzione, che non è un fine in sé e non si giustifica per gli eventuali fini che si pone, ma solo per l'obbiettivo di «interrompere il *continuum* violento del diritto».

E' pensabile – ma soprattutto sarebbe praticabile? – una *Gewalt* che non sia violenta, nel senso in cui lo è (stata) quella statale? Questo è il “discorso politico” che mi interessa⁴¹⁴ e coincide forse con quella che Benjamin chiama *Verständigung*, sostenendo che la sfera della comunicazione, in quanto sfera di puri mezzi, è la prova della possibilità della «composizione non violenta di conflitti»; purché la comunicazione non degradi in propaganda, come ha cominciato a essere già coi sofisti e com'è addirittura esemplare da quando il consenso politico è diventato unico criterio di legittimazione⁴¹⁵.

45. Tornati alla violenza e al discorso che potrebbe servire a spezzarla o a rigenerarla in chiave demo-partecipativa⁴¹⁶, può essere d'aiuto il famoso “dibattito” tra Foucault e Chomsky, nell'ipotesi che sia effettivamente cruciale che «gli uomini e le donne riprendano la parola»⁴¹⁷. Esso verteva, come si sa, sulla *human nature*. Per

⁴¹³ M. TOMBA, *Introduzione*, p. 38.

⁴¹⁴ P. SCHIERA, *El constitucionalismo*; ma anche *Discorso politico e ideologia*, in «Scienza & Politica» 47/2012, pp. 11-31.

⁴¹⁵ W. BENJAMIN, *Per la critica*, p. 81.

⁴¹⁶ Cfr. nella Quinta parte i riferimenti a Feliciano Benvenuti.

⁴¹⁷ Lo scrive, con la solita capacità magneticamente espressiva, Silvano Bert: «Eppure, se le donne e gli uomini riprendono la parola, sul dolore e sulla felicità, sulla vita e sulla morte, la storia può riprendere il suo cammino. Anche nella chiesa cattolica» (ma anche fuori ce ne sarebbe bisogno... anche in politica!) in «L'invito», 35, 228/2012, p. 2. C'è anche un breve intervento di Pier Giorgio Rauzi (*A proposito di “valori non negoziabili”*, pp. 9-10) per il quale il discorso dovrebbe servire a “ri-negoziare” continuamente i valori, anche solo per confermarli e ribadirli, magari aggiornandoli, secondo misura. Il “dibattito” naturalmente è: *Human Nature: Justice versus Power: Noam Chomsky debates with Michel Foucault*, 1971.



Chomsky il punto di partenza sarebbe la creatività del soggetto che parla e ode comprendendo; a cui si aggiunge però la coscienza di muoversi in un campo cognitivo ben preciso e abbastanza rigido (linguaggio innato o conoscenza istintiva: che sarebbe una costituente fondamentale della natura umana). Ogni uomo agirebbe in molti campi del genere: «Well, this collection, this mass of schematisms, innate organising principles, which guides our social and intellectual and individual behaviour, that's what I mean to refer to by the concept of human nature».

Risponde subito Foucault: «I would say that the notion of life is not a scientific concept; it has been an epistemological indicator of which the classifying, delimiting and other functions had an effect on scientific discussions, and not on what they were talking about. Well, it seems to me that the notion of human nature is of the same type»: essa non sarebbe, insomma, concetto scientifico.

Per Chomsky però almeno l'apparato che consente ai bambini di apprendere la lingua dev'essere qualcosa di biologicamente dato, immutabile. Per poterlo spiegare dovrà accadere – come già successo molte volte – che si allarghi il campo di osservazione scientifica: è infatti dall'esterno, non dall'interno dei problemi, che sorgono le possibilità di spiegazione dei medesimi. Ciò ha forse a che fare col concetto di *border* che ci sta seguendo dall'inizio: uno spazio ignoto che si tratta di conquistare, creativamente prima ancora che sperimentalmente.

Foucault contrappone a ciò la «productive capacity of knowledge as a collective practice». Essa riguarda più la storia della scienza o anche semplicemente del pensiero che non la creatività soggettiva. E io sono d'accordo, perché mi sembra coincidere con l'idea che anch'io mi sono fatto di “dottrina”, come flusso d'insegnamento e apprendimento che si potrebbe e dovrebbe tradurre in discorso politico come bene comune⁴¹⁸.

A me pare che il tratto comune tra i due diversi usi di creatività per designare l'uomo moderno (occidentale?) possa essere colto nella misura. In quest'ultima, infatti, non è racchiusa solo la razionalità – su cui dai Lumi a Weber si è insistito anche

⁴¹⁸ M. RICCIARDI – P. SCHIERA, *Per una storia delle dottrine: “Scienza & Politica”*, in R. GHERARDI – S. TESTONI BINETTI, *La Storia delle Dottrine Politiche e le Riviste (1950-2008)*, Catanzaro 2008, pp. 91-100.

troppo – ma pure l’immaginazione, che è componente essenziale della mia melancolia e che stempera sia l’ottimismo “sociale” di Chomsky che il pessimismo “statale” di Foucault. La misura apre inoltre, mantenendolo aperto, il problema dell’arte come forma autonoma di conoscenza, ma anche di pressione politica. Per Chomsky, infatti, la creatività non attiene al genio, ma all’uomo normale: ed è questo, per me, il problema della melancolia, come pure della misura: *it’s a normal human act*. Sarebbe però indispensabile, per esplicare creatività/invenzione non solo linguistica ma in tutti campi del sapere, procedere da un’iniziale limitazione, cioè da una sorta di specializzazione, direi io.

A questo punto, il moderatore del dibattito interviene chiedendo se vi sia opposizione tra tali regole (collettive) e la libertà (individuale). Le risposte sono necessariamente sfuggenti: a Chomsky basta osservare, empiricamente, che non tutto e non sempre ogni discorso dev’essere scientifico, in particolare in campo politico. Per lui, l’essenza della politica è «trying to overcome the elements of repression and oppression and destruction and coercion that exist in any existing society, ours for example, as a historical residue».

Lo stesso vale per Foucault che la dipinge come «the most crucial subject to our existence, that is to say the society in which we live, the economic relations within which it functions, and the system of power which defines the regular forms and the regular permissions and prohibitions of our conduct. The essence of our life consists, after all, of the political functioning of the society in which we find ourselves».

È a questo punto che il discorso di Chomsky diventa particolarmente interessante per me. Egli fa infatti riferimento alle «technologically advanced societies of the West», dove un «centralised autocratic control of, in the first place, economic institutions» è ormai diventato un residuo storico, sotto forma sia di capitalismo privato che di totalitarismo di Stato, che delle diverse formule miste di capitalismo di Stato esistenti. Per poi arrivare a una conclusione non priva di piglio:

«Now a federated, decentralised system of free associations, incorporating economic as well as other social institutions, would be what I refer to as anarcho-syndicalism; and it seems to me that this is the appropriate form of social organisation for an advanced tech-



nological society, in which human beings do not have to be forced into the position of tools, of cogs in the machine».

A parte il riferimento al tema della macchina, così importante nel dibattito politico-economico-artistico fra le due guerre, Chomsky scorge qui – in una società di libertà e di libera associazione – l'applicazione del principio di creatività di cui si è appena parlato, mentre Foucault continua a prendersela con ogni pretesa di ragionare in termini democratici. Infatti,

«It is only too clear that we are living under a regime of a dictatorship of class, of a power of class which imposes itself by violence, even when the instruments of this violence are institutional and constitutional; and to that degree, there isn't any question of democracy for us».

Dalla macchina, dunque, di nuovo alla violenza, dentro al quadro concettuale che si sta trattando anche qui. Foucault però è più scettico di Chomsky sulla possibilità di definire o addirittura di proporre un modello sociale ideale per i nuovi tempi. Sostiene piuttosto la necessità di intensificare la critica al modo di funzionare delle nostre società tecno-scientifiche. Per Chomsky, si tratta invece di creare «a humanistic social theory that is based, if possible, on some firm and humane concept of the human essence or human nature».

A parte la divergenza di fondo sul concetto di *human nature* (ce n'è una sola o tante diverse, a seconda dei tempi e delle circostanze?), il punto più caldo è sempre quello del rapporto tra giustizia (Chomsky) e potere (Foucault). Con l'affondo finale di quest'ultimo, che giunge a dire: «And in a classless society, I am not sure that we would still use this notion of justice»: che è, più o meno, quello che io penso riguardo alla tradizionale lettura di legittimità=legalità: che vuol dire, appunto, giustizia. Una società malata, dunque, quella moderna? Lo psichiatra Foucault risponde con serietà alla provocatoria domanda: se si tratta di una malattia mentale, essa è ben peculiare, perché essa presenta «a very curious symptom, which is that the symptom itself brought the mental disease into being. There you have it». L'avevamo già visto nella prima parte io avevo commentato: «Forse si tratta della mia melancolia!».

46. Provo ora a proporre qualche considerazione provvisoria in ordine al discorso che sto cercando di costruire.

- Prima di tutto ci vuole chi imposta il discorso, e non possono essere che i “dottori”: gente cioè la cui creatività è sottoposta alla prova di quella limitazione e validificazione di sapere che è la misura scientifica.
- Poi va accettata la premessa che non c'è creatività individuale (e neppure ideologica) al di fuori di un processo, che non è solo d'impronta collettiva, ma è anche frutto di dinamica storica. Esso non può essere solo filogenetico, ma dev'essere anche culturale: *civilisation* o *Kultur*, poco importa, purché ci sia trasmissione di dottrina. Ci vogliono dunque dottrine, non solo per farne la storia, ma per metterle in pratica e non perdere il contatto con la politica.
- Con la consapevolezza però che politica e amministrazione non sono realtà astratte ma combinazioni estremamente concrete di fattori costituzionali (tra cui primarie le forze dominanti), che solo di tanto in tanto riescono a trovare – ed è difficilissimo scoprirne il perché – una sistemazione compiuta. Mai definitiva, perché quei fattori mutano in relazione al mutare dei sogni/bisogni degli uomini: cosicché diventa indispensabile anche la ricostruzione dei cicli storici, con ogni tanto la tentazione di costruirne perfino delle logiche irreversibili.

Sotto tali profili, non si può fare a meno di valutare la recente schematizzazione offerta da Saskia Sassen, con la sua trovata degli *assemblages*⁴¹⁹, che pone sotto luce nuova il problema della legittimazione, forse la più potente idea-forza (o anche ideologia: insieme all'altra del dualismo Stato/società) che ha sorretto lo scorrimento costituzionale (*constitutional change*), nell'ambito della “storia generale dell'amministrazione”, per dirla con Otto Hintze⁴²⁰.

⁴¹⁹ S. SASSEN, *Territory, Authority, Rights*.

⁴²⁰ Famoso il suo saggio sul “commissario”, la cui istituzionalizzazione nel sistema politico, con conseguente legittimazione sotto il profilo costituzionale avvenne allorché iniziò a operare regolarmente con “misure” stabilmente adeguate ai bisogni per rispondere ai quali era stato creato e dotato di poteri eccezionali: O. HINTZE, *Der Commissarius und seine Bedeutung in der allgemeinen Verwaltungsgeschichte* (1910), in *Gesammelte Abhandlungen*, vol. II, 1964², pp. 242-274 (cfr. anche la mia traduzione italiana in: P. SCHIERA, *Stato e società*, Bologna 1980, pp. 1-26).



Certo, ai nostri giorni si nota la proliferazione di casi reciproci di illegittimità del potere, relativamente a strutture dottrinarie e istituzionali proprie dello Stato moderno non più capaci di rispondere ai bisogni per cui erano sorte. Ciò vale anche e soprattutto per l'esigenza di sicurezza e affidabilità degli interessi cultural-economico-sociali riassumibili nella realtà a metà fattuale a metà ideologica del capitalismo. Ancorata al basamento della sovranità territoriale, questa realtà ha retto finché il sistema dei bisogni di cui era espressione ha trovato soddisfazione al doppio livello di Stato e di nazione, grazie al fondamentale supporto finale delle nuove scienze sociali e dello Stato, capitanate dal diritto e dall'economia⁴²¹. A questo insieme si riferisce la re-interpretazione di Sassen, che infatti è articolata sui tre canoni del territorio, dell'autorità e dei diritti: roba solo vecchia, oppure roba che si può riciclare nelle nuove prospettive della *global governance*, ovvero sia nel nuovo (nei nuovi?) sistema di bisogni che il tempo contemporaneo sembra offrirci con sempre più chiara evidenza? Mio intento non è rispondere a questa domanda, bensì semplicemente porla. Già così infatti verrebbe meno l'apodittica fiducia in alcuni dei radicali più intensi della nostra cultura-civiltà, a matrice storicamente occidentale.

Anche per Sassen naturalmente il quadro di riferimento non è più il «sistema degli Stati», già in crisi aperta, ma la globalizzazione dei rapporti economici, sociali e politici, che ancora però non consente di vedere che tipo di soluzioni istituzionali si daranno da qui a poco. Ciò che le appare certo è che quelle soluzioni dovranno passare per un definitivo processo di de-nazionalizzazione dei vecchi Stati e del sistema internazionale a cui questi ultimi avevano dato luogo, sulla base, divenuta emblema-

⁴²¹ Impressiona, per precisione terminologica e concettuale, la definizione che *Wikipedia* dà dello «Stato-nazione»: «The nation-state is a state that self-identifies as deriving its political legitimacy from serving as a sovereign entity for a country as a sovereign territorial unit. The state is a political and geopolitical entity; the nation is a cultural and/or ethnic entity. The term «nation-state» implies that the two geographically coincide, and this distinguishes the nation-state from the other types of state, which historically preceded it». Sul tema ho recentemente preso posizione nella Introduzione agli Atti di un convegno sui 150 anni dell'Unificazione italiana, pubblicati nel «Giornale di storia costituzionale» di Macerata (*Fine di un'epoca l'Unità d'Italia nel concerto europeo delle nazioni*, in «Journal of Constitutional History/Giornale di Storia Costituzionale», 22/2011, pp. 7-15). Il libro, oggi un po' trascurato, di N. POULANTZAS, *Pouvoir politique et classes sociales*, Paris 1968, è stato il primo testo marxista che mi ha dato la sensazione di ragionare dello Stato in termini sostanzialmente autonomi (non a caso anche sulla base dei lavori di Otto Hintze).

tica, della Pace di Westfalia, ma anche del ri-legittimante Congresso di Vienna e della vittoria/sconfitta borghese nella rivoluzione del 1848. Semmai il problema è se anche l'ultima versione della *Pax universalis (americana)*, frutto del complicato sistema di Bretton Woods, vada riposto nel magazzino dei ferri vecchi o continui a rappresentare la base per una ragionevole gestione del futuro⁴²².

Perché mi pare che lo Stato nazione/Stato moderno abbia rappresentato qualcosa di più di un semplice assemblaggio di capacità tecniche organizzate, all'interno di un territorio, da parte di un'autorità definita e grazie al riconoscimento di diritti ai cittadini. Il suo valore aggiunto (rispetto a forme organizzative precedenti) stava in un *mix* condiviso di comando e obbedienza che per secoli ha retto (pur anche nel mutare dei soggetti coinvolti), dando luogo all'esperienza unica ed esclusiva della "politica" incentrata sul potere legittimo. Dunque è da qualcosa del genere che bisogna ripartire se s'intende porre in campo la sostituzione del vecchio Stato con una teoria/prassi nuova di società futura, come i tempi correnti sembrano suggerire. Si tratta di mediare quel che Sassen chiama «path dependance»- cioè il passaggio relativamente dolce da un assemblaggio a un altro - con la brusca frattura che sembra oggi intravedersi in quelle che una volta si chiamavano le relazioni internazionali e che oggi sono in procinto di venir sostituite da una costituzione "globale".

Fin dove sarà giusto allora mantenere la triangolazione (della Sassen) territorio-autorità-diritti?

Il territorio ha svolto un ruolo decisivo nell'operazione di s-personalizzazione del potere: ma si può immaginare che il potere possa/debba essere anche s-territorializzato? Questo sembrano indicare gli eventi in corso nella comunicazione a distanza, attraverso la quale sembra venir meno l'idea "chiusa" di *border-confine*, a cui se ne potrebbe sostituire una "aperta", o anche rivoluzionaria, come abbiamo visto proporre da studiosi come Mezzadra e Neilson. L'elemento territoriale giocherà sempre un ruolo importante nella vita dell'uomo: ma come radice o come limite? Cioè come fonte della sua responsabilità individuale e di gruppo o come esclusione

⁴²² Fuori dal coro, come quasi sempre, G. MIGLIO, *La 'sovranità limitata'* (1985), in *Regolarità*, vol. II, pp. 1007-1074.



di rapporti con altri? Ma un territorio solo basato sulla terra, o anche uno aereamente proiettato nell'etere della rete?⁴²³

Thomas Nipperdey⁴²⁴ indicava le «condizioni minimali della statualità moderna» nella giusta combinazione (misura?) di un «institutionelles Minimum» e di un «territoriales Maximum». Ma la componente “territorio” si può alleggerire nella storia, come la terracotta si è alleggerita nella plastica per gli utensili da cucina. Si può forse immaginare allora che anche il “vecchio” contenitore territoriale possa divenire ultraleggero ma insieme anche più resistente (proprio come la plastica rispetto alla terracotta!). Potrebbero insomma essere le “reti” a fare da contenitore “nuovo” anche alla “nuova” politica? Si può insomma immaginare un passaggio – graduale ma già in corso – dalla territorialità alla reticolarità? Anche Sassen parla di *global networks*, ma

⁴²³ È utile il rimando all'iniziativa di studio sul territorio realizzata in quattro tappe nel 2012-13 (“Lo Stato moderno come misura”, “La Città come misura di vita”, “Web, nuovo territorio virtuale?”, “Territorio, Uomo, Mondo”) dalla Fondazione Ruffilli di Forlì: di seguito il documento/ progetto di Brighenti-Schiera: « Dalla terra alla rete. Questo è il possibile percorso futuro di un problema antico che sta alla base della politica: quello dell'identità, in base al quale gli uomini hanno variamente cercato di unirsi in comunità organizzate. Nel corso della storia, molti sono stati i salti, le svolte e anche i ritorni in questa direzione. Di certo oggi siamo di fronte a una nuova trasformazione, di grande portata, che si tratta di cogliere nella sua originalità politica.

La misura - e reciprocamente la dismisura - è categoria relativa al fondamentale rapporto tra sogni e bisogni individuali e collettivi, nell'alternanza di utopia e ideologia che regola e segna la tensione perenne tra individuo e comunità. La misura può dunque servire a esplorare il soggetto umano e sociale moderno e contemporaneo, le sue relazioni spazio-territoriali, le sue esigenze politico-amministrative e le sue pratiche di comunicazione.

Come si configura il nostro orizzonte storico rispetto alla ricerca di misura e di misure adeguate ai sogni e ai bisogni della nostra epoca e come dobbiamo pensare le nuove misure in rapporto alla realtà effettuale di una nuova umanità globale? È davvero possibile ripensare - in termini di nuova misura - le categorie moderne della socialità organizzata (del potere, cioè) alla luce delle nuove istanze collettive?

A noi sembra di sì, perché solo la misura (anche quella di sé, che non è altro che il “conosci te stesso” di Socrate) consente all'uomo di legarsi alla comunità, secondo sogni e bisogni mutevoli e di volta in volta emergenti; come pure in base alle diverse disponibilità tecnologiche. Queste ultime consentono - o non consentono - di adeguare le qualità topologiche degli assemblaggi istituzionali ad esigenze di dimensione e di scala dettate dalla storia, secondo una linea mista - e spesso alternata - di complessità e semplificazione. Si tratta allora di dotarsi, senza eccessiva presunzione, di strumenti analitici per esplorare questa doppia dinamica di scalarità e dimensionalità nella cangiante composizione del sociale, del politico e del tecnologico».

⁴²⁴ T. NIPPERDEY, *Der Föderalismus in der deutschen Geschichte, in Nachdenken über die deutsche Geschichte*, München 1986.

prospetta questi ultimi sempre nella dimensione territoriale di *Cities* che andrebbero poi meglio connesse fra loro⁴²⁵.

Ma in che modo si disporrebbe, rispetto ai nuovi caratteri di territorialità, l'elemento personale, così brutalmente messo da parte (sublimato nella coppia ideologica individualismo/diritti umani) dal percorso territoriale di statizzazione? E' questo il problema implicito nel secondo dei tre termini posti da Sassen a base della sua idea: l'autorità. Senza ripetermi troppo, mi pare che qui sotto si celi di nuovo la legittimità. Infatti, Sassen parla di unità e singolarità del potere, che si è espressa nella sovranità, di cui si è già detto. Fu solo grazie a quel principio (che la dottrina della ragion di Stato tradusse presto e bene in prassi) che divenne possibile la gestione del disordinato pluralismo medievale di ordini sociali e politici dei generi più diversi. Ma, al tempo d'oggi, si deve tornare a modelli impraticabili del medioevo o dell'antica società per ceti, oppure si può pensare all'apertura di una nuova società, eventualmente «well-disordered»?⁴²⁶ Mi riferisco, ovviamente, alla possibilità di veder sorgere un mondo in cui si possa immaginare che non solo i «Liberal Peoples» (con la loro «Public Reason») coesistano fra loro – eventualmente motivati anche da una certa «Toleration of Nonliberal Peoples» – ma che si verifichi addirittura una «Extension to Decent Hierarchical Peoples»⁴²⁷.

Ciò tocca il terzo punto della Sassen, relativo ai “diritti” dei cittadini e degli uomini. In proposito c'è da dire, innanzi tutto, che, dopo la critica fatta ai primi due punti, risulta difficile immaginare che il terzo possa sussistere nella dimensione territoriale-sovrana a cui siamo abituati. I diritti infatti non sono immaginabili senza territorio di riferimento (*ius loci*) e senza autorità sanzionatoria (*iuris-dictio*), cosicché una diversa configurazione di entrambi questi dati dovrebbe senz'altro portare a una

⁴²⁵ *Global Networks, Linked Cities*, New York-London 2002.

⁴²⁶ Il rimando “rovesciato” è qui a M. Raeff, *The Well-Ordered Police State. Social and Institutional Change Through Law in the Germanies and Russia, 1600-1800*, New Haven, CT 1975.

Sono i titoli del § 6 della Parte I e dei §§ 7 e 8 della Parte II della famosa operetta di J. RAWLS, *The Law of Peoples*, in ID., *The Law of Peoples, with “The Idea of Public Reason Revisited”*, Cambridge (Mass)-London 2000.



sostanza diversa anche dei tradizionali diritti⁴²⁸. Ma c'è un secondo punto che mi preme. Credo sia finalmente giunto il momento di superare l'idea di fondo per cui la presenza attiva degli uomini in questo mondo – e nella comunità politica che ne è una rappresentazione u-topica – si debba basare soltanto sulla titolarità di diritti. Non intendo con ciò rovesciare i termini della questione al punto di basare la politica dell'uomo-cittadino solo sulla titolarità di doveri; ma mi piace pensare che bisognerebbe forse trovare una qualche via di mezzo, che fissi una diversa “misura” dei rapporti degli uomini fra loro, basata piuttosto sul “servizio” o sull’“officium”. Ma non nel senso “sacralistico” recentemente ri-proposto da Agamben⁴²⁹, bensì in quello più mondano, empirico e materiale, ma anche più affidabile, che – come si è accennato – già un secolo fa ci hanno fornito ad esempio Emile Durkheim in campo filosofico-sociologico e Léon Duguit, in campo filosofico-giuridico⁴³⁰.

47. La critica appena svolta ai tre criteri di assemblaggio di Sassen si basa sulla convinzione che nessuna sintesi costituzionale possa essere valutata esclusivamente in base alla sua evidenza tecnica, ma necessiti sempre di essere “misurata” anche nel suo portato culturale, che rappresenta sempre il fattore principale di mutamento. Nessun aggregato di potere (o comunità organizzata, se si preferisce un'espressione meno cruenta) può essere considerato e trattato come un insieme semplicemente meccanico di singoli pezzi istituzionali (da assemblare, appunto, come *Lego*), ma deve poter esprimere una misura della propria unità e integrità, e tale cifra deve saper riflettere lo spirito che ispira il tutto. Parlare di “logica organizzatoria” può anche andar bene, ma non è sufficiente. La sola “ragione utilitaristica” non può bastare a spiegare il fascio di relazioni che lega e tiene insieme (*Bund*) i soggetti e gli oggetti operanti in comunità costituzionale. Per evitare che avesse ragione Racine ad avvi-

⁴²⁸ G. GOZZI, *Diritti, costituzione e ordine mondiale*, in L. BLANCO (ed), *Dottrine e istituzioni in Occidente*, Bologna 2011, pp. 211-233.

⁴²⁹ G. AGAMBEN, *Opus Dei. Archeologia dell'ufficio*.

⁴³⁰ Su questo tema chiuderò, provvisoriamente, la quinta ed ultima parte di questo lavoro.

sare: «De tant d'objets divers le bizarre assemblage / Peut-être du hazard vous paraît un ouvrage»⁴³¹.

C'è il caso e può essere anche bizzarro, ma la costituzione è fatta di “forze” e noi ne stiamo cercando una capace a far tornare il cittadino – dopo la sbornia costituzionalistica liberal-parlamentare – ad essere “uomo”. Non in astratto però, bensì con riferimento al *change* che è comunque in essere e della nuova *logistics* di cui esso avrà/ha bisogno⁴³². Ci sarà forse bisogno di altri “commissari” per la “storia amministrativa” che la nuova *governance* logistica sta per scrivere, su nuovi “territori” che richiedono anche nuove concezioni e pratiche di “autorità”, e anche nuovi “diritti”. Era, in fondo, ciò che mancava negli accordi di Bretton Woods, i quali si situavano nel vecchio mondo delle sovranità statali, che essi cercavano anzi di rivitalizzare nel quadro delle mutate condizioni internazionali del dopoguerra.

Non si può nemmeno negare che le principali istituzioni inventate in quegli accordi si siano sviluppate fino a divenire interpreti, se non addirittura, organi, di una nuova logica (logistica) organizzativa, di tipo globale e meta-statale. Mi riferisco alla *World Bank* e all'*International Monetary Fund*, come pure alla *World Trade Organization*, la cui evoluzione è stata ancora più interessante, perché più dinamicamente evolutiva rispetto alle grandi ondate di crescita dei mercati produttivi e commerciali durante l'ultimo mezzo secolo⁴³³. Ma quante altre “strutture” del genere esistono oggi nel mondo? E qual è lo statuto giuridico a cui esse – comprese ad esempio le agen-

⁴³¹ Scriveva Schmöller in un famoso saggio del 1877, a proposito della fase culminante del moderno Stato territoriale (1808-1877): «Die wesentliche Ursache, die alle mittelalterlichen politischen Gebilde stets wieder so rasch vernichtete, war der mangelnde oder zu schwache Staatsgedanke, die Unfähigkeit, staatliches und privates Leben gehörig aus einander zu halten, den staatlichen Zwecken und Bedürfnissen eine eigene feste Organisation zu geben» (G. SCHMÖLLER, *Die Epochen der preußischen Finanzpolitik*, Berlin 1877).

⁴³² «We need to discuss in a frame of historical sociology the main way/s in which our societies are being transformed by logistical operations in governance, the particular post- colonial nature of this logistical transformation, and the role that various forms of mobility and flows play in shaping logistical governance in post-colonial milieu»: stava scritto nel *paper* con cui venivano convocati i *Fourth Critical Studies «Development, Logistics, and Governance* organizzati dal Mahanirban Calcutta Research Group.; cfr. l'editoriale di G. Grappi, in «Scienza & Politica» 23/2011, pp. 3-6.

⁴³³ P. ZAPATERO, *Modern International Law and the Advent of Special Legal Systems*, in «Arizona Journal of International Law and Comparative Law», 23/2005, pp. 55-75. Ma su tutto ciò cfr. S. CASSESE, *Chi governa*, e la letteratura che egli cita.



zie di *rating* – obbediscono: sono nazionali, internazionali, transnazionali, sovranazionali; sono pubbliche o private? Di questi temi discutono scienziati di tutto il mondo e si è trattato anche qui, nella prima parte del libro⁴³⁴. I più seri non si pongono più problemi di affinità e attribuzione mono-disciplinare.

Dev'essere però tenuto aperta la questione fondamentale del posto che occuperà l'uomo in questa *regulation*! Continuerà a prevalere la sua azione nel "privato" o prenderà piede una sua missione "pubblica"⁴³⁵? Al di là dei ricorrenti proclami che decretano la fine della separazione privato/pubblico (come di ogni coppia concettuale posta in contrapposizione per motivi ideologici) questa domanda riceverà risposta solo dalle circostanze storiche che spingeranno verso questo o quel corno del dilemma⁴³⁶. Di qualsiasi risposta si tratti, risulterà però di aiuto il vecchio sogno che ancora esce da Platone-Socrate, soprattutto per quel che concerne il criterio della misura, nel suo significato seminale di «giustezza» come «potenza di principio e di bene»⁴³⁷.

In parallelo a questo – come per l'elettricità – si svolge però un altro discorso, già più volte sfiorato (dal quale anzi siamo partiti discutendo il tema della *Gewalt*) e che tocca il posto che il diritto dovrà/potrà tornare ad occupare in questa inevitabile società "futura": termine che mi piacerebbe accoppiare, dal punto di vista temporale, a quello solo geografico di società "del mondo"⁴³⁸.

⁴³⁴ Conclusivamente: Prima parte, p. 114, nota 235.

⁴³⁵ L. HANCHER – M. MORAN, *Organizing Regulatory Space*, in ID. (eds), *Capitalism, Culture and Economic Regulation*, Oxford 1989, p. 274; ma anche G. TEUBNER (ed), *Global Law Without a State*, Dartmouth 1997 e *Contracting Worlds: The Many Autonomies of Private Law*, in «Social and Legal Studies», 9/2000, pp. 399-417. Una risposta è contenuta in: I. AYRES – J. BRAITHWAITE, *Responsive Regulation. Transcending the Deregulation Debate*, Oxford 1992.

⁴³⁶ «Can capitalism survive? No. I do not think it can". Thus opens Schumpeter's prologue to a section of his 1942 book, *Capitalism, Socialism and Democracy*: troppo banale? Viene dalla *Concise Encyclopedia of Economics*, che gira sul mio Mac. Non c'è niente da aggiungere, credo, all'autorità di Schumpeter, che infatti soggiungeva: «If a doctor predicts that his patient will die presently, this does not mean that he desires it».

⁴³⁷ M. BONTEMPI, *L'icona e la città, Il lessico della misura nei Dialoghi di Platone*, Milano 2009, in particolare cap. V: "Carattere poliedrico della giusta misura: *Politico e Filebo*..." : 2. "Carattere poliedrico della giusta misura: il *Politico*..."; IV. "L'umano e le categorie dell'agire: misura e giusta misura nel *Politico*".

⁴³⁸ Per evitare future accuse di plagio interno, preciso che sto recuperando qui pensieri già pubblicati in un lavoretto preparatorio a questa monografia sulla misura: *Appunti, in forma di (rapsodica) rassegna, su misura e contenimento*, in «Scienza & Politica», 44/2011, pp. 41-52. Così come molto di quanto scritto nel para-

Non possono esservi molti equivoci rispetto a quanto oggi – nella difficile, un po' stanca e forse anche già esausta fase di costruzione di un'unione europea – viene presentato come nuovo " *ius publicum europaeum*": un processo d'integrazione giuridica, che parta dai diversi contesti giuridici "nazionali" e conduca, mediante un'opera paziente di comparazione anche storica, all'elaborazione di linee di evoluzione comune, dottrinarie ma anche pratiche⁴³⁹. Ne viene esaltato l'assunto per cui il "diritto" debba essere e restare il terreno naturale su cui muoversi per regolare i rapporti degli uomini e dei gruppi umani a livello europeo. Un tempo non era così e un "diritto europeo" è stato semmai il risultato finale – ma altalenante nei secoli e sempre piuttosto compromissorio – di un processo partito da molte sponde, di cui il diritto era soltanto una⁴⁴⁰. Insisto su questo punto solo per sottolineare la necessità di sapersi sottrarre al rischio, non solo storiografico, di considerare i processi che si studiano come pre-destinati⁴⁴¹, cioè necessitati a svolgersi in linea con evoluzioni storiche che spesso, a loro volta, sono state ricostruite a posteriori, a partire dai loro risultati finali di cui noi siamo testimoni e fruitori interessati⁴⁴².

48. Un modo per uscire da questo rischio è certamente quello di andare oltre le considerazioni filosofico-giuridiche o struttural-istituzionali sui grandi principi evo-

grafo precedente è tratto dal mio *Da un antico caso occidentale di logistics (il commissario) a variazioni sul tema della global governance*, in «Scienza & Politica», 45/2011, pp. 7-23.

⁴³⁹ Mi riferisco all'edizione, iniziata da A. Von Bogdandy e P.M. Huber, del *Handbuch Ius Publicum Europaeum*, di cui sono usciti i primi due volumi (Heidelberg 2007-8), dedicati al diritto costituzionale e i secondi due (2010-2011) dedicati al diritto amministrativo.

⁴⁴⁰ Mi sembra un risultato concreto della serie di convegni su *ius publicum europaeum*, organizzata da Gerhard Dilcher e Diego Quaglioni a Trento, conclusa nella tavola rotonda ora in G. DILCHER – D. QUAGLIONI (eds), *Gli inizi del diritto pubblico, 3: Verso la costruzione del diritto pubblico tra medioevo e modernità/Die Anfänge des öffentlichen Rechts, 3: Auf dem Wege zur Etablierung des öffentlichen Rechts zwischen Mittelalter und Moderne*, Bologna-Berlin 2011, pp. 837-844.

⁴⁴¹ Una delle direzioni più interessanti degli studi in argomento è la "postcoloniale": S. MEZZADRA, *La condizione postcoloniale. Storia e politica nel presente globale*, Verona 2008; ID., *Bringing Capital Back In: A Materialist Turn in Postcolonial Studies?*, in «Inter-Asia Cultural Studies», XII/2011, pp. 154-164 e *How Many Histories of Labour? Towards a Theory of Postcolonial Capitalism*, in corso di pubblicazione in «Postcolonial Studies», XIV/2011. Ma anche il termine "postcoloniale" resta sempre un termine anti-tetico, mentre ne servirebbe ormai uno almeno sin-tetico, se non assolutamente e semplicemente "tetico".

⁴⁴² «Ieri sarà quel che domani è stato»: come si esprimevano gli attori della fase finale della Guerra dei trent'anni ne *L'incontro di Telgte (Das Treffen in Telgte, 1979)* di Günther Grass, Torino 1982, p. 3.



lutivi della tradizione giuridica occidentale, come ad esempio le origini più o meno classiche dei “diritti dell’uomo”⁴⁴³, per prestare attenzione maggiore alla lenta ma sicura elaborazione di una comune sensibilità europea per il fenomeno amministrativo.

Anche qui il diritto ha giocato una parte preponderante, la quale pure ha raggiunto il suo culmine nell’elaborazione di una “scienza” del diritto amministrativo, nei diversi paesi europei, verso la metà del XIX secolo⁴⁴⁴. Ma solo dopo che l’amministrazione era stata oggetto di trattazione da punti di vista (che corrispondevano ad altrettanti punti di partenza) diversi da quello giuridico e attinenti alle cose concrete della vita delle comunità: cioè ai suoi bisogni. Sicurezza (dapprima anche ultraterrena, in seguito sempre più esclusivamente terrena), fisco, difesa, esercizio della giustizia sono state le zone di maggiore densità d’azione della realtà politico-costituzionale dello “Stato (moderno)”, che ha assorbito e tradotto in pratica il flusso di produzione teorica e pratica del *ius publicum europaeum* appoggiandosi con precisione e insistenza sulla dimensione – fatta di sapere tecnico e applicativo, cioè anche di “dottrina” – dell’amministrazione⁴⁴⁵. Nei contenuti, quest’amministrazione si può definire come l’insieme dei «Mittel und Wege der Herrschaftsverwirklichung»⁴⁴⁶: il

⁴⁴³ Esempio tipico quello recente di V. FERRONE, *Storia dei diritti dell’uomo. L’illuminismo e la costruzione del linguaggio politico dei moderni*, Bari 2014, prodotto della ricorrente celebrazione dell’illuminismo (francese) come culmine della civiltà umana.

⁴⁴⁴ P. SCHIERA, *Die gemeineuropäische*.

⁴⁴⁵ Dell’immensa letteratura classica sul tema, vorrei almeno citare G. OESTREICH, *Verfassungsgeschichte vom Ende des Mittelalters bis zum Ende des alten Reiches*, in B. GEBHARDT (ed), *Handbuch der deutschen Geschichte*, vol. II, Stuttgart 1958, § 90: «Grundfragen der neuen Verfassungsgeschichte», pp.317-65, che si basa, oltre che su Otto Hintze, anche sui lavori in argomento di Fritz Hartung, autore oggi troppo trascurato. Per l’Italia rimando alla ristampa di G. MIGLIO, *Genesi e trasformazioni del termine-concetto “Stato”*, a cura di P. Schiera, Brescia 2007 e al già più volte citato *Le origini della scienza dell’amministrazione* (pure appena ripubblicato, con mia presentazione, in «Rivista Trimestrale di Diritto Pubblico», 62, 2/2012, pp. 387-396. Di poco posteriore è il saggio ancora attuale di H. MAIER, *Die ältere Staatslehre*, Frankfurt/Main 1966, che scrive a p. 20, su Veit Ludwig von Seckendorff parole che non stonerebbero nella penna di un odierno sostenitore della *global governance*: «Unbekümmert um die Streitigkeiten der Publizistik über kaiserliche majestas und Landeshoheit, unbekümmert um alle Verfassungsfragen geht Seckendorffs Staatslehre einfach von der empirisch wahrnehmbaren, numerisch meßbaren Summe der staatlichen Tätigkeiten im *Teutschen Fürstenstaat* aus». Cfr. anche P. SCHIERA, *A proposito di cameralismo e polizia: da Federico il Grande ai giorni nostri*, in “Giornale di storia costituzionale”, 28/2014, pp. 1347-1351.

⁴⁴⁶ G. DILCHER, *Zum Verhältnis von Autonomie, Schriftlichkeit und Ausbildung der Verwaltung in der mittelalterlichen Stadt*, pubblicato negli Atti dell’incontro della “Vereinigung für Verfassungsgeschichte” del 2008

che avviene, secondo Gerhard Dilcher, per mezzo di un *Ämterwesen*, a cui corrisponde una *Bürokratisierung* fondata anche sulla *Schriftlichkeit* della funzione amministrativa⁴⁴⁷. Insomma, l'amministrazione serve a realizzare, a mettere in pratica la *Herrschaft*; essa è una funzione del "potere" (come preferisco continuare a tradurre il polisemico termine tedesco). Potere, infatti, è meglio di sovranità; offre un orizzonte più largo e aperto e, soprattutto, è certamente qualcosa che va oltre la realtà storica e istituzionale dello Stato, toccando appunto la stessa amministrazione. Si tratta perciò di qualcosa che attiene al politico e si mantiene operativo in uno spazio di significato – in un discorso – fortemente legato all'esperienza storico-culturale e imperialistica dell'Occidente, anche – *eventually* si direbbe in inglese – nella forma più invasiva e non meno tracotante dell'attuale *Empire*.

Fatto sta che la dinamica "misura-bisogni" (in cui consiste l'essenza dell'amministrazione) funziona bene come possibile indicatore, insieme ad altri, dell'intero processo di cui ci stiamo occupando. Riprova ne è che quest'ultimo non si comprende – storicamente e nei suoi contenuti – se non prestando attenzione alla generazione di sempre nuovi e più dettagliati sogni/bisogni, che richiedono sempre nuove e più dettagliate misure, le quali, di tanto in tanto, impongono considerazioni di tipo sistematico e preventivo, dando così luogo a "vertici" dottrinari (scuole, sistemi, metodi) e a "blocchi" istituzionali (quelli che Sassen chiama *assemblages*:

a Hofgeismar, ora apparsi nel Beiheft 19 della rivista "Der Staat", pp. 9-29. Il saggio insiste sull'importanza decisiva dei *Verwaltungsbedürfnissen* nel potente crogiolo "costituzionale" della città moderna (riprendo osservazioni fatte nel mio intervento all'incontro di presentazione, a Trento, del volume di M. WEBER, *Zur Geschichte der Handelsgesellschaften im Mittelalter. Schriften 1889-1894*, a cura di G. Dilcher e S. Lepsius, Tübingen 2008).

⁴⁴⁷ Sto sintetizzando al massimo, ma anche per dire che non può esser vero quello che Ernst Forsthoff sostiene nel *Lehrbuch des Verwaltungsrechts* (1950) e cioè che «[Wir] die Eigenart der Verwaltung darin begründet sehen, dass sie sich beschreiben, aber nicht definieren lässt»: tant'è vero che ancora più famosa è la sua affermazione secondo cui «l'amministrazione continua anche quando la costituzione finisce». Insomma l'amministrazione mi sembra corrispondere a una dimensione dell'agire collettivo umano che, in particolare in Occidente, ha storicamente rappresentato una funzione assolutamente primaria e l'insistenza da Dilcher posta sulla *Selbstverwaltung* serve anche a sottolineare che essa, come funzione, preesiste allo Stato moderno: il che significa, nella mia mente perversa, che essa (amministrazione) potrà dunque anche post-esistere allo Stato stesso, una volta che quest'ultimo avesse esaurito la sua forza propulsiva.



principale e a lungo vincente quello dello Stato moderno⁴⁴⁸). Così si spiega, nell'ambito della forma di civiltà europea fortemente ispirata a una razionalità strumentale, quello stretto intreccio tra ispirazione scientifica e applicazione istituzionale che, per secoli, ha visto al suo centro il diritto. Che non poteva essere che “pubblico” e “europeo”, viste le condizioni storiche che hanno complessivamente caratterizzato il nostro secondo Millennio⁴⁴⁹.

Il prossimo, di millennio, sicuramente non sarà più solo “nostro” e in questa fase di evoluzione s'imporrà un confronto serrato con culture che del diritto hanno, storicamente, esperienze ben diverse da quella occidentale e che pure sono destinate a essere co-protagoniste, almeno alla pari con la nostra, nell'evoluzione futura. Questa è d'altra parte preoccupazione presente anche in tutti i settori della riflessione scientifico-sociale: si pensi all'invito della più avveduta Sociologia ad accantonare l'utensileria vecchia e ingombrante delle scienze sociali “nazionali”, in nome di una visione più larga, magari anche ibrida e insicura, ma in grado di procedere a una «nuova misurazione dell'uguaglianza tra gli uomini»⁴⁵⁰.

Mi vengono allora due considerazioni. La prima a favore di un ripristino d'interesse e di pratica di ricerca per la storia dell'amministrazione, che è una disciplina trascurata, anche perché finora troppo appiattita sulla storia del diritto e sulla storia delle istituzioni. Quando il mio Maestro Gianfranco Miglio la importò nell'ordinamento universitario italiano, rendendola materia fondamentale del piano di studi della Facoltà di scienze politiche – ma prima ancora dedicandovi apposita

⁴⁴⁸ Su cui, per non dimenticarla, cfr. l'antica e già più volte citata silloge di E. ROTELLI – P. SCHIERA, *Lo Stato moderno*, 3 voll. Bologna 1971-74.

⁴⁴⁹ Il tempo – o la “durata” – a cui si riferisce Max Weber con la famosissima, iterata invocazione «Nur im Okzident» (specialmente nel “Vorwort” ai *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, 1921).

⁴⁵⁰ È il titolo della relazione di Ulrich Beck al congresso sociologico sul tema “Tempi insicuri” svoltosi a Jena il 6 ottobre 2008 (*Die Neuvermessung der Ungleichheit unter den Menschen: Soziologische Aufklärung im 21. Jahrhundert*, Frankfurt a. M. 2008): in essa egli parla in apertura del «quadro dell'ineguaglianza tra gli uomini che è sorto nel passaggio alla società moderna ma che ora, all'inizio del XXI secolo, nell'epoca della globalizzazione e del mutamento climatico, appare scosso nelle sue fondamenta», per chiudere osservando che «Noi siamo in balia di una sociologia i cui principi di fondo sono stati posti nel corso degli ultimi cento anni. Il primo secolo della sociologia è ormai dietro di noi. Nel cammino verso il secondo, si tratta di riformulare e fissare in modo nuovo lo spazio dell'immaginazione e della ricerca sociologica e quindi anche della spiegazione sociologica, aprendola alla costellazione cosmopolitica».

organizzazione di ricerca nell'Istituto per la Scienza dell'Amministrazione Pubblica (ISAP) e poi nella Fondazione Italiana di Storia Amministrativa FISA), due istituzioni milanesi fra gli anni '50 e '60 – era in lui ben chiara la «constatazione della continuità amministrativa sottesa alle variazioni costituzionali»: il che andava ben oltre la «caratterizzazione amministrativa del più recente stadio evolutivo dello Stato moderno» e anticipava invece con la consueta intelligenza processi di cui allora pochi si rendevano conto⁴⁵¹.

La seconda considerazione riguarda invece un discorso sul quale sto ancora cercando, dopo i primi tentativi, di fare chiarezza a me stesso e alla mia “dottrina”⁴⁵²: si tratta dell'uso ampio e tutto sommato indifferenziato con cui da qualche anno s'impiega, nella descrizione di fenomeni attinenti alla gestione dello spazio crescente di “governi privati e pubblici interessi”, il termine *governance*⁴⁵³. Quest'ultima riguarda la sede e i contenuti delle nuove funzioni di decisione e di controllo. Per individuarli si deve, come ho cercato di dire finora, accettare la possibilità teorica che il “diritto” possa continuare a svolgere la sua funzione storica di regolamentazione e ordinamento (cioè contenimento) delle relazioni sociali, anche oltre la perdita del valore legittimante della sovranità (al livello internazionale del “sistema” degli Stati) e del legislativo (al livello “costituzionale” interno dei singoli Stati). Sono importanti, in questa direzione, le proposte di Teubner, ad esempio, ma non trascurerei quelle,

⁴⁵¹ Al 1964 risale il saggio di G. MIGLIO, *Per una metodologia della storia amministrativa*, in *Le regolarità della politica*, vol. I, pp. 405-17, in cui sono tracciati i rapporti della disciplina non solo con la storia delle istituzioni e la storia del diritto, ma anche con la storia del pensiero politico e con la storia economico-sociale: il tutto in una visione capace di offrire «la chiave con la quale interpretare il riposto meccanismo degli ordinamenti e delle strutture amministrative».

⁴⁵² P. SCHIERA, *La misura del ben comune*, Macerata 2010; I, Trento, 2011; *Del poder legal a los poderes globales*, Madrid 2012.

⁴⁵³ E' praticamente impossibile dare conto della letteratura sull'argomento; mi limito alle osservazioni di M. CALISE, *Tra governo e governance: la costituzione nelle democrazie contemporanee*, in L. ORNAGHI (ed), *La nuova età delle costituzioni. Da una concezione nazionale della democrazia a una prospettiva europea e internazionale*, Bologna 2000, pp. 121-43. Quand'era professore alla Facoltà di Sociologia di Trento, Mauro Calise fu anche ideatore di un convegno proprio sul tema indicato nel testo: cfr. P. SCHIERA, *Dal bene comune ai governi privati: aspetti storico-costituzionali dell'amministrazione in politica*, in «Storia Amministrazione Costituzione. Annali ISAP», 1/1993, pp. 161-87.



di tipo più risalente, che Willoweit recupera dalla concezione del diritto “giusto” di Stammler⁴⁵⁴.

C'è naturalmente, anche qui, un rischio: quello che, combinando l'esigenza di nuova giuridicità e l'urgenza di nuova amministrazione, potrebbe (ri-)prendere piede una tendenza che è già stata bollata – come si è visto a iosa – dalla critica democratica novecentesca. Mi riferisco alla denuncia rivolta, a partire da Walter Benjamin, alla *Gewalt* intrinseca in ogni ordine mondano di diritto. Tale critica ha notoriamente riguardato la forma più “diretta” – e per ciò stesso forse meno “diritta”, cioè meno legalmente giusta – di diritto che è la misura⁴⁵⁵, espressione legislativa inferiore e subalterna alla legge (parlamentare) ma più pronta, immediata e incisiva di quest'ultima. Essa, infatti, appare principalmente quale espressione del governo (dell'esecutivo), ed è comunque sintomo del singolare slittamento di legalità dal primo al secondo “potere” dello Stato costituzionale già ottocentesco. Ha fatto da elastico – da quella fase “storica” del costituzionalismo alla nostra attuale, forse post-costituzionale – la crescente emergenza della “emergenza” come fattore di legittimità dell'intervento pubblico, sia pure in una linea che aveva caratterizzato fin dalla sua maturità l'esistenza dei regimi parlamentar-costituzionali⁴⁵⁶. E' un rischio da correre – credo – perfettamente in linea col lungo viaggio attraverso il quale si è passati dall'idea di un diritto esistente prima e a prescindere dall'esistenza dello Stato⁴⁵⁷, fi-

⁴⁵⁴ Mi limito a riprendere dalla recensione di S. Mezzadra a G. TEUBNER, *Global Bukowina: Legal Pluralism in a World Society*, in G. TEUBNER (ed), *Global Law Without a State*, Aldershot 1997, pp. 3-28: oltre ai saggi raccolti in italiano in R. PRANDINI (ed), *La cultura del diritto nell'epoca della globalizzazione. L'emergere delle costituzioni civili*, Roma 2005 e il volume scritto con A. FISCHER LESCANO, *Regime-Kollisionen. Zur Fragmentierung des globalen Rechts*, Frankfurt a.M. 2006. Su Stammler cfr. invece D. WILLOWEIT, *Der richtige Kern der Lehre vom richtigen Recht*, in «JuristenZeitung», 65/2010, pp. 373-79.

⁴⁵⁵ Difficile darne conto completo: cfr. supra in vari luoghi, ma anche P. NAPOLI, *Misura di polizia. Una prospettiva storico-concettuale in età moderna*, in «Quaderni storici», 131/2009, pp. 411-434; P. SERRAND, *La force normative de la directive administrative*, in C. THIBIERGE (ed), *La force normative. Naissance d'un concept*, Bruylant 2009. Sulla querelle Schmitt/Benjamin intorno al caso d'eccezione, imperniata anche sulla *Maßnahme*, cfr. G. AGAMBEN, *Stato d'eccezione. Homo sacer, 2.1*, Torino 2003.

⁴⁵⁶ Mi pare muoversi in quest'ottica – anche se su temi dotati di propria autonomia storico-giuridica – il libro di L. LACCHÉ, *L'espropriazione per pubblica utilità. Amministratori e proprietari nella Francia dell'Ottocento*, Milano 1995. Ancora più pertinente a quanto notavo nel testo: C. LATINI, *Governare l'emergenza. Delega legislativa e pieni poteri in Italia tra Otto e Novecento*, Milano 2005.

⁴⁵⁷ P. GROSSI, *L'ordine giuridico medievale*, Roma-Bari 1995.

no alla drammatica tensione, in entrambi i sensi “positivistica”, tra un diritto autoreferente e uno di perenne risposta a continui stati di emergenza. Per questo motivo mi pare inutilmente riduttivo studiare l’intero processo di genesi e degenerazione (di nascita e crisi) dello Stato moderno solo sotto il profilo della sovranità (alto) o della partecipazione (basso), mentre occorre riportare in campo nella sua interezza la capacità e l’azione di adattamento progressivo della struttura istituzionale alla crescente complessità dei rapporti sociali.

TERZA PARTE

(1-25)

49. Ho già provato a definire lo Stato «misura storicamente determinata del potere», riferendomi al bisogno mercantil-sociale (*mercantilistico*) degli uomini, nei paesi più in accelerazione d’Europa (dopo la scoperta dell’America e lo spostamento verso nord dell’asse mercantilistico: due prodromi alla futura nascita dello spazio, anche politico, atlantico⁴⁵⁸), di dare nuove misure alla loro convivenza e ai loro traffici⁴⁵⁹. Anche per noi, oggi, il *change of measure* potrebbe valere da indicatore di ricerca sul possibile futuro, se fossimo capaci di cogliere meglio il cambio d’orizzonte in corso, fissandolo in qualcosa, anche di simbolico, che sia capace di funzionare da pernio su cui fare ruotare il nuovo asse “mercantil-politico” (*mercatistico?*) di oggi.

Come pure ho anticipato, il pernio cercato (la nuova col termine misura) va colto in qualche luogo fra i due trends “costituzionali” oggi più in vista: da una parte lo sforzo tecnocratico verso una *global polity*, dall’altra l’impegno rivoluzionario a favore dei *borders*, con particolare attenzione per i migranti di tutte le parti del mondo (ma anche in vista della fenomenale crisi ambientale).

A confermare ciò può servire un’indagine rivolta anche al passato e capace di individuare altre “misure” storicamente determinate del potere, prima e durante l’esperienza dello Stato. Si dovrà trattare però di “contenitori”, più che di “assem-

⁴⁵⁸ Su cui, per gli esiti finali cfr. infra M. BATTISTINI, *Una rivoluzione per lo Stato. Thomas Paine e la Rivoluzione americana nel Mondo Atlantico*, Soveria Mannelli 2012.

⁴⁵⁹ P. SCHIERA, *Misura*.



blaggi”⁴⁶⁰, perché vorrei privilegiare – invece dei meccanismi tecnici approntati dai soggetti operanti sul territorio per esercitare e difendere i loro diritti verso l’autorità – i criteri di volta in volta inventati e applicati all’interno della comunità di appartenenza dai soggetti per identificarsi in essa in termini di partecipazione effettiva. Preliminare a tutto ciò sarebbe una considerazione di fondo sull’essenza stessa di questa misura di cui andiamo alla ricerca, che non può che essere un’essenza fondamentale *mobile*, come tutto il mondo d’oggi: ma nei contenuti non nella forma. Che conta cioè non dev’essere la certezza e immutabilità della misura di volta in volta definita (tant’è vero che la storia è tutta un susseguirsi di misure sempre nuove e sempre diverse), ma solo la consapevolezza di poter comunque disporre di una misura condivisa, a cui attenersi nell’azione pratica di convivenza. E ciò è tanto più vero dopo che, perfino nel campo della fisica naturale, che sembrava quello più naturalmente sottoposto alle leggi di una misura assoluta, si è da tempo verificato un riassetto radicale che non può non avere conseguenze anche nel campo più volatile e indistinto della *socialitas* e della *humanitas*.

In modo superbo ha definito questa situazione Lucien Febvre, nel brano seguente:

«Or notre atmosphère mentale n’est plus la même. La théorie cinétique des gaz, la mécanique einsteinienne, la théorie des quanta ont profondément altéré l’idée qu’hier encore chacun se formait de la science. Elles ne l’ont pas amoindrie. Mais elles l’ont assouplie. Au certain, elles ont substitué, sur beaucoup de points, l’infiniment probable au rigoureusement mesurable, la notion de l’éternelle relativité de la mesure. Leur action s’est fait sentir même sur les esprits innombrables – je dois, hélas! me ranger parmi eux – auxquels les faiblesses de leur intelligence ou de leur éducation interdisent de suivre autrement que de très loin et en quelque sorte par reflet, cette grande métamorphose. Nous sommes donc désormais beaucoup mieux préparés à admettre que, pour ne pas s’avérer capable de démonstrations euclidiennes ou d’immuables lois de répétition, une connaissance puisse néanmoins prétendre au nom de scientifique. Nous acceptons beaucoup plus aisément de faire de la certitude et de l’universalisme une question de degré. Nous ne nous sentons plus l’obligation de chercher à imposer à tous les objets du savoir un modèle intellectuel uniforme, emprunté aux sciences de la nature physique, puisque là même ce gabarit a ces-

⁴⁶⁰ S. SASSEN, *Territory, Authority, Rights*.

sé d'appliquer tout entier. Nous ne savons pas encore très bien ce que seront un jour les sciences de l'homme»⁴⁶¹.

La misura che cerchiamo non è insomma quintessenza filosofica – etica, economica o politica – ma solo una fluida formula, intesa nella maniera più neutrale e informativa possibile, nel senso banale che essa ha nelle scienze naturali: «In science, a specific formula is a concise way of expressing information symbolically as in a mathematical or chemical formula». Può anche essere solo «a fixed form of words» mirante a fare girare la comunicazione, facendo anche ricorso ad elementi simbolici. In massimo grado, questa massima vale per le cosiddette scienze sociali.

A guardare a prima vista questo tema della misura che ho scelto come esercizio di ripasso di tutta la mia ricerca durante cinquant'anni, l'impressione di gran lunga dominante è che esso sia percepito e funzioni – nel nostro stile di vita occidentale almeno – in chiave prevalentemente quantitativa. Tra l'essere e l'avere, insomma, questo secondo ha di gran lunga la meglio, nei resoconti che della misura danno i dizionari di lingua e, ancora più, quelli di scienza sociale. A me la misura sta interessando invece dal punto di vista culturale e storico-costituzionale. Forse potrei anche dire che per me la misura è lo strumento del “poter essere” dell'uomo, cioè del suo *Dasein*, nel senso del sapersi adattare sapientemente e responsabilmente al suo tempo.

Sarà meglio, quindi, non parlare più di “natura” dell'uomo/*Mensch*, nel senso dell'insieme dei caratteri costitutivi che, esso (neutro di uomo-donna) dovrebbe possedere. Dire, infatti, che la natura dell'uomo è “poter essere” equivale a dire che la sua natura è di non avere una natura, o un'essenza pre-definita. L'uomo non è qualcosa di dato, perché, anzi, ciò che ha di specifico e che lo distingue dalle cose (semplici presenze) è proprio il fatto di rapportarsi a certe possibilità, provenienti dall'esterno, rispetto al suo interno. Quindi, l'uomo “esiste” nel senso di “ex-sistere”, di star fuori, oltrepassando incessantemente la realtà in direzione della possibilità. Abbiamo già avuto modo di affrontare da un diverso punto di vista questa problema-

⁴⁶¹ M. BLOCH, *Apologie pour l'histoire ou métier d'historien*, Paris, Colin, 1993, p. 77. Devo la segnalazione all'amico Luigi Totaro, che ringrazio.



tica, nella prima parte, discutendo il “metodo *border*” di Mezzadra e Neilson⁴⁶². Qui proverò a dire, con altre parole, che l'uomo sembra essere – unico fra gli esseri viventi che conosciamo – colui che sa (è capace di) trascendere sé stesso in un progetto che tratteggia un mondo di significati. Perciò la misura che io intendo va oltre il campo ristretto della misurazione tecnicizzata⁴⁶³, in una direzione che sembra sfuggire alle evidenti implicazioni storico-politiche e storico-istituzionali messe in luce con grande sapienza e evidenza, anni fa, dal famoso libro di Kula⁴⁶⁴. Ciò vale anche per il più diretto riferimento alla stessa categoria moderna di scienza: anche in considerazione del fatto che, forse, la mutazione che quest'ultima va subendo da almeno cent'anni a questa parte è proprio legata a una revisione del significato obbiettivo – o obbiettivante – da sempre attribuito alla misurazione (come criterio base dell'esperimento e della sperimentazione) e alla stessa misura come criterio, appunto, di oggettività scientifica, in funzione normativa: cioè di fissazione di “leggi”. Scrive Seymour Fiddle, nell'introduzione a un libro non recentissimo:

«The twentieth century has been coloured by the principle of uncertainty, taken both in its original Heisenberg meaning of 1927, to refer to a fundamental incommensurability, and in its broadest sense, as a general characteristic of the life of modern man since Einstein's miracle year of 1905 and the killing of the archduke in 1914. Along with relativity, uncertainty is a sort of charismatic concept, exciting those who filter conventional concepts and data through its perspectives»⁴⁶⁵.

Pur in mancanza di una teoria generale dell'incertezza, non vi è dubbio che tutte le scienze sociali novecentesche hanno reagito e reagiscono, fino a oggi, alla grande

⁴⁶² S. Mezzadra – B. Neilson, *Border as Method*.

⁴⁶³ Ecco una scaletta tratta dalla fonte più “normale” che oggi ci sia, Wikipedia: *Metrologia*:

1 Storia; 2 Scopo e campo di applicazione; 2.1 Grandezze e unità; 2.2 Misurazione; 2.3 Dispositivi di misura; 2.4 Proprietà dei dispositivi di misura; 2.5 Campioni; 3 Note. Un paio di definizioni tecniche: «unité de mesure, f unité, f grandeur scalaire réelle, définie et adoptée par convention, à laquelle on peut comparer toute autre grandeur de même nature pour exprimer le rapport des deux grandeurs sous la forme d'un nombre»; «unité de base, unité de mesure adoptée par convention pour une grandeur de base».

⁴⁶⁴ W. KULA, *Le misure e gli uomini*, Roma-Bari 1987.

⁴⁶⁵ S. FIDDLE (ed), *Uncertainty. Behavioral and Social Dimensions*, New York 1980. Da notare che il “1927” attribuito a Heisenberg corrisponde ad una relazione sul principio di indeterminazione da lui tenuta al Congresso internazionale di fisica a Como, in occasione del centesimo anniversario della morte di Alessandro Volta, su cui cfr. A. GAMBA – P. SCHIERA (eds), *Fascismo e scienza. Le celebrazioni voltiane e il Congresso internazionale dei Fisici del 1927*, Bologna 2005, in cui la mia Introduzione “Tra fisica e politica: un caso locale di rilievo internazionale” pp. 11-25 e il saggio di Monica Cioli.

novità di metodo. Incertezza, rischio e probabilità, oltre alla più vaga ambiguità, sono concetti da cui nessuno studioso di scienze sociali può prescindere, tanto meno nei tentativi di prefigurazione di sviluppi relativi alla ri-organizzazione della vita associata in prospettiva globale. Interesse particolare riveste l'ambiguità propria di società «with patterns of norms that are perceived by members to be fluid and unclear»⁴⁶⁶. Rispetto a ciò si possono dare atteggiamenti e comportamenti diversi da parte dei soggetti interessati, a seconda del modo in cui essi si sentono coinvolti nei processi decisionali. Lerner distingue, ad esempio, fra un tipo strategico che definisce «machiavelliano»⁴⁶⁷, a livello individuale, un tipo «pragmatico-cooperativo» a livello collettivo e un tipo non strategico che definisce invece come «emotivo», a livello individuale, e «anarchico-organizzato» a livello collettivo⁴⁶⁸. Funzionino o no queste classificazioni, resta il fatto che esse servono a indicarci la complessità delle scelte che comunque toccano alle attuali generazioni, in una situazione che – dal locale al globale della nostra esistenza – più fluida e ambigua non potrebbe essere.

Ciò, nonostante l'imponente e permanente ruolo politico e costituzionale della scienza e della tecnica (oggi della tecno-scienza) che accompagna la civiltà occidentale almeno fin dall'utopia di Francis Bacon⁴⁶⁹. Ma appunto, nonostante ciò – ma anche a causa di ciò – ci troviamo da circa un secolo di fronte al cambio forse più profondo che il modo nostro, occidentale, di comprendere e spiegare la politica sta vivendo. Nella consapevolezza e nello studio di questa trasformazione è il senso specifico che io tendo a dare alla storia costituzionale, come metodo indagatore appunto

⁴⁶⁶ A. LERNER, *Orientation to ambiguity*, in S. FIDDLE (ed), *Uncertainty*, pp. 43 ss. (autore anche di *The Politics of Decision-Making: Strategy, Cooperation, and Conflict*, Beverly Hills 1976. Arnim von Bogdandy definisce questo "senso" o percezione di ambiguità come «system deficit»: A. VON BOGDANDY – M. IOANNIDIS, *Il diritto ad avere diritti europei. Importanza e problemi dell'azione comune contro i deficit sistemici*, in «Scienza & Politica», 26/2014, pp. 111-119.

⁴⁶⁷ Cita R. CHRISTIE – F.L. GEIS, *Studies in Machiavellianism*, New York 1970.

⁴⁶⁸ *Ibidem*, p. 47.

⁴⁶⁹ *The New Atlantis* (1627), in *Three Early Modern Utopias: Thomas More: Utopia / Francis Bacon New Atlantis / Henry Neville The Isle of Pines*. Edited with an Introduction and Notes by Susan Bruce, Oxford 1999 di cui segnalo l'edizione "fascista", con introduzione di Giovanni Gentile: *La Nuova Atlantide*, traduzione libera con una premessa di D. Marotta, Terni 1937. Sulla scienza come "fattore costituzionale" nell'Ottocento europeo cfr. P. SCHIERA, *Il laboratorio politico. Politica e scienza nella Germania dell'Ottocento*, Bologna 1987.



del mutamento sociale e politico, in una prospettiva storica che privilegia gli indicatori non formali (la legge, in primo luogo) ma sostanziali (a partire da quelli culturali e dottrinari) delle ragioni per cui gli uomini stanno insieme (che è appunto ciò che io considero e chiamo costituzione).

50. Tra gli indicatori sostanziali o materiali primeggiano – da troppo tempo ormai – quelli socio-economici. A livello globale sembrano molto significativi i GINI (*Global Income Inequality Indicators*)⁴⁷⁰. Scrive Barko Milanovic:

«The second half of the 20th century that had seemed in the 1970s to offer promise of an almost universal betterment was ending on a much more ambiguous note. New opportunities were unleashed, and they were seized by many; the artificial division of the world into the two hostile camps had ended; but for those who found themselves born in wrong countries, in wrong social groups, and of a wrong race or sex, a large part of the promise went unfulfilled»⁴⁷¹.

E ancora:

«World inequality is a topic whose time has come. There is more talk and writing than ever on globalization. The post-Cold War world is truly a globalized world. And with globalization on the agenda, our view as to what is the proper objet of study changes too. Topics of interest are now global in their scope: global public goods, difficulty of pursuing national macro policies in a world of globalized capital flows, global environment issues, and then, of course, global inequality»⁴⁷².

Non è il mio campo ovviamente: sono solo in grado di dire che parrebbe che, almeno da vent'anni a questa parte con l'ingresso di Cina e India nel discorso mondiale, si sta dando globalizzazione, con un radicale cambio di prospettiva e di metodo nel modo di ragionare di tutti quanti, nel senso che i problemi di oggi (ricchezza/povertà, migrazione, ambiente, relazioni internazionali) non possano più essere

⁴⁷⁰ B. MILANOVIC, *Global Income Inequality by the Numbers: in History and Now. An Overview* (2012: This paper is a product of the Poverty and Inequality Team, Development Research Group. It is part of a larger effort by the World Bank to provide open access to its research and make a contribution to development policy discussions around the world. Policy Research Working Papers are also posted on the Web at <http://econ.worldbank.org>).

⁴⁷¹ B. MILANOVIC, *Worlds Apart. Measuring International and Global Inequality*, Princeton-Oxford 2005; dal *Prologue*: "The Promise of the Twentieth Century".

⁴⁷² *Ibidem*, dalla *Introduction*: "A Topic Whose Time Has Come".

risolti, ma neppure compresi con gli schemi organizzativi e politici consueti, che sono ancora quelli dello Stato-nazione⁴⁷³. A prescindere da qualsiasi valutazione etica o ideologica (o anche solo economico-internazionalistica), la rilevazione di questo dato impone immenso ricorso allo strumento – da non intendersi solo in senso quantitativo – della misura. Bisogna infatti, prima di tutto, far emergere *in-equalities* (fra “aventi” e “non-aventi”)⁴⁷⁴ e in secondo luogo leggere e interpretare queste ultime in chiave nuova (nuova misura) globale e non più nazional-statale. Sembra poco, ma sono certo che non lo si riuscirà a fare, se non si doterà il concetto di misura di tutti i significati e le implicazioni che sto cercando di dargli.

Cade bene qui – per tornare al discorso metodologico iniziale sul rapporto quantità-qualità nella valutazione e nell’impiego delle operazioni di misurazione – una definizione che ho reperito nella *Encyclopedia of Social Measurement* in cui il *measurement* viene definito come «The link between theory and data» e l’inevitabilmente connesso *measurement error* come «The difference between a concept and the observations designed to measure that concept»⁴⁷⁵.

Più analiticamente, scrive Richard A. Zeller:

«Measurement is the act of establishing a correspondence between observations and concepts. In a perfect world, we would have perfect measures of our concepts. But in the real world of research, we possess no such perfect measures; we have no “gold standard” against which to evaluate how good our measures are. In order to advance our disciplines, we need pretty good, but no perfect, measures for our concepts. We need measures which are highly, but not perfectly, reliable and valid. We ought not to use woefully inadequate measures. Instead, we should use measures that are, although not perfect, pretty good. This entry establishes how to create and evaluate pretty good measures».

⁴⁷³ Tema di enorme portata metodologica, molto ben colto e presentato, ad esempio, da U. BECK, *Die Neuvermessung der Ungleichheit unter den Menschen: Soziologische Aufklärung im 21. Jahrhundert*. Eröffnungsvortrag zum Soziologentag “Unsichere Zeiten” am. 6: Oktober 2008 in Jena, Frankfurt a.M. 2008.

⁴⁷⁴ Barko Milanovic è anche autore di *Chi ha e chi non ha. Storie di disuguaglianze*, Bologna 2012.

⁴⁷⁵ *Encyclopedia of Social Measurement*, 3 voll., Dallas 2005.



Il nesso tra misure e concetti⁴⁷⁶ – entrambi i termini usati al plurale – permette di prolungare ancora il ragionamento di Zeller, che infatti approfondisce la sua definizione scrivendo:

«Theory is made up of constructs. A construct is a general idea concerning crucial aspects of a wide variety of behavior. Constructs are made up of concepts. A concept is a specific idea concerning crucial aspects of a narrow variety of behaviors. Measurement is the act of establishing a correspondence between observations and concepts. Social science concepts include: aggression, pain, co-dependence, self-esteem, alienation, economic output, productivity, satisfaction, conflict, development, safety, communication, political participation, socioeconomic status, deviance, fertility, learning, health, physical fitness, and stress»⁴⁷⁷.

Il problema sta nel fatto che non esistono, non possono esistere, misure perfette, perciò ci sono errori di misurazione, che possono essere *random* o sistematici. Quando un'osservazione riesce ad essere priva di errori *random* allora c'è *reliability*, essa è affidabile; quando non ha né errori *random* né errori sistematici, allora si può dire che c'è *validity*, la misura è valida. Ma senza apparentemente accorgersene, l'autore introduce qui una variabile assolutamente cruciale nel suo nesso concetti-misure, che è la prepotente variabile della storia. Storico per eccellenza è l'esempio che Zeller porta a illustrare la sua tesi: Galileo voleva misurare la velocità di caduta di un grave, valutando tempo e distanza; ma mentre per la seconda le misure esistevano, per il tempo ancora non esistevano misure adeguate e precise, così usò il battito di polso di un assistente, che, benché regolare e quindi adeguato, non era abbastanza preciso, con conseguente difetto di affidabilità!

Ciascuno dei grandi oggetti di misurazione a cui gli uomini hanno dedicato la loro energia (dall'universo stellato, al susseguirsi dei giorni e degli anni, al passare del tempo, alla lunghezza dei transiti, alla velocità della luce, alla sempre più precisa lunghezza del metro) può rappresentare un campo entusiasmante di ricerca. Ma

⁴⁷⁶ Cfr. M. CALISE – T.J. LOWI, *Hyperpolitics. An interactive dictionary of political science concepts*, Chicago-Londra 2010, soprattutto la *Introduction* "Bringing Concepts Back In".

⁴⁷⁷ Autore della voce *Measurement Error. Issues and Solutions* (vol. II, qui p. 666 ss.). Cfr anche E.C. CARMINES – R.A. ZELLER (eds), *Reliability and validity assessment*, Sage, 1979.

sempre solo di “misurazione” si tratta, cioè dell’applicazione di strumenti per rapportare l’oggetto che interessa a unità di misura prestabilite.

La vera “misura” che a me interessa porre in evidenza consiste invece nella capacità d’individuare tali unità (e di forgiare gli strumenti corrispondenti) in modo adeguato ai sogni-bisogni che le circostanze storiche impongono. A me preme poter disporre di un criterio per determinare il rapporto tra grandezze relative: dove, queste grandezze riguardano forze sociali (sia materiali che spirituali) e sono relative, perché inerenti a situazioni storiche diverse, sia spazialmente che temporalmente, ma anche, per così dire, culturalmente. Chiamando misura quel rapporto, stabilisco un’opzione a favore sia della oggettivizzazione delle grandezze/forze in questione che in vista di una eventuale – sia pure relativa – comparabilità dei diversi blocchi storici a cui possono aver dato luogo.

51. Ciò deve valere anche per la politica, di cui va soprattutto misurata la multidimensionalità, anche riguarda alla polivalenza dei suoi soggetti. Tornare a coniugare la misura non in termini di certezza matematica ma di quotizzazione di differenze sembra dunque non solo possibile, ma anche desiderabile, in una prospettiva che forse riuscirebbe anche a recuperare al discorso comune che è necessario costituire, oltre all’algida legge dei numeri, l’altrettanto congelata virtù della prudenza. Si tratterebbe di ridare calore alla misura, facendone, invece che il freno, l’acceleratore dell’agire umano: così ricaricando il senso di responsabilità e di partecipazione degli uomini verso la vita in comune e sostituendo all’ansia e alla paura la speranza e il coraggio dell’impegno civile. Tanto più che questa vita in comune (come il corrispondente discorso) si è allargata, improvvisamente, a dismisura, in termini quantitativi con la dilatazione delle coordinate spazio-temporali, ma anche in termini qualitativi, se si pensa alle operazioni di *fusion* in atto nei diversi settori della comunicazione umana (dall’arte, alla cucina, all’economia, alla politica).

Pur tenendo conto della mutevolezza di significato che il criterio di misura ha sempre avuto, dalla geometria euclidea alla scienza moderna di Galileo e Newton, fino al più recente principio di indeterminatezza cui il suo stesso fondatore Werner



Heisenberg ha già tentato di dare rilievo epistemologico generale, a me pare utile collocare il concetto ancora nella tradizionale cornice della filosofia pratica⁴⁷⁸. Nella direzione dell'etica (diciamo verso "sinistra") la misura incontra l'uomo, l'uomo interno, che forse corrisponde anche a quei *roots of humanity* ricercati da Marx; mentre, verso "destra", essa incontra il potere, attraverso le misure che quest'ultimo adotta, empiricamente e con occhio al risultato, nella condizione continuamente ritrovata o ricreata dell'emergenza. Il mio progetto di ricerca consiste nel tentativo di tener insieme questi diversi aspetti, nella speranza di costruire una lente in più per leggere la complessa realtà che lega l'uomo al mondo.

Si tratta certo di una lettura in tono minore, come tutta la mia ricerca fin qui. Ma ora con una consapevolezza più decisa a mettere in pratica il principio metodologico della politicità delle dottrine: nessuna intenzione, dunque, di fare teoria politica, né, men che meno, filosofia politica; nessuna ricerca, neppure, di verità dottrinarie nella politica; tentativo, piuttosto, di restare fedele al motto "scienza & politica", nel senso della fondamentale artificialità di quest'ultima, che ne fa una cosa esplicitamente ed esclusivamente umana, una specie di protesi necessaria all'umanità per tradursi in vita (stavo per dire in misura) collettiva.

L'intento resta quello di pensare una storia delle dottrine politiche, cercando di mostrare due cose: che le dottrine valgono, nella storia cioè nella condizione umana di vita, in quanto riescano a rappresentare un *quid* (*quantum+quale*) di politicità, influenzando in maniera accertabile sulla condotta di vita degli uomini in società;

ma che tale influenza va appurata storicamente, nel senso che le dottrine si succedono (o anche coesistono) in base al principio elementare della rispettiva dominanza, in rapporto cioè alla loro dipendenza da condizioni – materiali e spiritual-culturali – di esistenza degli uomini e dei gruppi umani che variano nel tempo e nello spazio. Ciò induce ad accettare l'idea che un sistema dottrinario (anche a lungo) dominante – ad esempio l'aristotelismo prima filosofico e poi anche politico, il *ius publicum europaeum*, il diritto naturale, la *Rechtswissenschaft* ottocentesca (e il suo

⁴⁷⁸ W. HEISENBERG, *Physics and Philosophy*, New York 1958; su cui, fra molti altri, A. LUDOVICO (ed), *L'effetto Heisenberg*.

reciproco anglosassone *rule of law*) – può e in certo modo anche deve lasciare il posto ad altri sistemi, senza per questo perdere il rilievo storico che ha avuto e anzi spesso continuando ad esercitare un proprio influsso metabolico all'interno del sistema nuovo.

Questo mio contatto con le dottrine politiche s'inscrive in una concezione più o meno precisa della storia costituzionale, che cerco da sempre di spogliare di ogni dogmaticità (in particolare giuridica) e anche di eccessive regolarità (anche nel senso del mio Maestro Gianfranco Miglio⁴⁷⁹), rincorrendo piuttosto una semantica di continuità, allo scopo di comprendere – e anche se mai dettare – processi che, avendo radici nel passato, possano produrre rami fiori e frutti anche nel futuro. Per tale motivo, da ultimo m'interessa esibire una certa attitudine al discorso politico o pubblico, insistendo sulla necessità che i “dottori” delle diverse discipline sociali (che Durkheim, riferendosi ai tedeschi dell'Ottocento e in particolare a Gustav Schmoller, definiva sinteticamente “scienza dei sentimenti morali”) mettano in comune i loro saperi e i loro sforzi (*Gemeinsinn*: sempre Durkheim, il quale sembra tradurlo nella francese *solidarité*) per tener viva una comunicazione politica spesso soffocata da una presunzione di scientificità⁴⁸⁰.

Mi piacerebbe provare a fissare, nelle cose politico-sociali, un itinerario da seguire usando la bussola della misura e che proceda da ideali di misura, a cui corrispondono unità di misura applicative e strumenti di misura concretamente operativi.

I primi (gli ideali di misura) funzionano, ovviamente, a livello collettivo ma anche a quello individuale. Possono basarsi su parametri oggettivi, relativamente alla dimensione territoriale, ad esempio, o alla composizione della popolazione; oppure possono riguardare elementi più labili e volatili, quali ad esempio caratteri identitari o anche solo culturali. Al livello individuale, poi, gli ideali di misura variano molto a seconda dei tempi e dei luoghi in cui gli uomini individualmente crescono, si forma-

⁴⁷⁹ G. MIGLIO, *Le regolarità della politica*. Scritti scelti raccolti e pubblicati dagli allievi, 2 volumi, Milano 1988.

⁴⁸⁰ Problema però, questo, molto complesso e, notoriamente, molto caro a Jürgen Habermas.



no e devono agire: indicatori esemplari, in tal senso, sono le forme di educazione e/o disciplinamento vigenti nelle diverse comunità. Le unità di misura applicative in campo politico-sociale, a loro volta, riguardano essenzialmente i criteri di legittimazione del potere (quelli che Max Weber chiamava i tipi ideali di potere legittimo), ma anche le forme consolidate di stratificazione sociale (per fazioni o parti, per ceti, per classe, ad esempio), come pure i quadri tradizionali di comportamento, come dettati dalle varie condizioni storiche. Gli strumenti di misura concretamente operativi, infine, mi sembra possano coincidere, in campo politico-sociale, con le istituzioni sorte o create per orientare, guidare e controllare i comportamenti collettivi degli uomini e dei gruppi umani in società, allo scopo di garantire quell'azione sociale, insieme consapevole e uniforme, che dà base stabile alla politica, come l'abbiamo finora conosciuta.

Se si pensa che le tre varianti indicate toccano tutti gli aspetti della vita degli uomini e delle donne in società, da quelli familiari e tribali di base a quelli macroeconomici di globalità verticale, si capisce bene che il discorso relativo alla misura, nelle sue varie espressioni, non può che essere multi- e trans-disciplinare, in attesa di nuovi strati di ragionamento che conducano eventualmente anche – in seguito all'incrocio della nostra cultura-civiltà con altre sempre più competitive – agli ibridismi filosofico-concettuali ormai indispensabili per tentare una comprensione più completa del mondo in cui viviamo.

52. Vorrei provare a mostrare, dai punti di vista espressi e a titolo di esemplificazione, una successione di casi di misurazione politica occorsi, a mio modo di vedere, nella storia costituzionale dell'Occidente. Il percorso che tratterò dovrebbe anche servire a suffragare l'ipotesi enunciata di esistenza di misure sottostanti alle misurazioni e quindi dovrebbe anche rafforzare la mia idea di cercare di prospettare, anche per l'oggi, una nuova misura della stessa specie, che possa a sua volta dare luogo a misurazioni più adeguate rispetto ai bisogni del tempo presente. Ciò consentirà anche, alla fine, di misurare l'attuale sostenibilità di continuare a pensare il politico nel

modo tradizionale in cui esso è stato pensato nella storia occidentale, anche più recente.

Si è già visto nella prima parte che il terreno su cui muoversi è – almeno inizialmente – quello della legittimità del potere per via di legalità. Ecco due piccoli esempi per presentare l'ipotesi che la legalità moderna (il codice) è storicamente unità di misura della legittimità (la giustizia), attraverso la misura, preventiva come repressiva, dell'intervento del potere (*Maßnahme/Gewalt*): il secondo tocca aspetti giuspubblicistici del problema; il primo invece suoi aspetti più storico-costituzionali. Ecco due possibili scalette di svolgimento del discorso, predisposte senza alcun desiderio sistematico, ma solo per tirare un filo rosso, lungo il quale seguire lo svolgimento – mai rettilineo e teleologico, anzi spesso contraddittorio e casuale, però intrecciato al decorso economico-culturale dei bisogni/sogni degli uomini e delle donne in Occidente – che intravedo nella mia misura, durante l'età moderna e contemporanea, iniziando da intorno al 1000 dopo Cristo, fino ai giorni nostri.

È inutile introdurre premesse o osservazioni “metodologiche” che sto sviluppando da cinquant'anni e che sono, nel complesso, abbastanza banale⁴⁸¹. Esse provengono dalla “classica” *Verfassungsgeschichte* della storiografia tedesca del primo secolo successivo all'unificazione: potrei dire da Gustav Schmoller, attraverso Otto Hintze e Otto Brunner, a Gerhard Oestreich e, più recentemente a Reinhard Koselleck e Thomas Nipperdey. Fondamentale resta per me il tentativo di intrecciare e mediare tra l'aspetto istituzionale e quello dottrinario del processo storico, tenendo sempre presente – sia in entrata che in uscita – il fondo sociale, dunque anche umano, delle diverse esperienze storiche, segnato sempre dai bisogni economici dell'esistenza materiale, allo stesso modo che dai sogni culturali della ricerca scientifica e artistica e, più in generale, spirituale (religioni e filosofie). Mi giustifico così, in anticipo, per la confusione di elementi – e anche di eventi – che accompagnerà, come mi è consueto, il mio discorso. Il quale è predeterminato non a raccontare una storia occidentale,

⁴⁸¹ M. RICCIARDI – P. SCHIERA, *Per una storia delle dottrine: “Scienza & Politica”*, in R. GHERARDI – S. TESTONI BINETTI (eds), *La Storia delle Dottrine Politiche e le Riviste (1950-2008)*, Catanzaro 2008, pp. 91-100.



ma a rintracciare momenti di apparizione e attuazione del criterio di azione sociale a cui è dedicato questo mio libro: quello di misura.

Mi pare giusto cominciare la ricognizione dalla città moderna, che è quella medievale, a cui già mi sono più volte riferito, nella mia ricerca, attraverso il potente affresco di Siena, dedicato a pari titolo al *Buongoverno* e al *Bencomune*⁴⁸². Io ritengo, col richiamo a Max Weber⁴⁸³, che in questo punto si situa l'origine stessa della politica moderna, attraverso il nodo misterioso e fondamentale della legittimazione del potere, su cui l'Occidente ha costruito la propria peculiarità – e forse la propria superiorità – cultural-politica fino ad oggi. La distinzione fra potere non-legittimo e potere legittimo è infatti preziosa, come lo è la cognizione che raramente il secondo si può instaurare senza un passaggio, più o meno breve, attraverso il primo. È proprio qui, in fondo, che si ancora la contrapposizione fra violenza e diritto (legge: nel senso sia di *Law* che di *Gesetz*) di cui si è già detto e si continuerà a dire nel prosieguo di questo lavoro.

È però inutile approfondire qui la questione dal punto di vista teorico e merita dunque passare a esempi concreti. Il più prossimo è, appunto, la descrizione del Governo nell'affresco senese di Ambrogio Lorenzetti, nelle sue due versioni antitetiche del *Buongoverno* e della *Tirannia*⁴⁸⁴, ciascuna con i suoi effetti (che certamente anticipano la decantata effettualità del Machiavelli).

Ciò che, a prima vista, distingue i due regimi è il “bencomune”. Nel *Buongoverno* esso è il pezzo centrale del macchinario che fra poco esamineremo. Nel *Governo cattivo*, il bencomune non c'è, essendo sostituito dalla tirannia. Decisivi, dunque, la presenza e il ruolo del *Bencomune*, di cui va colta la specificità.

La prima cosa che viene da dire è che esso – a differenza che nei nostri tempi contemporanei, in cui peraltro continua a venire citato come carattere fondamentale di democrazia – non è tanto un fine, quanto un mezzo. Al centro del pezzo centrale

⁴⁸² P. SCHIERA, *Il Buongoverno “melancolico” di Ambrogio Lorenzetti e la “costituzionale faziosità” della città*, in «Scienza & Politica», 34/2006, pp. 93-108.

⁴⁸³ M. WEBER, *Economia e società. La città*, Roma 2003.

⁴⁸⁴ P. BOUCHERON, *Conjurer la peur. Sienne 1338. Essai sur la force politique des images*, Paris 2013, con tutta la necessaria letteratura e di più.

(tra il pezzo di sinistra, dedicato agli affetti della tirannia, e quello di destra, degli affetti del buongoverno) dell'affresco, dove è riassunta la dottrina politica della Siena di metà Trecento, ci sta il personaggio in questione, a cui è dedicata un'iscrizione molto particolare:

«Questa santa virtù ladove regge / induce allunita ll'animi molti / (e) questi acciaio raccolti / un ben comun perlor signor sifanno / loqual per gouernar suo stato elegge / dino(n) tener giammai gliochi riuolti dalo splendor de uolti / delle virtù che(n)torno allui sistnno / p(er) questo con triunfo allui si danno / censi tributi (e)signorie diterre / per questo sença guerre / seguita poi ogni ciuile effetto / utile necessario e didiletto».

Essa rappresenta – con l'altra dozzina di iscrizioni poetiche in volgare del Buono e Cattivo Governo –

«uno dei più importanti esempi in assoluto – e certo il più importante per il medioevo – di poesia per pittura: definizione che proponiamo di applicare, sul modello di “poesia per musica” o analoghe etichette, a tutti quei casi in cui l'inserimento di un testo verbale versificato in un dipinto presenta caratteri tali da indicare che la concezione originaria di tale testo è indissolubilmente legata alla figurazione pittorica e al suo programma»⁴⁸⁵.

Precisato che la virtù di riferimento è certamente la giustizia, illustrata più volte nell'impianto dottrinario centrale dell'opera, e che il Bencomune è contornato da Pace, Giustizia, Temperanza, Prudenza, Fortezza e Magnanimità, è però noto che la fortuna maggiore la ebbe la pace, tanto che la sala dell'affresco venne presto chiamata “Sala della pace”. Si sa bene anche che, neanche un secolo dopo, nelle sue prediche ai piedi del Palazzo Pubblico in Piazza del Campo, fra' Bernardino parlava della pace e della guerra, ovviamente a favore della prima, così deliziosamente dipinta dal Lorenzetti⁴⁸⁶.

⁴⁸⁵ F. BRUGNOLO, *Le iscrizioni in volgare: testo e commento*, in *Ambrogio Lorenzetti. Il Buon Governo*, a cura di E. Castelnuovo, con contributi di M.M. Donato e F. Brugnolo, Milano 1995. Ma si vedano, più in generale, i contributi di Hans Belting: in particolare *Das Bild als Text. Wandmalerei und Literatur Dantes*, in H. BELTING – D. BLUME (eds), *Malerei und Stadtkultur in der Dantezeit: die Argumentation der Bilder*, München 1989, pp. 23-28 (il volume contiene anche un ottimo saggio di Maria Monica Donato, che è la migliore conoscitrice del nostro tema, dal punto di vista storico-artistico, con numerosi saggi di grande apertura metodologica: cfr. ad esempio *Testi, contesti, immagini politiche nel tardo medioevo: esempi toscani. In margine a una discussione sul Buon Governo*, in «Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento», 19/1993, pp. 305-355).

⁴⁸⁶ BERNARDINO DA SIENA, *Le prediche volgari. Predicazione del 1425 in Siena*, a cura di G. Cannarozzi, vol. II, Firenze 1958, p. 266: «Voltandomi a la pace, vego le mercanzie andare atorno; vego balli, vego raconciare le



Toccherà tornarci. Per ora basti dire che, nonostante il grande rilievo che le questioni esterne avevano per la Siena del tempo, l'interesse principale espresso dall'autore e quindi manifestato dai reggitori committenti era certamente per la pace interna, fondata sulla concordia e la sicurezza dei cittadini. Questo rappresenta il "civile effetto" prodotto dal "ben comune", mentre il "ben proprio" non sa che produrre discordia e alla lunga dà luogo a tirannia, che mette fuori gioco giustizia. M'importa solo sottolineare che fattore decisivo nel meccanismo descritto è il "tiro della corda" da parte dei cittadini: esso si contrappone al bene proprio e sottolinea la partecipazione dei cittadini al bene comune. La corda tiene però anche uniti gli "animi molti" mediante un vincolo, di concordia e uguaglianza, superiore a tutte le differenze di ceto o di funzione, come sono espresse dai figurini in primo piano nella scena che dipinge il passaggio della corda dalla *Concordia* al *Ben comune*.

Un effetto, dunque, perseguito, anzi implicito, costitutivo. Il "poeta per pittura" però non si ferma lì e dona a quell'effetto tratti di straordinaria laicità, che un po' stonano con l'impianto maestoso della teologia che domina il campo centrale dell'affresco, in base alla dottrina tradizionale della Scuola. L'effetto si qualifica, infatti, come «necessario, utile e di diletto». Si tratta, a mio avviso, di un vero e proprio inno alla laicità, perfettamente in linea con quanto accade nel mondo vivo dell'economia e del diritto delle città italiane del tempo⁴⁸⁷.

Gli effetti, peraltro, non sono "laici" solo nel senso materiale e esistenziale dipinto sul lato destro dell'affresco. Per quel che io so, infatti, entra qui per la prima volta, in un discorso politico, la tematica della effettualità, come criterio per valutare la qualità di un regime politico. I reggitori di Siena di metà Trecento sono perfettamente consapevoli della condizione di grandezza della loro Città-Stato: pochi decenni pri-

case, vego racconciare vignere e terre, seminare, andare a bagni, a cavallo, vego andare le fanciulle a marito, vego le grege delle pecore, etc. E vego impicato l'omo per mantenere la santa giustizia. E per queste cose, ognuno sta in santa pace e concordia. Per lo contrario, voltandomi da l'altra parte, non vego mercanzie, non vego balli, anco vego uccidere altrui; non s'acconciano case, anco si guastano e ardono; non si lavora terre; le vigne si tagliano, non si semina, non s'usano i bagni né altre cose dilettevoli... non vego <che> la giustizia stare in terra, rotte le bilance, co' le mani e co' piedi legati».

⁴⁸⁷ Anche se non più di moda, è qui necessario il rinvio all'opera antica di J.C.L. SIMONDE DE SISMONDI, *Storia delle Repubbliche italiane*, Torino 1996, traduzione italiana di A. Salsano, con introduzione di P. Schiera.

ma, Simone Martini aveva rappresentato nella più grande *Maestà* mai dipinta, la gloria della Patrona di Siena, la Madonna che aveva propiziato e benedetto la vittoria di Montaperti sui fiorentini. Lo stesso Simone – o chi per lui – aveva fissato quasi radiograficamente, nella parete di fronte della stessa Sala della Mappamonda, il rapporto fra individuo e mondo nello splendido ritratto di Guidoriccio da Fogliano. Verso metà Trecento, però, la situazione si presenta con tinte più fosche. Le relazioni “internazionali” non sembrano più così favorevoli; ma è soprattutto all’interno della città che si palesano ombre minacciose⁴⁸⁸.

In tal senso, mi sento di dire che il percorso dalla *Maestà* del Martini al *Buon Governo* del Lorenzetti è sintomatico della china che stanno prendendo le cose politiche, non solo a Siena, ma in tutta Italia. I rapporti con l’“estero” stanno diventando sempre più “internazionali”; a contare perciò sono sempre più le condizioni interne delle singole unità politiche: i regimi, cioè. Ci si avvia, forse, per una strada che non potrà essere che quella dell’entropia, con un finale che – non a caso – sarà perfettamente colto dalle correnti di analisi, pensiero e discorso politico cinquecentesche che ho evocato.

Può sembrare eccessivo proporre ragionamenti del genere: tanto più che essi sono frutto di valutazioni ex-post; mentre ci sarebbe da chiedersi quali potessero essere le sensazioni in essere nel momento stesso in cui Ambrogio veniva incaricato di predisporre il suo progetto politico-pittorico. L’affresco del *Buon Governo* ha ricevuto letture e interpretazioni come poche altre opere della storia dell’arte. Fino a poco fa, sono stati prevalentemente posti in luce gli aspetti, gloriosi e trionfali dell’esperienza politica cittadina, sulla scorta di letture varie, ma ineccepibilmente classiche, degli ingredienti tradizionali della filosofia di scuola antica (Platone, Aristotele) e contemporanea (Scolastica). Da poco, è forse iniziata una revisione più realistica o anche “effettualistica”, dei tre grandi “fogli” lorenzettiani.

⁴⁸⁸ M. ASCHERI, *Lo spazio storico di Siena*, Roma 2001; *La Siena del Buon Governo (1287-1355)*, in S. ADORNI BRACCESI – M. ASCHERI (eds), *Politica e cultura nelle repubbliche italiane dal medioevo all’età moderna: Firenze, Genova, Lucca, Siena e Venezia. Atti del Convegno di Siena 1997*, Roma 2001, pp. 87-107; M. ASCHERI – C. PAPI, *Il “Costituto” del Comune di Siena in volgare (1309-1310). Un episodio di storia della giustizia?*, Siena 2009.



53. Dopo gli studi limpidissimi di Max Seidel⁴⁸⁹, Patrick Boucheron ha intrapreso e concluso un'originale interpretazione critica dell'affresco, allargando lo spettro di lettura che fino all'ultimo si fondava essenzialmente sugli scritti di Rubinstein e Skinner⁴⁹⁰. Con un saggio in «Annales» del 2005, il medievista francese ha introdotto una nuova veduta del *Buon Governo*, imperniata anche sulla sua fortuna successiva, con particolare riguardo alla figura della PAX⁴⁹¹. Nell'ambito del mio interesse più generale per il ben comune⁴⁹² e stimolato dallo scritto di Boucheron, avevo anch'io dedicato un paio di saggi specificamente dedicati all'affresco⁴⁹³. In essi cercavo di fondare una vecchia impressione, relativa al carattere consapevolmente melancolico che Ambrogio Lorenzetti aveva voluto attribuire alla sua Pace, che apre, reclinata sul "sofà delle virtù", la serie di queste ultime che incorniciano appunto il Gran Vecchio del Ben Comune. La suggestione dev'essere riuscita se sia Andrea Zorzi che lo stesso Boucheron la hanno ben accolta in due scritti successivi, sviluppandola ulteriormente, in base ai loro rispettivi interessi di ricerca⁴⁹⁴.

⁴⁸⁹ M. SEIDEL, *Dolce Vita. Ambrogio Lorenzetti's Portrait of the Sienese State*, Basel 1999; *Vanagloria. Studi sull'iconografia degli affreschi di Ambrogio Lorenzetti nella "Sala della Pace"*, in *Arte italiana del Medioevo e del Rinascimento*, vol. I: Pittura, Venezia 2003 (1997), pp. 293-340.

⁴⁹⁰ N. RUBINSTEIN, *Political Ideas in Sienese Art: the Frescoes by Ambrogio Lorenzetti and Taddeo di Bartolo in the Palazzo Pubblico*, in «Journal of the Warburg and Courtauld Institutes», 21/1958, pp. 179-207; Q. SKINNER, *Ambrogio Lorenzetti: the Artist as Political Philosopher*, in «Proceedings of the British Academy», 122/1986, pp. 1-56.; *Ambrogio Lorenzetti's "Buon Governo" Frescoes: Two Old Questions, Two New Answers*, in «Journal of the Warburg and Courtauld Institutes», 72 /1999, pp. 1-28.

⁴⁹¹ P. BOUCHERON, "Tournez les yeux pour admirer, vous qui exercez le pouvoir, celle qui est peinte ici. La fresque dite du Bon Gouvernement d'Ambrogio Lorenzetti", in «Annales. HSSS», 6/2005, pp. 1137-1199; *Politisatation et dépolitisation d'un lieu commun. Remarques sur la notion de "bien commun" dans les villes d'Italie centro-septentrionale entre commune et seigneurie*, in É. LECUPPRE - DESJARDINS (ed), "De Bono Commune". *Discours et pratique du Bien commun dans les villes d'Europe occidentale (XIIIe-XVIe siècle)*, in «Urban History», 22/2010, pp. 237-251.

⁴⁹² Cfr. i saggi in P. SCHIERA, *Profili di storia costituzionale. I - Dottrina politica e istituzioni*, Brescia 2011, Parte prima: *Il bene comune come motore costituzionale*.

⁴⁹³ P. SCHIERA, *Il Buongoverno "melancolico" di Ambrogio Lorenzetti e la "costituzionale faziosità" della città*, «Scienza & Politica», 34/2006, pp. 93-108; ma anche: *La misura del ben comune*, Macerata 2010.

⁴⁹⁴ A. ZORZI, *L'angoscia delle repubbliche. Il "timor" nell'Italia comunale degli anni trenta del Trecento*, in A. GAMBERINI - J.-P. GENET - A. ZORZI (eds), *Languages of Political Society. Western Europe, 14th-17th Centuries*, Rome 2011, pp. 287-324. P. BOUCHERON, *Conjurer la peur. Sienne, 1338. Essai sur la force politique des images*, Paris 2013.

Boucheron esprime esplicita soddisfazione per la mia lettura melanconica della Pace, la virtù pubblica da cui egli stesso aveva iniziato l'interpretazione del Buon governo, basandosi sulla predica di San Bernardino nel 1425: la pace è molto più attraente della guerra, bisogna quindi stare dalla sua parte. Eppure la pace non è tranquilla, perché conscia delle possibili conseguenze dei conflitti e delle diseguaglianze esistenti nella città. Ma la sua non è la *tristitia* che emana – secondo i risultati delle più aggiornate ricerche, che Boucheron accoglie – dagli stessi danzatori che sembravano, fino a poco fa, rendere gioiosa la vita della città ben governata. La Pace è melanconica:

«Elle est la mélancolie du pouvoir, dès lors que dans sa solitude si peuplée elle comprend qu'il n'y a de beaux combats en politique que ceux qu'on ne gagnera jamais tout à fait»⁴⁹⁵.

Boucheron giunge ad assimilare la Pace di Ambrogio *all'Angelo della storia* di Benjamin. Non so, tutto è possibile. A me pare però che sia comunque ancora troppo poco ridurre la melanconia della pace alla paura, vero e proprio nemico da scongiurare, nella città. La paura è certamente un ingrediente fondamentale di quello spirito associazionistico e comunitario degli uomini che li spinge alla politica. Ma, appunto, ne è solo un ingrediente. La Pace lorenzettiana non è melanconica solo perché timorosa. Il suo problema è un altro. Essa è incerta sul futuro del buon governo, del regime, perché sa che i regimi non sono stabili e per questo è dubbiosa sul loro grado di stabilità. Essa ha appreso che il carattere maggiore della politica è la sua variabilità. La variabilità dei regimi: questo mi sembra essere il criterio a cui lo stesso Lorenzetti ispira la sua trattazione del buon governo, che sarà tale solo se riuscirà a mantenersi aperto; o almeno a lasciare aperta la strada a tutte le tollerabili variazioni. Le cause di queste ultime sono molteplici, ma quelle che pesano di più – quelle che possono essere maggiormente previste e tenute sotto controllo – sono quelle che emergono dall'interno stesso della città. Esse riguardano dunque i cittadini, nella loro multiple capacità d'agire.

⁴⁹⁵ *Ibidem*, p. 232.



La costituzione cittadina che deriva da questa impostazione è costruita con lo scopo di impedire la degenerazione dei conflitti, con la finale variazione di regime. È questo il motivo per il quale il mio saggio non si limitava a “scoprire” la positura melancolica della Pace, ma vi aggiungeva, nel titolo stesso, la “scoperta” della tendenziale ma insopprimibile “faziosità” dei cittadini, nei loro raggruppamenti (di ceto, corporazione o sestiere). E aggiungeva anzi – forse senza i necessari approfondimenti storico-istituzionali – l’intenzione di rendere “costituzionale” tale faziosità, in modo da poterla regolare e controllare, nei limiti del possibile.

Io non ho saputo far altro che rintracciare, nel testo di Ambrogio, una serie di “misure” atte a mantenere la “misura” della costituzionale faziosità, onde assicurare, prima di tutto, la “misura” individuale. Di quest’ultima non parlo – e forse non ne parla neppure il Lorenzetti, che aveva, nel verso della parete su cui dipingeva gli *Effetti del Buon Governo*, niente meno che il ritratto dell’uomo nuovo, quel Guidoriccio a cavallo in cui Simone Martini aveva inciso l’emblema modernissimo dell’uomo (cavaliere) nel territorio. Della misura “costituzionale” invece ho già detto, riferendomi al doppio ma congiunto impatto della faziosità – segno di competizione e libertà – e del suo controllo collettivo. Resta da dire delle misure amministrative, a cui ho dedicato un libretto maceratese⁴⁹⁶. Non prima, comunque, di aver notato che, dal punto di vista dimensionale – che è quello più direttamente collegabile al concetto di misura – quest’ultima serve a definire l’ampiezza di un oggetto, di un bene: il che sicuramente si riferisce anche a quel bencomune di cui ci stiamo occupando, come pure al rapporto che, di volta in volta, s’instaura tra il bencomune e i beni propri. C’interessano però ora le misure utili a fissare quel rapporto – per forza delle cose mutevole nel tempo – quindi, alla fin fine, utili a determinare il Buon Governo, a cui il Ben comune mira.

È obbligatorio concludere che tutto ciò riguarda l’amministrazione e, eventualmente, anche la statistica che ne è stata una delle primissime forme d’attuazione. Infatti l’amministrazione c’è già, nell’affresco del Lorenzetti, e svolge un ruolo impor-

⁴⁹⁶ P. SCHIERA, *La misura del ben comune*, Macerata 2010.

tante, anche nel quadro dottrinario d'insieme che pure sembrava dominato dall'impianto filosofico e teologico classico. Essa rappresenta la messa in pratica del quadro ideale, col riempimento mutevole dei contenuti che ciascuno dei quattro termini (bene proprio e comune, misura pubblica e misura privata) di tempo in tempo assume. Quel che conta è che, nella visione di Ambrogio, l'incrocio delle diverse funzioni deve essere garanzia di libertà, sotto il profilo individuale, e di legittimità, sotto quello del potere: deve cioè contrapporsi a tirannia.

6. Dal cartiglio-poemetto che abbiamo già letto, risulta la seguente concentrazione logica:

- l'unità dei molti
- il ben comune signore dello Stato
- le virtù di governo
- il nesso tra tasse e pace
- il civile effetto
- ma utile, necessario e di diletto.

Chi non vorrebbe vivere in uno "stato" siffatto? Sembrerebbe un'utopia – di quelle che, non a caso, si cominceranno a scrivere solo qualche tempo dopo il nostro testo. Se devo proprio indicare una misura centrale anzi cruciale nel dispositivo appena ricostruito, la indicherei, un po' provocatoriamente e con malcelato intento attualizzante, nel combinato di pagamento delle imposte, mantenimento della pace e conseguente diletto generale: il che equivale a dare un nome alla "santa virtù" del primo verso: essa è inequivocabilmente la Giustizia, a cui è dedicata anche la seconda iscrizione, che inizia col verso famoso:

«Volgiate gli occhi a rimirar costei, / vo' che reggiate, ch'è qui figurata / e per su' ecienza coronata, / la qual sempr' a ciascun suo dritto rende...».

Attrae però lo sguardo un'altra femmina, molto meno austera della giustizia e certamente più bella. È la Pace, come abbiamo già visto in posa melancolica: si tratta – in particolare per la cultura rinascimentale – di un intreccio molto intenso di forza e di debolezza, di sicurezza e di dubbio, di felicità e di sconforto che sembra caratte-



rizzare la complessa emergenza di quell'individuo – soprattutto direi nel suo genere femminile – che, dal Boccaccio in poi, per non dire di Dante, marca la nascita dell'uomo nuovo moderno⁴⁹⁷. Mi pare sorprendente che il carattere della melancolia venga da Ambrogio esplicitamente attribuito al valore più alto a cui gli uomini (i “molti” che si riuniscono in “unità”) mirano: appunto la Pace⁴⁹⁸; ma forse in parte ciò si spiega con il richiamo che egli fa a quelli che recentemente sono stati chiamati i “bisogni amministrativi” della Città⁴⁹⁹: il che ci riporta ai mezzi, agli strumenti di cui il bencomune si serve per attivarsi e mantenersi.

Nella figurazione del testo, si nota una linearità molto precisa e conseguente di misure: in cima sta – imperniata sulla testa della giustizia, una bilancia, che serve a distribuire e a commutare, secondo il principio aristotelico, ma anche secondo le effettive unità di misura senesi⁵⁰⁰. Da lì discende una corda che passa per le mani di un'altra signora-virtù: la concordia, che tiene in grembo una pialla enorme, per smussare le differenze. La corda, si pone, a questo punto, in orizzontale. Cioè, passando di mano in mano, per i cittadini, ritratti nel loro abbigliamento polimorfo, secondo ceti e funzione, ma tutti, direi, partecipando (dettaglio non marginale, come forse riusciremo a scoprire verso la fine di questo lavoro). Così i molti sono ridotti ad unità, ma appunto in che modo? Essi sembrano semplicemente accogliere e accetta-

⁴⁹⁷ L. TOTARO, *Ragioni d'amore. Le donne nel Decameron*, Firenze 2005.

⁴⁹⁸ Per la lettura tradizionale cfr. ad esempio M.M. DONATO – di cui pure apprezzo moltissimo l'insieme degli studi in argomento – la quale descrive tale positura così (29): «... che anche dal consesso allegorico si getti un ponte verso la serenità degli Effetti attraverso Pax, beatamente distesa per guardare da quella parte, è un'ipotesi di recente, che mi pare ingegnosa» (cita J.K. GREENSTEIN, *The Vision of Peace: Meaning and Representation in Ambrogio Lorenzetti's Sala della Pace Cityscape*, in «Art history», 11/1988, pp. 492-510.

⁴⁹⁹ G. DILCHER, *Zum Verhältnis von Autonomie, Schriftlichkeit und Ausbildung der Verwaltung in der mittelalterlichen Stadt*, in «Der Staat», Beiheft 19/2009, pp. 9-29.

⁵⁰⁰ Seguo qui, per l'assoluta qualità della ricostruzione, il saggio di M.M. DONATO, *La "bellissima inventiva"*. Ella nota a p. 34 : «...I *tituli* che si leggono sopra i due piatti della bilancia costituiscono il riferimento più puntuale, negli affreschi, all'officina aristotelica: *Distributiva* e *Commutativa*, ovvero le parti della 'giustizia particolare' nell'*Etica Nicomachea* (V,5 ss.)...». Bella citazione dalla Donato è anche la seguente (p. 26): «...Credo, insomma, che dell'efficacia comunicativa della pittura politica del Trecento si possa essere abbastanza sicuri...» soprattutto collegandola (p. 28) con la preoccupazione dei governanti di porre in luogo pubblico, nel 1310, una copia dello Statuto (sul *Costituto Senese*: cfr. M. ASCHERI – C. PAPI, *Il Costituto*) «in volgare, bene leggibile e bene formata... acciò che le povare persone et l'altre... che non sanno gramatica... possano esso vedere... a lloro volontà».

re il *vinculum*, ma il commento poetico-pittorico ci dice che invece ciascuno “tira” la corda, contribuendo così al politico gioco di tiro alla fune che sembrerebbe caratterizzare il buon governo. Di corda ci sono altre tracce eloquenti nell’affresco: una riguarda le mani legate ai manigoldi che stanno in prigionia ai piedi del vecchio; un’altra riguarderà la seconda figura centrale della dimensione civile dell’affresco, che è la sicurezza.

Prima che alla forca, vorrei però accennare a un altro strumento di misura, che pure concorre alla modernità e acutezza di sguardo di Ambrogio. In mano a un’altra delle virtù “sedute sul sofà”, la Temperanza, vediamo impugnata e orgogliosamente mostrata a dito una clessidra. Tale virtù ha guadagnato punti dal primo sorgere del “virtuario” medievale, acquistando peso crescente nella gerarchia delle virtù, in parallelo alla qualificazione sempre più d’azione data alla vita dell’uomo nella considerazione tardo-umanistica e rinascimentale⁵⁰¹. La misura (anche sotto forma di orologio: ritroveremo presto questa metafora!) è virtù della temperanza in quanto rappresenta la capacità dell’uomo di darsi limiti e di rispettarli. Con la misura l’uomo controlla sé stesso e le sue azioni, si tempera, formando e migliorando il proprio temperamento, cioè la gestione dei suoi umori. Misurandosi, l’uomo individuo entra in relazione con altri uomini e forma comunità. Tutto ciò subisce accelerazione potente nell’età cittadina, in cui il tempo diventa misura del fare. All’orologio – di uso privato – a sabbia corrisponde, nella città, l’orologio pubblico mentre fra le corti è gara (in cui primeggerà a lungo Urbino) a “inventare” i primi orologi meccanici frutto di applicazione tecnica e artigianale: è il trionfo del tempo, già nel XIV secolo, segno di modernità e di razionalità ma anche di comunicazione tra gli uomini, oltre che di competizione prestazionale tra loro⁵⁰².

⁵⁰¹ W. LYNN JR., *The Iconography of Temperantia and the Virtuousness of Technology*, in TH. K. RABB – J.E. SEIGEL (eds), *Action and Conviction in Early Modern Europe. Essays in Memory of E. H. Harbison*, Princeton 1969, pp. 197-219, che ricorda: «The ideal of the rationally regulated life, which Weber rightly stressed as basic for the pattern of capitalist activity, has one of its main roots in the chivalric concept of measure...».

⁵⁰² G. DOHRN-VAN ROSSUM, *Die Geschichte der Stunde. Uhren und moderne Zeitordnung*, München-Wien, 1992, p. 152: «Die Diffusion beginnt zwischen 1300 und 1350 mit zunehmendem Tempo in den oberitalienischen Großstädten. Von Italien aus wird die neue Technik zwischen 1350 und 1360 an große europäische Residenzen exportiert». Emblematica del nesso tra Temperanza e Tempo è la famosa incisione di Brueghel del 1588, nella serie delle sue Virtù, in cui la figura allegorica centrale, singola e isolata, appare ornata degli



Neppure in questo caso vorrei però trascurare la linea d'ombra che personalmente sto cercando da anni di introdurre nella lettura tradizionalmente ottimistica che si fa del *Buongoverno*. In campo pubblico, il richiamo di Lorenzetti al tempo/temperanza mi sembra anche possibile accenno alla caducità delle cose umane – anche di governo e soprattutto di buon governo – in consonanza con la descritta preoccupazione espressa dalla Pace per la stabilità dell'ordine costituito dal ben comune e del suo buon governo. Non sarà certo un caso che l'icona della clessidra acquistata in seguito, nel linguaggio pittorico della Controriforma, il significato inequivocabile di *vanitas*⁵⁰³.

Se la temperanza serve da misura alla vita del singolo nella comunità cittadina, ed è quindi elemento di misura in senso attivo – cioè della sua attività in funzione del ben comune e del tiro alla fune di cui si è appena detto – resta da trovare un simbolo espresso e sintetico del lato passivo del rapporto. Con quale strumento, insomma, il buon governo sigilla il ben comune, garantendolo e mantenendolo, nei confronti dei singoli cittadini? Una risposta immediata a questa domanda si trova già nella parte centrale dell'affresco, dove la polizia, nel senso moderno del termine⁵⁰⁴, attornia il Gran Vecchio e sorveglia i malfattori ammanettati – per non parlare della testa del

oggetti che simboleggiano le doti dell'equilibrio ordinato tra la volontà e gli istinti (in particolare il morso e le briglie, oltre all'orologio sul capo).

⁵⁰³ Si veda per tutti il favoloso catalogo di una mostra alla Galleria Lorenzelli di Bergamo: A. VECA, *Vanitas. Il simbolismo del tempo*, Bergamo, 1981, che riproduce in molte varianti artistiche l'icona citata e, quasi a didascalia, cita qualche prodotto letterario in tema: «Che vale, tempo tiranno, / la ristretta prigione / che di vetro ti costruiamo / per tenerti in mano, / se trattenerti è vano, / e sempre di te è vuota, / quando più pensi piena, / la nostra vita, alla cui voce / fuggi qual tempo veloce / e sordo come nell'arena?» (*La clessidra*, di Luis de Gongola y Argote, 1561-1627).

⁵⁰⁴ Il tema sarà oggetto di analisi nella seconda parte, ma qui non vorrei tralasciare una notizia che mi pare succosa e che ho accidentalmente ricavato da Internet, andando a spiluccare tra le immagini di "Buongoverno". Pare che il primo utilizzo "contemporaneo" dell'espressione risalga al 1815, allorché il Re di Sardegna Vittorio Emanuele I, con RR. Patenti del 18 gennaio dello stesso anno, istituì un nuovo organismo preposto alla pubblica sicurezza: appunto il "Buon Governo": «art.1. Il Buon Governo vien affidato al Corpo de' Carabinieri Reali, che sarà composto del Comandante del Corpo, che è pure Presidente Capo del Buon Governo...». Non posso trattenermi dal dire che la bella espressione ha conosciuto, negli ultimi anni, numerose applicazioni, venendo utilizzato per dar nome a circoli e gruppi della più varia specie: fra le illustrazioni proposte *random* da Google, emergono per numero quelle di Dell'Utri, ma non mancano anche quelle di Berlusconi attorniato e sbaciucchiato da giovani donne, per lo più bionde, forse in omaggio alle Virtù del Lorenzetti.

decapitato in grembo a *Iustitia*, nella sua versione non astratta e filosofica ma concreta (di nuovo, la polizia) e protettiva del ben comune.

È invece nel bel mezzo della campata destra dell'affresco, quella dedicata proprio agli *effetti del buongoverno*, che svolazza per l'aria, a metà tra città e campagna, quella che propongo di adottare come la chiave dell'intero meccanismo. Si tratta di un'angelessa dalle splendide fattezze che regge con un braccio una forca, da cui pende un impiccato.

Il suo nome è *Securitas* e il cartiglio che la identifica recita così:

«Senza paura ogn'uom franco camini,
e lavorando semini ciascuno,
mentre che tal comune
manterrà questa donna in signoria,
ch'el à levata a' rei ogni balia».

È la città-ben comune che toglie ai rei “ogni balia”, grazie alla giustizia che è la virtù che tiene al potere il buon governo. Ma alla fine c'è uno strumento che in qualche modo è pure misura, ed è la forca, nella sua piena funzione di erogatrice di pena, della pena di morte. Solo grazie a questa misura viene «levata a' rei ogni balia» e ogni uomo potrà circolare *franco e senza paura*.

54. *La ragione del mio insistito collegamento tra misura e bene comune, sotto il segno non troppo tranquillizzante della melancolia, è che sono alla ricerca di ponti capaci di congiungere, diacronicamente ma anche strutturalmente, nel quadro storico della nostra civiltà di appartenenza⁵⁰⁵, il soggetto umano individuale a quello collettivo della comunità (Universitas-Genossenschaft-Corporation): dal “conosci te stesso” socratico-*

⁵⁰⁵ Questa nota, su cui tanto insisto, non mi pare peregrina. Altre volte infatti è successo, nella storia che conosciamo, che i termini del discorso – nel nostro caso il ben comune, la misura – abbiano radicalmente mutato di significato. Mi ha molto colpito la citazione dal *Fedone* di Platone che M. BONTEMPI, *L'icona e la città*, ha posto ad epigrafe del suo bel libro: «Stiamo, noi uomini, come a vigilanza ed è fuori luogo affrancarsi o scappare... siamo, noi uomini, un possesso degli dèi»: ecco, dal Cristo in poi non siamo più “schiavi degli dèi”, ma solo di noi stessi, della nostra ragione e della forza (delle forze) che essa ha prodotto, in particolare, a detta di Max Weber, «nur im Okzident».



platonico, all'evangelico "ama il tuo prossimo come te stesso", al "suum cuique" del diritto romano, all'"uomo vitruviano" di Leonardo, alla "vertu mesure du bon-heur" barocca, fino ai più recenti e contemporanei richiami ai commons e all'"equo e solidale", mi sembra di poter riconoscere un filo che accompagna – sul piano teorico-dottrinario come su quello politico-istituzionale – l'evoluzione del bencomune, sotto le molteplici forme che esso è venuto via via assumendo, in risposta alla crescita e al mutamento dei bisogni (e dei sogni) che hanno nel frattempo investito gli uomini.

Ho iniziato, più di cinquant'anni fa, a studiare il tema dell'amministrazione pubblica come componente essenziale di quel fenomeno che ha il nome di Stato moderno⁵⁰⁶. E' finita che, di fronte alla crescita s-misurata della funzione amministrativa, in concomitanza con la più volte dichiarata crisi dello Stato a partire da più di un secolo fa, sono giunto a parlare di possibile de-generazione di quest'ultimo, riducendone anche in qualche modo la sua portata storica⁵⁰⁷. Solo dello Stato però, non anche dell'amministrazione: la quale anzi sta sempre più significando per me, per usare un bellissimo titolo di Miglio, «l'unità fondamentale di svolgimento dell'esperienza politica occidentale»⁵⁰⁸.

Sto cominciando a credere insomma che, come l'amministrazione aveva provocato la genesi dello Stato moderno, così ne potrebbe favorire (oltre la sua crisi o de-generazione) anche il superamento, fungendo da motore per un viaggio verso nuove forme di aggregazione ed esercizio del potere, in termini di nuove misure dei bisogni umani di vita associata e di nuove misure d'intervento rispetto a tali bisogni. Si è così aperta per me la ricerca di "spazi amministrativi" eccedenti lo Stato: antecedenti ad esso, ma anche susseguenti ad esso, come pure concorrenti con esso (ma sensibilmente tenuti a bada) durante la sua fase storica di esistenza.

⁵⁰⁶ E. ROTELLI – P. SCHIERA (eds), *Lo Stato moderno*, 3 voll., Bologna 1971-1974; P. SCHIERA, voce *Stato moderno*, in *Dizionario di politica*, a cura di N. Bobbio e N. Matteucci, Torino 1976; *La concezione amministrativa dello Stato in Germania 1550-1750*, in *Storia delle idee politiche, economiche e sociali*, diretta da L. Firpo, vol. IV: *L'età moderna*, tomo I, Torino, UTET, 1980, pp. 363-442.

⁵⁰⁷ P. SCHIERA, *Da un assolutismo all'altro*, in «il Mulino», 224/nov-dic 1972, pp. 1024-1034; *Verso lo Stato post-moderno*, in R. RUFFILLI (ed), *Crisi dello Stato e storiografia contemporanea*, Bologna 1979, pp. 151-162 (ristampa della citata voce "Stato moderno"); *Lo Stato moderno. Origini e degenerazioni*, Bologna, 2004.

⁵⁰⁸ G. MIGLIO, *L'unità fondamentale di svolgimento dell'esperienza politica occidentale (1957)*, in *Le regolarità della politica*, vol. I, pp. 325-350.

Sappiamo che c'è un termine che oggi designa – in maniera ancora generica ma talmente diffusa da meritare considerazione – la progressiva nuova emersione – se non emergenza – di tali spazi (sopra e sotto, dentro e fuori lo Stato). Mi riferisco a *governance*. Senza affrontare qui le enormi implicazioni che il tema porta con sé e volendo invece restare nel solco del nostro discorso tra ben comune e misura, mi viene da osservare che una delle difficoltà principali all'introduzione di un concetto largo di amministrazione e governo com'è quello di *governance* risiede – almeno per noi occidentali – nella sua coniugazione col valore rappresentato dai diritti dell'uomo. Si potrebbe dire, a lume di buon senso, che quando *governance* e *human rights* coesistono armonicamente, allora sussiste certamente il ben comune; in caso contrario la tensione provoca la fuoruscita da quest'ultimo

Quella coesistenza può essere solo frutto di misura, nel senso che le moderne azioni amministrative in cui si esplica la *governance* – che vanno dalla rilevazione dei bisogni (statistica) alla definizione dei mezzi per provvedervi (politiche sociali), alla messa in atto dei relativi provvedimenti-interventi (pubblica amministrativa) – devono mantenersi adeguate e commisurate ai diritti nella loro progressiva crescita ed espansione. Non mi pare un quadro molto diverso da quello dipinto da Lorenzetti; solo che al posto delle virtù (che erano civili, cioè pubbliche e collettive) ci sono ora i diritti (che, nella nostra concezione, sono invece umani e individuali). Che dire se anche questi diritti tornassero ad avere contenuto civile e sociale? Adirittura forse essi potrebbero venire cifrati in qualche altro modo, diverso da quello strettamente giuridico, per attutirne l'impatto con forme culturali diverse dalla nostra occidentale e favorirne una reale universalizzazione. Non si farebbe che dare il giusto peso, in tal modo, alla loro stessa natura storica, dinamica, mutevole, impedendone mitizzazioni fuori luogo: all'eventuale ricerca di una loro dimensione analoga a quella *multilevel* della giustizia che abbiamo riconosciuto nell'affresco del *Buongoverno*⁵⁰⁹.

Il problema è serio perché, cercando di collocare questi nostri discorsi (ben comune, misura, amministrazione, giustizia, diritti) nella necessaria prospettiva stori-

⁵⁰⁹ M. IGNATIEFF, *Human Rights as Politics and Idolatry*, Princeton 2001.



ca, è difficile prescindere da un'altra categoria del pensiero e della prassi politica moderna, che è quella della "polizia". Non sarà allora inutile richiamare quanto abbiamo già visto nella seconda parte sul ruolo di *Police* e *Policey* nella fase di formazione dello Stato moderno in prima età moderna. Come pure riprendere il dibattito recente sul *Police Power* negli USA, tra i sostenitori del potere d'intervento nei casi d'emergenza – proprio, sembrerebbe, dei singoli *States* – e i cultori di un potere federale puro che escluderebbe invece ogni discrezionalità di polizia, attenendosi solo alla *rule of law*: cosicché quest'ultima verrebbe a valere come vera e propria *autonomy*, mentre la *rule of police* varrebbe come *eteronomy*⁵¹⁰. Nelle recenti arroventate polemiche sull'incapacità d'intervento dell'amministrazione federale americana, ciò che viene più diffusamente rimproverato a Obama è precisamente il deficit di capacità d'intervento della sua amministrazione, mentre, dall'altra parte, si è molto discusso, a livello federale, sulla legge anti-immigrazione dello Stato dell'Arkansas. Questa sembra essere la frontiera reale del rapporto-conflitto tra concezione federale e locale dell'esercizio del potere negli USA. A chi appartiene il diritto di polizia, ma ancora prima: è proprio necessario che esista un diritto di polizia?

E cos'è la polizia?

Forse, tornare ancora per un attimo alla Siena del *Buon Governo* ci può aiutare. Si tratta di qualcosa che non è nell'affresco, ma vi è però collegato, anche attraverso la mano di Ambrogio Lorenzetti. Egli dipinse infatti la tavoletta che "rilegava" il "Libro dell'entrata e dell'uscita della generale gabella del Comune di Siena" del 1343, illustrando niente meno che il suo "Ben comune", con ai suoi piedi la lupa di Roma, simbolo della città. Senza dover approfondire qui la questione, è certo che, per questa via "fiscale" – che è certamente anche quella dell'amministrazione e della polizia – si entra in presa diretta con una delle più grandi strutture dell'evoluzione storico-costituzionale dello Stato in Occidente⁵¹¹. Anche nell'affresco senese, uno degli effetti

⁵¹⁰ M.D. DUBBER, *The Police Power: Patriarchy and the Foundation of American Government*, New York 2005; su cui cfr. la maestosa recensione di C. TOMLINS, *To Improve the State and Condition of Man: the Power to Police and the History of American Governance*, in «Buffalo Law», 53/2005-6, pp. 1215-71, qui p. 1218.

⁵¹¹ H. KELLENBENZ – P. PRODI (eds), *Fisco, religione, Stato nell'età confessionale*, Bologna 1989.

del Buon Governo è che «p(er) questo con triunfo allui si danno / censi tributi (e)signorie di terre».

55. «Di diletto» o no, quell'effetto fu certo «utile e necessario», iscrivendosi a pieno titolo nel circuito di sicurezza-tassazione-amministrazione avrebbe coinvolto l'intera Europa moderna.

Ne è esempio la vicenda del *quod omnes tangit*, un principio di particolare importanza nel diritto canonico e, di conseguenza, nella costituzione stessa della Chiesa romana, sia nei suoi rapporti interni – rispetto ai Concili – che nei rapporti internazionali – rispetto agli emergenti monarchi europei, in primo luogo di Francia e Inghilterra. Ma anche sul versante laico, lungo la formazione e continua trasformazione del *ius publicum europaeum*, il *q.o.t.* ha svolto un ruolo significativo.

Verso la fine del XIII secolo, i re d'Inghilterra e di Francia cominciarono a patire gravemente di bisogni finanziari straordinari (*ardua negotia*), entrando in competizione col papa Bonifacio VIII, in ordine alla raccolta delle decime. La tensione trovò espressione nella formula *quod omnes tangit*, intesa inizialmente a esprimere un principio di equità nella procedura giuridica di approvazione delle decime, evolvendo però poi rapidamente in senso costituzionale⁵¹². Oltre alle applicazioni del principio all'istituto parlamentare e di conseguenza ai prodromi del sistema democratico⁵¹³, m'interessa il suo allargamento alla tassazione e al consenso alla medesima, come pure il suo collegamento al tema cruciale delle comunità e delle minoranze nel tardo medioevo⁵¹⁴.

Da ponte in direzione laico-monarchico-statale fa certamente la famosa interpretazione di Kantorowicz del *fiscus* come *res quasi sacra*⁵¹⁵:

⁵¹² G. POST, *Studies in Medieval Legal Thought: Public Law and the State 1100-1322*, che cita W. STUBBS, *Constitutional History of England*.

⁵¹³ Cita P.S. LEICHT, *Un principio politico medievale*, in «Rendiconti della Reale Accademia Nazionale dei Lincei», 29/1921, pp. 232-245; A. MARONGIU, *Note federiciane*, in «Studi medievali», 18/1952, pp. 305 ss.; Y. CONGAR, *Quod omnes tangit ab omnibus tractari et approbari debet*, in «Revue historique de droit français et étranger», 36/1958, pp. 210-259.

⁵¹⁴ C. MCLWAIN, *Constitutionalism and the Changing World. Collected Papers*, New York 1939, pp. 145 ss.

⁵¹⁵ E.H. KANTOROWICZ, *I due corpi del Re. L'idea di regalità nella teologia politica medievale*, Torino 1989, p. 148.



«Parlando della Corona e del fisco, Bracton si riferiva chiaramente alla sfera pubblica, alla “comune utilità”, [introducendo] ...quell’antitesi o parallelo tra *Christus* e *fiscus* che a tutta prima ci suona così bizzarra e a cui è stata sin qui riservata poca o nessuna attenzione, ma che tuttavia esemplifica con grande precisione un problema centrale del pensiero politico dell’epoca di transizione tra il Medioevo e i tempi moderni».

Ridotto ad emblema dall’Alciati, il principio acquistò straordinaria circolazione, sotto forma però di un motto che ne metteva in mostra il carattere anche odioso per i sudditi, in coincidenza con il tumultuoso crescere del bisogno di entrata da parte del principe/Stato.

Il motto notoriamente era assai crudo:

«Quod non capit Christus, rapit fiscus»⁵¹⁶.

Ritroveremo presto quest’accento un po’ perverso in un’altra situazione più recente; per intanto vorrei fare ancora un breve commento alle implicazioni costituzionali intrinseche al nostro principio. In quanto espressione del grande fiorire di associazioni e corpi nel medioevo, il *q.o.t.* esprime un’istanza di rappresentanza ma anche di differenziazione. Ciò poteva andare sia nella direzione del parlamento (forse sopravvalutata dalla storia del diritto per cause ideologiche: alla ricerca, per suo tramite, di una storia lunga per democrazia e liberalismo) che nella direzione del pluralismo cetuale (che invece è stato a lungo sottostimato, come espressione condannevole di antico regime e assolutismo).

Sommando le due tendenze, il *q.o.t.* appare come una formula che esprime la tendenza di quotizzazione delle differenze, da una parte, e mostra dall’altra l’intento di misurare le capacità contributive delle varie parti della popolazione. Più in generale esso riassume, a monte, l’insieme delle misure d’intervento dovute dallo Stato moderno, nella sua versione di polizia⁵¹⁷. Senza dimenticare però che dentro di esso si cela anche il già ricordato elemento di rappresentatività democratica: nella rivolu-

⁵¹⁶ A. ALCIATI, *Emblemata*, Lugdunii 1551, n. CXLVII, p. 158. Sugli aspetti figurativi della tematica cfr. D. MANSUETO, *The Spleen of the State. Emblematic Illustration of Some Mysteria Fiscii*, in G. CASCIONE – D. MANSUETO – G. GUARINO (eds), *Images of the Body Politic*, Milano 2007, pp. 25- 41.

⁵¹⁷ Non solo nel tipo storico che vedremo fra poco nell’esempio di Federico di Prussia. Recentemente, in una stazione metro a Frankfurt a/M c’era ripetutamente scritto per terra il seguente, convincente, slogan: «Danke für Ihre Hilfe. Wir wollen, daß Sie sicher leben. Ihre Polizei». Ma, più in largo, non suonano molto differenti le attività della NSA statunitense e di tutti i servizi più o meno segreti dei moderni Stati nazionali.

zione americana, gli indipendentisti fecero ricorso ad una versione più debole: «Nessuna tassazione in mancanza di rappresentanza»; le tasse si potevano decidere solo se era presente una rappresentanza di tutte le persone da tassare⁵¹⁸. Riappare qui il dilemma fra *police power* e *rule of law* che si è già visto anche in dibattiti più recenti sulla natura profonda della costituzione americana.

Tangere e *adprobare* sono due termini che coinvolgono soggettività: essere “toccati” e dover “approvare” sono entrambi effetti di azione sociale compiuta da e verso soggetti, sotto la pressione di interessi. L’insieme delle corrispondenti procedure – tradotte poi anche in istituzioni a forma giuridica – rappresenta il ponte più robusto tra il bene proprio e il ben comune, di cui si è fin qui parlato. Ed è un ponte basato sui pilastri solidi della misura, in termini di valutazione del proprio e di sua trasposizione nel comune.

56. Merita allora di proseguire la ricerca della consistenza del nostro soggetto. Il quale non può essere, ovviamente, che la tipizzazione di varie “forme” di vita, tra l’individuale e il sociale, che si costituiscono nel grande passaggio all’età moderna che ebbe luogo nel tardo medioevo. Alcune di queste forme si sono sostanziate in stili di vita e corrispondenti ideologie: il monaco (acedia/disciplina), il cavaliere (avventura/*Maße*), il mercante (profitto/pace), il chierico (scrittura/amministrazione), il principe (corte/potere). Inutile sottolineare la presenza del principio di misura in tutti questi ruoli; meglio approfondire un poco una delle figure: quella che ha forse più vistosamente segnato il destino economico e giuridico – quindi anche politico-costituzionale – del nuovo mondo che è giunto fino a noi. Mi riferisco al mercante⁵¹⁹.

⁵¹⁸ M. BATTISTINI, *Una rivoluzione per lo Stato*.

⁵¹⁹ Immensa letteratura, dominata da W. SOMBART, *Der moderne Kapitalismus* (Leipzig 1902), sul quale cfr. Sombarts “*Moderne Kapitalismus*”. *Materialien zur Kritik und Rezeption*, herausgegeben und eingeleitet von Bernhard vom Brocke, München 1987. Cfr. anche A. SAPORI, *Luci e ombre sui mercanti fiorentini del Rinascimento*, in «Nuova Antologia», 1958, pp. 19-40; mentre, a livello storico più “romanzato”, non si può non citare il bellissimo libro di I. ORIGO, *Il mercante di Prato. Francesco di Marco Datini*, Prefazione di Luigi Einaudi, Milano 1958 (*The Merchant of Prato*, 1957). [*Il mercante di Prato. La vita di Francesco Datini. Alle origini del capitalismo italiano*, Milano 2005].



Il terreno su cui propongo di proiettare questa piccola porzione di ricerca relativa alla misura del mercante è quello della scrittura, che considero elemento non solo tecnico, ma intimamente costituzionale della vita nel medioevo⁵²⁰. Ciò però a partire dalla premessa che il mercante, come tipo, potrebbe essere la risultante “cittadina” – cioè moderna, evolutiva, di futuro – della fusione dei due tipi dominanti nel medioevo d’apertura, rurale, feudale e monasteriale: il cavaliere e il monaco, appunto⁵²¹.

Collante necessario a quella fusione fu certamente la scrittura – elaborata nobilmente nei chiostri e nelle corti – ma poi precipitata nella gioiosa e polverosa (i cantieri) creazione del volgare, la lingua appunto dei costruttori e dei mercanti⁵²². Se Leon Battista Alberti scriverà «Sta così bene al mercatante sempre avere le mani tinte d’inchiostro», di Francesco di Marco Datini si sa che «Altro che scrivere non fa, dì e notte, e non puote fare la metà per le grandi scritture che mi sono abbondate per lo stare di fuori ch’egli ha fatto. Mai non si deve levare da sedere, se tutto non è fatto»⁵²³.

D’altra parte, a quel tempo la contabilità era già molto evoluta: il Datini applicava la partita doppia – secondo il metodo italiano – in tutte le sue compagnie, per non parlare delle lettere di cambio, che tiene in mano anche nel monumento che lo ritrae a Prato; d’altra parte si poteva già contare, al tempo, su manuali mercantili quali *La pratica della mercatura* di Francesco Pegolotti.

Le due categorie – del mercante Datini e del monaco Bernardino – non si limitarono però alla scrittura delle lettere ma si servirono ampiamente anche di quella dei

⁵²⁰ C. BEC, *Les marchands écrivains: affaires et humanisme à Florence (1375-1430)*, Paris 1937.

⁵²¹ “Coppia” su cui ha detto cose memorabili Alfred Weber nel suo intervento (1932) al Convegno di Scienze morali e storiche (14-20 novembre 1932-X) della “Fondazione Alessandro Volta” (Reale Accademia d’Italia) sul tema “L’Europa”: cfr. gli *Atti* (Roma 1933-XI) pp. 146-152 (“Intorno alla crisi dell’uomo europeo”). Weber parla esplicitamente dell’uomo europeo e «della sua speciale natura di uomo dinamico e al tempo stesso di complessa spiritualità».

⁵²² L. OLSCHKI, *The Genius of Italy*, New York 1949, London 1950 (edizione italiana *L’Italia e il suo genio*, Milano 1953).

⁵²³ I. ORIGO, *Il mercante di Prato*, p. 84. Ma cfr. G. FRANCESCONI, *Potere della scrittura. Potere della scrittura e scritture del potere. Vent’anni dopo la Révolution documentaire di J.-C. Maire Vigueur*, in *I comuni di Jean-Claude Maire Vigueur. Percorsi storiografici*, a cura di M.T. Caciorgna – S. Carocci – A. Zorzi, Roma 2014, pp. 135-155, che cita sul Datini P. NANNI, *Ragionare tra mercanti. Per una rilettura della personalità di Francesco di Marco Datini (1335ca-1410)*, Pisa 2010.

numeri: tanto il diritto (fino alle lettere di credito, ma passando per i notai e gli archivi) che la matematica (applicata alla contabilità, fino alla partita doppia) rappresentano la strada della sicurezza e della pace su cui soltanto i passi del mercante si potevano tenere. Sicurezza e pace che abbiamo appena visto come i due poli cruciali nella grande misura espressa dal buon Governo senese. Ma anche traducibili in altre parole, che diverranno allo stesso tempo quelle del capitalismo e della melancolia moderna: il *border* cioè (come tale sempre avanzabile) di agire in base al proprio tornaconto, ma accettando – anzi ricercando – controllo sociale. È il percorso della politica moderna in Occidente (per Weber *nur im Okzident!*), come spazio di effettualità pubblica, in cui il bisogno di autorealizzazione si realizza tramite il progetto, l'ideologia. Su questo piano – per eccellenza misurato – troverà soluzioni progressive (un altro caso di *border as method*) il grande conflitto primo-medievale fra vizi e virtù, fra temperanza e insania, fra prudenza e fortuna⁵²⁴. Alla fine, le virtù stesse – grazie alla *institutio*, all'educazione – si trasformeranno da “native” (iscritte cioè nell'uomo per natura, fin dalla nascita) in “dative” (cioè acquistabili, che si possono acquistare, grazie a dottrina e disciplina).

Predica, commercio, scrittura e corte mi sembrano quattro possibili vie di comunicazione sociale e politica per uscire dal medioevo: nel loro quadrivio esploderà quel bisogno di politica, che a sua volta si strutturerà nel formidabile sistema di misure, come risposta ai bisogni di ansietà che avevano dominato l'età precedente⁵²⁵. I vizi – principale causa di quelle ansie – verranno laicamente riassunti nella fortuna, per poi trasformarsi, fra Riforma e Controriforma, in passioni e, nel passaggio dalla filosofia morale di Lipsio a quella di Adam Smith, in interessi⁵²⁶.

Melancolia e misura – non è la prima volta che lo sottolineo – non sono percorsi alternativi verso la modernità e neppure ornamenti retorici e secondari di un proces-

⁵²⁴ Bono Giamboni e Brunetto Latini ne sono due tra gli autori più evidenti. Cfr., per la storia dell'arte, A. KATZENELLENBOGEN, *Allegories of the Virtues and Vices in Medieval Art from Early Christian Times to the Thirteenth Century*, London 1939.

⁵²⁵ W. J. BOUWSMA, *Anxiety and the formation of early modern culture*, in B.C. MALAMENT (ed), *After the Reformation. Essays in Honor of J.H. Hexter*, Philadelphia 1980.

⁵²⁶ A.O. HIRSCHMAN, *Le passioni e gli interessi*, Milano 1993.



so ben altrimenti fondato su aspetti sia materiali (capitalismo) che spirituali (filosofia). Dietro quei due percorsi c'è un filo rosso comune, quello dell'ingegno, che l'amico Totaro, nel suo libro su Boccaccio, a proposito della novella di Andreuccio, ha giustamente definito come «un nuovo paradigma di virtù specifiche del ceto dei mercanti»⁵²⁷. La dolce cultura del cavaliere ha lasciato spazio a un altro mondo, fatto di donne, mercanti e frati. Un mondo che non si lascia più andare all'avventura (per di più maschilista, come presto vedremo nella critica di Christine de Pizan) ma controlla l'azione con l'ingegno (che è far di conto, badare agli effetti più che agli affetti): anche qui c'è melancolia, e molta, ma solo perché ci si avvede che l'ingegno non può controllare e risolvere ogni cosa. Per il resto c'è misura, nelle sue varie forme, sia private che pubbliche. Con la scienza e lo Stato si faranno passi avanti, nel senso della certezza dei risultati e nella fiducia nel progresso: il che porterà a ulteriore consolidamento della misura, come cifra sia della scienza moderna che dello Stato moderno.

Il motto di Francesco di Marco Datini era *Cho 'l nome di Dio e di guadagno*. Dalla tensione fra i due motivi gli veniva perenne maninconia, soprattutto in vista della vita futura.

«Nell'ultimo ventennio del '300, quasi un secolo prima dell'apogeo di Lorenzo de' Medici, Francesco Datini controllava quella che oggi chiameremmo un'impresa multinazionale con la sede principale in Toscana, a Prato, agenzie distribuite lungo l'arco del Mediterraneo (Pisa, Genova, Avignone, Maiorca, Barcellona, Valenza) e corrispondenti a Bruges, Parigi, Londra, Venezia... commerciare nel ME comportava molti rischi: il braccio di mare tra la Catalogna e le Baleari era, come altri, noto per i suoi pirati».

Ma il "genere" era proprio dell'intera categoria. Sembra quasi di poter notare un nesso singolare tra l'accoppiata *pax-securitas* del *Buongoverno* e quella *guadagno-assicurazione* del mercante coevo. Di nuovo Iris Origo affronta il tema in modo più largo del solo Datini, ricordando l'interesse di Bernardino di Siena (che abbiamo appena trovato in Piazza del Campo a commentare nelle sue prediche l'affresco di Ambrogio Lorenzetti) per i temi economici, in particolare proprio per i difetti del mercante, con la sua disonestà e conseguente paura: «io ci vego vigilie, io ci vego ango-

⁵²⁷ L. TOTARO, *Ragioni d'amore*, Firenze 2005.

scie... affanno grandissimo... ecci chi sia sicuro di mantenersi la sua robba che egli ha, che non gli sia tolta?»⁵²⁸. Da entrambi i suoi maestri (San Tommaso e Duns Scotto) egli attinge la ricetta principale per combattere quei vizi, consistente essenzialmente nel senso della misura: «Cortesia non è altro che misura... e misura dura!»⁵²⁹.

57. Nella lenta cocozione che ha prodotto questi esiti, c'è posto – dopo Boccaccio e Datini – anche per una donna, divenuta negli ultimi anni famosa per la grande letteratura dedicatele. A Christine de Pizan stava a cuore la situazione politica della Francia: così, appena finita la sua apologia (su commissione) di Carlo V⁵³⁰, iniziò a scrivere *Le livre du corps de policie*⁵³¹, in cui trovarono posto dominante, però, le virtù piuttosto che le tecniche, la giustizia piuttosto che il diritto. Il concetto di partenza restava quello della *félicité vertueuse*, a cui era dedicata la prima rubrica dell'opera⁵³², dopo che dall'*incipit* si era potuto apprendere che questa parlava «de vertus et de meurs» ed era divisa in tre parti, la prima rivolta ai principi, la seconda ai cavalieri e nobili e la terza a «l'université de tout le peuple»⁵³³.

In quest'ultima, era ripresa e portata avanti l'antica metafora corporale, nel senso che

⁵²⁸ I. ORIGO, *Bernardino da Siena e il suo tempo*, Milano 1982, p. 103.

⁵²⁹ I. ORIGO, *Il mercante*, p. 123.

⁵³⁰ *Livre des fais et bonnes meurs du sage roy Charles V* (1404): un elogio storico del re di Francia, richiestale dal fratello del re, Filippo l'Ardito, Duca di Borgogna.

⁵³¹ L'opera, apparsa in Francia nel 1404-1407 (e già tradotta in inglese nel 1521), dopo essere rimasta a lungo sepolta, dapprima nella dimenticanza generale di Christine e poi nella più recente lettura di "genere" che di quest'ultima è stata data, sta ora trovando crescente fortuna, come mostrano le due edizioni recenti di R. H. Lucas, Genève 1967, e di A. J. Kennedy, Paris 1998.

⁵³² "Vertu nesure du bon-heur" sarà, ancora nel Seicento, il motto dell'incisione di De Gheinda me variamente citata in questo lavoro.

⁵³³ La felicità come regina delle virtù, che la circondano «... pour atendre ses commandemens et a elle servir et obeir». Le virtù sono Prudenza, Giustizia, Forza, Temperanza. Il tutto in un'ottica tradizionale, che considera il «corps de policie publique» come il corpo umano che, per essere e restare sano, deve avere sano anche il capo: e dunque il *Livre di Christine* incomincia a trattare del principe e propriamente dalla sua infanzia. Il rimando più convenzionale è al *Policraticus*: cfr. C.L. FORHAN, *Polycracy, Obligation, and Revolt: The Body Politic in John of Salisbury and Christine de Pizan*, in M. BRABANT (ed), *Politics, Gender, and Genre. The Political Thought of Christine de Pizan*, Boulder-San Francisco-Oxford, 1992, pp. 33-52, pp. 33-52; più specificamente su John of Salisbury e sull'importantissima idea di "body politic": *The Twelfth Century 'Bureaucrat' and the Life of the Mind: John of Salisbury's Policraticus*, Baltimore 1987.



«... tous les etas... sont en bonne conjunction et union ensemble, si qu'ilz puissent secourir et aider l'un a l'autre, chascun exerçant l'office de quoy il doit servir... Et pour ce concluds que union d'accord est la conservacion de tout le dit corps de la policie. Et ce tesmoigne Saluste qui dit que par concorde petites choses croissent, aussi par discorde tres grans choses decheent»⁵³⁴.

Ma anche nel senso che veniva data particolare importanza a quella nuova classe “media” di mercanti, artigiani e cittadini, il cui comportamento politico stava diventando sempre più rilevante⁵³⁵.

Christine de Pizan è, dal punto di vista di questa emergenza, esemplare, sia per la situazione conflittuale della Francia del suo tempo, come pure per l'intento fortemente pedagogico e concreto della sua opera. Nonostante l'assenza di un'attenzione precisa a temi centrali dell'esperienza medievale, quali quello delle corporazioni o quello delle signorie⁵³⁶, in essa è infatti possibile percorrere entrambe le direzioni in cui il bisogno di costituzionalizzazione dei ceti medi europei si sarebbe andato svolgendo dal XIV al XIX secolo: da una parte la costruzione della macchina amministrativa dello Stato, attraverso i consiglieri e gli aiutanti del principe⁵³⁷; dall'altra l'aumento d'importanza della funzione di rappresentanza conquistata – all'interno di

⁵³⁴ CHRISTINE DE PIZAN, *Le livre*, 1998, pp. 91-92. Si tenga presente che la visione tripartita della società è utilizzata da Christine de Pizan in tutte le sue opere, da *L'Avision de Christine*, alla *Cité des Dames*, al *Livre des trois Vertues*, al *Livre des fais et bonnes meurs*, al *Livre du Corps de Policie*, al *Livre de la Paix*.

⁵³⁵ Per tale motivo, mi sembra giusto considerare il *Livre* di Christine de Pizan come qualcosa di diverso e di più avanzato rispetto ai classici trattati sui tre stati o agli *Specchi del principe*: su cui, rispettivamente, O. NICCOLI, *I sacerdoti, i guerrieri, i contadini*, Torino 1979 e A. DE BENEDICTIS (ed), *Specula principum: riflesso della realtà giuridica*, Frankfurt am Main 1999. Per l'interesse sociale di Christine, cfr. anche K.L. FORHAN, *The Political Theory of Christine de Pizan*, 1992.

⁵³⁶ Più a proposito del bene comune, cfr. R.H. LUCAS, nella sua *Introduction* a Christine de Pizan, *Le livre*, 1967, p. XXVII: «D'une façon plus générale, l'enseignement du Corps de policie qui est que les membres divers vivent 'en bonne conjunction et union ensemble' prend son origine dans le principe de utilitas publica. Pour Christine comme pour John de Salisbury 'ad publicam utilitatem omnia referantur'».

⁵³⁷ Dieci dei quindici capitoli della prima parte del *Livre de la Paix* riguardano la scelta di consiglieri appropriati da parte del principe. Cfr. M.-T. LORCIN, *Christine de Pizan analyste de la société*, in *The City of Scholars. New Approaches to Christine de Pizan*, a cura di M. Zimmermann-D. De Rentis, Berlin-New York 1994., p. 201: «L'auteur, chaud partisan de l'Etat moderne en cours d'installation, met en lumière le seul cadre qui lui semble digne de confiance. Les autres sont effacés: assemblées d'Etat, associations professionnelles, communautés, etc». Per una posizione apertamente antirepubblicana cfr. R.H. LUCAS, *Introduction*, in Pizan, *Le livre*, 1967, p. XXXI: «Elle condamne comme 'sans profit' pour le bien public (194r-195r) les systèmes où l'on élit ou dépose le prince, comme 'en maintz lieux' d'Italie, l'aristocratie bourgeoise de Venise, le gouvernement par 'eschevins' ou par 'le menu peuple'».

una società sempre più dinamica – da «les saiges bourgeois» rispetto all'insieme dell'«estat du peuple»⁵³⁸.

Base di partenza era naturalmente l'idea, diffusa nel medioevo maturo, della società come un tutto organizzato e organizzabile (*Body Politic*)⁵³⁹. Strumento prezioso allo scopo – su cui Christine ha sviluppato oltre alla sua riflessione una grande pratica di alta professionalità – è l'elaborazione di una dottrina circostanziata e mirata allo scopo, da rivolgere a tutte le componenti (o forze) interessate alla concordia sociale e politica: «Transmettre ses normes et valeurs est pour la société la condition de sa survie. Christine s'en montre convaincue, qui donne à l'endoctrinement une telle place»⁵⁴⁰.

Ma Christine era partita da ben altra condizione umana. *Seulete sui* è forse la lirica più famosa che ha scritto, in un grande *Canzoniere* composto dopo la morte del marito (1390), col quale ha affermato la sua qualità di autore (pur femmina) in un momento in cui l'autorialità si andava appena affermando. L'operazione ebbe successo, se Christine passò poi agli scritti politici per cui è ancora famosa. Oltre a quello, più impegnato, dedicato alla *Paix*, ci deve qui interessare *Le Livre de la Cité des Dames*, del 1405⁵⁴¹, da lei scritto in polemica col popolare *Roman de la rose* di Jean de Meung. Intenzione di Christine era di combattere il tradizionale punto di vista dell'educazione maschile insito nella letteratura dei romanzi cavallereschi, creando allegoricamente una città delle dame. In questa allegoria, le donne famose della sto-

⁵³⁸ Sono i temi trattati nel capitolo III.6 e III.7 della terza parte: cfr. C. DE PIZAN, *Le livre*, pp. 100 ss. Ma la difesa aristotelica della classe media era già stata impiegata da Christine (*Le livre des fais et bonnes moeurs du sage roy Charles V*, ed. S. Solente, Paris 1936-1941, vol. II, p. 30, collegandosi anche al *De regimine principum* di Egidio Colonna).

⁵³⁹ Dal *Policraticus* di John of Salisbury, alla *Speculum doctrinale* di Vincent of Beauvais, alla *Summa Theologiae* di San Tommaso, al *De regimine principum* di Egidio Colonna, al *De monarchia* di Dante, all'*Opus nonaginta dierum* di Guglielmo Occam, alle *Propositiones* di Pierre d'Ailly, al *Vivat Rex* di Gerson, alla *De concordantia catholica* di Nicola Cusano è tutta una linea precisa in questa direzione, benissimo ricostruita, or è ormai un secolo, da Otto von Gierke nel *Deutsches Genossenschaftsrecht*.

⁵⁴⁰ M.-T. LORCIN, *Christine de Pizan analyste de la société*, p. 201.

⁵⁴¹ *Le livre de la paix* (1412-13: con edizione critica a cura di C.C. Willard, La Haye 1958) celebra la firma del Trattato di Auxerre (1412) e il suo rinnovo l'anno successivo. *Le Livre de la Cité des Dames* (a cura di Eric Hicks et Thérèse Moreau, Paris 1986) è forse l'opera attualmente più stimata dell'intera produzione di Christine: Cfr. ad esempio *Wege in Die Stadt der Frauen. Texte und Bilder der Christine de Pizan*, herausgegeben, übersetzt und kommentiert von Margarete Zimmermann, Zürich 1996.



ria rappresentano altrettanti blocchi edificabili, per la costruzione delle mura delle città e delle case-fortezza in difesa dei diritti femminili.

A interessarmi particolarmente sono le tre grandi virtù di *Raison*, *Droiture* e *Justice* che la inducono a costruire la sua città: la seconda⁵⁴² ha pure come simbolo una riga, che serve a (fare) rigare dritto ma anche a punire chi non lo fa. La dirittura, la rettitudine sono caratteristiche di misura e stanno alla base della felicità virtuosa che rende legittimi i regni⁵⁴³. Essa va intesa come giustizia messa in pratica attraverso la ragione, ma, se collegata alla visione non solo gerarchica ma anche e soprattutto solidale che ispira tutta l'opera di Christine, questa *droiture* riesce a evocare il criterio di misura per il quale ho compiuto la mia breve incursione nella sua opera e nel suo pensiero politico.

Sono anni particolari anche per la Francia dove però, a differenza che in Italia, è in pieno corso il processo di costruzione dello Stato: un processo che avviene per inclusione, sul piano inclinato di una *iurisdictio* regia che non è ancora né percepita né tanto meno teorizzata come sovranità, ma che tuttavia adotta una nuova misura – sempre più “interna” a sé e in contrasto con quella “esterna” dei poteri universali della Chiesa e dell’Impero. Ma la pace, le virtù civili, la loro convergenza nella maestà regnante sono gli ingredienti già visti anche nella situazione – più vecchia e destinata ad altra fine – del Comune di Siena. Al di là della comune provenienza dalla tradizione prima aristotelica e poi tomista, ma anche da quella romanistica e canonistica, vorrei rintracciare come elemento comune proprio quello della consapevolezza del bisogno di una nuova misura politica, oltre a quella di nuove misure amministrative e della nuova misura dell’uomo, che in Christine de Pizan si manifesta nel modo più

⁵⁴² Una virtù che ora A. CAVARERO, *Inclinazioni. Critica della rettitudine*, Milano 2013, imputa al mondo maschile dell'*homo erectus* (-eroticus?).

⁵⁴³ S.H. RIGBY, *The Body Politic in the Social and Political Thought of Christine de Pizan (Unabridged Version). Reciprocity, Hierarchy and Political Authority*, online in «Cahiers de recherches médiévales et humanistes/Journal of medieval and humanistic studies», 26/2013. L'autore sostiene che «while Christine stressed the importance of reciprocity and mutuality within the political community, she also emphasised the need for hierarchy and deference and that, even by medieval standards, she was profoundly suspicious of popular involvement in political life».

tangibile e rivoluzionario attraverso la rivendicazione della presenza della donna nella storia e nella politica.

58. Un altro esempio imponente di rappresentazione simbolica della misura del potere si trova nell'Arco di trionfo di Alfonso d'Aragona, eretto in Napoli agli inizi del XV secolo, per celebrare non solo e non tanto l'avvenuta conquista da parte spagnola della città, quanto il completamento dell'impianto monarchico aragonese, attraverso il Mediterraneo, in una dimensione talmente nuova che abbisognava di criteri severi di inclusione e conseguente equilibrio fra le forze coinvolte⁵⁴⁴. Era inevitabile che il *caput* dell'operazione simbolico-rappresentativa fosse il monarca. Come pure era necessario che l'impianto di fondo della celebrazione rispecchiasse il quadro tradizionale di legittimazione del potere, a base filosofico-religiosa. La novità stava però nel fatto che, ormai, quel quadro doveva tradursi in un linguaggio giuridico adatto ai tempi, per stare al passo coi tempi stessi, in particolare nella proiezione monarchico-statale nella cui orbita il processo era storicamente inscritto.

«Il discorso monumentale attuato dell'Arco di Trionfo costituiva un efficace mezzo comunicativo per affermare la legittimità del potere aragonese attraverso la particolare formazione discorsiva relativa alla rappresentazione del re con cui si produceva nella forza della rappresentazione un immaginario e un paradigma di potere».

Con queste parole conclude Patrizia Graziano il suo bel libro sull'Arco di Alfonso, in cui viene analizzata la struttura di una

«rappresentazione che attraverso un sistema di segni produceva effetti ottenendo il consenso e l'obbedienza, dimostrazione della capacità persuasiva e performativa propria del discorso del potere»⁵⁴⁵.

⁵⁴⁴ P. GRAZIANO, *L'Arco di Alfonso. Ideologie giuridiche e iconografia nella Napoli aragonese*, Napoli 2009, insiste sulla complessità del meccanismo legittimatorio della figura di Alfonso, del re (p. 174): «Il meccanismo non supposeva un'effettiva concentrazione della giurisdizione nelle mani di Alfonso, ma svolgeva la funzione di comporre in unità attraverso la simbolica supremazia reale (che vedremo concentrata nella virtù della *magnanimitas*) il pluralismo realmente esistente. Un dispositivo che preservava i delicati equilibri interni e ricomponeva in unità le relazioni che facevano capo alla Corona. Lo schema concettuale rappresentava una delle chiavi di legittimazione del potere regio, un risultato prodotto anche dalle strategie discorsive degli umanisti di corte».

⁵⁴⁵ *Ibidem*, pp. 200-201.



Al di là della suggestiva proposta di ricondurre – nella scia di Derrida – il *mix* di forza terrena e grazia divina nel *Trionfo* di Alfonso alla complessità del termine *Gewalt*, come violenza e potere legittimo insieme⁵⁴⁶, m'interessa qui riprendere il discorso molto serrato che Graziano fa sull'impostazione virtuosa che la grafica dell'Arco attribuisce alla maestà del sovrano, in una concentrazione triadica delle virtù politiche della magnanimità, della rettitudine e della giustizia.

Non siamo lontani dalla *félicité vertueuse* già vista in Christine de Pizan: solo che qui l'ufficialità dell'allegoria punta tutto sulla figura, davvero centrale, del monarca e ne istituzionalizza la funzione nell'antica virtù di origine ciceroniana, che da sempre esprimeva l'eccellenza della condotta umana, a livello individuale come sociale; ma qui, riferita al governante, la traduce nella capacità di quest'ultimo di rispondere, alla grande, ai bisogni dei sudditi, nel senso di saperli leggere e capire, rispondendovi anche al di là dell'istituzionalmente previsto.

In questa qualità monarchica sta la radice – e la giustificazione – di una forma di governo nuova, che abbiamo già visto in formazione in Francia, ma che lo è anche in Inghilterra, dove non sarebbe certo difficile trovare analoghi esempi celebrativi⁵⁴⁷.

Misura? Certo la *magnanimitas* è, per il re, misura ordinaria, proprio perché il re è straordinario e anche la sua misura deve esserlo⁵⁴⁸.

Ma è, purtuttavia, misura perché

«L'attuazione della giustizia resa attraverso il referente della magnanimità si inseriva in una logica fondata su dispositivi giustificati dalla fede e funzionali all'incessante e ininterrotto processo di pattuizione sociale con cui il re era chiamato continuamente a misurarsi»⁵⁴⁹.

⁵⁴⁶ Ma a p. 197, Graziano precisa: «Le immagini dell'Arco ricordavano, nella scena dell'ingresso con il re in maestà su carro trionfale, il momento istitutivo del diritto nel regno di Napoli. L'instaurazione del *ius*, nella delimitazione perimetrale dell'ingresso, attuava il significato etimologico della parola *rex*, nel senso di diritto morale e istituzionale. L'atto fondativo e originario dell'ingresso di Alfonso si identificava con un momento mitico e, nell'ambiguità di un tempo fuori dal tempo, convivevano e si confondevano diritto e violenza, giustizia e uso della forza».

⁵⁴⁷ Cfr. S.H. RIGBY, *A Companion to Britain in the Later Middle Ages*, London 2003.

⁵⁴⁸ P. GRAZIANO, *L'Arco*, p. 192: «Rispetto alla singolarità degli interventi la magnanimità di Alfonso sembrerebbe trasgredire la rettitudine, la giusta direzione del diritto e dunque l'armonia dell'ordine costituito»: tutto ciò che io chiamo "misura".

⁵⁴⁹ *Ibidem*, p. 193.

Ci siamo così fatta un'idea del panorama in cui si muove la ricerca di legittimazione di un monarca moderno, fra grazia divina e diritto mondano. Quest'ultimo non basta ancora a giustificare le azioni del re, che hanno ancora bisogno di sublimarsi, attraverso la magnanimità, nella grazia di Dio. Così la misura monarchica presenta ogni tanto degli scarti rispetto al calcolo proporzionale del *suum cuique tribuere* e forse anche del ben comune. C'è però la giustizia, che è insieme più e meno del diritto, ma che, più di quest'ultimo, si presta a sublimazione⁵⁵⁰. Siamo ancora nel tempo della *superioritas* del re: ci vorrà più di un secolo perché, con Jean Bodin e i *Politiques*, in Francia quest'ultima si riduca a *souveraineté*, consistente in un *droit gouvernement*. Allora la *droiture* potrà diventare per sempre la misura giusta – dall'alto in basso – con cui valutare l'operato del governo. Ma lì saremo già nel pieno della storia dello Stato moderno.

Vi entreremo, citando per l'ultima volta Graziano che fa uso della categoria a me molto cara del “disciplinamento sociale”, per inquadrare il significato simbolico-rappresentativo dell'Arco, e scrive:

«L'aspirazione verso l'armonia e la misura che la sensibilità artistica formatasi sui modelli classici sviluppava introducendo nella raffigurazione plastica ed architettonica il sistema matematico di studi esatti fondati sulla natura e sulle proporzioni spaziali geometricamente ideali veniva assicurata sul piano giuridico dalle disposizioni con cui stabilire la corretta regolazione sociale»⁵⁵¹.

59. Sarebbe qui obbligatorio passare alla situazione tedesca, approfittando di quanto può suggerire l'opera – particolarmente quella grafica – di Albrecht Dürer. Non vi è dubbio che la sua *Melancholia I* (1514) costituisca un testo esemplare, insieme di misura e dis-misura, nell'atto in cui registra – appunto melancolicamente –

⁵⁵⁰ *Ibidem*, p. 187: «Il primato della magnanimità svolgeva una funzione centrale nella sfera sociale e istituzionale mediante un processo di trasposizione concettuale del paradigma teologico a quello giuspolitico». Ma già a p. 179: «La nozione di giustizia nelle lingue indoeuropee non derivava da un'unica radice etimologica, *ius* e *iustitia* nella lingua latina indicavano dirittura, direzione, verticalità, come nelle lingue romanze in cui la sfera semantica di giusto, giustizia, giustezza rimandava a ciò che aveva una direzione, che era “diritto”».

⁵⁵¹ *Ibidem*, p. 43 e nota 130 in cui cita W. Schulze. *Il concetto di “disciplinamento sociale nella prima età moderna” in Gerhard Oestreich*, in «Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento», 18/1992, pp. 375 ss.



l'impossibilità per l'uomo di padroneggiare come vorrebbe (col compasso) la sua misura. Dürer è anche l'autore di un famoso *Corteo di Massimiliano I*, nella cui azione come Imperatore del Sacro Romano Impero della Nazione Tedesca, si coglie l'intento, fra XV e XVI secolo, di ridare *droiture* a quest'ultimo, minacciato dal sorgere delle monarchie nazionali, che abbiamo appena intravisto. Così, ad esempio, l'introduzione del *Gemeinpfennig* ci riporta al problema del fisco, mentre la creazione de *Reichskammergericht* ribadisce la centralità del tema della giustizia⁵⁵². Sono solo due delle riforme intraprese da Massimiliano, ma bastano a mostrare la consapevolezza del grande Asburgo per una nuova misura da dare al suo *imperium*, per mantenerlo in competizione con le nascenti monarchie: proprio queste due saranno, pochi decenni dopo, le "misure" che Niccolò Machiavelli registrerà come nuove, nella politica europea, durante la sua attività di ambasciatore fiorentino, indicandole ai signori italiani come le vie giuste da seguire.

Ci sarebbe da aggiungere, prolungando di poco la prospettiva storica, che in quel torno di tempo arriva anche Lutero e che, sulle ali politiche della Riforma, si verificherà in terra tedesca un altro esperimento costituzionale, definibile nella fondazione e mantenimento (per rifarsi ancora a Machiavelli) di Stati territoriali, piccoli per entità ma intrinsecamente forti, sia sul piano istituzionale che su quello dottrinario. Al punto da sopravvivere (i maggiori) alla catastrofe della Guerra dei trent'anni e di dettare regole e misura, dalla metà del Seicento in poi, al *ius publicum europaeum*, in termini tanto di sovranità che di sistema europeo degli Stati. Non sarà un caso che la recente profonda revisione di entrambi quei temi da parte della migliore letteratura di relazioni internazionali insista spesso sull'importanza della Pace di Westfalia come punto di partenza di quell'ordine che poi la *global polity* di cui dovremo presto tornarci ad occupare sembra destinata a sostituire.

Ma prima di fare questo salto in avanti, attraverso un esame dell'esperienza dello Stato moderno, nella sua duplice versione assolutistica e costituzionale, vorrei fare

⁵⁵² B. DIESTELKAMP, *Reichskammergericht und Rechtsstaatsgedanke. Die Kameraljudikatur gegen die Kabinettsjustiz*, Heidelberg 1994; E. ISENMANN, *The Holy Roman Empire in the Middle Ages*, in R. BONNEY (ed), *The Rise of the Fiscal State in Europe. ca. 1200-1815*, Oxford 1999, pp. 243-280.

almeno un cenno all'orologio, con cui si apre, anche dal punto di vista simbolico-rappresentativo, una nuova e diversa stagione per la misura. In primo luogo, si tratta di uno strumento, e precisamente di uno strumento di misurazione del tempo. L'analogia, quindi, è più prossima e s'immette direttamente nella vicenda della scienza e della tecnica che ha fatto da contrappunto, fino ad oggi, alla storia dello Stato. Il nuovo orologio inoltre – sia quello pubblico in cima alla torre nella piazza comunale, sia quello privato sulla tavola di casa (o di corte) – non è più uno strumento per così dire naturale, come l'orologio a sole (meridiana) o quello a sabbia (clessidra) che già avevano ispirato allusioni alla temperanza e alla misura, ad esempio nello stesso affresco del *Buon governo* o nella *Melancholia* düreriana. Il nuovo orologio è meccanico, frutto di sapienza matematica e di applicazione tecnica sovrappiù; esso consiste di un meccanismo semovente, frutto però dell'opera dell'ingegno e delle mani dell'uomo, tecnico e scienziato.

In tal senso, l'orologio meccanico è non soltanto uno strumento di misura (del tempo) ma è anche “misurato” esso stesso (ingegno e disciplina); sviluppa cioè la sua azione e la sua funzione misurativa mediante un sistema di auto-misura, consistente nel rallentamento dell'energia che ha previamente accumulato e compresso in una molla che costituisce il suo principio mobile (verso la cosiddetta “ruota di centro”). In contrapposizione a ciò, nel meccanismo è incluso un sistema di rallentamento che blocca il rilascio della molla secondo scatti prestabiliti. Si tratta del sistema (combinato disposto) scappamento-bilanciere⁵⁵³: pulsando ad una frequenza regolare e prestabilita, esso svolge il ruolo di contenimento della passione (molla) secondo un *cliché* che diverrà, in anni vicini, basilare della dottrina morale moderna, di stampo laico e neo-stoico (disciplina, in direzione sia pubblica che privata).

Siamo così giunti al punto centrale, da cui partire per tornare all'oggi che c'interessa. La misura, d'ora in avanti, non potrà più essere relativa solo al bencomune, ma dovrà fare i conti – forse prima di tutto – con i soggetti coinvolti nell'azione

⁵⁵³ «lo scappamento è quel sistema che consente di trasformare il movimento delle ruote, che girano in senso planare, in movimento oscillatorio, ovvero a scatti. Provvede inoltre ad arrestare e quindi controllare, la forza impressa dalla molla sulle ruote» (blog.gioielleriacannoletta.it).



sociale e politica. Si va verso il riconoscimento – sempre più largo – di “cittadini”, cioè di soggetti politici in vario modo coinvolti nell’operazione di legittimazione del potere. La misura dello Stato moderno – nella sua genesi come poi anche nella sua degenerazione – non potrà mai più prescindere da ciò e lo stesso dovrà dirsi per le forme nuove di aggregazione che eventualmente succederanno allo Stato.

A monte di questa novità – e per restare nell’ambito di osservazione transdisciplinare che ci ha consentito di riscontrare sintomi di politicità nel campo comunicativo rappresentato dall’arte – si può riscontrare un potente elemento di individualizzazione della coscienza e della sensibilità umana (nell’Occidente di cui stiamo sempre trattando) nell’affermarsi della prospettiva.

In un libretto molto bello⁵⁵⁴, Urbino viene presentata come «il centro dell’umanesimo matematico» tra Quattro e Cinquecento. Tra gli effetti, arcinoti, di ciò, quello quasi prodigioso di una lettera redatta da due urbinati massimi – Baldassar Castiglione e Raffaello Sanzio – indirizzata a papa Leone X⁵⁵⁵, per promuovere la redazione, da parte dello stesso Raffaello, di una pianta di Roma antica. Nel discorso s’insinuano anche riferimenti a Vitruvio, attraverso l’uomo leonardesco, ma a prevalere sono gli appunti di metodo, relativi al «misurare con diligentia», ma anche «con vera ragione», secondo possibilmente un «modulo» che poi sembra di poter riconoscere anche nel giro Pitagora/Euclide/Bramante rappresentato nella Scuola d’Atene⁵⁵⁶.

Conscio di non avere i mezzi per entrare nel merito di queste cose, ma convinto che esse siano indispensabili alla comprensione della trasformazione di cui stiamo parlando, mi permetto qualche banalità, al solo scopo di arricchire il mio discorso sulla individualizzazione della misura all’inizio dell’età moderna. Al centro starebbe

⁵⁵⁴ E. GAMBA, *Raffaello e la matematica*, Urbino sd.

⁵⁵⁵ F.P. DI TEODORO, *Raffaello, Baldassar Castiglione e la Lettera a Leone X*, Bologna 1994.

⁵⁵⁶ E. GAMBA, *Raffaello e la matematica*, p. 43 e 48. Concludendo, p. 59: «Se quanto detto regge, allora nella figura della lavagna euclidea Raffaello ha voluto rinchiudere una sintesi geometrico-sapienziale, oppure, per chi ci vuol credere, un’ardita sintesi geometrico-sapienziale-ermetico-alchemica». Cfr. anche M. LIVIO, *La sezione aurea. Storia di un numero e di un mistero che dura da tremila anni*, Milano 2002. Il tema è sempre più di attualità se si vede il grande catalogo della mostra su Piero della Francesca a Reggio Emilia (14 marzo-14 giugno 2015): *Piero Della Francesca. Il disegno tra arte e scienza*, a cura di F. Camerota – F.P. Di Teodoro – L. Grasselli, Milano 2015.

la figura di Filippo Brunelleschi, forse addirittura inventore, insieme a Masaccio, della prospettiva⁵⁵⁷. Per entrambi, il tema dell'autonomia dell'uomo si legava a quello dell'autonomia della natura, nel senso

«di una realtà naturale, esistente e concreta nel suo proprio valore e non solo come manifestazione della divinità (la natura figlia di Dio, secondo l'aveva intesa il Medioevo) o come esclusivo dominio razionale dell'uomo»⁵⁵⁸.

La prospettiva funziona, in quest'ambito, non solo come scienza della visione, ma anche come scienza dell'esistenza e le pagine dell'Alberti, nel *Trattato della pittura*, applicano ciò anche all'insegnamento pratico, «descrivendo a norma dei pittori paesaggi popolarissimi e variopinti». Grazie alla prospettiva, già in Masaccio lo spazio appare non solo come ambiente razionalmente organizzato, ma anche come luogo concretamente reale dell'attività umana, cioè “necessario” alla collocazione delle figure nel dipinto. Insomma,

«La novità degli Apostoli masaceschi e dei Profeti di Donatello, come dell'architettura brunelleschiana, era anzitutto nel ruolo attribuito all'uomo, nella sua responsabilità e autodeterminazione, aveva dunque un fortissimo contenuto politico e pubblico, che si attenua e diviene privato e quasi nuovamente cortese col progressivo insignorimento medico della città»⁵⁵⁹.

Ma l'orizzonte di applicazione della prospettiva è ben più ampio, passando attraverso i canali apparentemente astratti della matematica moderna, anche grazie all'opera iniziatrice di Piero della Francesca che, coi suoi trattati – in particolare *La prospettiva nella pittura* – fu

«il primo ad andare oltre i “consigli per gli artisti” e a tentare di giustificare teoricamente le regole pratiche ormai in voga, iniziando uno sviluppo che i matematici francesi, da Desargues a Pascal a Poncelet, porteranno a maturità tra il 1639 e il 1822 nella cosiddetta Geometria proiettiva»⁵⁶⁰.

⁵⁵⁷ Nel catalogo della mostra *Nel segno di Masaccio: l'invenzione della prospettiva*, a cura di Filippo Camerota, Firenze 2001, si legge (p. 28) un giudizio di Cristoforo Landino, *Comento di Christophoro Landino fiorentino sopra la “Commedia” di Dante Alighieri*, Firenze 1481, p. 5r.: «Philippo di Ser Brunellesco architectore, valse anchora assai nella pictura et scultura. Maxime intese bene prospectiva. Et alcuni afferman lui esserne stato o ritrovatore o inventore. Et nell'una arte et nell'altra ci sono chose eccellenti facte dallui».

⁵⁵⁸ A. BUSIGNANI, *Botticelli*, Firenze 1965, p. 9.

⁵⁵⁹ *Ibidem*, p. 12.

⁵⁶⁰ Così P. ODIFREDDI, *Il matematico del Borgo*, in *Piero della Francesca*.



Finché la prospettiva – per esempio in Botticelli – perde peso nel senso appena detto, partecipando di un’involuzione dei caratteri pubblici e politici propria della stessa società fiorentina, ma anche provocando una nuova negazione del citato rapporto uomo-natura.

In questa spaccatura s’inserisce una guida esterna, resa necessaria dal venir meno del precedente rapporto naturale con il mondo. Serve una bussola, una mappa, uno strumento di misura come l’orologio; e a maneggiarlo serve un uomo superiore, capace di indicare la strada, di guidare appunto. Sarà il principe, il sovrano a munirsi di tali strumenti per poi metterli a disposizione del popolo di cui è la guida. Ma, nello stesso tempo, serve anche un manuale di comportamento individuale e privato per i soggetti di quel popolo.

60. Prospettiva in pittura e civil conversazione in società faranno da basi alla grande, e trascurata, avventura del “manierismo politico”⁵⁶¹. All’interno della letteratura comportamentistica che ebbe in Italia la sua casa-madre⁵⁶², non è difficile individuare pezzi illustri del genere, che però si muovono in ambiti più ampi e sono universalmente conosciuti: dai lavori di Rabelais o Montaigne, a quelli di Cervantes, a quelli di Shakespeare. Ci sono però anche scritti minori per fama ma anche più significativi per l’impatto direttamente politico che presentano sul nostro tema della misura. Ne cito due – spagnoli di nascita ma di ampia diffusione europea, per traduzioni e contro-traduzioni multiple – che mi sono particolarmente cari.

Il primo è il *Relox de principes* di Antonio de Guevara (1480-1544), operetta il cui scopo non era soltanto di trattare di un regno e di un monarca, ma anche di consigliare il sovrano attraverso lezioni insegnate dalla storia. In particolare, è qui

⁵⁶¹ E. BATTISTI, *Rinascimento e Barocco*, Torino 1960; *L’Antirinascimento*, Milano 1962.

⁵⁶² C. OSSOLA, *Dal Cortegiano all’uomo di mondo*, Torino 1987; A. QUONDAM, *Forma del vivere. L’etica del gentiluomo e i moralisti italiani*, Bologna 2010. Ma anche P. SCHIERA, *Staatsräson, Benehmen und Melancholie: Ein politischer Teufelskreis der italienischen Renaissance?*, in L. SCHORN-SCHÜTTE (ed), *Aspekte der politischen Kommunikation im Europa des 16. und 17. Jahrhunderts. Politische Theologie-Res Publica-Verständnis-konsensgestützte Herrschaft*, München 2004, pp. 329-346; poi confluito anche in *Christian Thomasius fra Mediterraneo e Nordeuropa: comportamento e melancolia nel tempo della politica*, in *Profili di storia costituzionale*, III (in corso di pubblicazione).

l'esempio di Marco Aurelio a essere usato per temperare il comportamento di Carlo V, nel corso della *reconquista* spagnola. Basterà riportare, in una traduzione veneziana del 1560, la presentazione che Guevara stesso fa della sua opera:

«Quest'horologio de principi non è da sole, né di sabbia, né di acqua, né da hore, ma è un horologio di vita. Gli altri horologi servono perché si sappia che hora è di notte, e di giorno, ma quello c'insegna la via di bene occuparsi ogni hora, e ome dobbiamo ordinare la nostra vita. Gli horologi si tengono a fine di ordinare le republiche, ma quest'horologio de principi ci avisa del modo, che si deve tenere per ordinar la vita»⁵⁶³.

Il secondo è invece *Oraculo manual y arte de prudencia*, apparso nel 1647 per mano di Lorenço (Baltasar) Gracian (1601-1658)⁵⁶⁴. Ottimo il commento offerto da *wikipedia* sullo stesso titolo dell'opera:

«El sintagma bímembre “oráculo manual y arte de prudencia”, funciona como antítesis, pues *Oráculo* tiene un sentido de secreto emanado de la divinidad, y este término adjetiva *manual*, esto es, lo que cabe en la mano, para un uso práctico y portátil. En cuanto a la segunda parte del título, la palabra *arte* significa desde fines de la Edad Media “reglas y preceptos para hacer rectamente las cosas”, como recoge el *Diccionario de Autoridades*. Pero se le opone la *prudencia*, que no admite reglas ciertas y universales para la conducta del hombre. De todos modos, queda claro que se trata de un libro de consejos y reglas para conducirse, que parte de la tradición “espejos de príncipes”, solo que ahoá se dirige a toda persona. Este arte de prudencia se convierte así en norma de conducta para obtener el triunfo en la vida cotidiana».

La contrapposizione (o endiadi?) fra oracolo e prudenza la dice davvero molto lunga sulla trasformazione in corso, da cui non riesco a distaccarmi. C'entrano pure le Sibille, se è vero che esse venivano evocate – all'inizio di un'altra grande trasfor-

⁵⁶³ Questa è anche la scritta che sta in controfrontespizio a tutti i libretti che compongono la collana “Relox” da me diretta (con la collaborazione di Lorenzo Bianchi, Gianfranco Borrelli, Vittorio Dini, Roberto Esposito, Giampietro Stabile) presso l'editore Bibliopolis di Napoli.

⁵⁶⁴ Wikipedia: «*Oráculo manual y arte de prudencia* (1647) es una obra literaria perteneciente a la prosa didáctica de Baltasar Gracián en la que, a lo largo de trescientos aforismos comentados, se ofrece un conjunto de normas para triunfar en una sociedad compleja y en crisis, como lo era la del barroco, contemporánea a nuestro autor.

Este “arte de prudencia” escrito por Gracián ha tenido vigencia en la actualidad, como lo demuestra el hecho de que una versión al inglés, titulada *The Art of Worldly Wisdom: A Pocket Oracle* llegó a vender más de cincuenta mil ejemplares en el ámbito anglosajón, presentado como un manual de autoayuda para ejecutivos. El *Oráculo manual*, como otros de los tratados gracianos, aconseja al hombre para llegar a ser sagaz, inteligente, y prudente. Con esta obra Gracián resume de modo sintético muchos de los preceptos de sus anteriores obras dedicadas a la filosofía moral».



mazione che ne riguarda così l'essenza come l'uso, in quello che Innocenzo Cervelli chiama il loro "secolo lungo" – da Christine de Pizan, nella sua *Città delle dame* con le seguenti belle parole: «Entre les dames de souveraine digneté sont de haultece les tres remplies de sapience sages Sibiles»⁵⁶⁵.

Il ruolo maggiore lo svolge – nel fantastico viaggio cui darà per titolo *Il cammino del lungo imparare* e in cui descriverà «una visione meravigliosa» – la Sibilla Cumana, la quale appare alla nostra autrice Christine come «donna forte e potente e, secondo ogni apparenza, anche molto onorevole». Così si apre il viaggio «in un altro mondo, perfetto, dove tu potrai imparare molto di più che in questo»:

«La Sibilla davanti e io dietro di lei,
da un gradino all'altro:
in questo modo scliamo il cielo.
Quando guardai in basso,
vidi la Terra come un piccolo gomito,
tondo come una pallina»⁵⁶⁶.

Ma torniamo per un attimo a Gracian. Bastano le prime righe, indirizzate *Al Letor*: «Ni al justo leyes, ni al sabio consejos, pero ninguno supo bastantemente para si». Non servono più sibille, ma un oracolo come questa «epitome de aciertos del vivir», segnale di alta gastronomia morale e civile:

«Sirva este de memoriala la Razon en el banquete de sus sabios, en que registre los platos prudenciales que se le iran serviendo en las demas obras para distribuir el gusto genialmente»⁵⁶⁷.

⁵⁶⁵ I. CERVELLI, *Questioni sibilline*, Venezia 2011, Capitolo V "Per una *Kulturgeschichte* sibillina", pp. 281ss: qui p. 281 e rimanda a una non meglio specificata *La città delle dame*, p. 218, citando però M. QUILLIGAN, *The Allegory of Female Authority. Christine de Pizan's Cité des dames*, Ithaca-London 1991, pp. 105-117 e F. POMMEL, *La Sibylle, guide et double de Christine dans l'autre monde des lettres: Le Chemin de longue étude de Christine de Pizan*, in *La Sibylle. Parole et représentation*, pp. 227-239.

⁵⁶⁶ Cito (traducendo personalmente, come si può vedere) da *Wege in Die Stadt der Frauen*, p. 29 e 30. *La Città delle Dame*, a cura di P. Caraffi, Edizione di E. J. Richards, Milano-Trento, Luni Editrice, 1998.

⁵⁶⁷ B. GRACIAN, *Oraculo manual y arte de prudencia*. Facsimil de la edicion critica y comentada de 1954 por Miguel Romera-Navarro, Madrid 2003, p. 9. Su Gracian e il suo peso politico, in direzione non dissimile dalla mia seguita nel testo, cfr. anche l'introduzione di Vittorio Dini a B. Gracian, *Il politico Don Fernando il Cattolico*, Napoli 2003, dove torna il tema dell'oracolo: «Oppongo un re a tutti i re passati, propongo un re

61. Eccoci finalmente a una data fatidica per tutte queste cose: il potere, il soggetto politico, l'orologio. Nel 1651 Thomas Hobbes (1588-1679) farà pubblicare il *Leviatano*, dalla cui Introduzione non è inutile tornare a citare proprio l'incipit:

«La natura, cioè l'arte, con la quale Iddio ha fatto e governa il mondo, come in molte altre cose, anche in questa è imitata dall'arte dell'uomo, che può costruire un animale artificiale. Infatti, se la vita non è altro che moto di membra, la cui origine è in qualche principale organo interno, perché non possiamo dire che tutti gli *automata* – macchine, che si muovono da sé, con molle e ruote, come un orologio – hanno una vita artificiale? Poiché cos'è il cuore, se non una molla, e che sono i nervi se non delle corde, e che le giunture, se non delle ruote, che mettono in moto tutto il corpo, quale fu concepito dall'Artefice? L'arte fa anche di più, poiché imita quel razionale e più eccellente lavoro della natura, che è l'uomo. Poiché con l'arte è creato quel gran Leviatano chiamato uno Stato (in latino *civitas*), il quale non è che un uomo artificiale, benché di maggiore statura e forza del naturale, per la protezione e difesa del quale fu concepito»⁵⁶⁸.

Righe arcinote, basate sull'analogia fra natura e arte e sulla capacità dell'uomo di usare questa sua arte per imitare la natura, creando macchine artificiali, come gli Stati, che operano sia come l'orologio che come il corpo umano. Il Leviatano è naturalmente lo Stato, ma a me pare troppo poco fermarsi qui. Come tutti sappiamo, l'obbiettivo primario di Hobbes è di individuare e descrivere i doveri degli esseri umani: dapprima proprio in quanto uomini, poi in quanto cittadini, infine come cristiani. A tale scopo, egli enuncia il suo metodo:

«Concerning my Method, I thought it not sufficient to use a plain and evident style in what I had to deliver, except I took my beginning from the very matter of civil government, and thence proceeded to its generation, and form, and the first beginning of justice».

Parole di cui è difficile sopravvalutare l'importanza per la scienza politica moderna e contemporanea, a cui fanno seguito – questa volta nella traduzione italiana – le seguenti osservazioni metaforiche, che si ricollegano al breve excursus sull'orologio:

per tutti i re che verranno: don Fernando il Cattolico, quel gran maestro dell'arte di regnare, l'Oracolo maggiore della ragion di Stato».

⁵⁶⁸ T. HOBBS, *Leviatano. Ossia la materia, la forma e il potere di uno Stato ecclesiastico e civile* (1651), tradotto da Mario Vinciguerra, Bari 1911, p. 3.



«Infatti ogni oggetto viene conosciuto nel modo migliore a partire dalle cose che lo costituiscono. Come in un orologio o in un'altra macchina un poco complessa non si può sapere quale sia la funzione di ogni parte e di ogni ruota, se non lo si scompone, e si esaminano separatamente la materia, la figura, il moto delle parti, così nell'indagine sul diritto dello Stato e sui doveri dei cittadini si deve, se non certo scomporre lo Stato, considerarlo come scomposto, per intendere quale sia la natura umana, in quali cose sia adatta o inadatta a costituire lo Stato, e come debbano accordarsi gli uomini che intendono riunirsi in uno Stato ben fondato»⁵⁶⁹.

Il problema principale insomma è, per Hobbes, di capire la «qualità della natura umana», in rapporto alla costruzione del *civil government*, alla concordia dei soggetti fra loro e della buona fondazione di uno Stato. Il tema di fondo del *De cive* è la socievolezza umana, che è presentata come prodotto artificiale del ragionamento e della pratica d'obbedienza dell'uomo, in base alla «necessità di stringere patti e di tenervi fede»⁵⁷⁰. Il suo opposto – di cui appunto l'obbedienza o anche la disciplina costituisce il solo rimedio – mi è già sembrato debba essere la melancolia⁵⁷¹. In particolare, credo che non s'insista mai abbastanza sul ruolo tecnico decisivo da lui attribuito al diritto nella realizzazione del progetto politico⁵⁷².

A me pare che preoccupazione primaria di Hobbes fosse di costruire la figura dell'uomo-cittadino. Impresa non facile, se si pensa al fallimento politico della figura

⁵⁶⁹ T. HOBBS, *De Cive* (1642), inizio del *Preface to the reader*. Cfr. Norberto Bobbio, nella Nota bibliografica (p. 51) che accompagna la sua edizione delle *Opere politiche* di Thomas Hobbes, Torino 1959², vol. I: *Elementi filosofici sul cittadino, Dialogo fra un filosofo e uno studioso del diritto comune d'Inghilterra*.

⁵⁷⁰ Nella già citata "Prefazione ai lettori", Hobbes precisa che «...dato che la natura non fornisce loro né la disciplina né l'uso della ragione, bisognerà riconoscere che gli uomini possono avere da natura il desiderio, la paura, l'ira e gli altri istinti animali, senza che ciò implichi l'ammissione di una malvagità naturale. Restando dunque ben saldo il fondamento che ho posto, mostro, in primo luogo, che la condizione umana all'infuori della società civile (condizione che si può chiamare "stato naturale") altro non è che una guerra di tutti contro tutti; e che in questo stato di guerra tutti hanno diritto a tutto».

⁵⁷¹ P. SCHIERA, *Hobbes e la melancolia. Con qualche considerazione sull'origine del moderno*, in G. CACCIATORE – M. MARTIRANO – E. MASSIMILLA (eds), *Filosofia e storia della cultura. Studi in onore di Fulvio Tessitore*, vol. I: *Dall'antico al moderno*, Morano, Napoli 1997, pp. 613 ss. ripubblicato, con qualche aggiornamento e col titolo rovesciato *Il moderno e la melancolia. Con qualche riferimento a Thomas Hobbes*, in P. SCHIERA, *Specchi*, pp. 361 ss. Pufendorf supererà il problema, distinguendo tra coazione e obbligazione e imputando quest'ultima a un sovrano che abbia "giusti motivi" per imporla: così, di nuovo, si apre la strada alla costituzionalizzazione del comando (del potere-dominio) in termini di legittimazione.

⁵⁷² Notevole eccezione resta il volume di P. COSTA, *Il progetto giuridico*, Giuffrè, Milano 1974.

umanistico-rinascimentale dell'uomo-e-basta. Per cercar di spiegare cosa intendo per uomo-cittadino, indicherò prima di tutto il suo segno finale. Che siamo noi – o lo eravamo fino a poco fa: soggetti non solo (naturalmente) umani ma anche (razionalmente) sociali, titolari di responsabilità verso noi stessi ma anche verso gli altri, capaci di azioni indipendenti e performative (tendenti cioè a modificare l'esistente) ma soprattutto intrinsecamente convinti della possibilità di usare strumenti non solo naturali (bensì anche razionali, artificiali, tecnologici) per risolvere il problema – esistenziale – della sopravvivenza individuale, in termini non solo collettivi ma anche collettivamente calcolati e programmati. Soggetti, cioè, politici.

Per sintetizzare: il *De cive* non si chiama così per caso, gli *Elementa* hanno pure questo contenuto di fondo e anche nel *Leviathan* punto di partenza e d'arrivo resta l'uomo nel suo farsi cittadino. Lo Stato è un tramite, uno strumento di cui l'uomo si serve per mantenere e realizzare storicamente la sua umanità. La quale sembra sempre oscillare tra istinto e ragione: ma com'è che l'uomo istintivo capisce che gli conviene ragionare? La risposta sta nell'opinione hobbesiana che l'uomo istintivo è quello in cui (nella cui mente, cioè, nel cui intelletto...) le passioni riescono a predominare sulla ragionevolezza, mentre la ragionevolezza rappresenta, per converso, il metodo con cui le passioni si tengono a bada. L'uomo da istintivo diviene ragionevole grazie all'individuazione e all'analisi delle passioni che albergano nel suo cuore e nella sua mente⁵⁷³.

Ma, alla fine, ogni ragionamento individuale finisce e c'è bisogno dello Stato per realizzare ciò che ciascun uomo ha colto ragionevolmente nella sua testa: cioè la convenienza della pace. Norberto Bobbio lo spiega bene:

«Gli individui a cui “Hobbes” parla sono i suoi contemporanei o meglio i suoi concittadini, sviati da false dottrine, e lo stato di natura da cui essi devono uscire è l'aperta lotta religiosa e politica della sua patria, sotto il cui fuoco sta covando la guerra civile. A costoro egli intende spiegare che lo Stato è il prodotto degli uomini stessi, e più precisamente della vo-

⁵⁷³ Molte delle asserzioni che vado facendo nel testo sono tratte dal mio saggio *Sulla statualità moderna. Ricerca della felicità, disciplina delle passioni e melancolia: il paradosso del politico*, in G.M. CHIODI – R. GATTI (eds), *La filosofia politica di Thomas Hobbes*, Milano 2009, Franco Angeli, pp. 7-29 (ora in *Profili I*, pp. 173-197, col nuovo titolo *Felicità, disciplina e melancolia in Thomas Hobbes: a proposito della moderna statualità*).



lontà degli uomini in quanto esseri ragionevoli; o, se si vuole, della volontà razionale dell'uomo; e quindi l'uomo non può non volerlo a costo o di contraddirsi o di rinunciare ad uno dei caratteri più eminenti, la ragionevolezza».

Non si parla di primitivi, insomma, ma di uomini già educati che devono solo imparare a usare in modo più moderno e adeguato la loro razionalità. Non è lo Stato che disciplina; esso è piuttosto il frutto di una disciplina già compiutasi storicamente⁵⁷⁴. Cioè in concreto, nei modi e tempi diversi di una serie di situazioni specifiche, diverse fra loro ma collocabili in un unico ambito di civiltà. Quest'ultimo non può che essere quello in cui ha assunto predominio, tra i criteri possibili di determinazione della condotta umana, individuale come sociale, la ragionevolezza, accoppiata alla disciplina, producendo come risultato finale la razionalità.

L'autore, non solo l'attore del processo, è il soggetto individuale: l'uomo fa un patto con sé stesso e decide di non voler restare preda delle passioni, di voler lasciare la condizione selvaggia o naturale. Scopre che la smania individuale di onnipotenza è fallace, perché non è sorretta da forze e energie adeguate. Sa che la sua condizione di individuo è drammatica, perché ha due facce contrapposte, quella della prepotenza e quella della delusione, se non della viltà. L'uomo moderno – quello di cui abbiamo parlato finora – è melanconico e Hobbes lo sa. Lo capisce da fisico, da medico, da malato lui stesso di *English Malady*, segnato com'era da un oroscopo che più melanconico non avrebbe potuto essere⁵⁷⁵. Nella Lettera dedicatoria del *De cive* all'antico allievo e protettore Lord Cavendish, Hobbes espone con chiara sinteticità il risultato della sua ricerca:

⁵⁷⁴ F. TÖNNIES, *Hobbes und das Zoon Politikon*, in «Zeitschrift für Völkerrecht», 12/1923, p. 477: ma il saggio verte tutto intorno alla posizione hobbesiana sulla naturale socialità dell'uomo. Da sottolineare come, per Tönnies, Hobbes insista sulla componente culturale della socialità, distinguendo in continuazione tra l'istinto sociale che può derivare dalla condizione di debolezza dell'uomo, i raggruppamenti sociali che possono sussistere anche nello stato di natura e la vera e propria società civile, che può realizzarsi solo grazie a un atto di ragione, reso possibile da educazione e disciplina. In generale, su Tönnies, cfr. M. RICCIARDI, *Ferdinand Tönnies, sociologo hobbesiano: concetti politici e scienza sociale in Germania tra otto e novecento*, Bologna 1997; ma anche F. TÖNNIES, *Comunità e società*, a cura di M. Ricciardi, Roma-Bari 2011.

⁵⁷⁵ L. BABB, *The Elizabethan Malady. A Study of Melancholia in English Literature from 1580 to 1642*, East Leasing 1951; M. SIMONAZZI, *La malattia inglese. La melanconia nella tradizione filosofica e medica dell'Inghilterra moderna*, Bologna 2004. Cfr. anche P. SCHIERA, *Hobbes e la melanconia*.

«Partendo da questi principi – desiderio naturale [...di possesso, aggiungo io] e ragione naturale [...di sopravvivenza, direi] – mi pare d’aver dimostrato in questo mio scritto con la massima evidenza e il massimo rigore, la necessità di stringere patti e di tenervi fede, e quindi gli elementi della virtù morale e dei doveri civili».

Che Hobbes avesse bisogno, dal punto di vista della sua logica formale, del ricorso al patto e alla massima *pacta sunt servanda*, per arrivare a fissare quella fusione di desiderio e ragione che è la costituzione profonda dell’uomo moderno in occidente, non sposta il punto della questione, che è il dovere civile (del cittadino) di obbedire al comando, cioè di mantenersi sottoposto a disciplina. Nella Prefazione al lettore dello stesso *De cive*, l’esordio è ancora più icastico: «In questo piccolo libro sono trattati i doveri degli uomini».

62. È cruciale continuare a non dimenticare che siamo a metà Seicento. La storia costituzionale inglese sarà, da quel momento in poi, capace di trovare altre straordinarie mediazioni tra l’esigenza di un potere unitario nelle mani del sovrano e quella di una rappresentanza degli interessi particolari nel parlamento. Mediazioni che, proprio in concomitanza con la Rivoluzione francese, si sapranno concretizzare nel ricambio della classe politica, cioè dello spettro di interessi degni di essere rappresentati. Tutte cose che sul continente arriveranno più tardi e faranno del modello inglese l’esempio di Stato liberale per tutta Europa, in una torsione interpretativa comune alla storia politica e costituzionale europea dal medioevo a oggi, ma nondimeno stupefacente.

Mio argomento è che nel mezzo di questa storia ci stia Hobbes, che considero uno degli anelli più forti – anche perché all’inizio – di quel grande movimento europeo che è stato il costituzionalismo, dalla fine della Guerra dei trent’anni alla fine della Prima guerra mondiale. Nel senso che fissa il principio di base per ogni governo o polizia: da una parte il sovrano – chiunque sia – che esprime comando, dall’altro i cittadini – chiunque siano – che esprimono obbedienza. È il circolo virtuoso della disciplina, i cui cardini sono, da una parte il diritto “statuito”, dall’altra però anche il cittadino “incivilito”, cioè passato allo stato civile.



Il conflitto sussisteva, per Hobbes, tra la “legge comune della nazione” e la “legge del re” (*common law/civil law*). I legisti, con cui egli se la prende, stavano dalla parte della prima; lui, il filosofo, sta dalla parte della giustizia, che è la quintessenza del *bonum commune* e dello Stato⁵⁷⁶.

A Hobbes interessa che l'intero meccanismo assicuri obbedienza, perché solo grazie a quest'ultima – per ogni cittadino dovere civile assoluto e primario – può essere assicurata la pace interna di una comunità, che è semplicemente la non-guerra (in particolare quella civile) come condizione essenziale di vita, cioè di sopravvivenza, quindi di felicità. Grazie alla legge, le passioni vengono sottoposte alla ragione e sorge l'obbedienza, che è il presupposto della pace e della felicità individuale. Ma ci vuole certezza e la *ratio* dev'essere salda e esplicita: «Perciò io affermo, a meno che voi non mi diciate il contrario, che quella *anima legis* è la ragione del re, pubblicamente proclamata dopo maturo consiglio e deliberazione»⁵⁷⁷. Difatti, per Hobbes lo scopo, ma anche la genesi, del diritto è eminentemente pratico, «perché le leggi vennero create d'autorità, e non ricavate da altri principi, se non da quello della cura per la sicurezza del popolo» e il diritto non ha bisogno di nessun'altra definizione.

Naturalmente, resta la famosa *divisio* ulpiana fra *ius publicum* e *ius privatum*. Mi piacerebbe pensare che l'attualità di quel contrasto vada oggi intesa come rivalutazione del diritto amministrativo e che anche il diritto di Hobbes si possa iscrivere in questa direzione. Col che ci starebbe anche bene ammettere che ci si continua a muovere in una fascia più descrittiva che definitoria, più dottrinarica che dogmatica, più interpretativa che rigidamente positiva: quei caratteri sono infatti rimasti, a tutt'oggi, propri del diritto amministrativo, ma sono anche i caratteri che dovrebbero consentire a questa branca del diritto di sapersi trasformare per adat-

⁵⁷⁶ «Iustitiae debetur, quod homo homini sit Deus non lupus» (BACONE, *De dignitate et augmentis scientiarum*, VI, 3) ma si ricordi anche l'affresco senese di Ambrogio Lorenzetti, tutto teso lungo l'asse *Iustitia/Concordia/Securitas*, mediante la fune e la forca (P. SCHIERA, *Il Buongoverno “melancolico” di Ambrogio Lorenzetti e la “costituzionale faziosità” della città*, in «Scienza&Politica», 34/2006, pp. 93-108. Cfr. anche il saggio di E. SCHIELE, *Albrecht Dürers Melencolia § I*, in «Zeitschrift für Kunstgeschichte», 70/2007, pp. 201-214, tradotto in italiano in «Scienza & Politica», 39/2008, pp. 89-107.

⁵⁷⁷ *Dialogo fra un filosofo ed uno studioso del diritto comune d'Inghilterra*, pubblicato da Bobbio nelle *Opere politiche* di Hobbes della UTET, insieme agli *Elementi filosofici sul cittadino*.

tarsi alle sempre nuove circostanze che l'organizzazione della *res publica* (o della *res Romana* di Ulpiano, visto che siamo – di nuovo? – in tempi di globalizzazione imperiale) impone. Resta insomma l'impressione che in generale abbia prevalso in tutta Europa – attraverso le diverse forme ricettive del diritto romano successivamente intervenute – l'idea dell'unità del sistema giuridico, sia pure con transitanti supremazie tra la parte privatistica e quella pubblicistica dell'ordinamento.

A differenza che in Francia dove, sotto l'influsso probabilmente decisivo di Bodin, la creazione del diritto venne generalmente vista come inseparabilmente connessa alla sovranità dello Stato, nel mondo anglosassone si verificò, nel passaggio cruciale di modernizzazione tra XVI e XVII secolo, una particolare combinazione di *ius publicum* e *privatum* che, pur assimilando il primo al potere monarchico e riducendo così il nesso comando-obbedienza a quest'ultimo, lasciò alla diretta gestione delle forze sociali uscite vittoriose dalle rivoluzioni secentesche (*Gentry* e *Church of England* in primo luogo) la regolazione dei rapporti tra privati, grazie al controllo giurisprudenziale e morale della *Common Law*. Di conseguenza, mi pare importante sottolineare che la mitica *Rule of Law* – che fece da ombrello protettivo, tra Settecento e Ottocento, al prodigioso sviluppo democratico e liberale del Regno Unito – comprendeva entrambe le parti dell'ordinamento che ho appena tentato di succintamente descrivere.

Senza voler esagerare nell'interpretazione⁵⁷⁸, suggerirei anche di considerare che, vista in tal modo, la sequenza storica di concretizzazione del diritto nel mondo occi-

⁵⁷⁸ Dall'ottima voce di *Treccani.it*: «Sono però la riflessione sul metodo e l'approccio alla teoria generale che probabilmente rappresentano il più straordinario e durevole contributo contenuto nell'opera di Ascarelli: anzitutto la sua visione storica del diritto; quindi la teorizzazione e utilizzazione del metodo comparatistico... [Egli] ideò la collana "Testi per la storia del pensiero giuridico", il cui primo volume (*Th. Hobbes, A dialogue between a philosopher and a student of the common laws of England – G.W. von Leibniz, Specimen quaestionum philosophicarum ex iure collectarum. De casibus perplexis. Doctrina conditionum. De legum interpretatione*, 1960) non fece però in tempo a vedere pubblicato, pur essendo riuscito, lavorandovi febbrilmente anche negli ultimi giorni di vita, a completarne l'amplissimo saggio introduttivo: *Hobbes e Leibniz e la dogmatica giuridica* (pp. 3-69)». Ma, più importante di tutto, anche per quel che cercherò di dire nella parte finale di questo libro: «Per Ascarelli l'interpretazione non presuppone un *corpus juris* o un ordinamento dato ma lo compone; la norma assume necessariamente il significato che l'interprete, costruendo le categorie tipologiche in vista della riconduzione della sempre mutevole realtà alle fattispecie astratte, le conferisce; l'attività dell'interprete è dunque creativa e non semplicemente logico-deduttiva; tuttavia, si tratta non di attività libera, bensì vincolata ai valori che, nel momento storico, la società esprime: l'interprete infatti deve fornire soluzioni che si pongano in rapporto di "continuità col dato dal quale prende



dentale porterebbe quasi a un rovesciamento del rapporto tradizionale fra diritto costituzionale e diritto amministrativo: non sarebbe più il secondo mera realizzazione del primo (la «*Verwaltung als lebendige Verfassung*» di Lorenz Von Stein) bensì il primo, come limite posto e controllo instaurato rispetto alla paurosa e dilagante espansione del secondo, nel passaggio dall'età moderna a quella contemporanea (Napoleone insegna, ancora a cavallo tra le due età: quella della Rivoluzione – ormai finita – e quella dell'Amministrazione – che seguirà⁵⁷⁹). Un passaggio segnato dall'avvento della costituzione e dal dominio del costituzionalismo. Solo che – in base alla lettura qui proposta del “diritto” di Hobbes – il “bisogno” di costituzione che avrebbe prodotto, a partire dal Settecento inglese, lo sviluppo del costituzionalismo non andrebbe più imputato soltanto all'invadenza di un'amministrazione in qualche modo meta- o pre-giuridica (come pretendevano ad esempio i cameralisti tedeschi), teorizzata nella rigogliosa scienza di polizia, espressione a sua volta di quella concezione amministrativa dello Stato che era tipica dello Stato di polizia del cosiddetto assolutismo illuminato⁵⁸⁰. Ma quel bisogno andrebbe anche ricondotto alla necessità di rendere palese il radicale fondamento giurispubblicistico dell'obbligazione politica, per renderlo più “ordinamentale” che “monarchico”, in una prospettiva cioè di più ampia e diretta partecipazione dei cittadini, secondo i dettami che imponeva ormai – dopo la rivoluzione comunicativa dell'Illuminismo – il nuovo e decisivo riferimento alla opinione pubblica⁵⁸¹.

Non vorrei arrivare a dire che l'obbedienza dei cittadini hobbesiani sia, oltre che consapevole, anche attiva e rappresenti quindi il vero, effettuale, culturale, pendant del comando; ma ci andrei molto vicino, se è vero lo sforzo che, secondo lui, ogni singolo uomo deve fare per conquistare e mantenere quel grado di civiltà che è ap-

le mosse” e quindi con i principi e valori fino ad allora espressi; la società a sua volta è influenzata dal diritto, che è una delle voci del dialogo di cui si intesse la storia; di qui la visione storicistica del diritto».

⁵⁷⁹ P. SCHIERA, *Amministrazione e costituzione. Verso la nascita della scienza politica*, «Il pensiero politico», XV/1982, pp. 74-91.

⁵⁸⁰ G. MIGLIO, *Le origini della scienza dell'amministrazione* (1957), ora in *Le regolarità della politica*, Milano 1988, vol. I, pp. 255-323.

⁵⁸¹ P. SCHIERA, *Polizeibegriff und Staatlichkeit im aufgeklärten Absolutismus. Der Wandel des Staatsschutzes und die Rolle der Wissenschaft*, in D. Willoweit (a cura di), *Staatsschutz*, in «Aufklärung», 7, 2/1994, pp. 85-100.

punto lo “stato civile”. Non si spiegherebbe altrimenti l’insistenza con cui Hobbes si scaglia contro i cattivi maestri, che diffondono false dottrine e inducono comportamenti ostili, tali da inquinare il buon regime del potere e da creare disordini, che turbano la pace e la sicurezza di tutti. È l’intero spettro della melancolia a venir messo sotto accusa, in tutte le sfumature che vanno dalla paura e timore dei singoli non ancora approdati alle rive dello stato civile, alla tracotanza degli “ispirati” che diventano “cospiratori”. Contro questa impalpabile ma fittissima rete di dissonanze, il richiamo costante di Hobbes è alla sicurezza degli uomini, a partire dal loro bisogno di sussistenza e perciò di sopravvivenza, che produce necessità, e disciplina.

63. Sembra che siamo pronti a tornare alla *global polity*, dopo avere attraversato il territorio complesso del buon governo. Ma mi restano un paio di considerazioni da fare.

Innanzitutto: tutto bene con Hobbes, come ponte tra il “buon governo” d’antan e la “good governance” d’après; ma la misura dove sarà finita? Non è un termine che Hobbes usi molto, in verità. Tuttavia, come si è già visto e si sa benissimo, gli elementi fondamentali del suo ragionamento sono così stringenti da fungere compiutamente da misura. Lo dice ad esempio, nell’*Epistola dedicatoria* del *De cive*, l’inconfutabile principio per cui «The natural right of preservation we receive from the uncontrollable dictates of necessity». Subito all’inizio dell’opera, poi, c’è l’osservazione che «profit is the measure of right»⁵⁸².

La filiera allora diventerebbe: *necessità, diritto, profitto, misura*. Ma, *profitable* parrebbe essere la traduzione in termini utilitaristici di *reasonable*: in tal caso il profitto – qualunque cosa esso sia, compresa la *glory* che per Hobbes è un po’ la misura della vita in società civile – s’identifica, o si allinea, con la ragione, la quale – abbiamo continuato a vederlo in queste pagine – è il marchio di fabbrica di quell’essere umano, che con Hobbes, è diventato cittadino⁵⁸³.

⁵⁸² T. HOBBS, *De cive*, ch. 1, art. 10, p. 11.

⁵⁸³ G.B. HERBERT, *Thomas Hobbes: The Unity of Scientific and Moral Wisdom*, The University of British Columbia Press 1989.



Tanto più che proprio la mancanza di una *common measure* sembra essere il problema centrale nello stato di natura. In esso, ogni persona assume, come misura del bene e del male, le sue preferenze personali, incistate nelle sue particolari passioni. È con l'istituzione dell'autorità sovrana che si afferma anche la comune misura mancante, come pure la capacità di intensificarla. La ragion per cui le passioni diventano un problema – quasi un'ossessione – per Hobbes è che egli le identifica con la mancanza di quella tal misura comune, cioè con l'impossibilità individuale di giudicare il bene e il male. Il fallimento della filosofia classica (da Aristotele in giù) è consistito nel non vedere che non esiste, nell'uomo in natura, alcuna guida interna capace di provvedere ad una *common measure*, in mancanza di un'autorità sovrana. Infatti la «misura privata del bene è una dottrina non solo vana, ma anche pernicioso al pubblico governo»⁵⁸⁴.

Non resta che da congiungere le due riflessioni sulla misura pubblica: se il profitto è la misura del diritto individuale e quest'ultimo ha bisogno di una legge dell'autorità sovrana per potersi affermare in modo giusto, la vera misura politica per Hobbes risiede nella stretta dipendenza fra cittadino e sovrano, cioè fra obbedienza e comando.

Benché le passioni individuali siano contrarie alla misura comune, tuttavia esse sono indispensabili al movimento in cui consiste la vita. Un difetto di passione ingenera *dulnesse* e un disordine di passioni, melancolia o entusiasmo⁵⁸⁵. Il problema sembra dunque essere quello dell'equilibrio delle passioni, il quale – come tutto ciò che tocca o è toccato dalle passioni – deve però mantenersi in moto: dev'essere equilibrio dinamico. Il paradosso trova, a mio modo di vedere, spiegazione nel sistema di pensiero hobbesiano, per una via che attraversa tutta la sua ricerca e le opere diverse in cui ha affrontato il tema per lui cruciale dell'uomo.

⁵⁸⁴ T. HOBBS, *Leviatano*, 46.32. ed. Vinciguerra, vol. II, pp. 273-274: «Aristotele e gli altri filosofi pagani definiscono il bene ed il male secondo gli appetiti degli uomini: il che va abbastanza bene, fin quando li consideriamo ognuno governato dalla propria legge; perché quando gli uomini sono nella condizione di non avere altra legge che il proprio appetito, non può esservi nessuna regola generale delle azioni buone e cattive. Ma in uno stato questa misura è falsa, e non l'appetito individuale, ma la legge è la volontà, e l'appetito dello stato è la misura».

⁵⁸⁵ *Ibidem*, 8.16-20.

Credo che il concetto di *common measure* possa servire a comprendere il meccanismo che per Hobbes tiene insieme l'elemento individuale naturale (dominato dalle passioni) e quello artificiale collettivo, che però non può esistere se non con una autorità sovrana, cioè pubblicamente riconosciuta. La *measure* privata è solo frutto di passioni, le quali sono indispensabili al moto della vita, ma conducono – se coltivate e perseguite solo individualmente, come nello stato di natura – alla guerra di tutti contro tutti, procurando il classico passaggio – di alta qualità psicologica, come indica il procedimento usato da Hobbes nello studio dell'uomo e della politica – dalla *glory* al *fear*. Tenendo insieme, in tensione fra loro, i due livelli di *measure* (quella privata e quella collettiva) si attiva un percorso perverso: con il soggetto umano che, per crescere, ha bisogno di passioni; ma non può controllarle individualmente con la ragione; gli serve l'autorità pubblica che imponga e faccia rispettare una misura comune; la quale non può essere che la legge⁵⁸⁶. Quest'ultima, però, dovrebbe essere tale da non eliminare o bloccare le passioni individuali – a loro volta indispensabili al moto della vita – ma solo di regolarle e renderle produttive.

Verrebbe anzi da dire che fra i compiti della “legge civile/misura comune” dovrebbe esserci anche quello di provocare negli individui – i quali però, a questo punto, sono cittadini, quindi legati in maniera virtuosa al vincolo di obbedienza verso l'autorità sovrana – il sorgere di sempre nuove passioni, utili – purché ben regolate cioè misurate – al bene sia individuale che collettivo. A solo scopo di vanagloria personale, vorrei ricordare che questo ruolo “virtuoso” dei conflitti mi è sembrato di coglierlo già – sia pure in misura più semplice ed elementare – nel testo del *Buon Governo* lorenzettiano, al quale a suo tempo ho affibbiato il sottotitolo di “costituzionale faziosità”⁵⁸⁷.

Per Hobbes, d'altra parte, l'uomo pieno, capace di svilupparsi grazie alla moderazione (pubblica, statale, leviatanica) delle sue passioni, è il cittadino. Il quale, attra-

⁵⁸⁶ Per San Tommaso «lex quaedam regula est et mensura actuum... Regula autem et mensura humanorum actuum est ratio, quae est primum principium actuum humanorum...». *La Somma teologica*, Testo latino e italiano, volume 12, p. 31.

⁵⁸⁷ P. SCHIERA, *Il Buongoverno “melancolico” di Ambrogio Lorenzetti e la “costituzionale faziosità” della città*, in «Scienza & Politica», 34/2006, pp. 93-108.



verso l'incivilimento, è diventato – se mi si passa il pensiero – anche un uomo pubblico: colui cioè che, avendo misurato la portata s-misurata delle sue passioni e del terrore – di inimicizia globale, di morte sicura – che esse, incontrollate, generano, sceglie, unendosi a suoi simili, di spogliarsi di parte del suo potere/forza (*Gewalt?*) privato, versandone la somma nelle mani di un'autorità sovrana, capace di imporre, con la legge civile, una misura comune. Il cittadino come soggetto pubblico diventa quindi, ai miei occhi, una persona (anche nel senso di maschera, di finzione) politica, dotata di doppia responsabilità: la prima consistendo nella capacità-volontà di privarsi di parte della propria forza naturale, la seconda nella capacità-volontà di sottomettersi al comando dell'autorità. Si tratta di un cittadino doppiamente attivo, dunque, altro che passivo! Tanto più che, come vediamo subito, il compenso di tutto ciò è assai alto, non consistendo solo nello sfuggire alla morte ma nel procurarsi il profitto. Il quale rappresenta, a mio modo di vedere, il bilanciare (o scappamento, se si preferisce usare quest'altro termine da orologiaio) di questa specie di perversione socio-individuale che ho descritto: tant'è vero che Hobbes stesso, come si è visto, lo definisce pure come misura.

Il primo risultato che mi appare da questa ricostruzione, forse un po' troppo accelerata, è il doppio e concomitante sviluppo di individuo e società. Nel senso che sembra non potersi dare libero sviluppo dell'uomo senza costrizione sociale (la “*common*” *measure* può essere instaurata solo dalla “*sovereign*” *authority*, che è quanto dire dal terribile *Leviathan*). Specularmente, però, non ci può neppure essere “libera” società (quella statale, in cui la libertà individuale è preservata, passando per l'obbedienza dei cittadini, dal sovrano) in mancanza della molla passionale individuale (la “*private*” *measure*, basata su *glory* e *profit*, i quali insieme, forse, producono la *public opinion*, che diverrà decisiva nel prosieguo della nostra storia di pubblicità/*Öffentlichkeit*/sfera pubblica dell'uomo-cittadino)⁵⁸⁸.

⁵⁸⁸ Da J. HABERMAS: *Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft*, Neuwied/Berlin 1971⁵ [1962] a R. KOSELLECK, *Kritik und Krise. Eine Studie zur Pathogenese der bürgerlichen Welt*, Freiburg-München 1959 (Frankfurt a.M. 1973¹¹).

Conseguenza di tutto ciò sembrerebbe essere la crescita individuale. Lo sviluppo dell'uomo sembra insomma collegato alla crescita e allo sviluppo dell'autorità costituita, secondo un'equazione che – portata ad oggi e ai temi propri di questa mia ricerca – suonerebbe come: *global “man” = global “polity”*. Ma un'equazione deve funzionare anche a rovescio. Dunque: solo una “*global polity*” può consentire (so[u]pportare) la presenza di un “*global man*”.

Conclusione – da riprendere e sviluppare nell'ultima parte di questo scritto: se il cittadino è il nuovo soggetto politico impostato da Hobbes come abitante del nuovo mondo dello Stato/Leviatano, bisognerà – al giorno d'oggi – o superare questa figura, oppure – per intanto – trovare un qualche criterio di “cittadinanza globale e fissare percorsi istituzionali per garantirla e renderla effettivamente operativa. Mi sembra che ciò possa costituire la premessa e insieme il fine stesso della *global polity* da cui eravamo partiti e a cui vogliamo presto tornare. In questa categoria (di *global citizenship*) si riuniscono infatti i due grandi obbiettivi di *common good* e *human rights* che non hanno ancora cessato di rappresentare i due corni più rappresentativi del discorso politico contemporaneo.

64. Non posso però accomiatarmi da Hobbes, senza situarlo in una linea di civiltà/incivilimento che avvalori l'enorme rispetto che nutro per il suo contributo a ciò che noi siamo. Non certo a caso, il titolo di questo mio libro riprende quello di un'opera famosa di Shakespeare: non sarà magari che dietro a Hobbes si celi anche Shakespeare? Che bello sarebbe pensare che Hobbes giovanetto abbia assistito alla rappresentazione di *Measure for Measure* di Shakespeare, messa in scena a Londra il 26 gennaio 1604, alla corte di Giacomo I, appena salito al trono⁵⁸⁹.

⁵⁸⁹ W. SHAKESPEARE, *Measure For Measure*, Actus primus, Scena prima (bella la traduzione tedesca del titolo: *Maafß für Maafß; oder: Wie einer mißt, so wird ihm wieder gemessen. Ein Lustspiel. Übersetzt von Christoph Martin Wieland*. L'opera rientra nei cosiddetti *Shakespeare's “problem plays”* i quali (“*Measure for Measure*”, “*All's Well That End's Well*” and “*Troilus and Cressida*”), secondo *wikipedia*, «are a tricky group within the canon. For a start the term isn't one Shakespeare would have recognised: none of his works were advertised under that label, and when Hemminges and Condell published the *First Folio*, they split the plays up into *Comedies*, *Tragedies*, and *Histories*. But “problem play” has become a staple term of Shakespeare criticism, recognised by critics, producers and audiences alike. [...] Applying the term to a Renais-



Non c'è molta letteratura sul pezzo di Shakespeare e quella che c'è è soprattutto interessata al *plot* che al sottofondo politico⁵⁹⁰. Il quale *plot* è popolare e scurrile insieme. Con al centro problemi di amore e di tradimento, di sesso e di bordelleria, quindi soprattutto di maschi e di femmine: il che fa pensare a *gender-history* o a *social-history* piuttosto che a quella che – a mio modo di vedere – era invece l'intenzione di Shakespeare, ma, in particolare, sarebbe stata la lettura di Hobbes, possibile per quanto improbabile spettatore. Una questione, cioè di potere (*a question of power*)⁵⁹¹.

Alla fine, *Measure for Measure* sembra promuovere perdono e tolleranza piuttosto che un sistema di giustizia basato sull'“occhio per occhio” e quasi suggerisce che i problemi di sesso e di corruzione morale non sono cose di cui debba occuparsi il governo. Ma il vero problema non è questo. Sesso e moralità costituiscono il tessuto della storia, ma il vero problema è l'azione del “governatore”: qui va cercata la ragione del titolo e dell'intero testo. Il quale ha un incipit insolito e sproporzionato a una piccola storia di bordelli e matrimoni.

Il Duca di Vienna vuol mettere alla prova, con metodo sperimentale, la tenuta del governo della città. Decide perciò di fingere di lasciare la città, nominando un sostit-

sance comedy implies that it performs a similar function, showing up problems and contradictions in society. The themes of abuse of power and gender inequality which are frequently identified in *Measure for Measure* are a good example. The Duke's apparently arbitrary and irresponsible wielding of power, using the lives of his subjects for experiments <ciò che sarebbe molto hobbesiano!> and the claiming of Isabella as his wife without her consent, has often raised eyebrows. Though originally classed as a "Shakespeare comedy", the resolution of *Measure for Measure* lacks the celebratory tone of the final scenes of, say, *Much Ado About Nothing*. Watching this play, most audiences feel that Shakespeare cannot be on the side of this arbitrary, even tyrannical, ruler».

⁵⁹⁰ Che può benissimo venire sintetizzata così: «1. Vienna's Looking a lot like Sin City; 2. Claudio is busted for "fornicating"; 3. Isabella leaves the convent to save her brother; 4. Angelo propositions Isabella; 5. The Duke hatches a plan; 6. Bed trick!; 7. Everybody's getting hitched». Da <http://www.shmoop.com/measure-for-measure/plot-analysis.html>.

⁵⁹¹ Nuovamente da *wikipedia*: «Famous for its dark tone and obsession with death and judgment, *Measure for Measure* (first performed at the court of the newly crowned King James I in 1604) marks a major shift in Shakespeare's career as a playwright. As the last play in a string of comedies that Shakespeare began writing in the early 1590s, the play seems to anticipate the tragedies that would follow – *Othello*, *King Lear*, and *Macbeth*, to name a few. Because it explores a set of important moral and social issues without ever quite resolving anything (the play leaves us with an artificial "happy ending"), literary critics often refer to *Measure* as a "problem play"».

tuto di grande autorità. In realtà, egli rimane a Vienna sotto le spoglie di un frate per controllare da vicino ciò che accade in sua (presunta) assenza. Con queste parole, egli insedia Angelo, il sostituto:

Ho già detto trattarsi di un piccolo trattato di scienza politica, come talora se ne trovano, qua e là, in Shakespeare: vengono elencati tutti i temi che si cercherebbero in un autore del Seicento, come lo stesso Hobbes. Centrale è l'ossessione della morte, su cui Claudio offre uno dei pezzi più belli in tutto Shakespeare, da qualcuno paragonato al famoso monologo di Amleto. Peccato, giudizio e perdono sono fatti a pezzi in maniera convulsa, come sul tavolo anatomico e il titolo, *Measure for Measure*, sembra richiamare questo spirito di misurazione scientifica, tanto più che essa è l'effetto di un esperimento.

Il motto sembra provenire dal Vangelo di Matteo, e anche l'azione principale ha quasi l'andamento di una parabola, per semplicità e secchezza di contenuti, oltre che per la forte carica didascalica, quasi fatta apposta per il dominante senso puritano. Allo stesso modo, il gioco delle sostituzioni di persona e dei doppi ruoli esprime l'idea di una società senza principi, senza *droiture*, secondo una metafora in cui disonestà e illegittimità sembrano monete contraffatte di quella *common justice* (che diverrà poi concetto hobbesiano, come abbiamo appena visto) evocata nel proemio. Il finale ribadisce la doppiezza che avvolge tutto il *play*, proponendo uno dei più artificiali *happy end* del teatro shakespeariano. Con in più una fine del tutto aperta intorno al punto cruciale: accetterà la vergine Isabella di sposare il Duca, tornato in scena coi suoi abiti di potere, proprio per condannare il suo sostituto, che aveva osato violare la virtù dell'aspirante monaca?

Ma perché proprio quel titolo?

«Non giudicate, per non essere giudicati; perché col giudizio con cui giudicate sarete giudicati, e con la misura con la quale misurate sarete misurati» si legge in *Matteo*, 8, 1-2⁵⁹².

⁵⁹² *Vangelo secondo Matteo*, 8, 1-2. Il testo prosegue così: «[3] Perché osservi la pagliuzza nell'occhio del tuo fratello, mentre non ti accorgi della trave che hai nel tuo occhio? [4] O come potrai dire al tuo fratello: permetti che tolga la pagliuzza dal tuo occhio, mentre nell'occhio tuo c'è la trave? [5] Ipocrita, togli prima la trave dal tuo occhio e poi ci vedrai bene per togliere la pagliuzza dall'occhio del tuo fratello».



Non so se il testo evangelico venga correttamente inteso, applicandolo esclusivamente alla morale personale. Così come non funziona la sua lettura nei termini vetero-testamentari della legge del taglione, allo stesso modo mi pare che esso riguardi espressamente i rapporti sociali, instaurando un criterio di giustizia “comune”. La stessa a cui fa riferimento il Duca nel suo intervento iniziale: *common justice*. Anche la commedia nera di Shakespeare tratta, con ogni evidenza, di rapporti sociali e di giustizia comune. In più essa inserisce il concetto di misura e, nella trattazione, suggerisce che non è vero che una misura vale l'altra, perché in tutto questo scambio di misure che viene descritto – e anche messo alla berlina – manca proprio la *common measure*. E manca forse anche perché, come risulta evidente, manca un vero governante. Infatti, verso la fine, il Duca, ricomparso nella sua veste di signore legittimo, propone il suo giudizio conclusivo: «An Angelo for a Claudio, death for death [...] Measure still for Measure». Ma poi non è in grado di attuarlo, forse perché “mosso” dalla preghiera di Isabella, a favore di Angelo... e anche lui si lascia andare allora, a sua volta, ad una richiesta un po' sconcia alla stessa Isabella. La quale non risponde. E il gioco riprende. Senza misura.

Insomma, come volevo dire all'inizio, la *measure* di Shakespeare dovrebbe essere altrettanto pubblica e collettiva di quella di Hobbes, e la parodia che egli ne fa in questa splendida commedia dilata a dismisura questa sensazione. Così, certamente, l'avrebbe colta Hobbes se l'avesse potuta ascoltare⁵⁹³.

65. Anche Hobbes è, notoriamente, germinato dalla rivoluzione; o come si vuole chiamare il turbolento periodo in cui egli ha vissuto e da cui ha tratto gli impulsi a compiere il suo prodigioso discorso. Tra due rivoluzioni piene – nel senso nostro del termine, le prime due rivoluzioni della storia moderna⁵⁹⁴ – è vissuto pure Jeremy Bentham, da esse traendo elementi primari per portare avanti il suo lungo discorso. Da qui vorrei ripartire, per prolungare di un poco la prospettiva hobbesiana di misura.

⁵⁹³ *Measure for measure* è comunque inserita, fra le *comedies* nel *First Folio* del 1623 Hobbes aveva, nel 1604, 16 anni, mentre nel 1623 ne aveva 35.

⁵⁹⁴ M. RICCIARDI, *Rivoluzione*, Bologna 2001.

Per Bentham – anticontrattualista – il principio di fondo è che la società naturale, già di per sé, consente agli individui (non ancora cittadini?) di organizzarsi secondo i criteri di dolore e piacere. Ciò accade fin quando tale organizzazione non lede interessi sufficienti a provocare una reazione sociale, a cui risponde un governo, capace di ricomporre l'ordine utilitario (misura?) imponendo l'obbligazione all'obbedienza, finché nuovi interessi, nel frattempo costituitisi, non si sentono più coperti da quell'ordine e impongono, con la rivoluzione ⁵⁹⁵ una gerarchia nuova (nuova misura?) che sarà poi coperta da un nuovo governo e da una nuova legislazione. Il complesso di questa dinamica può rappresentare, virtuosamente, la costituzione, se questa è capace di aggiornarsi (mutare misura): altrimenti si rischia di cadere nel giro vizioso della rivoluzione.

«La resistenza nei confronti del governo non trae la propria ragion d'essere dal passato, ma dal futuro che irrompe nel presente come probabilità, determinando un'azione collettiva che diventa rivoluzionaria in virtù del suo successo»⁵⁹⁶.

Costituzione e rivoluzione, comunque, rappresentano i due poli della teoria politica di Bentham, così come individui liberi (già nella società naturale) e governo politico, rappresentano i due poli della sua dottrina costituzionale.

Scriva Rudan:

«Soprattutto, l'attraversamento della soglia della costituzione da parte degli americani segnala l'emergenza di un nuovo soggetto politico, l'individuo portatore di diritti, che scompagina l'ordine sociale dell'antico regime britannico, investendo inevitabilmente la tradizionale concezione "virtuale" della rappresentanza che ne è l'espressione»⁵⁹⁷.

M'interessa capire in cosa l'individuo libero, introdotto dagli Americani nella storia, superando la soglia della costituzione, si differenzia dal cittadino di Hobbes. Per

⁵⁹⁵ P. RUDAN, *L'inventore della costituzione. Jeremy Bentham e il governo della società*, Bologna 2013, p. 58: per Bentham, perché si possa parlare di rivolta, occorre che la disobbedienza sia "consapevole", "violenta" e compiuta da un numero "significativo" di persone (*Fragment on Government*, pp. 99-100): il che sembra generalizzare, a detta di Rudan, le descrizioni della situazione americana comunicate al pubblico inglese dagli amministratori coloniali.

⁵⁹⁶ *Ibidem*, p. 59.

⁵⁹⁷ *Ibidem*, p. 34.



capirlo, userò la cifra che credo di avere colto in Bentham, grazie soprattutto alla ricerca di Rudan: che la rivoluzione non è altro che misura della costituzione.

Il calcolo utilitaristico riguarda però il singolo individuo: ciascuno fa i suoi conti e non si può prevedere quando e come quel calcolo possa diventare comune. Perciò la metodologia benthamiana permane sempre individualistica, ed è effettivamente difficile trovare in lui interesse per una *common measure*. Questa si dà solo a posteriori, in base al successo della resistenza e della ribellione dei molti e in base, alla fin fine, del successo della dinamica costituzionale. Per questo motivo dico che l'unica possibile misura del governo degli uomini è la costituzione, ma anche che ogni possibile misura della costituzione è la rivoluzione coronata da successo.

Questa misura è esistenzialmente comune, così come è individuale l'altra misura che batte il tempo di ogni ragionamento di Bentham: la legge del piacere e del dolore (la legge dell'utile) è essenzialmente individuale. Essa però non è in grado di attuarsi, di divenire effettuale, cioè di storicizzarsi, se non attraverso l'incalcolabile – a priori – misura comune della possibile disobbedienza e ribellione.

Rispetto a tutto ciò, la centralità dell'obbedienza a cui troppo spesso si riduce l'utilitarismo del nostro, mi appare ingiustificata, tanto da vanificare l'attivismo e il protagonismo dei suoi attori politici: gli individui liberi. E, a mio modo di vedere, è proprio in questo loro attivismo individuale – che si sublima nella possibilità della rivoluzione, la quale dà a sua volta carica alla costituzione – che si cela il principio di cittadinanza, senza il quale il grande motore immaginato da Bentham girerebbe in folle.

È chiaro poi che ci sono contaminazioni hobbesiane, ma – direi – con esiti almeno parzialmente rovesciati. Per Hobbes, infatti, la ribellione è fenomeno eminentemente negativo, patologico, rispetto alla misura comune raggiunta grazie al patto sociale e alla sottomissione all'obbedienza dei cittadini verso il comando sovrano. Per Bentham invece la ribellione è l'anima della costituzione: quasi il bilanciante della sua dinamica. La metafora non mi sembra fuor di luogo, se è vero che, anche per Bentham, la ribellione resta un *border*, il *border* della costituzione e della politica stessa. Essa svolge un ruolo dialettico, per così dire anti-storico, d'interruzione della

continuità e della tradizione che invece aveva occupato, nella tradizione politica inglese anche più recente e in particolare in William Blackstone, il posto di rilievo⁵⁹⁸.

Analogo sembra essere il rapporto fra Bentham e Hobbes riguardo alla "opinione", anche se quest'ultima svolge, come si è appena visto, un ruolo rilevante nella concezione hobbesiana della *common measure*. Qui ancora piuttosto vagamente, l'opinione della "comunità in generale" porta in Bentham al riconoscimento del popolo come «l'insieme concreto degli individui che prendono parte alle relazioni comunicative e convenzionali della "società naturale"», consentendogli di proporre quasi un principio popolare del governo. Il quale, a sua volta, tramite la legislazione istituisce «una vera e propria fabbrica dell'obbedienza», in quanto l'efficacia della legge entra necessariamente a far parte del calcolo da cui dipende il comportamento individuale e di conseguenza anche quello collettivo.

Per quanto ci concerne, interessa molto il rilievo dato da Rudan all'attenzione che Bentham dimostra per la dinamica dell'età in cui egli vive: «un'età in cui la conoscenza sta avanzando rapidamente verso la perfezione». Il rinnovamento epistemologico che egli propone mi pare grande. Non solo verso Blackstone ma anche riguardo a Hobbes, da cui pure dipende fortemente sul piano filosofico-politico. Passato attraverso due rivoluzioni politiche, egli è ben consapevole di altri due aspetti fondamentali della grande trasformazione in atto fra Sette e Ottocento. Mi riferisco alla scienza(+tecnica) e all'industria. Così il pragmatismo e lo sperimentalismo acquisteranno in lui un peso maggiore, via via che la sua riflessione si sposterà dai *Fragments* al *Constitutional Code*, relativizzando anche, in certo modo, la componente sistematica del suo pensiero. Così scrive Rudan:

«Per comprendere il *Codice costituzionale* è quindi necessario entrare nel laboratorio immaginariamente sperimentale delle *industry houses*, dove Bentham infine "inventa" la co-

⁵⁹⁸ Sulla polemica di Bentham verso Blackstone, *ibidem*, pp. 23-24. Cfr. anche P. SCHIERA, *La costituzione inglese fra storia e mito*, in A. ROMANO (ed), *Il modello costituzionale inglese e la sua recezione nell'area mediterranea tra la fine del 700 e la prima metà dell'800*. Atti del Seminario internazionale di studi in memoria di Francisco Tomás y Valiente (Messina, 14-16 novembre 1996), Milano, 1998, pp. 39-58.



stituzione come tecnica di organizzazione manageriale della società e dei suoi individui»⁵⁹⁹.

Ci sarà una parte della mia ricerca, in cui torneremo ai giorni nostri e alle proposte, altamente tecnocratiche della *global polity*, ma fin d'ora non si può sottacere la densità dell'intrigo che – nel segno della misura – lega le due grandi trasformazioni, a distanza di due secoli esatti.

66. Tornando al metodo prospettato da Mezzadra e Neilson, a quello rivoluzionario mi pare che si aggiunga, in Inghilterra agli inizi del nuovo secolo, un altro *border*, socialmente anche più rilevante: la comparsa cioè della massa dei poveri nella società politica, con effetti dirompenti che impongono la ridefinizione della “misura dell'utilitarismo socialmente legittimo”⁶⁰⁰. Muta la soglia del “maggior numero”, e Bentham si appresta subito a trovare risposte di qualità.

Le *industry houses* sono, a mio avviso, solo strumentalmente un'opzione democratica. Non è tanto questo che interessa a Bentham, quanto la possibilità concreta, istituzionale, di gestire la società in modo tecnicamente adeguato. Esse rientrano nella sua concezione della costituzione, come forma della società, capace di autoregolarsi rispetto alle evenienze storiche dei rapporti economici e sociali. A contare in primo luogo è sempre la società. Essa va difesa contro il rischio di degenerazioni naturali, mediante un sistema giuridico e istituzionale: saranno le *industry houses*⁶⁰¹; ma sarà anche il “codice sociale”, anticipatore – per Rudan – della *Disziplin* weberiana e della *gouvernementalité* di Foucault: un'altra importante traccia che ci riporta a temi già qui trattati nella prima parte e che ritroveremo anche più avanti⁶⁰².

⁵⁹⁹ *Ibidem*, p. 85.

⁶⁰⁰ Oltre a S. MEZZADRA – B. NEILSON, *Border as Method*, cfr. M. RAITERI, *Alle origini delle politiche sociali. La regolazione della povertà in Inghilterra*, in «Materiali per una storia della cultura giuridica», 36/2006, pp. 65-76, che cita subito M. RIPOLI, *Il cambiamento possibile. Politica e società in Inghilterra tra Sette e Ottocento*, Genova 1997².

⁶⁰¹ Con insistenza Rudan rimanda a Tom Paine, su cui M. BATTISTINI, *Una rivoluzione per lo Stato*, in particolare pp. 65-88 per questi problemi.

⁶⁰² M. WEBER, *Economia e società. Dominio* (1922), a cura di Edith Hanke, in collaborazione con T. Kroll, Roma 2012, pp. 583-601 e M. FOUCAULT, *Nascita della biopolitica* (1978-1979), Milano 2004, pp. 66 ss. Cfr. anche P. SCHIERA, *La concezione weberiana della disciplina e il tema della Lebensführung* (1995), in *Profili III*, Brescia 2015 e *Per una protostoria della politica. Melancolia e disciplina all'alba del mondo moderno*, in

Tra universalismo utilitaristico e differenze individuali, un posto speciale è dedicato al traffico sociale (*social intercourse*), che dovrebbe consentire alle differenze di muoversi, rimescolando così l'universalismo individualistico e rendendo più praticabile il raggiungimento della felicità da parte di tutti. A regolare il traffico concorre anche il diritto, inteso più come arte (di governo?) che come scienza, in maniera non dissimile dalla stessa economia e dalla morale.

Sono altrettanti aspetti del praticismo di Bentham, che vede i poveri non come una minaccia ma come un'opportunità per la società che, anche tramite loro, si arricchisce. Ma il trattamento dei poveri gli serve anche da *case study* per mettere a punto le idee in tema di coazione sociale e di creazione dell'uomo nuovo che sarà il vero soggetto "a misura" dell'utilitarismo⁶⁰³.

Prima della coazione viene la classificazione, ma è tutta la catena a essere proiettata nella logica dell'*industry*, a cui appunto sono dedicate le *houses* di recupero degli indigenti. Il principio che muove la catena è quello di produttività, che diventa un'altra formulazione della misura utilitaristica benthamiana a base rigorosamente statistica. Non ci si può, insomma, arrestare all'architettura famosa del *Panopticon*⁶⁰⁴; altrettanto importante è la struttura amministrativa che Bentham vi piazza dentro, coi suoi ossessivi registri (*keeping-books*), in cui sembrano concentrarsi non solo i caratteri estremi della "polizia" assolutistica, ma anche quelli della *accountability* a noi contemporanea. Più che un'utopia, dunque, un vero e proprio laboratorio per mettere alla prova l'invenzione della costituzione⁶⁰⁵.

Profili, III, (traduzione di *Pour une proto-histoire de la politique. Mélancolie et discipline à l'aube du monde moderne*, in S. DI BELLA (ed), *Pensée, pratique et représentations de la discipline à l'âge moderne*, Paris 2012, pp. 19-30.

⁶⁰³ C.J. BAHMUELLER, *The National Charity Company. Jeremy Bentham's Silent Revolution*, Berkeley-Los Angeles-London 1981, lo chiama «Uomo utilitarista» (pp. 56-57).

⁶⁰⁴ P. RUDAN, *L'inventore*, p. 149 scrive: «Sulle fondamenta della riflessione su miseria e povertà si edifica, così, il discorso benthamiano sulla democrazia e sulle condizioni del suo management». Sarà il laboratorio del *Codice costituzionale* (§5): «Nello spazio delle *industry houses*, infatti, Bentham getta le fondamenta per la costruzione dell'imponente edificio costituzionale della società moderna» (p. 150), il quale riposa sul capitalismo, «la forma storica di organizzazione della società moderna» (M. RICCIARDI, *La società come ordine*, p. 55).

⁶⁰⁵ Bentham costituzionalista? Rudan (*L'inventore della costituzione*, p. 191) lo nega: «L'azione sistemica del Tribunale dell'opinione pubblica non permette di considerare Bentham un teorico del costituzionalismo,



Forse un'altra misura, quella decisiva: perciò oscillante fra utopia e prigione, perché «l'obiettivo del *Codice* è quello di creare un "ceto universale" di funzionari pubblici il cui interesse particolare coincida quanto più è possibile con quello sociale»⁶⁰⁶. Converrà ricordarsi di questa conclusione di Bentham, quando parleremo alla fine del ruolo del cittadino "come ministro" nell'amministrazione nella *global polity*. Tanto più che, a vedere di Rudan,

«il *Codice costituzionale* di Bentham ambisce a creare uno Stato amministrativo e un apparato burocratico la cui organizzazione interna risponde a criteri di gestione manageriale dell'insieme di risorse – "le persone e i servizi" – esistenti all'interno della comunità politica»⁶⁰⁷.

La "intenzione" di Jeremy Bentham mi sembra effettivamente straordinaria, degna di succedere a quella del suo predecessore di un secolo, rispondente al nome di Thomas Hobbes. Più che di invenzione della costituzione, preferirei parlare però dell'invenzione della società e dell'amministrazione e, per tale tramite, del superamento dello Stato tradizionale (principe e suo apparato esecutivo) come misura della politica in età moderna. Interessi sociali e competenze burocratiche s'intrecceranno, d'ora in poi, a comporre una rete insieme più fitta e più garantista per i nuovi cittadini. Sarà il costituzionalismo liberale e borghese dello Stato di diritto e sociale.

almeno se con questo termine s'intende il paradigma della limitazione del potere attraverso la sua subordinazione alla legge a vantaggio della libertà individuale. Quello di Bentham si configura, piuttosto, come un costituzionalismo societario» (M. RICCIARDI, *Ascesa e crisi del costituzionalismo societario. Germania 1840-1900*, «Ricerche di storia politica», 16/2013, pp. 283-299).

⁶⁰⁶ *Ibidem*, p. 203, che insiste sul rapporto tra l'interesse «puramente personale» di ogni singolo individuo e gli altri «interessi» che può avere per i diversi campi su cui riesce a esercitare influenza, fino a quello di «cittadino del mondo».

⁶⁰⁷ *Ibidem*, p. 219. Rudan però aggiunge (pp. 231-232) «Nell'immaginazione costituzionale di Bentham, tuttavia, il diritto deve incorporare l'azione particolare comunemente demandata all'amministrazione – che appunto agisce attraverso decreti e ordinanze – perché il suo obiettivo visionario consiste in una perfetta sussunzione della realtà e delle sue circostanze particolari all'interno del corpo del diritto. L'ordinanza, quindi, lega il portato generale delle leggi alle circostanze particolari della loro applicazione, definisce nel dettaglio i confini di esercizio del potere giudiziario e dunque l'ambito della sua venefica discrezionalità».

Da tempo parlo del bisogno di costituzione avvertibile durante il XVIII secolo e tento di porre quel bisogno alla base del costituzionalismo, il movimento che pervade lo spazio politico europeo – ma forse sarebbe meglio dire “atlantico”⁶⁰⁸ – da allora fino a Bretton Woods, allorquando, e dove, si aprì ufficiosamente la porta al *global*.

La *société*, naturalmente, è quasi *trade-mark* dell’illuminismo francese, ma in versione – a mio modo di vedere⁶⁰⁹ – più sociologica che politologica, più culturale che amministrativa, come invece sembra essere nell’esperienza inglese. Ancora diverso sarà lo sviluppo del concetto nel caso tedesco, sotto l’impressionante influsso del cosiddetto idealismo⁶¹⁰. Certo, in generale, si trattò di un grande passo avanti, che si accompagnava ad un altrettanto grande mutamento del rapporto d’identità che ancorava il soggetto singolo alla comunità di riferimento. Tasselli della trasformazione furono, da una parte, a livello individuale, l’affermazione della figura del cittadino, dall’altra, a livello collettivo, il successo dilagante della figura di nazione⁶¹¹.

Esito inevitabile fu il venir meno della figura centrale dello Stato in una sua degenerazione⁶¹² che piano piano lo trasformò in “funzione” della società, come abbiamo appena visto anche in Bentham. Un passaggio – mi permetto di aggiungere – che trovò già a quel tempo, in terra tedesca, preciso riconoscimento nella falsa dottrina (ideologia: ma tutte le dottrine sono forse false, o no?) della *Auseinandersetzung zwischen Staat und Gesellschaft*, che in realtà esprimeva l’acclarata dominanza, in

⁶⁰⁸ Per una discussione sul mondo atlantico della prima età moderna alla luce dei recenti sviluppi storiografici cfr. M. BATTISTINI, *Un mondo in disordine. Le diverse storie dell’Atlantico*, in «Ricerche di Storia Politica», 2/2012; M. RICCIARDI (ed), *L’Occidente sull’Atlantico*, Roma 2006, con sua introduzione. Bella la drastica definizione di Tiziano Bonazzi nella Premessa a Battistini, *Una rivoluzione per lo Stato*, p. VII, riferendosi a Thomas Paine: «Un uomo “atlantico” nel senso che gli storici danno da qualche decennio a quel “mondo atlantico” che dal Cinquecento all’Ottocento fece dell’oceano una sorta di mare interno in cui le culture degli imperi europei, quelle che si andavano formando nelle colonie americane e quelle africane forgiarono e modellarono la modernità intellettuale ed economica della Grande Europa che si estendeva su tre continenti».

⁶⁰⁹ P. SCHIERA, *Dalla socialità alla socievolezza: una via alla modernizzazione nell’Europa del XVII e XVIII secolo*, in A. BUCK (ed), *Der Europa-Gedanke*, Tübingen 1992, pp. 107-119.

⁶¹⁰ C. CESA, *Verso l’eticità*.

⁶¹¹ P. SCHIERA, *Dall’identità individuale all’identità collettiva. O piuttosto problemi di legittimazione?*, in P. PRODI – W. REINHARD (eds), *Identità collettive tra Medioevo ed età moderna: convegno internazionale di studio*, Bologna 2002, pp. 197-215; ma anche, già prima, P. PRODI – P. SCHIERA, *Identità e legittimità*, in *Ripensare le ragioni della politica* (insieme a Paolo Prodi), in «il Mulino», 48, 382/1998, pp. 282-7.

⁶¹² P. SCHIERA, *Lo Stato moderno. Origini e degenerazioni*, Bologna 2004.



termini pratici prima che economici, della classe borghese o, se si preferisce, del capitalismo, come forma storica di organizzazione della società. Comunque fosse, mi pento di aver posto a sottotitolo del mio primo libro *Dall'arte di governo alle scienze dello Stato*: occorre dire “alle scienze della società”; ma se, dopo 45 anni sono ancora lì a pensarci, vuol dire che, in qualche modo, il discorso proposto allora tiene ancora ed è ancora più bello che a farmelo notare sia stato Maurizio Ricciardi, che ha lavorato con me⁶¹³. Così come è ancora più bello che a indurmi a queste considerazioni siano altri studiosi più giovani che hanno lavorato con Ricciardi, dandoci un affresco politico del mondo inglese – ma di nuovo bisognerebbe dire atlantico – del Settecento e primo Ottocento (ma poi anche dell'ultimo) che mi pare giustificare pienamente il tipo di lettura appena fatta.

67. Prima di Bentham viene infatti David Hume, il quale, pur non avendo la pretesa d'inventare alcunché, ha però tessuto una rete critica fondamentale a difesa di quel bisogno di nuova misura (e di nuove misure) che prima si diceva. A proposito di Hume, Luca Cobbe approfondisce, a mio modo d'intendere, aspetti già presenti anche nella lettura che ho appena tentato Bentham⁶¹⁴. Si parte dal disordine, frutto dei cambiamenti prodotti dall'avvento della società commerciale, per provare a giungere all'ordine. La cifra di fondo è ancora il movimento, a cui deve corrispondere la capacità di governo. Strumento essenziale è l'opinione, principale tramite fra cittadini e autorità.

Nonostante la mia necessità di continuare a leggere Hume col cannocchiale del costituzionalismo, bisogna però sottrarsi alla costruzione esclusivamente giuridico-istituzionale di quest'ultimo, alla ricerca dei «molteplici e spesso contraddittori registri discorsivi e concettuali elaborati in risposta ai differenti problemi che le trasformazioni dell'ordine pongono rispetto alla questione del potere, della sua pensabilità, legittimazione e regolazione»⁶¹⁵.

⁶¹³ M. RICCIARDI, *La società come ordine*.

⁶¹⁴ L. COBBE, *Il governo dell'opinione. Politica e costituzione in David Hume*, Macerata 2014.

⁶¹⁵ *Ibidem*, p. 16. A p. 17 Cobbe precisa: «Attraversato da contraddizioni e ambivalenze, il costituzionalismo come discorso politico rivela a monte dell'elaborazione del suo canone dottrinario la presenza di problemi

È l'Inghilterra del Settecento a porre tutti quei problemi, internazionali in primo luogo – per la guerra con le colonie nord-americane e il concomitante completamente del *British Empire* – ma anche interni, con l'inevitabile confronto tra le forze apparentemente uscite vittoriose dalla *Glorious Revolution* e quelle nuove, interpreti della prima rivoluzione industriale e bisognose di nuove misure. Con in primo piano il bisogno di costituzione, ma diffuso nelle tante posizioni – sociali come culturali – che in particolare Hume ridurrà a *Opinion*. Cobbe esce dalla corrente interpretativa *whig*, che ha a sua volta determinato la lettura liberale otto- e novecentesca di Locke. In tal modo, bilanciamento dei poteri e riconoscimento dei diritti non perdono certo il loro peso, ma possono venir intesi come meccanismi di un gioco più complesso, in cui le forze impegnate conducono una lotta di fondo, tra corruzione e ricerca di nuove *leadership*, tra conservazione e coraggio riformistico⁶¹⁶.

Mi pare che sia questo il movimento di cui David Hume è attento e, a tratti, divertito commentatore. Su questo movimento tra disordine e ordine egli tesse la sua trama costituzionalistica, a favore di una struttura nuova e difficile da maneggiare, quale sarà e si rivelerà sempre più essere la pubblica opinione.

A me interessa vedere se c'è una misura di cui Hume va alla ricerca, o che addirittura riesce a fissare. M'interessa anche in rapporto a quanto abbiamo visto di Bentham e di quella che poi sarebbe stata la sua misura (doppia: una privata-individuale e una pubblica-collettiva), ma in rapporto anche con quella che avevamo già visto essere stata la misura di Thomas Hobbes. Di nuovo, quindi, cercherò di cercare la misura humiana tra cittadinanza hobbesiana e società benthamiana, nella speranza di riuscire in tal modo a fissare una "misura" inglese che ha poi dominato l'Europa contemporanea, in sostituzione di quella, un po' troppo autoreferenziale e suppo-

irriducibili a quello della semplice sistematizzazione giuridico-istituzionale dei rapporti tra potere, istituzioni e garanzie».

⁶¹⁶ Cobbe, (*Il governo dell'opinione*, p. 26) cita un bel passo della vecchia ma sempre innovatrice opera di Giuseppe Giarrizzo (*David Hume politico e storico*, Torino 1962, p. 60): quella che Hume guarda e analizza è una «grande società borghese dell'Inghilterra moderna colta al sommo del processo di transizione dal capitalismo commerciale al capitalismo industriale, con tutte le sue contraddizioni interne e le sue grandi capacità espansive».



nente, che gli Inglesi sono riusciti ad esportare come modello di democrazia e di liberalismo⁶¹⁷.

Troppo duro? Non direi se è vero che la revisione proposta ora da Luca Cobbe al ruolo di Hume nell'intero processo consente di recuperare elementi preziosi dell'esperienza politica inglese, che vanno al di là della tradizionale dottrina parlamentare-rappresentativa di uno Stato di diritto – che peraltro gli Inglesi non hanno mai, come tale, avuto – e sono magari anche suscettibili di un ri-uso oggi, di fronte ai problemi e ai bisogni non meno profondi che la *globalisation* impone. La strada che ho scelto per recuperare materiale tanto prezioso è quella della misura. Vediamo se può dare frutti anche con questo straordinario esponente della cultura oltre che scozzese anche *british*.

Al di là del necessario inquadramento dell'operazione di Hume nella fase storico-costituzionale dell'Inghilterra post *Glorious Revolution*⁶¹⁸, l'aspetto più scivoloso di un'interpretazione plausibile, nei termini fin qui presentati, della misura politica di Hume sta probabilmente nella necessità di tener unita l'impostazione filosofica del suo discorso con la varietà dei temi direttamente politici di cui egli si occupa e in cui trasferisce, senza alcun previsto intento sistematico, la sua visione della politica.

«Hume definisce il rapporto tra il suddito e il sovrano attraverso la mediazione della società, come spazio degli scambi, dell'opinione e dei costumi» scrive Luca Cobbe – e già così si vede la sua posizione rispetto a Jeremy Bentham. Ma, a differenza che in quest'ultimo, tale mediazione non dà luogo direttamente a una costituzione; molto più importante e preliminare è infatti per Hume il problema di come l'uomo singolo scivola nella società o viene da questa risucchiato, in modo che, quasi

⁶¹⁷ Ricavo dal "Guardian" del 11 novembre 2014 la seguente notizia, «Quakers argued 'British values' should be replaced by 'human rights' or 'international law', but this view was not taken on board». Si trattava di una raccomandazione a tutti i dirigenti scolastici perché le scuole in UK «actively promote the fundamental British values of democracy, the rule of law, individual liberty and mutual respect and tolerance of those with different faiths and beliefs ...». I quaccheri hanno reagito dicendo che quei valori non sono necessariamente solo britannici e che, piuttosto, bisognerebbe insegnare i ragazzi a rispettare human rights e international law. Ma l'esempio è utile a capire come per UK quell'ideologia continui a funzionare, ancora oggi, come un prodotto made in England.

⁶¹⁸ Inquadramento che Luca Cobbe riesce a fare benissimo in un primo Capitolo dal titolo "Storiografia e costituzionalismo", pp. 15-95 del suo libro.

per processo osmotico, i due lembi di questa complessa realtà sociale danno luogo a una realtà politica nuova. Quest'ultima necessita però di ordine, per potersi mantenere: cioè per rendere perenne l'interscambio fra l'individuo, con le sue capacità "simpatiche", e la società, con le sue proprietà "sintetiche".

«Il Settecento – scrive ancora Cobbe – è anche il laboratorio nel quale si cerca di definire una nuova visione dell'ordine della quale il costituzionalismo rappresenta solo uno degli esiti pratici»; l'esito principale sarebbe invece «un movimento di penetrazione del sociale nel politico che incide profondamente sulle modalità di comprensione di quest'ultimo».

Con in più, come cercavo di dire, un'antropologia originale che evidenzia

«la concezione "sociale" dell'individualità, il ruolo che in essa giocano le passioni rispetto alla ragione, il ruolo della simpatia, il tema della frantumazione del *self* e, soprattutto, il superamento dell'antropologia giuridica per una visione che fa dell'interesse uno dei motori del comportamento umano»⁶¹⁹.

68. Atomismo e associazionismo sono i due poli della concezione dell'uomo di Hume posti in luce da Deleuze, nel tentativo, indispensabile a questo punto, di dotare di una cifra comune i due campi della natura e dell'artificio, entrambi caratteristici del soggetto umano⁶²⁰. L'ordine della società consisterebbe forse allora nella perfetta combinazione di quei due poli. Non un ordine spontaneo come nella ideologica ricostruzione di Hayek, e neppure solo giuridico secondo la vecchia lettura costituzionalistica, ma un ordine *in progress*, a crescere, che è stato definito anche, ingegnosamente, come «una sorta di costruttivismo autoregolato capace di integrare la dimensione del progetto»⁶²¹. Anche questo potrebbe essere un passo avanti per giungere a una interpretazione di Hume contemporanea a noi oggi.

Sarà divertente notare che, per arrivare a tanto, bisognerà accantonare l'idea di quel costituzionalismo democratico-rappresentativo che proprio gli inglesi (*whig interpretation*) hanno costruito, durante il XIX secolo, mettendo in pratica quella spe-

⁶¹⁹ *Ibidem*, pp. 83-84, 87-88.

⁶²⁰ G. DELEUZE, *Empirisme et subjectivité. Essai sur la nature humaine selon Hume*, Paris 1973 (*Empirismo e soggettività. Saggio sulla natura umana secondo Hume*, Napoli 2000).

⁶²¹ L. COBBE, *Il governo dell'opinione*, p. 91, che alla nota 193 cita la suddetta espressione da E. LE JALLÉ, *L'autorégulation chez Hume*, Paris 2005.



cie di *Utilitarianism*⁶²², che ha tradotto le visioni di Jeremy Bentham, attraverso James Mill, nelle fortunate dottrine liberal-liberiste di John Stuart Mill⁶²³.

Grazie a Cobbe abbiamo oggi uno studio di Hume che lo pone non solo nella scia di Hobbes – ciò che non può che farmi piacere, vista la lettura che do di quest'ultimo in termini di moderna misura politica – ma anche tra gli artefici del costituzionalismo per così dire antropologico nel senso che anch'io gli ho dato, allargandolo a "discorso politico"⁶²⁴. L'individualità colta da Hume è problematica: «L'uomo entra in società perché ha dei problemi»⁶²⁵. Per quanto mi riguarda, sto da tempo cercando di sintetizzare tale problematicità nella categoria – non solo antropologica, ma concretamente etica, medica, giuridica e altamente comunicativa (in arte come in letteratura) – della melancolia⁶²⁶. Un'ipotesi non lontana dal pensiero di Hume che scrive:

«A prima vista sembra che la natura si sia mostrata più crudele con l'uomo che con tutti gli animali che popolano questo pianeta, in quanto lo ha sovraccaricato di innumerevoli bisogni e necessità, mentre gli fornisce solo dei mezzi esigui per soddisfare queste necessità»⁶²⁷.

Anche per Hume – come, abbiamo già visto, sarà, sia pure per altre vie, per Bentham – l'unico modo per accettare il pessimismo antropologico di Hobbes senza ricadere nell'autorità sovrana (e assoluta) partorita da un per loro impossibile patto sociale è di dare peso alla società stessa in cui gli uomini – individualmente liberi ma incapaci: cioè, nella mia visione, melancolici – si vengono a trovare. Questa società

⁶²² L. STEPHEN, *The English Utilitarians*, 3 voll., London 1900; E. HALÉVY, *La formation du radicalisme philosophique*, 3 voll., Paris 1901-1904.

⁶²³ Si veda l'intero fascicolo n. 1 dell'annata XXXVI (2006) dei «Materiali per una storia della cultura giuridica», Numero speciale in ricordo di Mariangela Ripoli (di cui va sempre ricordato il già citato *Il cambiamento possibile*). Cfr. in particolare: F. POGGI, *Cosa esiste? Un'introduzione all'ontologia di Jeremy Bentham*, in *ibidem*, pp. 39-54; F. ROSEN, *L'importanza di James Mill*, *Ibidem*, pp. 55-64; M. BARBERIS, *Liberalismo, costituzionalismo, pluralismo*, in *ibidem*, pp. 77-92.

⁶²⁴ P. SCHIERA, *El costituzionalismo*.

⁶²⁵ L. COBBE, *Il governo dell'opinione*, p. 111, che cita P. COSTA, *Il progetto giuridico. Ricerche sulla giurisprudenza del liberalismo classico*, vol. I: *Da Hobbes a Bentham*, Milano 1974.

⁶²⁶ A cui spero di dedicare prossimamente un'opera analoga a questa che sto scrivendo sulla misura: a nessuno sfugge il nesso che potrebbe sussistere fra le due categorie. Per intanto cfr. P. SCHIERA, *Specchi della politica*, e i saggi in *Profili III*.

⁶²⁷ D. HUME, *Trattato sulla natura umana (Treatise of Human Nature, 1739-40, a cura di L.A. Selby Bigge, Oxford 1978)* in *Opere*, a cura di E. Lecaldano – E. Mistretta, Bari 1971, vol. I, p. 512, citato in L. COBBE, *Il governo dell'opinione*, p. 112.

non è naturale, perché frutto di bisogni – anzi *deficit* – materiali dell'uomo. Essa è artificiale: perciò la si può conoscere solo sperimentalmente, così come la si è costruita. In tal modo può effettivamente accadere che non sia più

«l'antropologia a fornire il criterio della "sociovolezza", ma lo spazio della società (quella che diverrà la *Öffentlichkeit* di Jürgen Habermas?) a definire qualitativamente – mediante quello che Hume stesso chiama un *system of conduct* – l'antropologia individuale»⁶²⁸.

Per quel che m'interessa qui, è ovvio che nell'incastro fra individualità carente e società espansiva sta la radice della misura che vado cercando in Hume. Non so se quell'incastro possa, almeno in parte, corrispondere alla *société/socialité* delle *Lumière*s. Ma non importa molto, se non per sottolineare che, rispetto alla soluzione offerta da Luca Cobbe, mi piacerebbe forse che venisse maggiormente sottolineata la portata "sociale" della svolta epistemologica compiuta da Hume. Immagine, credenza e simpatia sono certamente utili a definire meglio il profilo della nuova individualità. Ma la società? Non potendo ancora essere quella che abbiamo già visto in Bentham, che caratteri dovrà essa avere?

Se non la sparo troppo grossa, mi pare che Hume adotti, nella sua costruzione dell'identità individuale, una sorta di "principio di indeterminatezza", nel senso che, non accettando l'idea di connessione necessaria, rifiuta anche la possibilità di stabilire linee naturali di svolgimento dell'esperienza umana, in base alle quali ricostruire – ma anche progettare – la realtà, individuale come sociale. Soccorre il potere dell'immaginazione, capace di produrre – anche mediante "sintesi incoscienti" che si stabilizzano nel *custom* – le credenze su cui si basa l'azione dell'uomo.

Ma non tutte le credenze hanno lo stesso effetto; a funzionare, soprattutto in prospettiva sociale e politica, sono quelle dotate di *auctoritas*: «L'autorità della credenza rappresenta la condizione per la quale determinati ordini e comandi sono compresi e accolti», commenta Luca Cobbe, che osserva che in tal modo si crea «un

⁶²⁸ *Ibidem*, p. 117.



ordine simbolico di comunicazione», il quale – a mio modo di vedere – costituisce propriamente, in Occidente, una delle pre-condizioni della nostra politica⁶²⁹.

Perché la comunicazione sia politica non sempre basta l'autorità: ci vuole, per Hume, anche la simpatia. Essa, addirittura, potrebbe rappresentare l'antidoto alla melancolia se, come afferma nuovamente Hume «l'uomo è del tutto insufficiente a sé stesso e, quando gli troncate tutti i contatti con gli esseri esterni, immediatamente cade nella melanconia e nella disperazione più cupa»⁶³⁰. La stessa immaginazione è infatti – ma lo si sa dai tempi antichi e in particolare dalla cultura cinquecentesca, oltre che dalle varie teorie sul genio sei- e soprattutto settecentesche – nervosa e fluttuante, instabile e errabonda⁶³¹. Serve un collante, un'influenza capace di unire fra loro gli atomi individuali, di metterli e tenerli in comunicazione. «La simpatia si muove sul fronte antropologico della socialità, così come la credenza [e l'immaginazione, aggiungerei io] nel mondo delle idee»⁶³².

Ma ancora non basta. La società non ha basi naturali di origine individualistica; le occorre un sistema che artificialmente riesca ad ampliare e stabilizzare la simpatia; solo così essa può essere una istituzione, come vuole Hume. Nella società si svolge il commercio umano, il traffico di cui abbiamo già notato l'importanza, insomma quel movimento che resta, anche per Hume, il punto di partenza dell'azione sociale umana. Questa società, non naturale, è dunque società civile, prima ancora che politica; e prima ancora che di regolazione del potere essa ha bisogno di regolazione giuridica dei rapporti di commercio e di traffico. Una regolazione che, come sottolinea Deleuze⁶³³, proviene non tanto dalla legge quanto dall'essere la società vera e propria isti-

⁶²⁹ P. SCHIERA, *Immagini, dottrine, comunicazione*, in "GISEM 1990-1991. Bollettino, 2", Pisa 1991, pp. 92-96 e *Politica moderna e comunicazione: la dottrina per immagini*, in «Annali ISIG», XIX/1993, pp. 233-242 (ora riuniti in *Profili*, I, pp. 137-157). Ma più compiutamente: *Dall'amministrazione alla comunicazione. Profili di storia costituzionale europea*, in «Scienza & Politica» 41 /2009, pp. 35- 47 (ora in *Profili* II, pp. 223-236).

⁶³⁰ D. HUME, *Trattato*, vol. I, p. 369.

⁶³¹ Cobbe cita letteratura specifica sul punto: D.W. LIVINGSTONE, *Philosophical Melancholy and Deliriums: Hume's Pathology of Philosophy*, Chicago 1998. Ma le tracce, naturalmente, ci sono già in Hobbes! P. SCHIERA, *Hobbes e la melancolia*, (ora, parzialmente rielaborato, in *Specchi*, pp. 361-380).

⁶³² L. COBBE, *Nation, Sympathy, Opinion. Hume e i prolegomeni per una scienza sociale*, in G. RUOCCO – L. SCUCCIMARRA (eds), *Il governo del popolo*, vol. I: *Dall'antico regime alla Rivoluzione*, Roma 2011, pp. 203-236.

⁶³³ L. COBBE, *Il governo dell'opinione*, p. 157 cita G. DELEUZE, *Empirismo*, p. 43.

tuzione: ciò rende il diritto non un campo di garanzia di diritti acquisiti ma un campo dinamico di creazione e acquisizione di diritti.

Non è questa ovviamente la sede perché si possa discutere la concezione della giustizia e del diritto di Hume. Mi preme solo accertarmi che non è qui – pur nella sua positivista novità⁶³⁴ – che posso rintracciare la misura della sua opera. Quest'ultima va cercata in un luogo di alta politicITÀ, non di neutralizzazione del politico. Il che non significa per forza cercare, schmittianamente, lo stato di necessità e, al suo interno, la sovranità. Considero la lettura di Hobbes fatta da Carl Schmitt parziale e fortemente ideologizzata: orientata cioè dichiaratamente a sostegno della sua stessa visione politica, che, al tempo, era d'intonazione apertamente socialnazionalista e hitleriana. Il famoso *Cristallo di Hobbes* è, come sempre, geniale ma sommamente fuorviante.

69. Il passaggio dalla *polity* alla *society*, se è riscontrabile in Hume, non è uno slittamento, nel senso di perdita di politicITÀ dell'azione umana nel sociale; al contrario può essere solo frutto della ricerca di una nuova legittimazione di quest'ultima, che dia conto della soggettività individuale e le attribuisca responsabilità. Tant'è vero che occorre una scienza specifica, quella della politica, per mettere a punto (e rendere sistematiche) le relazioni complesse che si svolgono nel traffico sociale. La società è espressione di ordine, nel senso collettivo, “cooperativo” del termine; in quanto tale, però, essa è anche necessariamente orientata all'ordine, nell'opera costante di rendere cooperativi i soggetti. Ma anche di mantenerli tali. Se «non è impossibile che gli uomini riescano a tenere per un certo tempo in vita la società senza ricorrere a tale invenzione (il governo)»⁶³⁵, però l'assoluta priorità del problema(/bisogno) di ordine impone la necessità del governo nella (della) società. Tale necessità è eminentemente funzionale alla intricata rete di passaggi che portano l'uomo di Hume alla politica. Nella sua visione, mi pare, non c'è nulla di apodittico, di indiscutibile, tranne il dato di fatto che, per vivere bene, con più piacere che dolore, l'uomo ha bisogno della so-

⁶³⁴ P. COSTA, *Il progetto*, p. 182.

⁶³⁵ D. HUME, *Trattato*, vol. I, p. 571.



cietà e questa dev'essere attrezzata allo scopo. Da qui l'invenzione, del tutto funzionale si è detto, del governo.

«Il governo segnala l'esigenza di una regia amministrativa della cooperazione, in grado di fare funzionare senza intoppi quella fiducia che è alla base di qualsiasi azione socialmente coordinata»: sintetizza assai bene Cobbe⁶³⁶, consentendo anche di riprendere un tema che avevamo già percepito in Bentham e che io considero centrale per la comprensione dell'intera dinamica di legittimazione che caratterizzerà – prevalentemente in termini giuridici, specificamente di diritto amministrativo⁶³⁷ – l'esperienza politico-costituzionale occidentale (atlantica) fino al XX secolo.

A contare è la società, la società commerciale, la *civil society*⁶³⁸. Ecco una misura reale, non certo inventata solo da Hume, ma da lui fortemente sentita, più che da Adam Smith, ad esempio, che la piega invece prevalentemente al modo di produzione; più che da Jeremy Bentham, che visionariamente la piega alla codificazione della costituzione.

Che poi questa *civil society* s'inscriva nell'universo più ampio che parte dalla *civil conversation* e attraverso la *politeness* conduce alla *civilization*, attraversando con evidenza i luoghi principali della cultura occidentale⁶³⁹, può essere oggetto di un'indagine più raffinata, che però forse anche esula dall'interesse empirico di Hume per una comprensione storicamente determinata del problema dell'uomo in società nel suo tempo⁶⁴⁰.

⁶³⁶ L. COBBE, *Il governo dell'opinione*, p. 196.

⁶³⁷ P. SCHIERA, *La comune storia europea del diritto amministrativo e della sua scienza*, in S. CASSESE – P. SCHIERA – A. VON BOGDANDY, *Lo Stato e il suo diritto*, Bologna 2013.

⁶³⁸ C.J. FINLAY, *Hume's Theory of Civil Society*, in «European Journal of Political Theory», 3/2004, pp. 369-391; S. ALBIERI, *David Hume: Philosopher and Historian*, in «Revista Mediacoes», 9/2004, pp. 19-36; E. HAAR, *David Hume and International Political Theory: A Reappraisal*, in «Review of International Studies», 34/2008, pp. 225-242.

⁶³⁹ P. SCHIERA, *Pour une proto-histoire de la politique. Mélancolie et discipline à l'aube du monde moderne*, in S. DI BELLA (ed), *Pensée, pratiques et représentations de la discipline à l'âge moderne*, Paris 2012, pp. 19-30.

⁶⁴⁰ L'aspetto di *political science* (presentata a p. 14 dall'autore come «the tradition concerned with concrete questions about the machinery and functioning of government rather than abstract ones about its nature and foundation») della ricerca di David Hume – al di là degli «“speculative” political principles of his day, the social contract and the divine right theories of the basis of the duty of allegiance» – è oggetto del libro

Qui è la tensione irrisolta (ma forse proprio per questo così produttiva) fra libertà e autorità a tenere banco, attraverso i diversi tentativi (*Remarkable Customs... Constitutional Manners...*) di combinare i pezzi del *puzzle* della legittimità, essenzialmente riconducibili – come si è visto – ai tre termini di società, ordine e legge. Il *government* dovrebbe essere la soluzione giusta, ma solo con la mediazione della *opinion*. Per banale che possa sembrare, è proprio all’inizio del saggio *Of the first Principles of Government* che Hume lancia la sua spiegazione intorno all’apparente stranezza per cui, dovunque, sono sempre i meno a governare i più:

«When we enquire by what means this wonder is effected, we shall find, that, as force is always on the side of the governed, the governors have nothing to support them but opinion. It is therefore, on opinion only that government is founded; and this maxim extends to the most despotic and most military governments, as well as to the most free and most popular»⁶⁴¹.

Mi è chiaro che, in queste note su Hume, ho del tutto trascurato un aspetto che per molti suoi interpreti è cruciale nel suo pensiero, la storia: «L’intera *History of England* può essere letta come lo sviluppo di un tema interno a quello della sua critica al contratto originale, quello per cui la *modern polity* è fondata sull’opinione e l’opinione si forma nella conservazione»⁶⁴².

L’opinione è importante, perché procede dalla *civilization*, fa parte dei *customs*, è insomma intimamente connessa con la fisiologia sociale, per così dire⁶⁴³, risalendo addirittura a quella grande invenzione del Rinascimento italiano che fu la *civil conversation*: a sua volta consigliatissimo rimedio contro la *English Malady*, la melancolia⁶⁴⁴. Ma essa è anche forma ideale di comunicazione e amalgama fra i *ranks* che

di N. MCARTHUR, *David Hume’s Political Theory: Law, Commerce, and the Constitution of Government*, Toronto 2007, come illustra la recensione di J.A. HARRIS, in «Hume Studies», 33/2007, pp. 335-338.

⁶⁴¹ D. HUME, *Essays, Moral and Political*, first published in 1748, and republished in 1777.

⁶⁴² L. COBBE, *Il governo dell’opinione*, che cita a sua volta, a questo proposito, J.G.A. POCKOCK, *Barbarism and Religion*, vol. II: *Narratives of Civil Government*, Cambridge 1999, p. 181.

⁶⁴³ Sarebbe interessante approfondire quest’aspetto “medico” della formazione di David Hume, come fa ad esempio R.L. EMERSON (ed), *Essays on David Hume, Medical Men and the Scottish Enlightenment: ‘industry, knowledge and humanity’*, Farnham, 2009.

⁶⁴⁴ Oltre alla nota 199, cfr. P. SCHIERA, *Staatsräson, Benehmen und Melancholie: Ein politischer Teufelkreis der italienischen Renaissance?*, in L. SCHORN-SCHÜTTE (ed), *Aspekte der politischen Kommunikation im Europa des 16. und 17. Jahrhunderts. Politische Theologie – Res Publica-Verständnis – konsensgestützte Herrschaft*, München 2004, pp. 329-46.



costituivano in tutta l'Europa d'antico regime, non solo in Inghilterra, la stratificazione della *altständische Gesellschaft*⁶⁴⁵. È da lì che sorge la *propriety* propria di ogni uomo, la quale non è altro – se me lo si consente, ancora una volta – che la misura di base che porta ogni uomo a ben comportarsi in società, secondo il posto che gli compete e il rango a cui egli appartiene, o anche la funzione che svolge⁶⁴⁶.

Ma persiste il problema del governo: quale? Come? Hume ha notoriamente un debole per il “governo misto”. Ma questa è una non-risposta, nel solco del comune discorso politico, disimpegnato e colto e molto *civilized*, come lo rappresenta ad esempio Edward Spelman, col magnifico titolo della sua opera del 1743:

A fragment out of the sixth book of Polybius, containing a dissertation upon government in general, particularly applied to That of the Romans, together with a Description of the several Powers of the Consuls, Senate and People of Rome, Translated from the Greek with Notes. To which is prefixed a Preface, wherein the System of Polybius is applied to the Government of England: And, to the above-mentioned Fragment concerning the Powers of the Senate, is annexed a Dissertation upon the Constitution.

70. Ci dev'essere dell'altro, e va cercato non nella filologia delle “forme di Stato”, ma nell'effettualità di questa figura particolare – *Government* – che fa il paio con la *Opinion* a reggere le sorti fortunate della *Civil Society*. La storia – per quanto peculiare sia quella inglese⁶⁴⁷ – non è fatta di continuità e non serve dunque a fondare de-

⁶⁴⁵ J.C.D. CLARK, *English Society, 1688-1832: Ideology, Social Structure and Political Practice during the Ancien Regime*, Cambridge 1988.

⁶⁴⁶ L. COBBE, *Il governo dell'opinione*, p. 282, lo definisce come «un metodo di giudizio sui comportamenti propri e altrui più plastico, ossia in grado di adattarsi ai differenti contesti nei quali gli individui sono coinvolti». La prima traduzione inglese (*The Book of the Courtier*) del Cortegiano (1528) apparve nel 1561, ad opera di Sir Thomas Hoby. Sulla fortuna europea del libro cfr. P. BURKE, *The Fortunes of the Courtier: The European Reception of Castiglione's Cortegiano*, London 1996.

⁶⁴⁷ «Si può giustamente affermare, senza correre il rischio di esagerare, che noi, in quest'isola, abbiamo sempre goduto se non del miglior sistema di governo, quanto meno del più completo sistema di libertà mai conosciuto dall'umanità» scrive Hume alla fine dell'ultimo volume della *History*: L. COBBE, *Il governo dell'opinione*, pp. 333-334.

centemente una *Ancient Constitution* di “Stato e società”. Stato e società hanno continuamente bisogno di istituzioni politiche, anche nel loro discontinuo operare.

A parte l’influsso che le teorie di David Hume possono aver avuto sulla *Public Administration* negli USA⁶⁴⁸, il germe stesso del governo viene da lui posto nell’amministrazione; prima di tutto l’amministrazione della giustizia, poiché

«Man, born in a family, is compelled to maintain society, from necessity, from natural inclination, and from habit. The same creature, in his farther progress, is engaged to establish political society, in order to administer justice; without which there can be no peace among them, nor safety, nor mutual intercourse»⁶⁴⁹.

Pace e reciproco scambio hanno dunque bisogno di amministrazione della giustizia, in primo luogo. Essa presiede al «vast apparatus of our government» che va dal re al clero; da essa procedono pace e ordine: vera e propria essenza della società di uomini liberi. Questo *Apparatus*, che è il governo, è, per Hume, un palliativo, reso necessario dalla debolezza della natura umana che non sempre sa trattenersi da condotte viziose e criminogene⁶⁵⁰; è lo strumento per assicurare la *Obedience*⁶⁵¹.

Ma il «factitious duty of obedience» si rivela purtroppo incostante; «Peculiar interests and present temptations» possono trasformare l’uomo in «a bad citizen and subject».

Non ci sono fondazioni morali, teoriche o filosofiche gravi per il governo: esso nasce per caso e si rafforza poco per volta, finché non diventa un *habit*, da cui gli uomini non si distolgono, perché gli conviene. Ma poi Hume costruisce una specie di tipologia dei tipi di governo (potere) che sembra anticipare quella di Weber e mostra come, dall’autorità carismatica, si passi a quella tradizionale e poi a quella legale: con quest’ultima, finalmente, «submission was no longer a matter of choice in the bulk of the community, but was rigorously exacted by the authority of the supreme magistrate»⁶⁵².

⁶⁴⁸ M.W. SPICER, *The influence of Hume on American public administration*, in «Journal of Management History», 3/1997, pp. 238-245.

⁶⁴⁹ D. HUME, *Essays, Moral, Political, and Literary*, Part I, Essay V: *Of the Origin of Government*.

⁶⁵⁰ *Ibidem*, «Men must, therefore, endeavour to palliate what they cannot cure» (I, V, 3.).

⁶⁵¹ *Ibidem*, «and the ties of equity must be corroborated by those of allegiance».

⁶⁵² *Ibidem*, I.5.VI.



Libertà e autorità sempre confliggono nel governo: la prima mira alla perfezione della *civil society*, la seconda però è essenziale alla sua stessa sopravvivenza. Perciò ha spesso la meglio. Non si tratta di sola giustizia, bensì soprattutto della sua amministrazione, sia pure in funzione della *submission* dei *citizen*. A contare sono certamente questi ultimi, ma anche l'*apparatus* che consente loro di mantenersi tali. E l'apparato non riguarda solo la giustizia, anche se questa è l'anello forte della catena che congiunge la società al governo. Quest'ultimo infatti non può sussistere solo di giustizia, ma deve comprendere – sia pure sotto la giurisdizione della giustizia – tutto il meccanismo dell'apparato amministrativo, attraverso cui il traffico privato e sociale dei soggetti-cittadini si svolge. Hume non dedica al tema un approfondimento speciale, dandolo un po' per scontato e puntando tutto sulla giustizia, ma è illuminante il suo ricorso al termine *Apparatus* per designare la complessità dell'azione di governo.

Per Agamben, il termine usato da Hume sarebbe specifico del campo semantico che Foucault ha denotato come *gouvernementalité*⁶⁵³ e che sarebbe caratterizzato da una funzione espressa di strategia, rispetto ad una situazione di urgenza: «L'apparato è precisamente questo: un set di strategie delle relazioni di forze che supportano certi tipi di conoscenza e da questi medesimi sono supportate»⁶⁵⁴. Qui interessa notare che il senso di *Apparatus/dispositif* tocca, per Agamben, il rapporto comando/obbedienza: dunque ancor più l'idea di *Submission*, che abbiamo appena incontrato, à propos, in Hume⁶⁵⁵.

In Hume, i termini del discorso non possono essere crudi e violenti come in Foucault – o in Agamben, che ama molto schmittizzare quest'ultimo – né io intendo forzare più di tanto un'espressione lessicale per piegarla ai miei scopi. I quali però cer-

⁶⁵³ G. AGAMBEN, *What is an Apparatus?*, in *What is an Apparatus and Other Essays*, Stanford 2009, p. 1: «The hypothesis that I wish to propose is that the word *dispositif*, or “apparatus” in English, is a decisive technical term in the strategy of Foucault's thought».

⁶⁵⁴ Cita M. FOUCAULT, *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings, 1972-1977*, a cura di C. Gordon, New York 1980, pp. 196-196.

⁶⁵⁵ G. AGAMBEN, *What is an Apparatus?*: «Apparatus then is first of all a machine that produces subjectification, and only as such is it also a machine of governance» e conclude: «... the more apparatuses pervade and disseminate their power in every field of life, the more government will find itself faced with an elusive element, which seems to escape its grasp the more it docilely submits to it».

tamente sussistono e, nella specie, vogliono provare a tendere una linea discorsiva comune, sia pure in evoluzione, da Hobbes a Bentham, a favore dell'invenzione, non tanto della costituzione – come suggeriscono sia Cobbe che Rudan – quanto del nesso cittadino-società-amministrazione.

A sostenere questa ipotesi non basta certo la mia esperienza di cose inglesi del Settecento⁶⁵⁶. Vorrei perciò trovare una sponda nell'autore che, più di ogni altro, ha rappresentato nel mondo e nei secoli successivi il simbolo dell'*Enlightment* scozzese e britannico in generale: Adam Smith. Mi servo, tra l'immensa letteratura, di una riflessione discreta ma pungente di Andrew Skinner, in una conferenza tenuta presso il *David Hume Institute* nel 1988⁶⁵⁷. Il punto che mi preme è il seguente:

«As we have seen, the ethical argument indicates the manner in which general rules of conduct emerge, and postulates the need for a system of force-backed law, appropriately administered if social order is to be possible».

La portata degli interventi amministrativi presupposti da Smith al funzionamento del suo modello economico erano certamente più ampi di quelli a cui li ha ridotti la recezione liberista, in particolare sul Continente nel corso del XIX secolo⁶⁵⁸. Mi chiedo se una riconsiderazione di questo dato non serva anche per allargare lo spettro dell'amministrazione a cui fa cenno David Hume – per non parlare di Jeremy Bentham.

⁶⁵⁶ L'unica mia riflessione in merito è finora stata: P. SCHIERA, *La costituzione inglese fra storia e mito*, in A. ROMANO (ed), *Il modello costituzionale inglese e la sua recezione nell'area mediterranea tra la fine del 700 e la prima metà dell'800*. Atti del Seminario internazionale di studi in memoria di Francisco Tomás y Valiente (Messina, 14-16 novembre 1996), Milano 1998, pp. 39-58.

⁶⁵⁷ A. SKINNER, *Adam Smith and Economic Liberalism*, Edinburgh 1988.

⁶⁵⁸ *Ibidem*, p. 20: «The Wealth of Nations did, after all, provide the basis of classical economics in the form of a coherent, all-embracing account of 'general interconnexions» e cita J. VINER, *Adam Smith and Laissez-Faire* (1927), in J.C. WOOD, *Adam Smith, Critical Assessments*, 4 voll. (1983), vol. I, p. 143 e p. 164: «Adam Smith was not a doctrinaire advocate of laissez-faire. He saw a wide and elastic range of activity for government, and he was prepared to extend it even further if government, by improving its standard of competence, honesty, and public spirit, showed itself entitled to wider responsibilities»; ma anche L. ROBBINS, *The Theory of Economic Policy in English Classical Political Economy* (1953), p. 188: «The English Classical Economists never conceived the system of economic freedom as arising in vacuo or functioning in a system of law and order so simple and minimal as to be capable of being written down on a limited tablet of stone (or a revolutionary handbill) and restricted to the functions of the night-watchman. Nothing less than the whole complex of the Benthamite codes - Civil, Penal and Constitutional - was an adequate framework for their system».



Ma Skinner porta un nuovo elemento di considerazione che apre ulteriormente il quadro del nostro discorso. Egli introduce infatti un fuggevole confronto fra Adam Smith e Gottlob von Justi – il cameralista tedesco che mi è caro – e, per farlo, si riferisce alla famosa *History* di Aloys Schumpeter⁶⁵⁹, per confermare che la distanza fra i due studiosi era altrettanto grande di quella dei rispettivi paesi di riferimento.

La considerazione non è comunque peregrina, rispetto alla traccia che sto seguendo, per due motivi: il primo tocca gli indubbi legami e scambi che si attuarono fra i due illuminismi di Germania e di Scozia e che non riguardarono solo la recezione del diritto naturale di Pufendorf tramite le traduzioni di Barbeyrac e Carmichael⁶⁶⁰. Il secondo mi consente invece di inserire qualche parola proprio sul Cameralismo prussiano, in una versione attualizzata, che spero possa tornare utile ai nostri fini.

Da un libro recente in argomento ricavo il suggerimento che il cameralismo fosse una «administrative technology» e che gli stessi cameralisti – secondo l'antica opinione di Albion W. Small – «were not economists, but men with a normative vision of good government and the good society», a cui provvedevano grazie a «the system of procedure in accordance with which German governments were supposed to perform their tasks»⁶⁶¹.

71. Senza ripetere qui cose già dette cinquant'anni fa su quello che chiamai “cameralismo accademico”, mi fa piacere citare un autore più tardo che allora trascurai, ma che mi piacerebbe ora approfondire proprio in riferimento agli spunti appena emersi sull'interesse amministrativo dei nostri scozzesi. Si tratta di Jung Stilling, au-

⁶⁵⁹ A. SCHUMPETER, *History of Economic Analysis* (1954) p. 172: «<Justi> was much more concerned than A. Smith with the practical problems of government action in the short run vicissitudes of his time and country... His laissez-faire policy was laissez faire plus watchfulness, his private enterprise economy a machine that was logically automatic but exposed to breakdowns and hitches which his government was to stand ready to mend ... his vision of economic policy might look like laissez faire with the nonsense left out».

⁶⁶⁰ M. GEUNA, *Pufendorf in Scozia: ricezione e critica dell'idea di contratto sociale*, in M. FERRONATO (ed), *Dal "De jure naturae et gentium" di Samuel Pufendorf alla Codificazione prussiana del 1794*. Atti del Convegno Internazionale, Padova, 25-26 ottobre 2001, Padova 2005, pp. 303-361.

⁶⁶¹ A. WAKEFIELD, *The disordered Police state. German cameralism as science and practice*, Chicago 2009; A.W. SMALL, *The Cameralists: The Pioneers of German Social Policy*, Chicago 1909.

tore di un *Versuch einer Grundlehre sämmtlicher Kameralwissenschaften*, apparso a Lautern nel 1776 e più volte ristampato. Trasferitosi a Heidelberg, Jung Stilling s'impegnò strenuamente per inserire la sua *Kameral Hohe Schule* nell'Università. Non merita qui parlare del suo contributo scientifico – di sistematore, sostanzialmente, delle dottrine di Justi⁶⁶² – anche se è interessante notare la sua percezione corretta e aggiornata di una *bürgerliche Gesellschaft* già in pieno fulgore, da una parte, e, dall'altra, della *gesetzgebende Gewalt*.

Ma il vero protagonista dell'operetta di Jung è il cittadino, di cui vanno assolutamente curati, da parte del principe e dello Stato (sempre considerati come due figure distinte) i beni fondamentali che sono: *Eigenthum, Ehre und Freiheit*. L'ultima precisamente descritta in termini kantiani; la seconda assimilabile alla *Würde* e alla *dignity* che abbiamo visto in Hume, ad esempio. La prima invece viene descritta come l'insieme dei beni da cui il singolo trae la vita, presentandone l'articolazione in *Landwirthschaft, Gewerbe e Handel*, ma soprattutto insistendo sul fatto che da essa prende mosso lo stesso *staatlicher Gewerbe*, consistente nel prelevare, in modo proporzionale, dai diversi attori privati-cittadini i mezzi per consentire il funzionamento dello Stato e del suo apparato. Tre scienze sovrintendono a questo giro statale (il quale più tardi, nel corso dell'Ottocento, si rovescerà forse in social-statale, diventando in tal modo un carattere decisivo del costituzionalismo) e sono: *Polizei, Finanzwissenschaft e Staatswirthschaft*.

Siamo, ancora una volta, in linea con quanto appena riscontrato in Hume, Smith, Justi, ma anche, in fondo, in Agamben e Foucault. Viene in ballo anche un libro famoso, su quegli anni del Settecento: *The Well-Ordered Police State* di Marc Raeff⁶⁶³,

⁶⁶² Durante le feste per il quarto centenario di fondazione dell'Università, Jung Stilling tiene nel Palais Weimar una *Jubelrede über den Geist der Staatswirthschaft* (pubblicata poi negli Atti universitari l'anno seguente) in cui fa la storia della cameralistica tedesca, da Seckendorff a sé stesso, descrive la *Hohe Schule* da poco fondata e ne celebra l'assorbimento da parte dell'Università di Heidelberg – la più antica di Germania – presentandola ormai come la quinta Facoltà dell'Ateneo, accanto alle quattro tradizionali di Teologia, Diritto, Medicina e Filosofia, cui certo non sarebbe inferiore per meriti, in virtù proprio della sua modernità.

⁶⁶³ M. RAEFF, *The Well-ordered Police State, Social and Institutional Chance through Law in the Germanies and Russia, 1600-1800*, New Haven 1983.



molto basato, per la Germania, sulle *Landes- und Polizeiornungen*⁶⁶⁴. Insomma che ci fosse una «mania of regulation» nei vecchi cameralisti è fuori di dubbio: una mania forse non troppo distante – sia pure allora in formato micro – dalla odierna ossessione (ma forse è di nuovo solo un bisogno, cosa molto più seria) per le “misure” da adottare in ogni luogo del pianeta, per regolarne una crescita che sembra scappare da tutte le parti. Tant’è vero che oggi si parla con insistenza di «science of regulation» a rimedio delle tante incongruenze che la crisi di sovranità statale e l’incremento di «traffico auto-regolativo internazionale e globale» posto quotidianamente in essere dai grandi soggetti imprenditoriali multinazionali stanno producendo⁶⁶⁵.

«Il modello triangolare di coordinamento (simbolicamente rappresentato da IMF, World Bank, e WTO) promuove la convergenza di agende e attività nelle aree dell’integrazione commerciale, dello sviluppo e della stabilità macroeconomica. Perciò esso rappresenta un “nodo” di primaria importanza nella rete di regolazione globale dell’economia mondiale»⁶⁶⁶.

Sono parole chiare di un internazionalista di oggi, per problemi che riguardano appunto le relazioni internazionali “globali” di oggi; ma se si scorrono i grandi manuali o si guarda con attenzione ai piccoli scritterelli della letteratura cameralistica

⁶⁶⁴ M. STOLLEIS – K. HÄRTER (eds), *Repertorium der Polizeiornungen der Frühen Neuzeit*, Frankfurt a. M. 1996, che perfeziona e completa l’imponente lavoro già compiuto da G.K. SCHMELZEISEN (ed), *Polizei- und Landesordnungen*, 2 voll., Weimar 1969 (ma anche, ancora prima, la monografia *Polizeiornungen und Privatrecht*, Münster 1955).

⁶⁶⁵ Per un’applicazione, invece, a livello locale della stessa problematica cfr. M. PERKMANN, *Policy Entrepreneurship and Multi-Level Governance: A Comparative Study of European Cross-Border Regions*, in «Environment and Planning C: Government and Policy», 25/2007, pp. 861-879.

⁶⁶⁶ Sto probabilmente esagerando a connettere la piccola Prussia dei “re cameralisti” con il mondo globale di oggi, ma continuo a ritenere che i problemi di fondo dell’organizzazione della vita pubblica, nel rapporto fondamentale fra l’uomo e l’autorità, abbiano una radice solida e profonda nel coordinamento delle funzioni essenziali della vita collettiva, che riguardano principalmente la produzione, lo scambio e il commercio. Voglio comunque riprodurre tutto il passo da P. ZAPATERO, *Searching for Coherence in Global Economic Policymaking*, in «Penn State International Law Review», 24/2006, p. 595: «The modern institutional architecture of global governance is comprised of a group of coexisting and interrelated international regimes, such as international institutions and treaties with a degree of institutionalisation. These regimes consolidate horizontal networks of inter- institutional relations on diverse stage of development. The mechanism of coordination between the International Monetary Fund (“IMF” or “Fund”), the World Bank, and the World Trade Organisation (“WTO”) stand out among them. This three-sided model of coordination promotes the convergence of agendas and activities in the areas of trade integration, development, and macroeconomic stability. Therefore, it is a major “node” in the global regulatory network of the world economy».

del Settecento si trovano elencate tematiche dello stesso genere, che riguardano appunto “integrazione, sviluppo e stabilità”. E non è necessario che riprenda qui il tracciato istituzionale che, da Federico Guglielmo I attraverso Federico II (ma partendo anche da metà Seicento, dal Grande Elettore), ha attraversato e accompagnato la crescita della Germania a grande potenza. E non solo nel senso deteriore del “volto demoniaco del potere” che siamo soliti attribuire al termine, ma soprattutto nel senso che ha ripetutamente indotto il governatore della BCE Mario Draghi a dire che la Germania di oggi è «modello di stabilità» a cui tutta l’Europa deve guardare per governare i propri affari.

Sono valori o no questi? Se sì c’entra anche il mio cameralismo⁶⁶⁷. Il quale rappresentò uno strano crocevia fra nuovo spirito filosofico-pratico, nuova mentalità razional-materialistica di una società civile in formazione, nuova concezione amministrativa dello Stato da parte del principe e dei suoi aiutanti, nuova propensione, insomma, all’ingegneria istituzionale, mediante interventi di razionalizzazione rispetto soprattutto al nodo fiscale. Risultato mediano – e se vogliamo anche mediocre, rispetto al livello teorico di altre concezioni dello Stato e del potere di più alto respiro nel XVIII secolo – fu l’instaurazione graduale di una nuova linea di rapporti fra autorità e sudditi, mediante una consapevole e mirata de-costruzione dei meccanismi a matrice ancora personal-signorile dell’antica società (e Stato) per ceti.

Tutto ciò fu indubbiamente dovuto a una molteplicità di cause concorrenti, radicate nella storia stessa della cultura, non solo politica, prussiana: a partire dalla forte impronta protestante della popolazione per arrivare alla sua propensione a una *Bildung*, ricca insieme di avvedutezza e di responsabilità⁶⁶⁸. Ma tra queste cause ci fu certamente la partecipazione corale e non solo coatta di ampi strati della popolazione allo spirito amministrativo cui ho già fatto cenno, che ha trovato molto a lungo la sua espressione nel mito del *Beamtenum*, l’altro pilastro, insieme ai *Gelehrten*, di quello che nell’Ottocento sarebbe divenuto il *gebildetes Bürgertum* (mentre l’esercito

⁶⁶⁷ P. SCHIERA, *Dall’arte di governo alle scienze dello Stato. Il cameralismo e l’assolutismo tedesco*, Milano 1968.

⁶⁶⁸ W. SOMBART, *Unità di cultura*.



– senz'altro il pilastro principale del *Deutsches Reich* – resterà a lungo piazza d'armi della decadente nobiltà; terzo pilastro essendo la *Deutsche Wissenschaft*⁶⁶⁹).

A conclusione di questo *detour* vorrei tornare all'*Apparatus* di Hume, ricordando i primi provvedimenti che il giovane Re di Prussia spiega – in una lettera a Voltaire – di aver preso appena salito al trono:

«Ho cominciato innanzi tutto ad [accrescere le forze dello Stato] di sedici battaglioni, di cinque squadroni [di Ussari e di uno] squadrone di guardie del corpo. Ho messo [le fondamenta per] la nostra nuova Accademia. Ho fatto [acquisto di] Wolff, di Maupertuis, di Vaucasson, di [Algarotti], aspetto la risposta di s'Gravenhange [e di Euler]. Ho costituito un nuovo dipartimento per il commercio e le manifatture, fatto venire pittori e scultori»⁶⁷⁰.

72. Ho iniziato questa terza parte, riproponendo lo “Stato (moderno)” come misura storicamente determinato del politico. Alla fine, devo dire che, col bisogno di costituzione che si espande in tutta Europa nel corso del XVIII secolo⁶⁷¹, quella misura è colma. E se la misura è colma, tocca cambiarla.

Conclusa – si fa per dire – l'indagine sul terzetto britannico Hobbes-Hume-Bentham, mi pare di poter dire, sia pur con cautela, che al culmine della genesi dello Stato moderno, fra XVII e XVIII secolo, si è compiuta, nel paese che forse era più avanti nel processo (la testa di Carlo Stuart cade quasi un secolo e mezzo prima di quella del Borbone Luigi), una profonda sfida di approfondimento e comprensione del problema della legittimazione della politica. Da una parte i conservatori che, dai cultori di *common law* e *ancient constitution*, a John Locke, Blackstone e altri, hanno

⁶⁶⁹ P. SCHIERA, *Il laboratorio borghese*.

⁶⁷⁰ Prendo la citazione (KOSER – DROYSEN (eds), 1909, II: 1740-1753) dal mio *La Prussia fra Polizia e Lumi*, p. 157, nota 24 (ora in P. SCHIERA, *Profili di storia costituzionale*, II: *Potere e legittimità*, Brescia 2012, pp. 135-167: qui p. 157).

⁶⁷¹ P. SCHIERA, *Überlegungen zum Problem des Konstitutionalismus in Europa im Übergang vom 18. zum 19. Jahrhundert*, in CHR. DIPPERT – L. KLINKHAMMER – A. NÜTZENADEL (eds), *Europäische Sozialgeschichte. Festschrift für Wolfgang Schieder*, Berlin 2000, pp. 93-112; *Das europäische Verfassungsdenken um 1800. Komponenten und Zielrichtung eines europäischen Konstitutionalismus*, in B. BRANDT – M. KIRSCH – A. SCHLEGELMILCH (eds + red. Mitwirkung von W. Daum), *Handbuch der europäischen Verfassungsgeschichte im 19. Jahrhundert. Institutionen und Rechtspraxis im gesellschaftlichen Wandel*. Bd. 1: Um 1800, Verlag J.H.W. Dietz, Bonn 2006, pp. 127-164.

puntato sulla continuità e lunga persistenza del principio monarchico inglese (peraltro sempre poco sensibile all'esclusività dinastica, quindi, di per sé, molto più istituzionale che tradizionale, come presso quasi tutte le altre monarchie europee). Dall'altra gli "alternativi" – da Hobbes a Hume a Bentham appunto – i quali hanno praticato un altro livello di discorso, orientando la ricerca verso temi politici situati più in profondità e, a mio modo di vedere, di periodo più lungo.

Nel breve-medio periodo hanno infatti vinto i conservatori, dando luogo all'avvento pratico di un sistema di governo – quello liberal-democratico-rappresentativo – particolarmente favorevole alla dominanza (dominio) di classe borghese, mediante uno dei tipi di Stato più compatti e fecondi della storia costituzionale d'Occidente: il *Rechtsstaat-Rule of Law*, di durata relativamente breve (all'incirca un secolo), ma d'influsso determinante per l'assestamento durevole del modo di produzione e di governo capitalistico⁶⁷².

Con le crisi novecentesche però – dalla mondializzazione delle relazioni internazionali (guerre mondiali) ai (conseguenti) totalitarismi nei paesi di maggior crisi – si sono riproposti problemi antichi e si tratta di vedere se non sia di nuovo l'ora degli alternativi, dei *border line*, di quelli cioè che abbiamo cercato di studiare in queste pagine. È quasi superfluo osservare che la eventuale riscoperta di questi ultimi dev'essere preceduta da una sorta di restauro che consenta di scorgere – sotto le spesso magistrali letture che ne sono state fatte fra Otto e Novecento – linee originali del loro pensiero che ne consentano interpretazioni diverse e magari più adatte ai bisogni dei nostri tempi. Tale è, d'altra parte, il destino delle dottrine: di essere trasmesse, cioè interpretate e di costituire non impianti dogmatici ma strumentazioni possibilmente utili a nuovi impieghi⁶⁷³.

Per tornare a noi e completare il discorso, direi che il risultato più grande che mi è venuto dal raffronto tra Hobbes, Hume e Bentham, attraverso le varie misure che

⁶⁷² In particolare sulla Germania: O. JOUANJAN, *Figures de l'Etat de droit. Le Rechtsstaat dans l'histoire intellectuelle et constitutionnelle de l'Allemagne*, Strasbourg 2001. Più in generale L. HEUSCHLING, *Etat de droit Rechtsstaat Rule of Law*, Paris 2002.

⁶⁷³ M. RICCIARDI – P. SCHIERA, *Per una storia delle dottrine: "Scienza & Politica"*, in R. GHERARDI – S. TESTONI BINETTI, *La Storia delle Dottrine Politiche e le Riviste (1950-2008)*, Catanzaro 2008, pp. 91-100.



mi è parso di poter cogliere in ciascuno di questi maestri del pensiero politico, è stata l'emergenza di due termini che, a mio avviso, hanno segnato e torneranno a segnare nel prossimo futuro la convivenza politica degli uomini fra loro.

Si tratta di “cittadinanza” e “amministrazione”.

Mi rincuora la constatazione che entrambi i concetti sono parte essenziale degli elementi della storia costituzionale di Occidente – molto più, ad esempio, di Stato e anche di società – e che non pretendono, perciò, di apportare alcunché di rivoluzionario al discorso da fare sul futuro politico degli uomini. Solo che, ormai, questi ultimi non potranno più essere “solo di Occidente”. Il che comporta un nuovo *border*, da affrontare con tutta la determinazione (storica) necessaria, ma anche con fiducia, una volta che si riscontri che effettivamente *global polity* e *good governance* possono essere dipinti, misura per misura, come il *Buon Governo* di Ambrogio Lorenzetti.

È in questo senso, modesto e riduttivo, di migliorare lo schizzo che provo a fare del cambio di misura, che vorrei aggiungere al ragionamento appena fatto la considerazione che da Hobbes a Bentham mi pare di aver notato un forte cambiamento di qualità, pur all'interno di una trattazione dei due autori a cui ho scelto di dare un'impronta di grande continuità. In due parole, mi pare che si possa riscontrare, nel secolo che li separa – e che secolo per l'Inghilterra e per il mondo! –, uno slittamento dal concetto di “cittadino” al singolare a quello di “cittadini” al plurale; così come – non so se di conseguenza, ma certamente in parallelo – si può notare uno spostamento d'interesse dallo Stato alla società. Se così fosse, non si tratterebbe di un cambiamento da poco: esso sarebbe certamente da mettere in relazione col raffinamento del bisogno costituzionale di cui spesso ho parlato in termini di sua fissazione in documenti scritti, tra cui prevarrà quello della “Carta”, secondo i mastodontici esempi delle ultime due Rivoluzioni moderne: americana e francese, cioè “atlantiche”.

Per meglio comprendere ciò, è utile un brevissimo esame di un quarto autore inglese “alternativo”, tanto da aver trovato fortuna negli Stati Uniti d'America, di cui ha accompagnato e rappresentato in maniera incomparabile la nascita a Stato costituzionale (e federale).

Thomas Paine e la rivoluzione americana nel mondo atlantico è il sottotitolo di un libro di Matteo Battistini, intitolato *Una rivoluzione per lo Stato*⁶⁷⁴. Titolo interessantissimo, che s'inserisce perfettamente nel discorso che cerco di fare anch'io qui. Naturalmente, Paine non era un filosofo, sì però – scrive Bonazzi – un *philosophe*. Colui che, secondo Battistini, vide per tempo lo spostamento del mondo britannico nell'Atlantico e, seguendone le rotte, colse nelle colonie il luogo anche storico in cui il bubbone della “modernizzazione politica ed economica” sarebbe scoppiato. Ne scoperse anche la molla, già intuita a Londra nel breve apprendistato da “uomo delle accise” – da cameralista, stavo per dire – a contatto con eventi grandi come la fondazione della banca nazionale, l'istituzione del debito pubblico e l'introduzione di nuove forme di tassazione, appunto.

«L'inedito intreccio fra politica ed economia alimentò un movimento storico contraddittorio e aperto: la gestione della rivalità internazionale imponeva una centralizzazione politica e amministrativa delle funzioni di governo in materia fiscale e finanziaria, nello stesso tempo l'espansione economica favoriva la formazione di quella che venne definita *commercial society*, una sfera separata dal governo nella quale maturarono nuove aspettative di partecipazione politica e inattese rivendicazioni di libertà e eguaglianza. Questo movimento di modernizzazione politica ed economica spinse le colonie nordamericane verso l'indipendenza»⁶⁷⁵.

Thomas Paine non solo capì il movimento e lo cavalcò, ma comprese che su quel terreno si sarebbe potuto costruire “lo” Stato americano: ecco il senso del titolo del libro di Battistini. Due punti risaltano: l'idea della Costituzione scritta e il riferimento alla società commerciale⁶⁷⁶. Detto questo è detto tutto e si può lasciare Paine e la sua opera semplicemente al *Common Sense*, che notoriamente è anche il titolo del suo fantastico libello⁶⁷⁷.

⁶⁷⁴ M. BATTISTINI, *Una rivoluzione per lo Stato*.

⁶⁷⁵ *Ibidem*, pp. 241-242.

⁶⁷⁶ *Ibidem*, p. 13, nota 3: «Sull'accezione commerciale del mondo atlantico, non riducibile a entità nazionali e imperiali separate e distinte, si rimanda a A. POTOFSKY, *The One and the Many: the Two Revolutions Question and the “Consumer-Commercial” Atlantic, 1789 to the Present*, in M. ALBERTONE – A. DE FRANCESCO (eds), *Rethinking the Atlantic World. Europe and America in the Age of Democratic Revolutions*, New York 2009, pp. 17-45.

⁶⁷⁷ T. PAINE, *Common Sense* (1776), in *The Complete Writings of Thomas Paine*, New York 1945.



QUARTA PARTE

(1-25)

73. Quando John Austin si trovò a dover applicare il suo canone analitico al tema pulsante del dibattito costituzionale inglese tardo-settecentesco, che era quello della limitazione del potere monarchico, più o meno secondo gli intendimenti dell'appena incontrato Spelman, non poté che concludere: «Per quanto riguarda il significato di potere monarchico limitato, il nome monarchia limitata implica una contraddizione in termini».

Austin in effetti si stava occupando di rettificare una definizione di *political society* tratta dal *Fragment* di Bentham – come ricorda Piccinini nel suo *Corpo politico*, da cui traggio l'argomento – e precisa dunque che «la sovranità non soffre limitazioni», a meno che non si tratti della *public opinion*⁶⁷⁸. Piccinini commenta «L'opinione pubblica è diventata, tra paura e utilità, l'altra faccia della sovranità. Da questa prospettiva andrà valutata la storia costituzionale del secolo borghese»⁶⁷⁹.

Condivido il parere, anche se per questa via si rischia di ridurre un po' troppo il peso di quella teoria (o anche dottrina politica) su cui invece si è fin qui appoggiata la considerazione dedicata, da un paio di secoli in qua, alla suddetta storia costituzionale, dogmatizzandola non poco e allontanandola dalla concretezza della vita vissuta degli uomini, mentre – come abbiamo appena visto nei nostri grandi inglesi – la costituzione esprimeva, al suo sorgere settecentesco, la risposta ad un grande bisogno di normalizzazione e codificazione della vita civile, cioè appunto della società politica⁶⁸⁰.

Per tale motivo, ho sempre pensato che l'indagine politica sull'Ottocento – a partire dall'istituto monarchico, che dopo il Congresso di Vienna torna ad essere il prin-

⁶⁷⁸ J. AUSTIN, *The Province or Jurisprudence Determined* (1832), New York 1970, p. 241 «As meaning monarchical power limited, the name limited monarchy involves a contradiction in terms».

⁶⁷⁹ M. PICCININI, *Corpo politico, opinione pubblica, società politica. Per una storia dell'idea inglese di costituzione*, Torino 2007.

⁶⁸⁰ P. SCHIERA, *Das europäische Verfassungsdenken um 1800*.

cipio di legittimazione dell'ordine politico⁶⁸¹ – debba partire dal caso inglese che, nel passaggio da un antico a un nuovo regime, presenta tratti di grande praticità. Essi si possono facilmente condensare nel grande filone benthamista dell'utilità fino a comporre quell'*utilitarian moment* che ha segnato l'opinione pubblica inglese del XIX e primo XX secolo, ben al di là di quanto abbiano potuto influire, sul piano più strettamente filosofico-politico, le non sempre facili teorie di Hume o Bentham. Biancamaria Fontana riporta una splendida definizione di opinione pubblica data da Robert Peel in una lettera del 23.3.1820 a Wilson Crocker:

«Do not you think that the tone of England – of that great compound of folly, weakness, prejudice, wrong feeling, right feeling, obstinacy, and newspaper paragraphs, which is called public opinion – is more liberal – to use an odious but intellegible phrase, than the policy of the Government? Do not you think that there is a feeling, becoming daily more general and more confirmed – that is, independent of the pressure of taxation, or any immediate cause – in favour of some undefined change in the mode of governing the country?»⁶⁸².

Per non parlare di Walter Bagehot che ci fa istantaneamente capire cosa fossero ormai diventati i *Whigs* al suo tempo, affermando: «Il whiggismo non è un credo politico, ma un “carattere”, un'attitudine intellettuale»⁶⁸³. Fontana può così riprendere la solita icastica conclusione di Foucault (da uno dei famosi Corsi al *Collège de France*): «Il liberalismo dovrebbe essere visto non come un insieme di politiche date e di credenze ideologiche, ma come una forma di critica sistematica e mirata della pratica di governo». Basti infine pensare al ruolo del benthamismo nell'opinione pubblica inglese ancora nei primi anni del Novecento, in opere intrinseche all'evoluzione in

⁶⁸¹ Riprendo qui, quasi alla lettera, l'avvio di un mio precedente intervento sulla monarchia europea nell'Ottocento: P. SCHIERA, *Monarchia costituzionale o costituzionalismo monarchico? L'Europa del pre-1848*, in G. GUAZZALOCA (ed), *Sovrani a metà. Monarchia e legittimazione in Europa tra Otto e Novecento*, Soveria Mannelli, 2009, pp. 41-55.

⁶⁸² Cit. in: B. FONTANA, *Whigs and Liberals: the "Edinburgh Review" and the 'liberal movement' in Nineteenth-Century Britain*, in R. BELLAMY (ed), *Victorian Liberalism. Nineteenth Century Political Thought and Practice*, London 1990, p. 52.

⁶⁸³ W. BAGEHOT, *The First Edinburgh Reviewers*, in N. St John Stevas (ed), *The Collected Works of Walter Bagehot*, 11 voll., London 1965, vol. I, p. 318. Si veda più avanti (grazie al lavoro di Roberta Ferrari) il ruolo giocato dal *character* nel discorso politico di Beatrice Potter in Webb.



senso sempre più riformistico del liberalismo classico, come quelle di Stephen e di Dicey⁶⁸⁴.

La filiera concettuale che ne verrebbe – monarchia, utilità, opinione pubblica, costituzione – può essere utilmente riassunta sotto la rubrica più generale di costituzionalismo, trasferendo in essa quel vero e proprio fascio di forze che, dall’Inghilterra attraverso la Francia rivoluzionaria e imperiale, si è progressivamente svolta in Europa. La mia lettura di quel movimento è però diversa da quella fornita dalla maggioranza della letteratura, liberale e non, in argomento. Vedremo presto per quali ragioni, ma fin d’ora voglio riprendere un passaggio di Bagehot, che – col solito suo tono tra il candido e lo sprezzante – pone in chiaro qualche elemento di base del processo in atto. Nel Regno Unito:

«Un nuovo mondo d’industria e manifattura è stato creato; nuovi interessi sono sorti; nuovi modi di pensare si sono risvegliati, nuovi abiti mentali sono stati generati. Naturalmente, le classi mercantili e manifatturiere che hanno acquistato influenza non erano riconosciute dalla vecchia costituzione; esse vivevano sotto la sua produzione ma erano sconosciute alla sua lettera... La struttura della società inglese era ancora mezzo feudale mentre i suoi nuovi elementi erano fortemente non-feudali... Il contrasto tra la costituzione d’Inghilterra e l’Inghilterra stessa di conseguenza divenne sempre più grande e, alla fine, insopportabile... Una costituzione che era adatta all’Inghilterra del 1700 deve necessariamente essere inadatta all’Inghilterra del 1832. Cambiamenti così rilevanti come quelli intervenuti fra quelle due date necessitarono e favorirono un mutamento equivalente nella nostra politica (*polity*)»⁶⁸⁵.

Per il resto Bagehot resta, come sempre, profondamente realista, sottolineando che ogni costituzione ha sempre due contenuti complementari, se non alternativi: uno più relativo alla legittimazione, l’altro all’efficienza. Ciò vale in particolar modo per quella inglese, il cui merito caratteristico sta nel fatto che

«le sue parti attinenti alla dignità sono molto complicate e imponenti, antiche e venerabili; mentre la sua parte relativa all’efficienza, sopra tutto quando si trova in momenti di azione critica, è decisamente semplice e moderna». La parte legittimatoria a sua volta «contiene anche parti storiche, complesse, auguste, teatrali, ereditate da un lungo passato, che pren-

⁶⁸⁴ L. STEPHEN, *The English Utilitarians*, London 1900, e A.V. DICEY, *Lectures on the Relation Between Law & Public Opinion in England during the Nineteenth Century*, London 1905.

⁶⁸⁵ W. BAGEHOT, *The History of the Unreformed Parliament, and Its Lessons. An Essay*, London 1860, pp. 21s.

«dono la moltitudine, che guidano con insensibile ma onnipotente influenza le associazioni dei suoi soggetti»⁶⁸⁶.

Sarebbe eccessivo utilizzare i due criteri della dignità costituzionale e dell'efficienza governativa per discutere in termini generali il tema del costituzionalismo (monarchico) nell'intera Europa, ma certo dalla ricostruzione di Bagehot si possono trarre insegnamenti proficui di storia costituzionale, nel senso materiale che m'interessa. Ad esempio, negli stessi termini pragmatici appena descritti, egli dà spazio anche al tema cruciale delle autorità locali, in rapporto all'elemento accentrativo, così tipico della trattatistica sullo *State-building*. Nel far ciò, egli si collega espressamente a Tocqueville, osservando che dalla storia costituzionale inglese viene anche la tolleranza per le *local authorities* che tanto intriga molti stranieri: «Nella lotta con la Corona, questi centri locali servirono da sostegni e fulcri» egli ammette. Fin dal primo parlamento, poi nelle guerre civili «gran parte delle corporazioni, come quella di Londra, furono basi importanti di resistenza»; per secoli essa fu infatti «un baluardo della libertà inglese». La conclusione è limpida, non solo per la sua lapidarietà ma anche per il sottile *humour* che la condisce:

«Tocqueville soleva dire che in questa materia gli Inglesi erano non solo storicamente scusabili ma anche politicamente giudiziosi. Egli ha fondato quello che può essere chiamato il culto delle corporazioni».

Ma il commento finale di Bagehot torna ad essere spietatamente *british*: a suo parere, infatti, tutto ciò si può anche capire per la Francia dei prefetti, ma gli inglesi sono cresciuti e possono far a meno di queste istanze di controllo, che gli appaiono «cose da bambini»: un po' come sarà per Dicey a proposito del *droit administratif* o anche per Maitland a proposito della *Genossenschaft* di Gierke⁶⁸⁷.

⁶⁸⁶ «The Crown is, according to the saying, the "fountain of honour"; but the Treasury is the spring of business». Le citazioni da: *The English Constitution*, London 1867, pp.11-15.

⁶⁸⁷ Di F.W. MAITLAND cfr. *Introduzione a O. Gierke, Political Theories of the Middle Age* (1958), in P. SCHIERA (ed), *Società e corpi. Scritti di Lamprecht, Gierke, Maitland, Bloch, Lousse, Oestreich, Auerbach*, Napoli 1986, pp.57-107 (trad. it. di Bianca Arcangeli).



74. Anche per sottolineare la differenza dei rispettivi stili (personali e nazionali), da Walter Bagehot passerei ora a uno studioso tedesco, assai meno conosciuto e forse anche meno acuto: Karl Heinz Ludwig Pölitz, il poligrafo di Tübingen che, pur restando legato al quadro di riferimento tradizionale degli antichi Stati territoriali tedeschi, seppe cogliere come nessun altro le novità del mutamento portato, nell'Europa post-napoleonica, dalle carte costituzionali⁶⁸⁸. Nella sua bella e poco conosciuta opera *Die Staatensysteme Europa's und Amerika's seit dem Jahre 1783*, pubblicata nel 1826, Pölitz osserva che, ancora al suo tempo, non vi era accordo tra i diplomatici intorno al concetto di legittimità, pur fissato 12 anni prima come principio fondamentale dal Congresso di Vienna. Esso viene infatti impiegato in senso più o meno «stretto o largo, storico o dogmatico»: ecco spiegata, in quattro parole per di più d'epoca, la banda larga di questo concetto fondamentale⁶⁸⁹. Che poi però lo stesso Pölitz finisce per trattare da storico: e allora legittimità può solo indicare «gli eredi giuridici nel governo», il che vale ovviamente solo per le «monarchie ereditarie» (non dunque per i troni elettivi o i principati ecclesiastici, né tanto meno per le repubbliche)⁶⁹⁰. Così, in tutta semplicità, dalla legittimità si passa alla monarchia, che

⁶⁸⁸ K.H.L. PÖLITZ, *Die Constitutionen der europäischen Staaten seit den letzten 25 Jahren*, Vier Theile, Leipzig 1817-25 (II ed, apparso anonimo); poi: *Die europäischen Verfassungen seit dem Jahre 1789 bis auf die neueste Zeit: mit geschichtlichen Erläuterungen und Einleitungen*, 4 Bände, Leipzig 1832-47. Ma andrebbe menzionato anche J.C. BISINGER, *Vergleichende Darstellung der Staatsverfassung der europäischen Monarchien und Republiken; zum Gebrauch bey Vorlesungen und Selbstbelehrung*, Wien 1818, che non è una raccolta di costituzioni ma una descrizione comparata, in cui la *Verfassung* viene trattata come «das Lebens-Prinzip jedes bürgerlichen Vereins (principio vitale di ogni consorzio civile), dessen bessere oder schlimmere Einrichtung auf das Wohl und Weh einer Nation nach dem Zeugnisse aller Jahrhunderte, und den darauf gegründeten Lehren der Politik den entscheidensten Einfluß hat».

⁶⁸⁹ G. FERRERO, *Il Congresso di Vienna 1814-1815. Talleyrand e la ricostruzione d'Europa*, Milano 1999 (tit. orig. *Reconstruction*).

⁶⁹⁰ K.H.L. PÖLITZ, *Die Staatensysteme Europa's und Amerika's seit dem Jahre 1783, geschichtlich-politisch dargestellt...* Dritter Theil, *Zeitraum von 1814-1825*, Leipzig 1826. L'avvio dei suoi "Vorbereitende Begriffe" - §137, p. 1 - è il seguente: «Eine neue politische Ordnung der Dinge innerhalb des europäischen Staatensystems hebt an mit dem Wiener Congress; deshalb ist er der Wendepunct in der Geschichte der neuesten Zeit. Vieles, was unter den zerstörenden Stürmen, die seit dem Jahre 1789 über das alternde Europa gekommen waren, bis dahin ein nur zweifelhaftes politisches Daseyn gerettet hatte, erstarkte durch die Beschlüsse dieses Congresses zu neuer Kraft; vieles aber war unrettbar untergegangen, und schien selbst den einsichtsvollsten Diplomaten wiederherzustellen bedenklich; vieles endlich trat in den Kreis des Bestehenden unter völlig neuen Formen ein die bis dahin Geschichte und Staatskunst noch nicht gekannt hatten».

ovviamente è solo quella ereditaria, e il “principio monarchico” è bello che installato⁶⁹¹.

Ciò che emerge, a livello europeo – pur nella diversità delle condizioni economiche e sociali che andrebbero misurate per rapportarvi le diverse curve di sviluppo costituzionale nei diversi paesi – è il già più volte riscontrato nesso tra rappresentanza, interessi, società, economia; un nesso che dovunque passa per l’istituto monarchico, sia che si tratti di restaurarlo, come nella Francia post-napoleonica, sia che si tratti di riformarlo in senso limitativo, come nell’esempio-modello inglese, sia infine che si tratti di ipostatizzarlo in un principio più o meno rigido, come in Germania. Donde il senso costituzionalistico della monarchia, poiché tutti quegli aspetti non sono altro che l’insieme dei bisogni di nuova aggregazione e legittimazione sociale e politica che stanno sotto lo scoppio del fenomeno “costituzione” tra Sette e Ottocento. E la monarchia è appunto lo strumento antico, ma modernizzabile, per attuare la costituzione⁶⁹².

Vorrei a questo punto – anche per lasciare un po’ da parte il tema monarchico – fare ricorso a Benjamin Constant, un autore che non si può certo dimenticare nel discorso sul costituzionalismo che intendo fare d’ora innanzi. Egli iniziava il suo *Cours* del 1818-1820 scrivendo: «I poteri costituzionali sono: il potere regio, il potere esecutivo, il potere rappresentativo, il potere giudiziario e il potere municipale».

Rispetto a ciò:

«La monarchia ha il grande vantaggio di creare questo potere neutro nella persona di un re, già circondato di tradizioni e ricordi e rivestito d’una potenza di opinione che fa da base alla sua potenza politica. Il vero interesse di questo re non è che uno dei poteri rovesci l’altro, ma che tutti s’appoggino, s’intendano tra loro e agiscano di concerto... Il re è al cen-

⁶⁹¹ Per giustificare l’abbandono del tema, nel quadro della mia ricostruzione, rimando al già citato mio saggio *Monarchia costituzionale*, ma soprattutto alla più recente “raccolta di costituzioni europee” che conosca (D. GOSENWINKEL – J. MASING (eds), *Die Verfassungen in Europa 1789-1949*, München 2006) dove il *monarchisches Prinzip* viene definito: «Grundstruktur, die den Frühkonstitutionalismus längerhin prägen und auch darüber hinaus – ungeachtet vielfältiger Weiterentwicklung – das ganze Jahrhundert über wirkmächtig bleiben sollte».

⁶⁹² Rinvio qui a un mio vecchio testo, l’Introduzione a *Società e corpi*, in cui cercavo di commentare l’originalità metodologica del famoso saggio di C.H. MCLLWAIN, *Costituzionalismo antico moderno* (1940), Venezia 1956 a cura di V. De Caprariis, su cui tornerò più avanti in questa stessa parte.



tro di questi tre poteri, autorità neutra e intermediaria, senza alcun interesse ben inteso a turbare l'equilibrio, ma con il preciso interesse, al contrario, a mantenerlo»⁶⁹³.

Il segreto di una costituzione starebbe infatti, per Constant, nel prevedere non solo dei poteri “attivi”, ma anche un potere “neutro”. Quando tutta l'autorità si è calata nel legislativo (come nelle Repubbliche italiane del Rinascimento, durante il *Long Parliament* inglese o nella *Convention* rivoluzionaria francese) esso si è tramutato in potere arbitrario e in tirannia senza limiti; quando invece si è incorporato nell'esecutivo (come nell'antica Roma) ha dato pure luogo a despotismo. Il fine esclusivo delle «associazioni umane» è, invece, la «libertà politica e soprattutto individuale».

In base a quest'ultima, Constant misura, confrontandosi con l'opera di Gaetano Filangieri, «il progresso della specie umana in legislazione e politica, da circa mezzo secolo in qua»⁶⁹⁴. Al trionfo della libertà si accompagna quello del commercio, ma entrambi hanno bisogno della *constitution* per funzionare: «Senza costituzione, i popoli non saprebbero avere certezza che le leggi vengano osservate». Solo nella costituzione esiste la forza coercitiva necessaria per costringere il potere a rispettare le leggi e ciò avviene ancor meglio nella *monarchie constitutionnelle*, grazie appunto al *pouvoir neutre* di cui, in essa, gode il re.

⁶⁹³ B. CONSTANT, *Cours de politique constitutionnelle*. Nouvelle édition mise en ordre et précédée d'une introduction par M. J.-P. Pagès, Paris 1836, vol. I, pp. 1-2.

⁶⁹⁴ «Sans constitution, les peuples ne sauraient avoir nulle certitude que les lois soient observées»: in G. FILANGIERI, *Oeuvres. Traduites de l'Italien*, Paris 1840. Nouvelle édition accompagnée d'un *Commentaire par Benjamin Constant et de l'éloge de Filangieri*, par M. Salfi, vol. III pp 187-92. Interessa, in particolare, la seguente annotazione di Constant (p. 191): «Cette différence entre la doctrine de Filangieri et la mienne s'applique à tout ce qui concerne le gouvernement en général... Le gouvernement représentatif n'est autre chose que l'admission du peuple à la participation des affaires publiques. C'est donc par lui que s'opère maintenant tout ce qui se fait pour lui. Les fonctions de l'autorité sont connues et définies. Ce n'est point d'elle que les améliorations doivent partir; c'est de l'opinion, qui, transmise à la masse populaire par la liberté dont sa manifestation doit être entourée, repasse de cette masse populaire à ceux qu'elle choisit pour organes; et monte ainsi dans les assemblées représentatives qui prononcent et dans les conseils des ministres qui exécutent... Ce que Filangieri veut obtenir du pouvoir en faveur de la liberté, je veux qu'une constitution l'impose au pouvoir... Là où Filangieri voit une grâce, j'aperçois un droit; et partout où il implore la protection, c'est la liberté que je réclame». Il giudizio complessivo di Constant su Filangieri è stringato ma convincente e segnala tutta la distanza che, all'epoca, la dottrina politica italiana presentava in confronto a quella europea: «Révolté des maux de l'espèce humaine... il paraît avoir pris la plume bien plus en philanthrope qu'en écrivain entraîné par son talent. Il n'a ni la profondeur de Montesquieu, ni la perspicacité de Smith, ni l'originalité de Bentham».

Diversa, naturalmente, la situazione in Germania. Senza bisogno di far qui una storia, anche succinta, del primo liberalismo tedesco, basterà ricordare i tentativi d'inquadrare quei temi nel quadro in sviluppo della scienza giuridica, nelle sue varie diramazioni⁶⁹⁵. Mentre, sul piano politologico, è facile riconoscere una linea che va dalla *Politik* di Dahlmann allo *Staatslexikon* di Rotteck e Welcker, intorno ai temi della costituzione e della monarchia⁶⁹⁶. Neppure è da sottovalutare il contributo portato dalla Scuola storica dell'economia, nel cui ambito furono concretamente sollevati aspetti e modalità della necessaria riorganizzazione del tradizionale impianto statale⁶⁹⁷. Ma non ha senso continuare qui nell'elencazione.

Ciò che non si può negare è l'evidenza storica della grande novità introdotta dallo strumento politico-giuridico della carta costituzionale; né si può negare che storicamente quello strumento ha potuto essere usato in primo luogo dalla monarchia⁶⁹⁸. Quel processo si è rapidamente dimostrato non solo coniugabile con le tendenze politiche riformatrici proprie della monarchia costituzionale, ma, proprio in essa, ha trovato la culla in cui nascere e svilupparsi: lo dimostra, sempre in Germania, l'invenzione della monarchia sociale ad opera di Lorenz von Stein, di cui va ricordata

⁶⁹⁵ Così ad esempio, Johann Christian Freiherr von Aretin compone nel 1823 (poi aiutato da Carl Rotteck nella II edizione del 1838) uno *Staatsrecht der constitutionellen Monarchie*; Robert von Mohl (che si era laureato nel 1821 con una *Dissertation* dal bel titolo latino *Discrimen ordinum provincialium et constitutionis repraesentativae*, poi convertito in un importante saggio negli "Jahrbücher für die gesamte Staatswissenschaft") pubblicherà nel 1832 *Die Polizeiwissenschaft nach den Grundsätzen des Staatsrechts*.

⁶⁹⁶ F.C. DAHLMANN, *Die Politik, auf den Grund und das Maaß der gegebenen Zustände zurückgeführt*. Erster Band. *Staatsverfassung, Volksbildung*, Göttingen 1835, e *Vorrede zur deutschen Uebersetzung von de Lolme's Dartellung der Verfassung von England* (1819), in *Kleine Schriften und Reden*, hg. von C. Varrentrapp, Stuttgart 1886, pp. 111-20. C. VON ROTTECK - C. WELCKER (eds), *Staats-Lexikon oder Encyclopädie der Staatswissenschaften in Verbindung mit vielen der angesehensten Publicisten Deutschlands*, Altona 1834, di cui vanno viste le voci dei diversi collaboratori.

⁶⁹⁷ Basta pensare ai contributi in tal senso di Gustav Schmoller e Max Weber!

⁶⁹⁸ Il tema della continuità e della mescolanza tra antico e presente è naturalmente centrale nella consapevolezza dell'epoca. Ne è anche qui interprete il Pölitz (*Staatensystem*): «So entstand aus der Mischung des Alten und des Neuen dasjenige politische System, welches die Diplomaten als Ersatz theils für das frühere System des politischen Gleichgewichts, theils für die aus der Zeit des französischen Übergewichts für mehrere Staaten und Reiche hervorgegangenen neuen Rechtsverhältnisse, aufstellten. Denn dieses neue politische System konnte nur dann den Forderungen und Bedürfnissen des jüngern Zeitalters genügen, wenn es gleichmässig das innere und äußere Staatsleben umschloß».



anche l'altra idea-chiave della «amministrazione come costituzione vivente» (*Verwaltung als lebendige Verfassung*).

75. I due temi su cui testare il mio discorso sul costituzionalismo, in base all'esame fatto fin qui, sono quelli della cittadinanza e dell'amministrazione. Per il primo, non si può non partire dalla definizione di D'Alembert nell'*Encyclopédie* (1753): «c'est celui qui est membre d'une société libre de plusieurs familles, qui partage les droits de cette société, & qui jouit de ses franchises».

Colpiscono i due termini di libertà e società. D'Alembert capisce tutto e si mette subito in relazione con Hobbes, nella linea che credo di aver seguito anch'io:

«Hobbes ne met aucune différence entre le sujet & le citoyen; ce qui est vrai, en prenant le terme de sujet dans son acception stricte, & celui de citoyen dans son acception la plus étendue ; & en considérant que celui-ci est par rapport aux lois seules, ce que l'autre est par rapport à un souverain. Ils sont également commandés, mais l'un par un être moral, & l'autre par une personne physique».

Anche se non credo molto alla tenuta di questa distinzione, penso però che, nei cent'anni che separano i due autori, si sia effettivamente svolta tale chiarificazione, come d'altra parte ho già osservato, confrontando lo stesso Hobbes con Hume e Bentham. Decisivo per D'Alembert è l'ingresso delle leggi (*lois*) nella configurazione del cittadino: solo allora il comando si trasforma da personale (fisico, materiale) in legale (morale, astratto). Ritengo anch'io che l'ordinamento giuridico abbia portato sostanziali mutamenti nella figura del cittadino e non fatico a riconoscere che ciò è tanto più vero con la carta costituzionale, da considerare vera e propria quintessenza dell'ordinamento⁶⁹⁹.

Quest'ultimo è certamente stato, nella sua accezione moderna, il punto di sutura più stretto fra ordine e diritto, intendendo il primo come elemento chiave della tradizione "pubblicistica" occidentale, nella versione classica come in quella cristiana, e

⁶⁹⁹ P. SCHIERA, *Melancolía y Derecho. La confrontación entre individuo y disciplina a favor del ordinamento*, in C. PETIT (ed), *Pasiones del Jurista. Amor, memoria, melancolía, imaginación*. Textos de A. Hespanha, A. Mazzacane, P. Schiera y P. Costa, Madrid 1997, pp. 115-160 (trad. it. *Melancolia e diritto. Ovvero il confronto fra individuo e disciplina a favore dell'ordinamento*, in *Specchi*, pp. 107-149).

il secondo come *aequitabilitatis conservatio*⁷⁰⁰. Quella sutura – a differenza delle numerose altre provate nel corso della lunga storia del diritto – si è compiuta fra XVIII e XIX secolo, in concomitanza, fra l'altro, con quanto si è fin qui visto rispetto ai temi della società e del cittadino. Essa si è compiuta attraverso il doppio evento rivoluzione-costituzione, nell'ambito di quella che Koselleck ha genialmente definito *Sattelzeit*, per sottolineare gli aspetti di continuità ma anche di profonda trasformazione che l'hanno caratterizzata.

Nella lettura che davo anni fa, legavo la nascita dell'ordinamento al nuovo campo d'azione apertosi all'uomo occidentale col venir meno della capsula melancolica in cui, per secoli, era stata collocata la sua capacità d'azione. Dalla scoperta di Harvey in poi, gli umori perdono rilievo in medicina e gli uomini si liberano del giogo della melancolia. Mi chiedevo allora se ci fosse un nesso fra questa evoluzione e la forte accelerazione che il tema, lo stile di vita della socia(bi)lità venne acquistando nel Settecento⁷⁰¹. Credo che parte della risposta stia anche nel percorso che abbiamo tracciato – da Hobbes a Hume a Bentham, passando rapidamente anche per l'*Encyclopédie* – dell'emersione del cittadino nello spazio politico moderno, quello dello Stato. Ma un'altra parte sta certamente nel dato di fatto che questo Stato (moderno) subisce a sua volta forti contraccolpi ad opera della rivoluzione, nel senso innanzi tutto che gli si contrappone una società – civile, commerciale, politica – che presenta altri bisogni, esige altre sicurezze e garanzie e le cerca e le trova in un uso più diretto e immediato del diritto. Con l'affermazione della "sociabilità", cambia alla radice il rapporto società-disciplina: non è più solo lo Stato a produrre quest'ultima (anche se lo sforzo di statizzare la giustizia criminale ha avuto grande successo in tutta Europa⁷⁰²) ma è l'ordinamento stesso, attraverso i canali-strutture-discipline

⁷⁰⁰ *Ibidem*, p. 108, dove cito M. HERBERGER, *Dogmatik*, pp. 53 ss. Per una visione strettamente storico-giuridica del problema, cfr. P. GROSSI, *L'ordine giuridico medievale*, Bari 1995, ha altri bisogni

⁷⁰¹ M. AGUILHON, *La sociabilité est-elle objet d'Histoire?*, in E. FRANÇOIS (ed), *Sociabilité et société bourgeoise en France, en Allemagne et en Suisse, 1750-1850*, Paris 1986.

⁷⁰² Cfr. la plurivoluminosa collana *La 'Leopoldina' - criminalità e giustizia criminale nelle riforme del 700 europeo*, ricerche coordinate da Luigi Berlinguer, Milano 1988 ss.



entro cui si muove: il diritto innanzi tutto ma anche l'economia e la scienza della società.

Il diritto assicura la previsione più larga possibile (universale e astratta) dei comportamenti umani nel sociale, attraverso le norme. In ciò, esso è avvantaggiato dal poter continuare a mettere a disposizione l'antica tecnica regolativa (*lex est regula et mensura*) di cui si era nutrito nei secoli, inserendosi senza difficoltà nel processo di positivizzazione del sapere che dalla *historia naturalis* sta conducendo alle scienze sociali⁷⁰³.

In parallelo col crescere di bisogno di "costituzione", il diritto entra in una fase che potrei definire ordinamentale-scientifica. Da tale nodo problematico emerge la figura dell'ordinamento. Nasce, come ho già detto, negli stessi momenti in cui lo Stato (monarchico, assoluto) viene scosso dai grandi moti rivoluzionari e, in certo qual modo, lo assorbe, lo assimila, ne fa ri-uso. A favore di chi e di che cosa? La mia risposta l'ho già data: a favore della società e dei cittadini. Così si compie il transito dall'*ordo*-individuo premoderno (a forte impronta agostiniana) a quello (liberale) ottocentesco. Un passaggio marcato dall'acquisto di autonomia da parte del diritto (inteso come complesso delle norme primarie) e dell'organizzazione (anche come insieme delle norme secondarie), come esito della lotta della società civile contro il monarca assoluto – per quanto illuminato – e il suo apparato perché non ne perpetuasse il monopolio. L'esito della rivoluzione, attraverso la costituzione, non poteva che essere l'ordinamento, inteso come ordine ristabilito, ma evidentemente secondo parametri nuovi: quelli della società e dei cittadini.

Per Vittorio Frosini: l'ordinamento

«è un principio interpretativo (ordinatore) della realtà sociale nella sua globalità, che viene delimitata per mezzo del diritto in un campo di rilevanza accanto ad altri campi diversi, come il sociologico, l'economico, il morale, il politico, per ognuno dei quali si può stabilire un ordinamento»⁷⁰⁴.

⁷⁰³ W. LEPENIES, *Das Ende der Naturgeschichte. Wandel kultureller Selbstverständlichkeiten in den Wissenschaften des 18. Und 19. Jahrhunderts*, Baden-Baden 1978.

⁷⁰⁴ V. FROSINI, "Ordinamento", in *Enciclopedia del diritto*, vol. XXX, Milano 1980, pp. 639-654.

Effetto dell'ordinamento così inteso fu di rendere possibile il ri-uso del vecchio sistema (antico regime) mediante una nuova convergenza di Stato e società, dopo la frattura che aveva segnato la tradizionale condizione di *societas civilis sive status*. Ma quella convergenza non fu alla pari, poiché vide lo Stato soccombere alla società, divenendone strumento, vincolato ai dettami dell'ordinamento, con in capo la costituzione, finalmente ridotta in pillole di pronta somministrazione nella Carta costituzionale, nelle sue due parti di definizione e delimitazione degli organi dello Stato e di elencazione dei diritti dei cittadini.

Non potendo insistere sugli aspetti tecnici, mi limiterò a ricordare che l'instaurazione dell'ordinamento andò di pari passo con lo straordinario fenomeno europeo della codificazione, che trovò, dai primi dell'Ottocento, un'espressione simbolica insuperata nel *Code civil* napoleonico del 1805⁷⁰⁵. Quest'ultimo non faceva che imporre un'immediata messa in pratica dei principali diritti del cittadino, a partire da quello di proprietà, con una proiezione diretta sulla definizione precisa – storicamente determinata – di quella cittadinanza di cui tanto abbiamo parlato, come pure della società civile in cui essa deteneva egemonia⁷⁰⁶.

Ma c'è un'altra coincidenza: all'affermazione dell'ordinamento come campo di legittimazione della nuova cittadinanza in società corrisponde la caratura scientifica che lo studio del sociale viene sempre più assumendo, a partire proprio dal diritto per poi allargarsi a quelle che sarebbero presto diventate, in particolare in terra tedesca, le "scienze sociali e dello Stato" (*Sozial- und Staatswissenschaften*). È il momento di teorizzazione della scienza, da una parte, e di affermazione del nuovo ceto dei dotti (*Gelehrten*), dall'altra, in una fusione di intenti sistematici che troverà il suo mezzo operativo ideale nell'Università. Secondo il modello humboldtiano, quest'ultima sarà insieme il luogo di educazione del cittadino, di elaborazione della

⁷⁰⁵ P. CARONI, *Escritos sobre la codificacion*, Madrid 1912; ma prima, naturalmente, G. TARELLO, *Storia della cultura giuridica moderna. Assolutismo e codificazione del diritto*, Bologna 1998.

⁷⁰⁶ In P. SCHIERA, *Melancolia e diritto*, p. 144, citavo ancora Frosini (p. 652): «Un ordinamento giuridico è dunque sempre strettamente connesso, nel suo fondamento di obbedienza spontanea, abitudinaria e diffusa ai suoi meccanismi di potere, con una ideologia civile, che ha sostituito nell'Europa moderna l'antica e pervadente credenza religiosa, persistente nei paesi islamici e altrove».



ricerca scientifica e di preparazione dei nuovi tecnici sociali di cui lo Stato di diritto, nella sua trasformazione in Stato sociale, avrà sempre più bisogno. Perché esso è al servizio dell'ordinamento, che è al servizio del cittadino in società. Così non c'è più bisogno di "valvole" di regolazione dei comportamenti conformi e di scarico di quelli difforni: per parafrasare Napoleone Bonaparte, la rivoluzione è terminata, ci penserà l'amministrazione a far funzionare il tutto. A conclusione del processo rivoluzionario, Napoleone aveva infatti proclamato: «la constitution est fondée [...] sur les droits serrés de la propriété, de l'égalité, de la liberté [...] Citoyens, la Révolution est fixée aux principes qui l'ont commencée. Elle est finie».

Una volta fissata la rivoluzione nella costituzione, il potere "costituente" si era necessariamente "costituito": al suo posto tornavano a valere, sotto nuova forma, i soliti ingredienti del bene comune e della volontà comune, ora espressi nei grandi principi rivoluzionari-costituzionali della proprietà, dell'uguaglianza e della libertà: quasi altrettanti poteri costituiti, al posto dell'originario e ormai prosciugato (nella rivoluzione) potere costituente.

76. Lo strumento con cui questi diversi indicatori della nuova politica costituzionale potevano tradursi in pratica (realizzarsi cioè, mantenendo però al contempo la loro forza creativa) continuava ad essere l'amministrazione. Ma, con l'avvento della costituzione, quest'ultima si era profondamente mutata: la vecchia *police* assolutistica ha acquistato una dimensione universale con pretesa al monopolio dell'azione di governo, ad esclusione degli antichi, concorrenti governi di tipo "comunitativo"⁷⁰⁷. La nuova età costituzionale-statale sembra distinguersi proprio sul piano della tendenziale unicità del governo, grazie al perfezionamento in senso giuridico della macchina statale. Come le scelte politiche – tipicamente pluralistiche nel complesso sistema d'antico regime – si erano ridotte ad una scelta pubblica esclusiva, contenuta nella costituzione, allo stesso modo i governi plurimi di cui era intessuta l'antica so-

⁷⁰⁷ B. SORDI, *L'amministrazione illuminata. Riforma delle Comunità e progetti di costituzione nella Toscana leopoldina*, Milano 1991.

cietas civilis sive status parrebbero ridursi all'unica e unitaria amministrazione pubblica⁷⁰⁸.

L'avvento storico della costituzione ha significato un grande mutamento anche in capo all'amministrazione pubblica. Essa cessa infatti di avere la funzione subalterna (come apparato del principe) che aveva avuto durante l'assolutismo, per acquistare la funzione autonoma e insostituibile di messa in pratica – ma in tal modo anche di perpetuamento – della costituzione, traducendola in vita corrente. È per suo tramite che gli elementi viventi della costituzione possono operare e restare vivi. Nella massima espressione teorica del passaggio dal vecchio regime a quello post-rivoluzionario, quella di Hegel, i due termini di *Polizey* e *Stände* formano quasi un binomio, per una efficace liberazione delle soggettività individuali e di gruppo, portatrici di una nuova visione, forse non ancora liberale ma certo molto dinamica, della realtà politica⁷⁰⁹.

Soprattutto in terra tedesca vi sono numerosi esempi illustri di interpretazione in chiave politico-costituzionale dell'esperienza amministrativa (si pensi solo a Robert von Mohl e a Lorenz von Stein); ma lo stesso vale per altri paesi, anche se l'attenzione per il potere amministrativo poté svilupparsi più sul piano concreto della giurisdizione (per la Francia, ad esempio) o dell'autogoverno (per l'Inghilterra). Ciò non significa sottovalutare il ruolo non solo ideologico giocato, durante l'Ottocento, dalle questioni della rappresentanza, del suffragio elettorale o della stessa forma di governo. Va infatti tenuto presente che tra l'organizzazione degli interessi e la loro rappresentanza parlamentare si mantenne, durante tutta l'epoca borghese, una profonda discrasia, e fu l'amministrazione pubblica a tenere sostanzialmente testa alla forte pressione proveniente dagli interessi costituiti o in via di costituzione. Ciò consentito anche dalla possibilità che questi ultimi mantennero a lungo di operare sul piano

⁷⁰⁸ H. HINTZE, *Staatseinheit und Föderalismus im alten Frankreich und in der Revolution* (1928), Frankfurt a.M. 1989.

⁷⁰⁹ G. HEIMAN, *The Sources and Significance of Hegel's Corporate Doctrine*, in Z.A. PELCZYNSKI (ed), *Hegel's Political Philosophy, Problems and Perspectives*, Cambridge 1971; ma anche L. CAFAGNA, *Diritto*.



direttamente amministrativo, con la creazione di “governi privati” non alternativi ma complementari al governo statale⁷¹⁰.

Ciò accadde in misura e con modi diversi nelle singole situazioni, in rapporto anche alle tradizioni e alle culture politiche proprie di ciascuna di esse. Così, ad esempio, nel mondo anglosassone prevalse il ricorso alle *corporations* e ai *trusts*, in sintonia col modello del *self-government*; mentre nel mondo tedesco fu prevalente l'influsso dell'antica organizzazione sociale per *Stände*, da cui si originò un sistema di *Vereine* e consorzi, capaci di operare all'interno e in collaborazione con l'amministrazione statale; per la Francia bisogna invece scavare nel ruolo pubblico giocato dai vari e potenti *corps* che erano espressione dell'amministrazione ma anche la dominavano. In tutti i casi, rappresentanza degli interessi, loro capacità di autoorganizzazione, loro conflittualità con interessi diversi e contrapposti e ruolo mediatore dell'amministrazione pubblica vanno intesi come processi complementari, da leggere negli stessi termini in cui il fenomeno amministrativo veniva inteso, con un'ampiezza di contenuti oggi perduta, dalla corrispondente scienza ottocentesca. Quest'ultima infatti, prima di essere soffocata dalla straripante formalizzazione del diritto amministrativo, verso la fine del secolo, ammetteva spazi più larghi alla capacità di prestazione dei cittadini e dei gruppi, prima che quest'ultima venisse monopolizzata da quella che sarà la pretesa egemonica, in campo amministrativo, dello Stato-dittatura novecentesco⁷¹¹.

La saldatura – spesso assicurata dalla pubblica amministrazione – tra bisogni espressi dalla società e poteri d'intervento dello Stato, consente di dire che, nello stesso modo in cui la costituzione (al momento del suo avvento storico) era legata alla rivoluzione, così si è poi stabilito un nesso fra amministrazione e riforma: una strada, quest'ultima, che ha consentito la simbioticità degli interessi costituiti nella

⁷¹⁰ L. ORNAGHI, *Stato e corporazione. Storia di una dottrina nella crisi del sistema politico contemporaneo*, Milano 1984; ID. (ed), *Il concetto d'interesse*, Milano 1984.

⁷¹¹ Sulla scienza dell'amministrazione ottocentesca cfr. E. V. HEYEN (ed), *Wissenschaft und Recht der Verwaltung seit dem Ancien Régime*, Frankfurt a. M. 1984; P. SCHIERA, *Von der Verfassung zur Verwaltung: bürgerliche Staatswissenschaft in Deutschland und Italien nach der nationalen Einigung* (in collaborazione con R. Gherardi), in *Wissenschaft und Recht der Verwaltung seit dem Ancien Régime. Europäische Ansichten*, hg. von E. V. Heyen, Frankfurt a. M., 1984, pp. 129-146.

società con le tecniche e i poteri consolidati nello Stato, favorendo, nella seconda metà del XIX e agli inizi del XX secolo, anche il recupero di vecchie soluzioni associazionistiche e istituzionalistiche, in una versione “corporata” funzionale alla concomitante crescita di uno Stato sempre più interventista, burocratico e amministrativo⁷¹².

Da questo rapido scorcio sembrano emergere due filoni particolarmente degni d’interesse. Il primo riguarda la nascita e le fortune di una nuova disciplina giuridica che è il diritto amministrativo; la seconda tocca invece il tema della rappresentanza⁷¹³ che, se sarà cruciale all’interno della dottrina e dell’ideologia liberale, aveva però già catturato l’attenzione di Jeremy Bentham nel *Constitutional Code* (1822-1832) e in particolare riguardo al problema del *management* della società, nella sua visione di democrazia totale.

Iniziando brevemente da quest’ultimo, Paola Rudan, che mi fa da guida nel complesso discorso benthamita, lo riporta con convinzione al rapporto che Bentham stabilisce tra il suo *Codice costituzionale* e il “traffico sociale”:

«Il principio della maggior felicità per il maggior numero scaturisce da esso, definendo il perimetro entro il quale la naturale patologia dell’individuo utilitarista risulta funzionale alla riproduzione ordinata della società»⁷¹⁴.

Il meccanismo è semplice: poiché la felicità è fenomeno sociale, gli individui la devono perseguire in modo organizzato, all’interno di un sistema di operazioni, che – come si è visto alla fine della terza parte – potremmo considerare molto vicino a quella che è la pubblica amministrazione. Tale sistema s’instaura infatti mediante il coinvolgimento dei governati, per sottrarli alle tentazioni di volere la felicità con mezzi privati.

«Il codice costituzionale va quindi considerato come la modalità di organizzazione dei rapporti politici secondo la misura dettata dalla società... esso è il punto d’aggancio, coordinamento e connessione tra la “società politica” e la “società naturale”. Esso opera la tra-

⁷¹² P. SCHIERA, *Il corporativismo: concetti storici*, in A. MAZZACANE – A. SOMMA – M. STOLLEIS (eds), *Korporativismus in den südeuropäischen Diktaturen. Il corporativismo nelle dittature sudeuropee*, Frankfurt a. M. 2005, pp. 35-48.

⁷¹³ G. DUSO, *La rappresentanza politica. Genesi e crisi del concetto*, Milano 2003.

⁷¹⁴ P. RUDAN, *L’inventore della costituzione*, cap. III “Codificare la democrazia”, pp. 167 ss.



sformazione di tutti gli individui in funzionari codificati secondo le norme della società, a partire da quanti sono effettivamente investiti di un ruolo di governo»⁷⁵.

Citazione lunga ma chiarificante almeno su un punto: esistono governati e governanti, perché il governo ha bisogno di entrambi i poli. L'unica forma democratica funzionale alla felicità è la democrazia rappresentativa, perché quella diretta non è mai in grado di essere operativa:

«La democrazia rappresentativa è per Bentham l'unico sistema di organizzazione politica della felicità realmente adeguato per rendere gli individui funzionali alla società o funzionari di governo» (ma, alla fine della quinta parte a me pare che quell'“o” possa anche essere sostituito con un “e”!).

È sotto gli occhi di tutti che la mia lettura di Bentham è non solo indiretta ma anche faziosa, in quanto mirata a selezionare aspetti, o anche solo passaggi, della sua opera immane che mi paiano utili alla prospettiva di ricerca che sto coltivando anch'io qui. Da questo punto di vista il posto centrale è forse quello della rappresentanza che, nell'idea benthamiana,

«permette tanto di accelerare e consolidare l'affermazione di una società di individui legati e regolati da rapporti di scambio, quanto di governare le tensioni che si producono all'interno di quei rapporti attraverso procedure di separazione, individualizzazione e direzione degli interessi verso l'utilità sociale».

Rudan intitola il capitolo (terzo) da cui ho preso questa sua ricostruzione *Codificare la democrazia (1789-1832)*. Il capitolo è prevalentemente dedicato al *Constitutional Code* (1832), nel quale Bentham tenta di esporre un sistema democratico molto particolare, capace di salvare le differenti capacità individuali di produzione e di scambio (cioè di traffico) orientandole – o anche piegandole – alla massimizzazione della felicità per il maggior numero. Allora

«la rappresentanza, per Bentham, non esprime l'astratto universalismo implicito nella dichiarazione della “sovrani   popolare” e neppure serve a unificare una moltitudine strutturalmente frammentata, l'idra dalle molte teste, nella persona rappresentativa». Come le

⁷⁵ *Ibidem*, p. 208.

Industry houses, essa è invece una «tecnologia societaria che dà espressione istituzionale al movimento della società producendo i suoi individui»⁷¹⁶.

Nel complicato discorso entrano altre figure fondamentali, come opinione pubblica o influenza, ma il risultato sommario – per i miei scopi e che perciò riprenderò fra poco – è di non poter considerare Bentham come un teorico del costituzionalismo nella sua accezione liberale: «Quello di Bentham si configura, piuttosto, come un costituzionalismo societario»⁷¹⁷.

Ma, anche al di là di Jeremy Bentham e della sua fantastica proiezione costituzionale, la pubblica amministrazione uscita dalla rivoluzione a braccetto con la costituzione ha avuto comunque vita complicata. La riforma sembra essere una procedura politica più debole della rivoluzione; essa è però la via regia di regolazione degli interessi, i quali devono trovare il loro modo di organizzarsi e realizzarsi sul piano amministrativo, dando luogo alla fissazione del potere “costituente” (quello della rivoluzione) in poteri “costituiti” (dalla costituzione).

Tale processo ha spesso portato, nell’esperienza politica che conosciamo in Occidente, all’irrigidimento delle costituzioni vigenti, bloccate nella conservazione di interessi passati e incapaci di promuoverne di nuovi. Causa principale di ciò, la riduzione della pubblica amministrazione a un’unica istanza, quella statale: è ciò che è avvenuto durante l’ultimo secolo e che è stato troppo volentieri imputato a cause esterne, mentre va forse attribuito all’incrinatura verificatasi nel rapporto tra potere costituente, costituzione ed amministrazione⁷¹⁸.

Era ed è giusto che le scelte relative al bene comune siano pubbliche (rivoluzione/costituzione). È però altrettanto importante che esse vengano tradotte correttamente in pratica e soprattutto che non si estinguano per esaurimento. A ciò dovrebbe servire l’amministrazione, la quale copre il campo (a volte compromissorio ma sempre riformabile) che collega i principi costituenti con gli interessi costituiti. Su

⁷¹⁶ Tutte le ultime citazioni: *Ibidem*, pp. 169-170.

⁷¹⁷ Cfr. *supra*, alla fine della terza parte.

⁷¹⁸ È a questo fenomeno che credo si riferisse Giorgio Berti nel titolare “La rottura dell’unità organizzativa dello Stato e gli effetti nel rapporto forma-sostanza. Intrecci anomali di forma e sostanza e deviazioni dal modello dello stato di diritto”, un paragrafo del suo saggio *Stato di diritto informale*, in «Rivista trimestrale di diritto pubblico», 42/1992, pp. 3-30.



questo campo, e all'interno dell'amministrazione, operano i governi, cioè le agenzie che, a partire dai bisogni e dagli interessi collettivi, attuano i principi costituzionali e li aggiornano. Essi sono certamente pubblici, quanto a funzione; ma possono e devono essere anche privati, quanto a titolarità, se non si vuole interrompere il flusso degli impulsi che dall'interno della società servono a tener viva la costituzione.

Questo è il senso dei miei continui riferimenti alle dottrine – talora difficili da situare storicamente – di Bentham, in cui la definizione di problemi come quello cui ho appena accennato è tanto chiara da apparire surreale. Sembra quasi che egli abbia visto e descritto situazioni di un futuro lontano che però nel frattempo si è avvicinato e domani – forse già oggi – dovrà avere risposte attuali. Allora, anche le astruse formulazioni di Bentham sui contorti rapporti fra economia, società e Stato, in particolare nel rapporto cittadino-amministrazione, potranno tornare utili.

77. Mi sembra infatti che il problema non stia solo nella necessità di aggiornamento della macchina amministrativa pubblica alle esigenze di garanzia democratica legate al moltiplicarsi delle prestazioni (e quindi, in certo modo, al crescere smisurato delle attività privatistiche, o sociali, che è la stessa cosa) dello Stato. Esso riguarda anche la necessità di riportare ai cittadini, cioè alla società, spazi e competenze di prestazione che sono stati loro sottratti, mirando in tal modo, se così si può dire, a una sorta di pubblicizzazione di determinate azioni private.

Ciò si lega a un altro aspetto importante dell'odierna vita pubblica: in società complesse e attanagliate da problemi sempre più globali e sofisticati (si veda, ad esempio, quello ambientale) diventa sempre più pressante il ricorso all'autoregolazione, intesa come limite e insieme reazione alla regolamentazione integrale dall'alto di tutti gli aspetti della vita. Essa consisterebbe nella distribuzione di sfere di responsabilità a tutti i livelli – ovviamente anche inferiori – economicamente ottimali di decisione (intesa quest'ultima nel continuum che comprende la presa di decisione come pure la sua attuazione). Dall'autoregolazione all'autonomia alla sussidiarietà: è una linea concettuale ma anche pratica di smontaggio del monopolio statale nel

campo della prestazione, in nome di un superamento di quel criterio di globalità della politica che spesso sconfinava, anche inavvertitamente, nel totalitarismo.

Si tratta di una tendenza che meriterebbe di essere considerata anche rispetto all'emergente fattore di scarsità che (a partire ad esempio, di nuovo, dal tema ambientale) sta rimettendo fortemente in questione l'equazione politica-democrazia, mediante il ribaltamento del rapporto fra politica globale e politiche di settore⁷¹⁹. Queste ultime sembrano essere le più necessarie per rispondere ai differenziati bisogni di massa delle moderne società avanzate, ma sono, paradossalmente, anche le più difficili da sottoporre al tradizionale metodo liberal-democratico. Esse tollerano infatti solo due soluzioni, entrambe in certo qual modo devianti dal modello ottocentesco dello Stato di diritto: la prima è di continuare ad affidarle al governo dello Stato, dotando quest'ultimo del potere di imporle comunque (lo sbocco è spesso il totalitarismo). La seconda è di affidarle a governi privati, mediante la chiamata in causa – con relativa attribuzione di responsabilità e sottoposizione a controllo – dei poteri variamente – ma legittimamente: in base alla costituzione materiale vigente – costituiti nella società, capaci di prestazioni adeguate ai diversi obiettivi settoriali. Questa seconda soluzione coincide con l'autoregolazione, che consiste nel riconoscimento pubblico di spazi subalterni e autonomi (rispetto allo Stato) di azione, grazie allo strumento pattizio, da una parte, e all'azione di coordinamento e pianificazione, dall'altra, che lo Stato si deve ri-attribuire, essendo però anche capace di esercitarla. Controllare è, in realtà, più produttivo (e assai più difficile) che dettare regole. Lo stesso dicasi per l'attività di coordinamento e pianificazione. Queste due fondamentali funzioni pubbliche potrebbero costituire la nuova frontiera, in chiave autonomistica, di una moderna democrazia di massa ma insieme pluralistica, ormai dotata di capacità tecnologiche avanzate nel campo della gestione dei dati complessi e della comunicazione a distanza⁷²⁰.

⁷¹⁹ B. DENTE (ed), *Environmental Policy in Search of New Instruments*, Amsterdam 1995; *Le decisioni di policy*, Bologna 2011.

⁷²⁰ Si tratta di considerazioni quasi integralmente riprese da un mio saggio del 1993: *Dal bene comune ai governi privati. Aspetti storico-costituzionali dell'amministrazione pubblica*, ora in *Profili II*, pp. 199-222.



La storia della pubblica amministrazione nella nuova fase “ordinamentale” della politica europea post-rivoluzionaria, caratterizzata dal superamento della precedente concezione amministrativa d’antico regime, si è mossa su un binario, la cui prima rotazione rispondeva alla necessità di sottomettere l’attività amministrativa dello Stato alla legge, mentre la seconda aveva come scopo di proteggere i cittadini dall’antica prepotenza dell’esecutivo assolutistico e di garantirne, in certa misura, la sfera di libertà anche nel pubblico. Quel binario poteva però essere reso funzionale solo da un sistema di propulsione che vedeva la pubblica amministrazione come motore pressoché esclusivo delle capacità performative dello Stato, rispetto agli interventi intesi a rispondere alle crescenti aspettative e bisogni di una popolazione sempre più vasta di cittadini. Vediamo dunque qualche aspetto di questo binario, partendo dai cittadini, nella nuova storia in cui anch’essi sono entrati col passaggio dall’*Ancien Régime* alla *Révolution*⁷²¹. Poiché quella storia si è prolungata, tra alti e bassi, per circa due secoli, mi sembra corretto usare una prospettiva all’indietro, a partire da oggi, per cercare di comprendere il fenomeno nella sua evoluzione.

Inizierei da una definizione abbastanza formale, anche se non in senso giuridico, di Joshua Cohen che nel 1989, studiando – nella scia di John Rawls – le condizioni di base della teoria della “deliberative democracy”, descrive la cittadinanza come

«an exclusive category that forms the basis of a special tie and affords a social status and a pole of identification that can itself become a rather thick and important identity able to generate solidarity, civic virtue and engagement»⁷²².

Nella stessa linea d’impronta “liberale” si muove ancora, ad esempio, Ronald Beiner che definisce il «problem of citizenship» come quello di portare «a body of citizens together into a coherent and stably organized political community, and keeps that allegiance durable»⁷²³. Più avvolgente appare invece la considerazione di

⁷²¹ A. DE TOCQUEVILLE, *L’Ancien Régime et la Révolution* (1868).

⁷²² J. COHEN, *Deliberation and Democratic Legitimacy*, in A. HAMNLIN – P. PETTIT (eds), *The Good Polity: Normative Analysis of the State*, New York 1989, p. 248. Ma cfr. anche J. COHEN, *Changing Paradigms of Citizenship and the Exclusiveness of the Demos*, in «International Sociology», 14/1999, pp. 245-268.

⁷²³ R. BEINER (ed), *Theorizing Citizenship*, New York 1995, p. 1. Il volume contiene vari saggi d’interesse, tra cui spicca quello di J. HABERMAS, *Citizenship and National Identity: Some Reflections on the Future of Euro-*

Will Kymlicka e Wayne Norman, i quali notano, nel 1994, la rinascita d'interesse in campo politologico per la cittadinanza, presentata come necessaria pre-condizione di giustizia e di comunità, in linea con le dottrine – liberali e comunitarie appunto – che avevano dominato il dibattito, in ambito anglosassone, negli anni '70 e '80 del secolo scorso⁷²⁴.

Considerare la cittadinanza come ideale normativo di appartenenza e di partecipazione a una comunità era certamente, in quegli anni, in linea con speranze e anche pratiche di multiculturalismo che poi si sono rivelate, almeno finora, non dotate di successo. Un arricchimento di questa impostazione liberale di fondo è poi venuto dal rilievo dato ai doveri e responsabilità civiche, al posto della consueta insistenza sui diritti a cui la titolarità di cittadinanza è sempre stata tradizionalmente collegata. Resta però come irrisolto, sullo sfondo, il rapporto fra cittadinanza e nazionalità, nelle sue diverse accezioni, comprese quelle più acculturate; mentre da più parti viene rivendicata la necessità di utilizzare il concetto di cittadinanza anche per rilevare le differenze di gruppo esistenti all'interno di una comunità.

Un modo completamente nuovo d'impostare il discorso cittadinanza/nazione è però quello offerto dall'"altro mondo", quello non liberale ma "subalterno" degli studiosi che (in particolare dal sub-continente indiano) da anni cercano di analizzare «le pratiche emergenti della democrazia postcoloniale»⁷²⁵. Il titolo originale del libro di Partha Chatterjee (*The Politics of the Governed*) non conteneva il termine "cittadinanza", che è stato introdotto da Mezzadra, curatore della traduzione italiana, per dare un senso più compiuto al tema. La "politica dei governati" è infatti una formula felicissima di Chatterjee, proprio per sottolineare che l'esito della "liberazione" indiana dal governo coloniale britannico, benché condotta – da Gandhi e Nehru – nei termini di un moderno e democratico concetto di nazionalismo indiano, ha in realtà

pe (pp. 255-281), in cui viene presentata la famosa idea di «patriottismo costituzionale» che Habermas notoriamente contrappone alle definizioni della cittadinanza su base "nazionale".

⁷²⁴ *Return of the citizen: A survey of recent work on citizenship theory*, in «Ethics», 104/1994, pp. 352-381. Cfr. anche W. KYMLICKA – N. WAYNE (eds), *Citizenship in Diverse Societies*, New York 2000.

⁷²⁵ P. CHATTERJEE, *Oltre la cittadinanza. La politica dei governati*, a cura di Sandro Mezzadra, Roma 2006, p. 10.



introdotto forme politiche ibride, molto interessanti da studiare anche per il resto del mondo post-coloniale. In tali forme, l'apparenza di un sistema a *Rule of Law*⁷²⁶ è in realtà contraddetta da una parte da condizioni materialmente segnate dallo stato di soggezione dei cittadini e dall'altra dall'esercizio di quella governamentalità, che non consente nessuna possibile accezione (di appartenenza e partecipazione attiva alla vita politica) di cittadinanza.

Siamo così, di nuovo, nei pressi di Foucault, ma, come dice lo stesso Chatterjee, si tratta di una vicinanza "obliqua" «in quanto utilizza le analisi foucaultiane delle pratiche di potere tipiche delle democrazie industriali di massa dell'Europa e del Nord America per spiegare le forme emergenti del governo e della politica nell'India contemporanea».

È proprio ciò a rendere affascinante questo passaggio, che ci riporta, inevitabilmente, al *Border Method* di Neilson e Mezzadra. Quest'ultimo, nella postfazione al volume, spiega l'importante passo innanzi compiuto da Chatterjee con l'elaborazione del concetto di «società politica», che supera quello – prettamente occidentale-liberale – di società civile, in quanto recupera la distinzione famosa di Foucault fra popolo e popolazione. Quest'ultima costituisce, sostanzialmente, lo spazio dei governati che, in quanto membri passivi della relazione di governo, non possono davvero godere di cittadinanza. La loro condizione è appunto "oltre la cittadinanza", in un campo diverso che è analogo a quello della governamentalità foucaultiana. Si tratta della società "politica" e non più (non ancora?) "civile" che esprime uno stato di soggezione, tipico dell'essere governati, piuttosto che del partecipare attivamente al governo:

«Chatterjee sostiene la tesi secondo cui, in India così come "nella maggior parte del mondo", la vita di una moltitudine di soggetti si svolge prevalentemente nello spazio della "so-

⁷²⁶ Da non sottovalutare il grande rilievo dato a quel principio dalla cultura giuridico-statale indiana, a partire dalla Costituzione del 1950, in base a considerazioni del tipo: «Rule of Law, as we understand it today, is a necessity in a democratic State of the Western type. Establishment of the Rule of Law requires a highly civilised society».

cietà politica”, collocandosi all’interno del quale “società civile” e “cittadinanza” appaiono costrutti lontani, spazi abitati e vissuti da un’élite»⁷²⁷.

Resta da dire ancora qualcosa della prima rotaia, quella della giuridificazione della pubblica amministrazione, nei termini costituzionali che ormai conosciamo⁷²⁸. Ma il ragionamento resta lo stesso: scrivevo infatti all’inizio del mio saggio sulla *Comune storia europea del diritto amministrativo*:

«Anticipando la conclusione, dirò che il comune terreno di coltura del diritto amministrativo europeo fu il costituzionalismo: uscito dall’età delle rivoluzioni, cristallizzato nella scelta borghese dello Stato di diritto prima, e sociale poi, e messo a dura prova dagli esperimenti totalitari del XX secolo, fino alla sua ultima sfida contemporanea, di fronte alla realtà dell’uropeizzazione e ai bisogni che formano le nuove frontiere della globalizzazione»⁷²⁹.

Mentre, nel XVII e XVIII secolo, la funzione amministrativa aveva in qualche luogo raggiunto una tale indipendenza da potersi quasi parlare di “autonomia dell’amministrativo”, non poté certamente più esser così con il costituzionalismo, che espresse il bisogno di sintetizzare normativamente tanto i diritti dell’uomo quanto le modalità di funzionamento dello Stato. Con le costituzioni scritte, si accelerò intensivamente il processo di positivizzazione, secolarizzazione e neutralizzazione del diritto naturale, che si trasformò in ordinamento. In questo processo anche l’antica scienza dell’amministrazione dovette cercarsi una nuova collocazione, rispetto anche a quella autonomia del politico espressa dal predominio assunto dalla società, sia pure in contrapposizione allo Stato. A fornirle sostegno tecnico, ma anche copertura ideologica, fu appunto il diritto, nella molteplice veste di legislazione, giurisdizione e scienza⁷³⁰.

Nella disputa intorno alla divisione dei poteri, che sta alla base del costituzionalismo moderno, il pomo della discordia consisteva nel posto da occupare e nel ruolo da affidare alla funzione amministrativa. La legittimità del sovrano risiedeva,

⁷²⁷ S. MEZZADRA, Postfazione a P. CHATTERJEE, *Oltre la cittadinanza*, p. 181.

⁷²⁸ P. SCHIERA, *Rivoluzione, costituzione, Stato*, in AAVV, *Il concetto di rivoluzione nel pensiero politico moderno: dalla sovranità del monarca allo Stato sovrano*, Bari 1979, pp. 5-14 (ora in *Profili I*, pp. 201-208).

⁷²⁹ P. SCHIERA, *La comune storia*, p. 51.

⁷³⁰ Cfr. per l’Italia C. MOZZARELLI – S. NESPOR, *Giuristi e scienze sociali nell’Italia liberale. Il dibattito sulla scienza dell’amministrazione e l’organizzazione dello Stato*, Prefazione di Sabino Cassese, Milano 1981.



all'interno della concezione originaria dello Stato (moderno), nella funzione che il sovrano si era attribuito di essere *minister* verso il popolo, di svolgere cioè un servizio a suo favore, di prestare una mano perché fossero assicurati in primo luogo la *securitas* e subito dopo il *bonum comune*. Allo scopo serviva potere, che era appunto la prerogativa che distingueva il principe sovrano – carico delle incombenze appena citate – da tutti gli altri possibili “signori”, interni o esterni al territorio. Affermare un legame di dipendenza del principe e del suo potere dal parlamento, in cui in forme diverse il popolo era rappresentato, significava appunto limitarne il potere. La limitazione del potere del re riguardava dunque in primo luogo proprio il suo potere esecutivo (*Regierung*) che al tempo stesso si cercava di rendere tecnologicamente sempre più idoneo a soddisfare le esigenze e i bisogni di sicurezza della popolazione. Come ha insistentemente ripetuto Norberto Bobbio, si dovrebbe meglio parlare di divisione del potere, piuttosto che dei poteri.

A ciò si connette il discorso sul principio di legalità, che riguarda certamente tutte le attività dello stato e quindi tutti i poteri in cui quest'ultima si estrinseca, ma riguarda in primo luogo la tutela dei cittadini nei confronti dell'abuso del potere amministrativo, che è quello attraverso cui si attua principalmente il quotidiano esercizio dell'obbligazione politica, cioè dell'esplicazione di un comando a cui si deve prestare obbedienza (disciplina).

78. Prima di Marx, e assai più dall'interno dell'ordinamento, fu Lorenz von Stein a individuare l'insorgere del “politico” dai conflitti sociali spontaneamente emergenti dalla – vera o falsa – dialettica fra società e Stato. Fu lui a indicare nell'amministrazione il luogo deputato alla prevenzione e composizione di quei conflitti, ma proprio in coerenza con queste sue premesse egli non riuscì o non volle puntare sulla soluzione giuridica, convinto che l'antica tradizione tedesca della *Polizeiwissenschaft* potesse rinnovarsi prima e meglio di una scienza del diritto amministrativo ancora in fieri⁷³¹.

⁷³¹ L. VON STEIN, *Die Verwaltungslehre*, 1864 ss. Cfr. R. SCHNUR (ed), *Staat und Gesellschaft. Studien über Lorenz von Stein*, Berlin 1978.

Diversamente nei modi, ma non esiti analoghi si muovevano le cose in Inghilterra. Lo studio della *Constitution*, la cui *Prescriptive Wisdom* agiva in certo qual modo come storicizzante *Science of Government*, con implicito coinvolgimento della *Administration*, dava aria alla pretesa *whig* di attribuire al sistema politico britannico una considerazione solo pragmatica, sulla base dell'incrocio fra *Parliament* e *Ancient Constitution* che dava a sua volta luogo al fenomeno – invece molto astratto – della *Rule of Law*⁷³².

In Francia, al contrario, l'epoca successiva al '48 fu segnata dal ritorno del vecchio concetto di *fraternité* che, occupando il suo posto accanto a quelli più sicuramente "rivoluzionari" di *liberté* e *égalité*, legittimava nuove dimensioni di evoluzione scientifica di un diritto amministrativo che era, *in nuce*, già in essere.

Nella seconda metà del secolo, l'ampliamento della funzione amministrativa portò anche all'incremento della soluzione giuridica: soprattutto in Germania, dove intanto il diritto si erigeva a scienza⁷³³. Nel 1852, il giuspubblicista tedesco Carl von Gerber poteva già affermare che il politico era solo materiale della scienza giuridica. In tal modo prese avvio in Germania la trionfale carriera del positivismo, con effetti sulla stessa dottrina dell'amministrazione la quale, per sistematizzare i propri concetti, si scelse la forma di osservazione del metodo giuridico: dalla *Polizeiwissenschaft* alla *Verwaltungslehre*. Con grande influssi sui paesi dominati dalla forza radiosa della *Deutsche Wissenschaft*, in particolare quelli dell'Europa centrale e meridionale, a partire ovviamente dalla Monarchia austro-ungarica e dalla Svizzera, attraverso Spagna e Italia, fino alla Turchia.

⁷³² La formalizzazione ideologica del concetto si ebbe solo verso la fine del XIX secolo, ad opera di A.V. Dicey, *An Introduction to the Study of the Law of the Constitution*, 1885. Semplice, ma lucidissima la definizione che ne aveva dato Thomas Paine: *Common Sense* (1776): «For as in absolute governments the king is law, so in free countries the law ought to be king; and there ought to be no other». La *rule of law* è dunque, nella sua forma basilare, nient'altro che il principio per cui nessuno è sopra la legge e che quest'ultima deve sussistere in virtù di un *due process*. Più in largo sul tema, fino alla sua validità odierna: G. FRANKENBERG, *Political Technology and the Erosion of the Rule of Law. Normalizing the State of Exception*, Berlin 2014.

⁷³³ M. STOLLEIS, *Geschichte des öffentlichen Rechts in Deutschland*, vol. II: 1800-1914: *Staatsrechtslehre und Verwaltungswissenschaft*, München 1992.



Non così le cose in Gran Bretagna, dove Dicey poteva lanciare, ancora nel 1885, il suo veto contro un diritto amministrativo inglese “alla francese”⁷³⁴. Così la scienza amministrativa inglese forniva materiale soprattutto per storici e sociologi – come i coniugi Webb ad esempio – in quella particolare fusione di pragmatismo filosofico e interventismo economico (ultimo effetto di benthamismo?) che avrebbe condotto alla *Fabian Society* e alla *London School of Economics*.

Proprio grazie al reiterato privilegiamento della *Rule of Law* e alla corrispondente (e non sempre silenziosa) pretesa di superiorità che in tal modo emanava dal sistema politico inglese, l’Inghilterra mantenne un grande influsso sul resto d’Europa anche in questioni amministrative, in particolare per quanto riguardava il *Local Government*. Paradigmatico è naturalmente il caso di Rudolf Gneist, con la sua opera e coi suoi epitomatori; ma un bell’esempio viene anche dall’Italia, dove a Torino Attilio Brunialti pubblicò una “Biblioteca di Scienze Politiche” in cui, fra molti altri, furono tradotti anche alcuni testi anglosassoni, per porli a disposizione del dibattito in corso sulla scena italiana. Tra i collaboratori all’impresa vi era anche Vittorio Emanuele Orlando, il fondatore del diritto amministrativo italiano⁷³⁵.

Grazie alla persistente azione del *Conseil d’Etat*, l’aspetto pratico della *puissance administrative* e il tentativo di fornire una sistemazione teorica alla stessa poterono mantenere in Francia, durante i primi tre quarti dell’Ottocento, unità sufficiente per potersi adeguare senza difficoltà ai nuovi obiettivi di legittimazione della *Troisième République*. Si costruì così il ponte verso una considerazione più concreta, dal punto di vista contenutistico, dei compiti crescenti dell’amministrazione pubblica. Da apripista fece – subito dopo le superbe formalizzazioni di un Laferrière e di un Berthélémy – l’idea di *service public*, nel duplice senso di attenzione alle aspettative sociali dei nuovi cittadini, da una parte, e della sottolineatura della *puissance publique* dall’altra, mediante il riconoscimento di nuovi spazi d’intervento di quest’ultima, soprattutto in ambito comunale. L’influsso di queste tendenze in tutta Europa fu forse

⁷³⁴ A.V. DICEY, *An Introduction*.

⁷³⁵ G. CIANFEROTTI, *Storia della letteratura amministrativistica italiana. I: Dall’Unità alla fine dell’Ottocento: autonomie locali, amministrazione e costituzione*, Milano 1998; A. SANDULLI, *Costruire lo Stato. La scienza del diritto amministrativo in Italia (1800-1945)*, Milano 2009.

anche maggiore dell'antica influenza che il diritto amministrativo francese già da tempo aveva espresso col suo modello di una giurisdizione amministrativa e con una scienza che intorno a quest'ultima era imperniata. Non si deve però dimenticare che anche l'istituto del *Préfet* ebbe ampia diffusione nei paesi (come l'Italia) che avevano raggiunto la loro *Nation building* per via accentrativa e non federalistica.

Divisione del potere, principio di legalità, diritti dei cittadini sono la quintessenza del costituzionalismo che è a sua volta il movimento dottrinario ma anche il profilo istituzionale lungo i quali si è svolta in Occidente la storia contemporanea dello Stato, nel più generale quadro dei rapporti tra cittadini e potere, da più di duecento anni a questa parte. Il sistema di diritto amministrativo, sviluppatosi nel corso dell'800 sia sul piano giurisdizionale (*Conseil d'Etat*) che su quello legislativo (leggi amministrative) che su quello dottrinario (scienza del diritto amministrativo), non è altro che la risposta sul piano storico ed effettuale a queste grandi tematiche del costituzionalismo; e cioè in prima istanza allo stesso bisogno di sicurezza di identità e di rapporti di cui la nuova società a tendenziale dominanza borghese si nutriva. In quest'ambito si devono individuare i tratti comuni della produzione scientifica che ha fatto riferimento, in Europa, al diritto amministrativo, inteso appunto come la frontiera più recente in cui si è collocata l'attenzione dottrinaria per il fenomeno amministrativo, all'interno della politica europea che l'ha avuto come momento costitutivo centrale fin dalle prime sistemazioni medievali;⁷³⁶.

In tutti i modi, la saldatura offerta dalla scienza del diritto amministrativo – e più ancora dalla sua messa in pratica – fra interessi privati e forza pubblica funzionò perfettamente, risultando alla fine uno dei prodotti più utili di tutto il movimento che la popolazione borghese – considerandosi popolo – attivò e tenne in vita più a lungo che poté, sintetizzando in esso da una parte la preziosa dottrina degli *human rights* e dall'altra la pratica altrettanto importante di uno Stato sotto tutela costituzionale⁷³⁷.

⁷³⁶ Per uno sguardo complessivo: G. ROSSETTI (ed), *Forme di potere e struttura sociale in Italia nel Medioevo*, Bologna 1977; M. CARAVALE, *Ordinamenti giuridici dell'Europa medievale*, Bologna 1994.

⁷³⁷ G. OESTREICH, *Storia dei diritti umani e delle libertà fondamentali* (1978), Bologna 2001, a cura di Gustavo Gozzi, autore di una preziosa Introduzione: *Disciplinamento e libertà in Gerhard Oestreich*, pp. V-XXXI.



Ciò potrebbe forse combaciare con una mia definizione “di lavoro” della misura in politica, che mi serve sia per marcare un *border* rispetto a ciò che diremo sul costituzionalismo stesso, ma anche per vedere, intanto, se calza il rimbrotto appena fatto da Sandro Mezzadra ai concetti di cittadinanza e società civile come «costrutti lontani, spazi abitati e vissuti da un’élite».

79. Direi dunque, approssimativamente, che per misura (politica) intendo la relazione ottimale fra i vari fattori costituzionali operanti nella vita pubblica di una comunità storicamente data, in relazione ai sogni/bisogni della corrispondente popolazione/popolo.

Precisando che i quei fattori non sono necessariamente sempre gli stessi e, anche se lo sono, non sono sempre presenti con la stessa intensità, di quantità come di qualità. Il che comporta variazioni nella misura così definita, che va dunque verificata e registrata nelle diverse fasi. Resta pur anche vero che, per esprimere quella ottimalità, la misura politica (o anche forse costituzionale) di cui parlo deve essere il risultato delle tre misure cui ho più volte accennato: capacità dell’autorità di emettere provvedimenti *zeitmäßig*; supporto della corrispondente tecno-scienza (compreso l’apparato di informazione-comunicazione); capacità culturale di adeguamento di coscienza e comportamento individuale dei membri della comunità.

Da più di due secoli, nell’Occidente atlantico, la relazione ottimale fra i fattori costituzionali dello Stato di diritto/società civile è stata normalmente attribuita, dagli individui e gruppi appartenenti alle varie classi dominanti, al costituzionalismo⁷³⁸. Ma si è anche autorevolmente distinto fra costituzionalismo antico e moderno. In particolare nella tradizione anglosassone, in cui la tradizione di *ancient constitution* ha rappresentato il principale ingrediente della gloriosa *whig interpretation of history*⁷³⁹. Quasi in contrapposizione a ciò – e con una sottile intenzione politica nei con-

⁷³⁸ In generale, l’origine del costituzionalismo viene collegata all’emissione delle prime Carte costituzionali, dunque agli episodi rivoluzionari di America del Nord e di Francia. La mia concezione è più larga: P. SCHIERA, *El constitucionalismo*.

⁷³⁹ H. BUTTERFIELD, *The Whig Interpretation of History*, London 1931 (Html edition for ©Eliohs by Guido Abbattista – February 2002). Cfr. anche J.G.A. POCOCK, *The varieties of Whiggism from Exclusion to Reform*:

fronti della lettura eccessivamente “buona” che quest’ultima ha saputo produrre delle vicende storiche inglesi in età moderna – vorrei indicare invece nella ragion di Stato il tratto più caratteristico della dinamica storico-costituzionale nel Continente, dove l’esperienza dello Stato assoluto ha praticamente esaurito la vicenda dello “Stato (moderno)”⁷⁴⁰.

Resta perciò più difficile parlare, per l’Europa continentale, di un costituzionalismo antico. Ma il discorso non finisce lì, se si pensa che una delle principali preoccupazioni dei teorici di oggi è proprio quella di prospettare la possibilità di un *global constitutionalism* per i tempi che stanno per venire. Tant’è vero che un tema emergente potrebbe essere quello di porre in relazione quest’ultimo con la persistente vitalità di una ragion di Stato, la quale però – a seguito della ipotizzata diluizione dello Stato nel mondo – dovrebbe configurarsi come una sorta di ragion “di mondo” (*Weltträson/Global Reason*) e non più “di Stato”. Come il costituzionalismo aveva rappresentato, nella combinazione di rivoluzione e restaurazione, la messa a punto teorica e la messa in pratica istituzionale di una nuova ragion di Stato nazionale – sotto forma di *Machtpolitik* – in appoggio appunto agli Stati-nazione di nuova legittimazione e nell’ambito del sistema europeo degli Stati, in modo analogo potrebbe configurarsi una ragion di Stato globale – sotto quale forma però non saprei ancora dire.

Per tutti questi motivi, affrontare il tema del costituzionalismo comporta fare una scelta tra due prospettive: oppure cercare di combinarle entrambe. La prima è di guardare al passato e rivangare – come ad ogni stagione bisogna pur fare – il campo più o meno antico della sua idea e della sua prassi, per provare a farne uscire qualche nuovo frutto. La letteratura è qui tanto grande che non mette neanche conto citarla. La seconda invece è di accettare la sfida delle nuove generazioni di studiosi di internazionalismo per una possibile costituzionalizzazione di quella nuova e turbolenta versione del *ius gentium* che dai tempi di Grozio cerca di dare conto della possibile convivenza degli uomini sulla medesima terra.

A history of ideology and discourse, in ID., *Virtue, Commerce, and History: Essays on Political Thought and History, Chiefly in the Eighteenth Century*, Cambridge 1985, pp. 215-310.

⁷⁴⁰ P. SCHIERA, *Lo Stato moderno. Origini*.



La mia pretesa è di cercare di combinare le due prospettive, pur sapendo che ciò produrrà inevitabilmente un certo effetto di strabismo storico-costituzionale, come dev'essere proprio, d'altronde, di ogni storia costituzionale ben intesa: che usi cioè il metodo storico per gettare luce sul futuro svolgimento dei rapporti umani, andando così spesso a combaciare con la ricerca di scienza politica.

Tale mi sembra anche la nostra esigenza di oggi, in una fase storica in cui ogni ampliamento della sfera d'azione comune degli uomini trova con difficoltà gli strumenti utili allo scopo. C'è bisogno di invenzioni, scoperte e ri-usi che portino fuori dall'obsoleta utensileria della vecchia ragion di Stato, ancora sottostante – come nell'ormai antico XIX secolo – alle operazioni da *Machstaat* o da *Concert of Nations* (stessa cosa!) che vengono continuamente rilanciate. È come se le tragedie belliche e totalitarie del XX secolo – già chiaramente di intonazione globale – non avessero insegnato nulla.

Nel 1940, Charles Howard McIlwain iniziava il suo classico lavoro su *Constitutionalism Ancient and Modern* con questa dichiarazione:

«The time seems to be propitious for an examination of the general principle of constitutionalism – our own Anglo-Saxon brand of it in particular – and an examination which should include some consideration of the successive stages in its development. For perhaps never in its long history has the principle of constitutionalism been so questioned as it is questioned today, never has the attack upon it been so determined or so threatening as it is just now. The world is trembling in the balance between the orderly procedure of law and the processes of force which seem so much more quick and effective»⁷⁴¹.

La situazione è oggi sicuramente diversa, ma nel senso di una sua ancora maggiore complicazione. Non solo c'è da bilanciare i due motivi della libertà e della forza, ma c'è anche da aggiornare gli strumenti d'intervento all'evoluzione economico-sociale, da una parte, e a quella tecnologica e comunicativa dall'altra. Se ogni ulteriore *Komplikation* nell'organizzazione della vita (quella fisica come quella sociale) deve comportare una *Displikation*⁷⁴², allora bisogna che gli uomini s'impegnino a favorire

⁷⁴¹ C.H. McILWAIN, *Constitutionalism*.

⁷⁴² Mi riferisco alle ipotesi di Viktor Goldschmidt, libero docente di mineralogia a Heidelberg, che cercò di applicare la legge cristallografica di "complicazione" ad altri settori, combinandola con una dottrina musicale dell'armonia: V. GOLDSCHMIDT, *Über Harmonie und Komplikation*, Berlin 1901.

quest'ultima, nella direzione imposta dai bisogni, in particolare quelli culturali – cioè i *principles*, i valori – propri dell'epoca in cui vivono (*Zeitgeist*). Epoca che va dunque letta e interpretata, secondo misura. Ciò che, infatti, è sempre stato fatto: quando ad esempio è stata inventata la prima “ragion di Stato” – quella vera – nel corso del XVI secolo, oppure la sua versione più moderna e rivoluzionaria, la “Costituzione”, nel corso del secolo XVIII⁷⁴³.

Che cosa bisognerà inventare oggi? Certo, qualcosa che si muova in direzione democratica, per dare impulso e nuova ragione a una tendenza che, in un modo o nell'altro, ha coinciso con l'avvio stesso del costituzionalismo moderno, per via della sottomissione del governo alla legge e, dunque, ai governati. Dal *demokratisches Grundverständnis* e dai *Wege demokratischer Legitimation* non può prescindere alcuna proposta di sistemazione della *internationalen öffentlichen Gewalt*. D'altra parte, tra i *Neue Grundbegriffe für internationale Gerichte* è quello di *Demokratie* a stagliarsi con particolare evidenza⁷⁴⁴.

80. Vedremo presto che il costituzionalismo moderno trova nella supremazia dei tribunali la sua principale misura: il governo è delle leggi (*Rule of Law*) e non degli uomini, perché questi ultimi sono sanzionabili – da giudici appunto – nel loro eventuale agire contro la legge: è dunque a quest'ultima che bisogna risalire. Ciò vale, in particolare, quando la legge è la Costituzione: potere statale, legge statale, giudice statale. Ma che dire dei giudici internazionali? Essi non hanno una legge internazionale assimilabile alla costituzione, ma si può dire che, nondimeno, essi svolgono «eine verfassungsergänzende Funktion»⁷⁴⁵? In tal modo, essi sarebbero indicatori dell'esistenza di una costituzione internazionale già esistente ma occulta oppure, comunque, di una costituzione in formazione. Sussiste però il rischio che il termine stesso di costituzione venga troppo annacquato da un uso così ampio. Il concetto “intermedio” di costituzionalismo consentirebbe di limitare la cerchia delle norme

⁷⁴³ P. SCHIERA, *Rivoluzione*.

⁷⁴⁴ A. VON BOGDANDY- I. VENZKE, *In wessen Namen*.

⁷⁴⁵ *Ibidem*.



costituzionali in base a criteri più materiali, come quelli proposti, ad esempio, da Anne Peters come «the bulk of the most important norms which regulate political activity and relationships in the global polity»⁷⁴⁶.

Sembrerebbe, a questo punto, che i due poli entro cui muoversi siano quelli di costituzionalismo e democrazia. Perché del primo si possa parlare, occorre che sussista la seconda, in una almeno delle tante varianti storiche (di élite, di classe, di massa...) che essa ha finora conosciuto. C'è un testo – di autore grandissimo, capace di argomentare nel modo più fine sui vari ingredienti della storia moderna della politica europea – che voglio usare per illustrare, sia pure in negativo, il binomio appena presentato. Carl Schmitt non si è mai occupato di costituzionalismo, considerandolo probabilmente concetto non sufficientemente rigoroso per una scienza politica realistica e insieme a base giuridico-positiva, quale doveva essere la sua. Egli si è occupato però di Stato di diritto (*Rechtsstaat*): in particolare in un saggio apparso nel 1934 nel grosso manuale *Das Deutsche Recht*, predisposto, per conto della NSDAP, da Hans Frank, allo scopo di fornire lo stato dell'arte del nuovo diritto di cui il regime nazista doveva disporre per raggiungere i propri obiettivi⁷⁴⁷. La complessa trattazione sistematica di tutte le branche del diritto, privato e pubblico, si apre appunto con il saggio di Schmitt *Der Rechtsstaat*. Un articolo, come al solito, pertinente e brillante la cui conclusione è che il vero Stato di diritto è il «Deutscher Rechtsstaat Adolph Hitlers!»⁷⁴⁸.

⁷⁴⁶ A. PETERS, *Compensatory Constitutionalism. The Function and Potential of Fundamental International Norms and structures*, in «Leiden Journal of International Law», 19/2006, pp. 579-610, citato in A. VON BOGDANDY – I. VENZKE, *In wessen Namen?*, p. 178.

⁷⁴⁷ «Wir wollen alles tun, um das Glauben und das Vertrauen unseres Volkes immer mehr zu stärken und zu festigen und um es damit immer mehr fähig zu machen, die Größe seiner Zeit zu erkennen und an ihr die Größe der nötigen Opfer zuermessen und so dem Volke und Reiche zu geben, was des Volkes uns Reiches ist, Adolf Hitler, auf dem Reichsparteitag zu Nürnberg»: queste parole stanno in epigrafe all'opera curata da Frank, il quale in quanto «Reichsleiter der NDSAP e Reichsminister» venne poi condannato a morte a Norimberga. Per sottolineare il peso che quest'opera si assegnava, all'interno dell'enorme tradizione e potenza culturale della scienza del diritto tedesca, ecco le intenzioni del curatore Frank, dal suo stesso *Vorwort*: «Das vorliegende Handbuch soll den Ernst beweisen, mit dem der Nationalsozialismus seiner geschichtlich gigantischen Aufgabe gerecht werden will, dem gesamten deutschen Rechtsleben neuen Inhalt und ausgeglichene schöpferische Gestalt zu geben».

⁷⁴⁸ C. SCHMITT, *Der Rechtsstaat*, in H. FRANK (ed), *Nationalsozialistisches Handbuch für Recht und Gesetzgebung*, München 1934. Scrive M. STOLLEIS, *Geschichte*, vol. IV: «Als 1934 die Artikel für das offiziöse Natio-

Ciò significa per me che, da allora in poi, ogni illusione di coprire con una formula (come quella di *Rechtsstaat*/Stato di diritto, appunto) lo spazio esistente fra forza e libertà, fra potere e democrazia, fra Stato e legge, va quanto meno sottoposta al beneficio del dubbio. Meglio dunque ricorrere alla dottrina più larga e accogliente del costituzionalismo, sforzandosi, per quel che si può, di sfruttarne la duttilità per meglio comprendere il presente e il futuro della grande sfida politica globalitaria in cui sono ingaggiati democrazia e diritto, ma anche forza e libertà e, in ultima istanza, Stati e cittadini. Questi tempi correnti di oggi sembrano confermare quel che McIlwain scriveva nel 1940, cogliendo nell'esistenza di sanzioni (*sanctions*) l'unica possibilità di rendere «the governor responsible to the law and, politically, to the governed».

Così come confermano l'esigenza di continuare a tenere distinte ma complementari le due antiche funzioni di *iurisdictio* e *gubernaculum* su cui McIlwain ha convincentemente costruito la sua ricostruzione del costituzionalismo "antico". Io stesso avevo provato a riformulare quella coppia nei miei termini, rispettivamente, di *government* e *governance*, sostenendo che la dinamica (e la dialettica) fra di loro serve tanto a spiegare processi costituzionali del passato quanto, presumibilmente, anche a moderare processi costituzionali ora in corso o prossimi a venire⁷⁴⁹. In questi termini, direi che il costituzionalismo a cui badare è quello che fa sì che ogni fase di *governance* non tracimi dai limiti del sussistente *government* al punto da annullare l'esistenza di quest'ultimo. E in ciò hanno naturalmente gioco le *sanctions*: ma, come si chiedono Bogdandy e Venzke, *In wessen Namen?* Nel nome di chi?

C'è però un aspetto dell'impostazione di McIlwain che, al di là delle sue intenzioni di allora, può tornare di fulminante attualità per noi oggi. Egli era allora contrario

nalsozialistisches *Handbuch* geschrieben wurden, war die Debatte um den Rechtsstaat gerade auf ihrem Höhepunkt... Es ist deshalb kein Zufall, daß der erste Sachartikel des *Handbuchs Der Rechtsstaat* hieß und von Carl Schmitt geschrieben worden war. Er sah vor allem die Gefahr, das neue Regime könne von seinen Gegner als 'Machtstaat', 'Polizeistaat' oder 'Unrechtsstaat' disqualifiziert werden». Può interessare che una delle autorità scientifiche citate da Carl Schmitt nel suo articolo (p. 10) era C. COSTAMAGNA, *Diritto pubblico fascista*, Torino 1934, pp. 33 ss, che scriveva: «ein starker Staat mit unbestrittener politischer Führung eher und wirksamer imstande ist, die Sicherheit und Unverlässigkeit des öffentlichen Lebens wie der privaten Sphäre zu gewährleisten als ein liberalistisch unterwühltes Gemeinwesen».

⁷⁴⁹ P. SCHIERA, *Dal potere*, Il capitolo.



allo spezzettamento del potere che gli sembrava tipico degli Stati costituzionali europei otto-novecenteschi, troppo basati su costituzioni molto bilanciate e garantiste. Egli temeva che quella formula potesse trovare applicazione anche negli USA:

«These political balances were unknown before the eighteenth century, were almost untried before the nineteenth, and have been disastrous wherever they have been tried since. Unlike our legal safeguards, they formed no part of our constitutional inheritance from the past, and my fear is that, if they develop much further, a reaction will surely set in as it has in Europe; and this, once started, may sweep before it every protection of any sort, legal as well as political, to leave the individual naked and unprotected against the ever-present danger of arbitrary government».

Contro tale eventualità, egli puntava sulla necessaria tensione fra potere e responsabilità dei governanti. La cosa più importante, contro l'emergere e il consolidarsi di cosche e gruppi di pressione, sarebbe proprio la responsabilità dei governanti verso il popolo: la quale però non potrebbe essere individuata e apprezzata se il potere stesso non fosse ben visibile in tutta la sua grandezza.

«There is no medieval doctrine of the separation of powers, though there is a very definite doctrine of limitation of powers... For this dissipation of governmental power with its consequent irresponsibility I can find no good precedents in the constitutional history of the past. The system has worked disaster ever since it was adopted, and it is not the outcome of earlier political experience».

La citazione iniziale da McIlwain prosegue poi, con assoluta coerenza e pregnante consequenzialità, nel modo seguente:

«For perhaps never in its long history has the principle of constitutionalism been so questioned as it is questioned today, never has the attack upon it been so determined or so threatening as it is just now. The world is trembling in the balance between the orderly procedure of law and the processes of force which seem so much more quick and effective. We must make our choice between these two, and it must be made in the very near future».

Siamo nel 1940 e McIlwain si riferisce allo sconquasso che Adolf Hitler sta provocando nel mondo. Come si è già visto, pochi anni prima Schmitt non aveva avuto

tema di scrivere che il vero e autentico Stato di diritto⁷⁵⁰ era quello tedesco, di Adolf Hitler.

81. Stando così le cose, merita tornare a vedere come si è storicamente posto il rapporto forza/diritto, in cui sostanzialmente risiede il nucleo del costituzionalismo moderno⁷⁵¹. Necessaria premessa non può che essere la storica realtà dello Stato (moderno) col suo carattere fondativo di sovranità, cioè di pretesa di monopolio del potere nel territorio e sulla comunità a cui lo Stato stesso (il suo principe) si riferisce. Esibendo una sovranità rivolta sia verso l'alto (Papato e Impero da cui discendeva in età medievale ogni potestà di *iurisdictio*) come pure verso il basso (le signorie comunali o territoriali a lungo persistenti nella "antica società per ceti"), lo Stato pretende di essere l'unico emittente di comando legittimo, cioè sanzionabile in quanto fornito di automatica ubbidienza⁷⁵². Ma è con lo strumento del *Civil Law*, cioè con l'invenzione del cittadino, che si apre la via al secolo costituzionale, che troverà per via rivoluzionaria – prima in Inghilterra, poi nelle Colonie americane e in Francia – il

⁷⁵⁰ In effetti, la figura – e in gran parte – anche la dottrina del *Rechtsstaat* furono un prodotto della *Rechtswissenschaft* tedesca: cfr. G. FRANKENBERG, *Political Technology*, cap. 3.3: *The Rechtsstaat – a German 'Sonderweg'*. Cfr. anche L. HEUSCHLING, *Etat de droit, Rechtsstaat, Rule of Law*, Paris 2002. Proprio per la centralità del concetto nella "ideologia tedesca" e date le scarsissime informazioni reperibili sull'opera curata da Frank, anche nei più moderni manuali di storia del diritto tedesco, ne descrivo brevemente la portata: ad essi collaborarono moltissimi autori – anche di prima grandezza scientifica e accademica – secondo un piano che copre tutto il diritto ma, in modo caratteristico, dopo una *Einleitung. Grundsätze des nationalsozialistischen Rechtsdenkens und Rechtswollen* – tutta da leggere per il suo straordinario contenuto ideologico – c'è la seguente "Inhaltsübersicht": I. *Einführung*, II. *Hauptteil*: quest'ultima inizia con *Nationalsozialistische Grundideen über Recht und Staat*: il primo saggio è quello, citato in teso, di Carl Schmitt, *Der Rechtsstaat* (seguono *Rasse und Recht*; *Volk, Rasse und Staat*; *Deutsche Rechtsphilosophie*; *Deutsche Rechtsentwicklung und Rechtserneuerung*; *Die Bedeutung der Statistik für die Gesetzgebung des Dritten Reiches*).

Il secondo punto della *Hauptteil* è *Völkerrecht*, che inizia col saggio, di lettura molto utile, *Volk, Nation und Völkerrecht*. Il terzo punto è *Staatsrecht* che inizia con *Die Quellen der geltenden Verfassung; Das Gesetz zur Behebung der Not von Volk und Reich vom 24. März 1933*. Come si può notare anche a prima vista, l'intenzione è molto ampia e suggestiva.

⁷⁵¹ Si è già più volte visto che il punto costituì l'oggetto del fondamentale scritto di Walter Benjamin, *Zur Kritik der Gewalt*.

⁷⁵² Letteratura infinita e, ovviamente, molto articolata, ma cfr. D. QUAGLIONI (tra l'altro curatore della più recente edizione italiana della *République* di Bodin).



suo compimento. È qui che nasce la possibilità del costituzionalismo moderno, radicato nella *Rule of Law*, nelle diverse varianti.

Il problema è appunto il diritto, da una parte, ma dall'altra è la forza, che lo pone e lo garantisce, sanzionandone con violenza (*Gewalt*) la violazione. Ancora verso la fine del XVIII secolo il principe (e il suo esecutivo) viene indicato – in terra tedesca, ma il principio credo possa valere per tutto l'assolutismo – come *gesetzgebende Gewalt*, cioè come l'insieme monopolistico del potere statale, mentre però, contemporaneamente, si afferma il principio che quella *Gewalt* (ovverossia potere) va limitata, anche attraverso il suo spezzettamento in istanze separate (*Gewaltenteilung*/divisione dei poteri). L'unità dello Stato si può allora conservare grazie allo spostamento della sovranità dalla figura/persona del principe a quella del popolo⁷⁵³. Questo complicato processo si basa sull'invenzione della Costituzione, come orizzonte di riferimento dell'azione politica dello Stato e dei cittadini da una parte e come ancoraggio ultimo della legge vigente, cioè del diritto, dall'altra. È dunque *Rule of Law*, in tutte le parti del mondo in cui, per vie e con modalità diverse, la Costituzione ha riformato lo Stato, superandone l'origine "assoluta", di forza, e procurandone una sorta di ri-/de-generazione in termini "di diritto"⁷⁵⁴.

Rule of Law e Stato di diritto sono le forme in cui il costituzionalismo ha trovato traduzione istituzionale nel corso del XIX secolo, fino a cadere preda della prepotenza totalitaria del successivo. Si può allora dire che la storia del costituzionalismo moderno va dalla doppia esperienza rivoluzionaria inglese secentesca e, in particolare, dall'esito glorioso di quest'ultima nella stessa Inghilterra e poi negli Stati Uniti d'America e in Francia, fino alla pretesa inaudita delle dittature fasciste del secolo scorso di rappresentare la rivoluzione nella costituzione. Come ho già detto, dopo Schmitt e il fascismo quella storia non può avere proseguimento: semplicemente non si potrà più dare Stato costituzionale dopo l'equiparazione – nella teoria prima e ol-

⁷⁵³ M. RICCIARDI, *Linee storiche sul concetto di popolo*, in «Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento», XVI/1990, pp. 303-369, come pure l'intero fascicolo del «Giornale di storia costituzionale», 18/2009, dedicato al tema «Politiche del popolo».

⁷⁵⁴ Rinvio volentieri a un'operetta utilissima di G. ANCARANI, *Dal costituzionalismo alle costituzioni. Fonti*, Milano 1979.

tre che nella tragedia dei fatti – del diritto alla forza. Occorrerà invece distinguere, complicare il ragionamento per poi proporre altre soluzioni “displicanti”. Si potrà, ad esempio, anche pensare che a finire non è stato il costituzionalismo, bensì lo Stato stesso, con la sua pretesa di monopolio – sia pure per un certo periodo costituzionalmente limitato – della forza/potere. Morto lo Stato – nella sua accezione di “Stato (moderno)” – forse il costituzionalismo potrà continuare ad esistere nella dimensione globale da cui siamo partiti, alla ricerca di nuove forme di limitazione non più del monopolistico potere legale dei singoli Stati/nazione, ma dei molteplici poteri globali che si vanno via via specificando e affermando nel mondo, al livello pubblico delle relazioni internazionali, come a quello privato-corporato degli interessi organizzati⁷⁵⁵.

Appare allora chiaro che la misura da adottare per svolgere una ricognizione storica del costituzionalismo moderno dev'essere quella della comunità di riferimento, riguardo al potere esercitato su di essa. Tale criterio socio-politico consentirà, in primo luogo, di cogliere le differenze fra gli esordi del costituzionalismo a fine XVIII secolo e il suo – improbabile ma non impossibile – futuro nel nostro secolo XXI. Ma permetterà anche di apprezzare le diversità fra i vari costituzionalismi ottocenteschi, in Europa e negli Stati Uniti d'America, a prescindere dalle forme di governo e di Stato ma in base ai problemi e agli interessi delle popolazioni interessate.

Come carattere generale, il costituzionalismo moderno si attesta – dopo la fase di formazione e di assestamento dello Stato moderno, dal XVI al XVIII secolo, nella sua forma cosiddetta “assolut(istic)a” (ma in realtà dotata essa pure di vari meccanismi di limitazione del potere del monarca) – in base alla necessità di combinare due effettualità contrastanti ma consustanziali alla logica politica moderna. La prima è la crescita d'intensità e di ampiezza del potere mediante la sua concentrazione in un corpo unitario, formato dal sovrano e dal suo apparato di governo (l'esecutivo). La seconda è invece il bisogno della società civile di rappresentare e difendere i propri interessi in espansione – che era però anche, come appena detto, la ragione di cresci-

⁷⁵⁵ P. SCHIERA, *Dal potere*.



ta accentrativa del potere statale – in modo sicuro e predeterminato secondo il mutevole *Zeitgeist*. Quest’ultimo era a sua volta scandito – ma si tratta, come si vede, di un vortice di concause e di effetti combinati di cui è pressoché impossibile individuare l’occhio – dal ritmo del nuovo modo di produzione capitalistico, da una parte, e dalla dilagante invenzione illuministica della costituzione, dall’altra.

Verrebbe in tal modo confermata, fin dall’inizio, la formula McIlwainiana di combinazione fra l’esplicita concentrazione del potere reale e la maggiore possibile responsabilità di questo verso i sudditi-cittadini-popolo. In tal modo si eviterebbe una grave discontinuità nella storia dello Stato, tra la sua fase assolutistica e quella liberale, se non per il diverso grado e ordine di responsabilità che quest’ultimo, rispetto al primo, introduce. Ma consentirebbe anche, in sostanza, di muoversi, nella scia di uno dei maggiori teorici del costituzionalismo ottocentesco, Alexis de Tocqueville, che fu capace di combinare, in una visione futuristica della nascente democrazia “atlantica”, non solo l’*Ancien Régime* con la *Révolution*, ma anche la travolgente esperienza americana di metà XIX secolo, con la corrispondente situazione in Gran Bretagna e in Francia⁷⁵⁶.

83. Dunque, potere e responsabilità uguale a costituzionalismo: cerchiamo ora di ricostruirne, fin dove è qui possibile, le modalità di esplicazione.

Vorrei dire, in via preliminare e un po’ provocatoria, che il terreno su cui seguirne le tracce mi pare quello della concezione amministrativa dello Stato. È un’impressione antica che ho e che ho rinvigorito recentemente dall’esame dell’origine della scienza del diritto amministrativo in Europa⁷⁵⁷. Anche per l’Ottocento ho infatti rilevato meno scienza che pratica e ho spiegato ciò con la constatazione che la vera svolta subì dal fenomeno amministrativo nel suo rapporto con lo Stato ha coinciso con la dimensione costituzionale da quest’ultimo acquisita

⁷⁵⁶ Su Tocqueville, letteratura infinita: da ultimo L. JAUME, *Tocqueville: Les sources aristocratiques de la liberté*, Paris 2008.

⁷⁵⁷ Prima e meglio dei miei già citati lavori (*L’arte di governo*, *La concezione amministrativa*, ecc.) vanno visti per l’Italia M.S. GIANNINI, *Profili storici della scienza del diritto amministrativo*, in «Studi sassaresi», XIX, 18/1940; G. MIGLIO, *Le origini*; per la Germania: H. MAIER, *Die ältere Staatslehre*.

in Europa a cavallo fra XVIII e XIX secolo. Ho perfino concluso che proprio nella necessità di normare il fenomeno amministrativo, il costituzionalismo trovò uno dei pilastri della sua fondazione, insieme come effetto del riformismo illuministico vs. lo Stato assoluto e come causa del concreto porsi in essere di misure limitative del potere esecutivo dei monarchi⁷⁵⁸.

La sostanza del passaggio rivoluzionario, attraverso la costituzione, fu – come ho già suggerito – il venir meno di quella certa autonomia dell'amministrativo che aveva caratterizzato la fase assolutistica dello Stato moderno e l'affermarsi, al suo posto, di un'autonomia del diritto (con le sue implicazioni – sia pur democratiche, cioè a legittimazione popolare – in termini di potere/violenza), che ne caratterizzerà la fase finale, prima dell'avvento dello "Stato di massa" del XX secolo, con ulteriori conseguenze populistiche e totalitaristiche. Col diritto si avviarono insomma a soluzione tanto i problemi riguardanti i diritti fondamentali dell'uomo e del cittadino, quanto quelli di organizzazione dell'apparato statale, con vincoli precisi all'esercizio illimitato del potere. I due effetti finirono per retroagire l'uno sull'altro: il progressivo raffinamento nell'individuazione dei diritti venne infatti favorito dal affinamento dei vincoli al potere, come pure viceversa.

Il costituzionalismo contiene tutto ciò e anche di più, poiché per suo tramite si poté attestare la maggiore delle ideologie liberali che fu (ed è in parte ancora) quella della separazione di Stato e società civile, in una visione che pudicamente dipinge da allora questa seconda come la sede della libertà individuale, mentre il primo dovrebbe esserne il guardiano, il tutore imparziale e disinteressato, ma contemporaneamente detiene il monopolio della forza legittima (*Gewalt*)⁷⁵⁹. Due facce della realtà politica e sociale tenute insieme da una figura in parte vecchia ma che acquista qui un ruolo nuovo: parlo del popolo⁷⁶⁰, *persona fictissima*, a cui viene addirittura attribuito l'oggetto più misterioso – quasi sacro – dello Stato moderno in tutta la sua lun-

⁷⁵⁸ P. SCHIERA, *La comune storia*.

⁷⁵⁹ Per l'inquadramento storico-filosofico di queste problematiche, sia pure non necessariamente nella linea interpretativa qui da me sostenuta, cfr. gli ormai classici saggi contenuti in C. CESA, *Verso l'eticità*.

⁷⁶⁰ M. RICCIARDI, *Linee storiche*.



ga storia, che è la già incontrata sovranità. In nome del popolo si fa il diritto, lo si dichiara e lo si fa rispettare.

In quanto tale, però, il popolo continua a non essere direttamente coinvolto nell'amministrazione pubblica, restandone, piuttosto, soggetto. Mentre la giustizia viene esercitata "in nome del popolo", l'amministrazione invece no. Sarà certo implicito, ma intanto la pubblica amministrazione, sottratta all'immediata dipendenza del monarca d'antico regime, si costituisce in corpo autonomo (vero e proprio *body politic*?), dotato di propri addetti, i quali sono preparati e remunerati professionalmente ed esercitano in proprio l'attuazione del diritto nei confronti dei cittadini, restando alla fine l'unica parte concretamente vivente dello Stato ammodernato nella costituzione⁷⁶¹. Diventa logico allora che sia questo il principale obiettivo del costituzionalismo, il quale – al di là delle dichiarazioni di principio e delle formule di circostanza – si deve occupare del rispetto, da parte della pubblica amministrazione, degli interessi dei cittadini, tradotti in diritti più o meno codificati. Verrebbe da dire che il vero contenuto del costituzionalismo riguarda, in sostanza, il rapporto fra amministrazione e giurisdizione: cioè la tutela giurisdizionale degli atti amministrativi a difesa dei cittadini.

A questi ultimi bisogna tornare, per capire di quale difesa contro l'amministrazione pubblica essi possano avere bisogno. Va insomma riscoperta la "qualità" di cittadino, che ovviamente dipende dalla nuova posizione da quest'ultimo occupata rispetto allo Stato. Si può dire che, almeno in teoria, tale posizione è determinata dalla nuova realtà socio-culturale della società civile. Il rapporto fra Stato e società – in parte materiale-economica in parte ideologico-sociale – è il fulcro su cui si bilancia il sistema di limiti e garanzie di cui consta il costituzionalismo. A monte c'è, naturalmente, la grande visione illuministica, capace di dare misura ai rapporti che l'uomo intrattiene con sé stesso, con la natura e con gli altri uomini, quindi anche con l'autorità.

⁷⁶¹ Trattasi di mia libera interpretazione della lettura fornita da Max Weber dell'avvento razional-legale della burocrazia nell'evoluzione dello Stato, che egli vede minacciato, in un futuro prossimo, nella sua dimensione democratica, appunto dalla "gabbia d'acciaio" gestita dalla burocrazia.

«Già nella coscienza dei contemporanei, e poi nella storiografia, il carattere dell'atteggiamento etico dell'età dei Lumi è stato individuato nella sostituzione del motivo della salvezza con quello della felicità, e nella ricerca di un ordine fisico o 'naturale', con tutte le ben note ambiguità legate al concetto di 'natura', in luogo di un'economia della creazione o della provvidenza»⁷⁶².

Ordine (*Ordnung*) e felicità (*Glückseligkeit*) erano già stati i principi positivi dell'arte di governo dei cameralisti tedeschi nel primo Settecento⁷⁶³, ma con le carte costituzionali le due tematiche acquistano altri significati, col superamento dell'idea dello Stato paterno – o anche dello Stato-caserma alla Federico II – e l'affermazione di uno dei tanti precetti kantiani che hanno plasmato la nuova modernità: *sapere aude*. La loro felicità la perseguono ormai i cittadini in prima persona, grazie alle nuove dottrine e pratiche liberal-capitalistiche dell'economia e del diritto, basate anche sul principio di *human rights*; ma l'ordine lo deve garantire lo Stato, secondo appunto le indicazioni di sistema fissate nelle carte costituzionali, in base ai principi precipitati dalla positivizzazione, secolarizzazione e neutralizzazione del vecchio e glorioso diritto naturale-razionale.

Nel passaggio «dalla fisica alla storia, dall'indagine delle leggi del cosmo a quella delle leggi di sviluppo dei popoli e delle civiltà»⁷⁶⁴ gli uomini da soli, però, non ce la fanno. Resta in funzione la *Polizei*, che corrispondeva un tempo semplicemente alla *gute Regierung*, ma che ora deve assumere una nuova funzione di sistema, rispetto al corretto rapporto tra società e stato. Si tratta dell'antica funzione di amministrazione, con una portata però maggiorata dai compiti di regolazione, organizzazione e comunque intervento dello Stato nella massa disordinata delle cose di mercato e degli interessi privati che vi si installano. Il transito dall'*Ancien régime* alla *Révolution* è mediato dall'*Administration* che infatti, secondo Napoleone Bonaparte, non potrà che “seguire”, una volta terminata la rivoluzione.

⁷⁶² C. CESA, *Armonia e felicità dall'illuminismo all'idealismo*, in *Verso l'eticità*, p.45. Ma è, ancora una volta, opportuno ricordare qui il motto, già citato, posto da Jacob II De Gheyn in capo alla sua incisione del 1617: «Vertu mesure du bon-heur».

⁷⁶³ G. MIGLIO, *Origini*; P. SCHIERA, *Cameralismo*.

⁷⁶⁴ C. CESA, *Armonia*, p. 44.



A parte il posto che occupa nella filosofia politica hegeliana, la polizia manterrà una traccia profonda in tutti i paesi europei e sarà in particolare verso di essa che si assesterà evolutivamente lo stesso costituzionalismo⁷⁶⁵. Il quale però è dotato anche di una forte carica positiva, oltre a quella, negativa, di resistere alla forza espansiva dell'amministrazione. Tale carica si condensa negli *human rights* e più specificamente nell'idea di libertà. Non si può infatti prescindere, nuovamente dal famoso, *dictum* kantiano:

«Nessuno mi può costringere ad essere felice a suo modo (come cioè egli si immagina il benessere degli altri uomini), ma ognuno può ricercare la sua felicità per la via che a lui sembra buona, purché non rechi pregiudizio alla libertà degli altri di tendere allo stesso scopo, in guisa che la sua libertà possa coesistere con la libertà di ogni altro secondo una possibile legge universale (cioè non leda questo diritto degli altri)»⁷⁶⁶.

84. Felicità e libertà dunque, alla base dell'ordine: neanche l'amministrazione ne può prescindere. La regolazione di questo meccanismo sociale e politico è scopo del costituzionalismo moderno. Le sue forme storiche di realizzazione non possono che dipendere dai modi in cui quei termini si sono venuti articolando nelle diverse realtà politiche uscite dalla scossa della Rivoluzione. Quest'ultima è stata fatta negli Stati Uniti d'America, osteggiata in Inghilterra, poi è scoppiata in Francia, infine esportata in Germania e nel resto d'Europa, toccando popolazioni differenziate, per cultura e composizione sociale.

Il costituzionalismo mi appare come una sorta di formula comprensiva dei rimedi posti in essere in questi luoghi diversi e anche diversamente motivati per osare in campo politico, una volta rotto il nesso cosmico che fino allora aveva garantito il posto dell'uomo, e anche della politica, nel mondo. Una nicchia riparata, una caverna sicura in cui provare a gestire le proprie ambizioni di felicità e libertà, riconoscendo altresì il bisogno di ordine che ciò necessariamente richiedeva. Il discorso sulla liber-

⁷⁶⁵ Cfr. il già citato fascicolo di «Aufklärung» a cura di D. Willoweit, dal titolo *Staatsschutz*.

⁷⁶⁶ I. KANT, *Sopra il detto comune: questo può essere giusto in teoria, ma non vale per la pratica*, (*Ueber den Gemeinspruch: das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis*, 1793), in *Scritti politici e di filosofia della storia e del diritto*, Torino 1995, p. 255.

tà è infatti complesso: da quella filosofica a quella politica, e quest'ultima poi ulteriormente distinta dalla *bürgerliche Freiheit*, che è il vero fine della convivenza. Quella politica sarebbe insomma solo funzionale, come «garanzia dell'esercizio di tutti gli altri diritti». Che mi pare un ragionamento adatto anche al nostro costituzionalismo, nei diversi casi storici di sua attuazione. Esso infatti attiene sia alla libertà come sovranità (la grande politica) che alla libertà come garanzia (l'esercizio quotidiano di amministrazione). Il costituzionalismo è insomma “misura” per l'insieme di ceti che escono dalla rivoluzione con la costituzione, vero e proprio strumento (giuridico) per rivendicare e attuare la loro pretesa di dominanza sulla società civile.

Si può anche dire che il costituzionalismo riesce ad aggiustare taluni effetti della separazione fra Stato e società, fissando la cornice in cui possono essere anticipati e sopiti i conflitti sociali emergenti dallo sviluppo industriale, capitalistico e urbano. Con la doppia rivoluzione secentesca alle spalle, l'Inghilterra aveva visto balzare in primo piano “il politico” fin dall'inizio del XVIII secolo, in una linea di costituzionalizzazione poi messa alla prova della guerra con le colonie e della rivoluzione che ne seguì. Due secoli dopo, John R. Seeley ha potuto porre il dualismo fra *Government* e *Liberty* al centro della sua *Political Science*⁷⁶⁷. Tutto diverso in Germania, paese senza rivoluzione, se si toglie il molto risalente choc luterano. Poi – in Prussia, ma all'incirca secondo la stessa logica in tutti i territori tedeschi, grandi e piccoli, particolarmente dopo la pace di Westfalia – solo un grande riformismo istituzionale, culminato nella teoria-prassi di polizia e nella grandiosa personalità autoritaria di Federico il grande⁷⁶⁸.

Il “codice prussiano” di quest'ultimo⁷⁶⁹, dopo aver dedicato la *Einleitung* alle *Gesetzen*, tratta nella sua prima parte della *Person und deren Rechte überhaupt*, con un incipit trionfale:

⁷⁶⁷ J.R. SEELEY, *Introduction to political science*, London-New York 1896.

⁷⁶⁸ P. SCHIERA, *Preußisch Blau*, in «Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento / Jahrbuch des italienisch-deutschen historischen Instituts in Trient», 40/2014, pp. 121-145; *A proposito di cameralismo e polizia: da Federico il Grande ai giorni nostri*, in «Giornale di storia costituzionale», 28/2014, pp. 1347-1351.

⁷⁶⁹ *Allgemeines Landrecht für die Preußischen Staaten* (ALR, 1794).



«§. 1. Der Mensch wird, in so fern er gewisse Rechte in der bürgerlichen Gesellschaft genießt, eine Person genannt».

Passando poi ai *Personenrechte*, si capisce che l'ALR è venuto troppo presto; nel §. 2. si legge infatti:

«Die bürgerliche Gesellschaft besteht aus mehrern kleinen, durch Natur oder Gesetz, oder durch beyde zugleich, verbundenen Gesellschaften und Ständen».

Se diamo un'occhiata al *Code civil* francese del 1805, la prima impressione è differente. Anche qui il *Titre préliminaire* è dedicato alle *Lois en général*; e il primo *Livre* si occupa pure *Des personnes*, ma non c'è più cenno alle «piccole società e ceti» prussiani: qui semplicemente «*Tout Français jouira des droits civils*», e alla «*qualité de citoyen*» ci pensa la «*loi constitutionnelle*».

Nulla di tutto ciò in Inghilterra, dove gran parte di questi problemi erano stati risolti o avviati a soluzione nel lungo Settecento. William Blackstone aveva reso i suoi *Commentaries on the Laws of England* (1765-1769) «the definitive pre-Revolutionary source of common law», sia per l'Inghilterra che per gli USA. Mentre, negli anni delle prime codificazioni sul Continente, Jeremy Bentham fa le cose che abbiamo visto nell'avventuroso esperimento del *Constitutional Code* (1822-1832), ma avendo iniziato ben prima proprio con *A Comment on the Commentaries. A Criticism of William Blackstone* (1774-1775). Rispetto a ciò, la solita attitudine pragmatica britannica, con concreta esplicitazione di attività legislativa in campo politico, dalle *Poor Laws* d'inizio secolo, agli interventi sul *Local Government*, al *Reform Act* del 1832.

Mentre in Francia i giuspubblicisti dedicarono attenzione prevalente alla dimensione amministrativa dello Stato, in Inghilterra, a causa del canale di *Common Law* ormai divaricatosi dall'antica esperienza romanistica, la speculazione giuridica assunse toni molto diversi. Semmai è sul piano della pratica applicazione del diritto che andrebbe studiato il ruolo dei giuristi, in comparazione col Continente, per quanto riguarda il diritto costituzionale e amministrativo. Altrimenti non si spiegherebbe la drastica sicurezza con cui Albert V. Dicey poté condensare l'esperienza inglese nella formula della *Rule of Law*. Resta tuttavia da trovare il motivo del grande influsso che quell'Inghilterra, col suo costituzionalismo vittoriano e benthamista

(*whig*), esercitò sul continente europeo, in campi cruciali quali il rapporto tra *Cabinet* e *Parliament*, l'organizzazione e funzionamento del *Local Government* e, più in generale, l'intera legislazione sociale. Secondo Martin Loughlin, l'orientamento di fondo della riforma amministrativa inglese stava nel fatto che «the main central departments... acquired general powers of supervision over domestic administrative matters», mentre il Parlamento manteneva «responsibility for laying down general rules of social conduct... leaving to departments of State the task of addressing questions of administration». Ricorrendo alla sua idea di un «functionalist style in Public Law» instauratosi a partire dagli anni '20, la conclusione di Loughlin è che «These were the ideas of 'new liberalism'... in opposition to the social atomism of classical liberalism... [for] ...'real' freedom could not be realised without collective action on a significant scale»⁷⁷⁰.

Soprattutto dagli studi di Michael Stolleis sappiamo invece che in terra tedesca non mancarono giuristi, impegnati nella costruzione di una *Rechtswissenschaft* che avrebbe, nella seconda metà del secolo, ricoperto di sé lo Stato tedesco, finalmente unitario e ancor più imperiale⁷⁷¹. Il prodotto più imponente fu probabilmente la figura dello Stato di diritto, sia pure nell'ambito della più generale dottrina della personalità giuridica dello Stato. Se ne è già vista la conclusione indecorosa nella visione nazista di Carl Schmitt, ma appare a tutt'oggi lucida la ricostruzione che egli stesso ha fornito, in quel saggio famoso, della storia del concetto. Partendo da Robert von Mohl che nel 1832 lo vedeva impostato ad un «sinnlich vernünftigen Lebenszweck ... Die Freiheit des Bürgers ist bei dieser Lebensansicht oberster Grundsatz», egli passa a Trendelenburg (1860) per il quale, nella scia di Kant, lo Stato di diritto sarebbe un «öffentlicher Anstalt zur Sicherung der persönlichen Freiheit und der Sicherheit des Einzelnen, seines Eigentums und seiner Verträge», per venire a Stahl, per il quale infine «Rechtsstaat bedeutet überhaupt nicht Ziel und Inhalt des Staates, sondern nur Art und Charakter desselben zu verwirklichen». È chiaro l'intento di Schmitt di introdurre, in tal modo, il passo decisivo verso la formalizzazione e neutralizzazione

⁷⁷⁰ M. LOUGHLIN, *The Functionalist Style*.

⁷⁷¹ M. STOLLEIS, *Geschichte*, vol.II.



del concetto, tanto da renderlo applicabile anche a concezioni politico-statali diverse fra loro: difatti, come si è visto, egli non avrà timore di applicarlo a Hitler! Resta però, a mio modo di vedere, sostanzialmente corretto sostenere che, all'interno della *Dogmengeschichte* giuridica tedesca, questo percorso è stato quello dominante.

85. Il costituzionalismo ebbe, in quanto discorso politico, una grande forza trascinante nella sua capacità di essere – anche – sistema di comunicazione, con il vantaggio di saper modificare il proprio codice in rapporto ai soggetti a cui, di volta in volta, si rivolgeva. Oltre agli aspetti legislativi ed esecutivi, vale dunque la pena di esaminare la sua portata comunicativa dal punto di vista tecnico, che spesso trascinò anche – a seconda dei vari paesi a cui ci si rivolge – in quello per così dire ideologico. Da questo punto di vista, il costituzionalismo seppe, in tutta Europa, esplicitare i suoi stessi elementi fondativi, seguendo con successo l'allargamento della fascia politica di popolazione provocato dalla rivoluzione industriale e dal conseguente sviluppo sociale. Ancora più che sul piano elettorale (mediante l'ampliamento del suffragio) tale effetto si manifestò nella ripresa degli antichi temi del bencomune e della felicità materiale, mediante l'assunzione del benessere (*Wohlfahrt/Welfare*) come criterio d'intervento dello Stato – della sua amministrazione – a sostegno dei nuovi strati, più deboli, di popolo (come popolazione politicamente rilevante).

La svolta in senso materiale (del benessere dei sudditi) del costituzionalismo procurò molti problemi allo Stato. Dal punto di vista operativo essi riguardavano gli aspetti tecnici legati alla sua capacità di prestazione (per i tedeschi *Leistungsfähigkeit*) in termini sia giuridici che di politica economica: ciò a cui diedero risposta più o meno efficace le scienze sociali e, appunto, “dello Stato”. Ma dal punto di vista più generale venivano toccati gli stessi fondamenti della legittimazione statale, che non potevano più esaurirsi in motivazioni di tipo etico-storico – fossero la *rule of law* e la *ancient constitution*, i principi sacri della *Révolution* (ora incrementati dal nuovo lustro acquisito dalla *fraternité*) o la tradizione hegeliana, di destra come di sinistra – ma dovettero ricercare altre motivazioni, di tipo anche più popolare, in relazione alle aspettative crescenti delle masse.

La combinazione dei due effetti – sullo Stato come sulla società civile – fece sì che quest’ultima acquisisse sempre più un carattere “societario” che si sostituì a quello “civil-borghese” e a quello, ancora più risalente, “commerciale” con cui era sorta⁷⁷². Non si tratta certamente soltanto di terminologia o di ideologia, quanto della verifica concreta e della presa di coscienza che la società stessa era la sede di scaturigine dei conflitti sociali, come si era espresso, forse per primo, Lorenz Stein, nella sua doppia illustrazione dei pericoli del socialismo parigino e della monarchia degli Hohenzollern come *monarchia sociale*⁷⁷³. Di che costituzionalismo si trattava dunque, in questa nuova fase ulteriore a quella strettamente legale che aveva trovato espressione nella formula, teorica e pratica dello Stato di diritto?

Di fronte alla pressione della questione sociale, in Germania il liberalismo perdettero rapidamente contatto con la realtà sociale e anche con la monarchia che si andava sempre più qualificando in senso amministrativo. Lo stesso costituzionalismo dovette allora rinunciare all’intima connessione che fino allora aveva mantenuto col liberalismo e pure quest’ultimo, dopo aver raggiunto l’obiettivo dell’unificazione nazionale, non seppe più riacchiappare il suo ideale primario di libertà, sopraffatto dalle istanze di uguaglianza e assistenza sociale che montavano dal basso (nascente pro-

⁷⁷² M. RICCIARDI, *Ascesa e crisi del costituzionalismo societario. Germania 1840-1900*, in «Ricerche di storia politica», 16/2013, pp. 283-299.

⁷⁷³ L. VON STEIN, *Der Socialismus und Communismus der heutigen Frankreichs. Ein Beitrag zur Zeitgeschichte*, Leipzig, 1842; *Geschichte der soziale Bewegung in Frankreich von 1789 bis auf unsere Tage*, Leipzig, 1850, 3 voll. (parzialmente tradotti in italiano nell’antologia L. VON STEIN, *Opere scelte*, a cura di Elisabetta Bassone Remiddi, Milano 1986). In generale, oltre alla plurivoluminosa e supercitata *Die Verwaltungslehre* [1866-1884], Aalen, 1962, 10 voll., cfr. *Handbuch der Verwaltungslehre und des Verwaltungerecht* (1870), Tübingen 2010, a cura di U. Schliesky, che rappresenta la quintessenza del pensiero di Stein: dall’ «organischen Begriff der Verwaltung» a quello di «arbeitenden Staat»: entrambi, a loro volta, fondanti la famosa idea di «Verwaltung als lebendige Verfassung» (traduzione parziale italiana nella “Biblioteca di scienze politiche e amministrative” di Attilio Brunialti: *La scienza della pubblica amministrazione secondo L. von Stein: compendio del trattato e del manuale di scienza della pubblica amministrazione ad uso degli italiani*, Torino 1897). Su Stein, oltre a R. SCHNUR (ed), *Staat und Gesellschaft. Studien über Lorenz von Stein*, Berlin 1978 (in cui, pp. 249-254, il mio *Zwischen Polizeiwissenschaft und Rechtsstaatlichkeit. Lorenz von Stein und der deutsche Konservatismus*), cfr. per l’Italia G. MIGLIO, *Lorenz Jacob von Stein*, (1957), in *Regolarità*, vol. I, pp. 249-254; F.M. DE SANCTIS, *Crisi e scienza. Lorenz Stein, alle origini della scienza sociale*, Napoli 1976; M. RICCIARDI, «Die Gewalt der Dinge». *Antefatti della dottrina della società e dell’amministrazione di Lorenz von Stein*, in «Annali dell’Istituto Italo-Germanico in Trento», XVIII/1992, pp. 201-221.



letariato) ma piovevano anche dall'alto (*Sozialpolitik* di Bismarck): così degenerò sempre più in una versione eclettica e opportunistica, aperta a tutto pur di sopravvivere.

Aperto, soprattutto, alle istanze rappresentate e espresse dei partiti di massa che, non a caso, fecero crescere un nuovo luogo della lotta politica in Parlamento nel cosiddetto *Centro*, rapidamente ri-occupato anche da forze sociali che fino allora si erano tenute lontane dalla politica liberale: in primo luogo i cattolici. Sulla base di tutto ciò, ritengo plausibile individuare nel diffondersi di dottrine sociali pur di coniazione diversa⁷⁷⁴ un possibile filo che ci accompagni in questa sorta di transmutazione. Il passaggio ad un costituzionalismo post-liberale può essere colto ad esempio nel cammino dalla dottrina dei diritti dell'uomo a quella delle aspettative sociali, cioè dallo Stato di diritto allo Stato sociale⁷⁷⁵. Se infatti lo Stato di diritto poteva valere come formula sintetica del ruolo del diritto nella legittimazione tanto della pretesa di monopolio statale nel pubblico quanto della tutela dei soggetti operanti nel privato (cittadini) come titolari esclusivi dei principi costituzionali (in primis la proprietà), con lo Stato sociale è invece piuttosto l'amministrazione (al posto del diritto, però a lungo sotto il diritto) che acquista significato preminente come strumento principale dell'attività dello Stato per il compimento dei suoi compiti e scopi. Dalla famosa definizione di Stein della «amministrazione come costituzione vivente» fino all'espressione di Otto Mayer che «il diritto costituzionale muta, quello amministrativo resta» si snoda una strada lungo la quale il tema del benessere dei cittadini si lega con quelli dell'ampliamento dei compiti statali e della corrispondente capacità di prestazione dell'amministrazione pubblica.

⁷⁷⁴ E. TROELTSCH, *Die Soziallehren der Christlichen Kirchen und Gruppen*, Tübingen 1912.

⁷⁷⁵ Degli studi condotti per anni presso l'Istituto storico italo-germanico in Trento cfr. in particolare R. LILL – N. MATTEUCCI (eds), *Il liberalismo in Italia e Germania dalla rivoluzione del '48 alla Prima guerra mondiale*, Bologna 1980; G. CORNI – P. SCHIERA (eds), *Cultura politica e società borghese in Germania fra Otto e Novecento*, Bologna 1986; G. GOZZI – P. SCHIERA (eds), *Crisi istituzionale e teoria dello Stato in Italia e in Germania dopo la Prima guerra mondiale*, Bologna 1987; R. GHERARDI – G. GOZZI (eds), *I concetti fondamentali delle scienze sociali e dello Stato in Italia e in Germania tra Ottocento e Novecento*, Bologna 1992; M. MERIGGI – P. SCHIERA (eds), *Dalla città alla nazione. Borghesie ottocentesche in Italia e in Germania*, Bologna 1993.

Questo è il senso ultimo della questione sociale, che può essere assunta come vera e propria bandiera (sventolante, a seconda del vento, ora da una parte ora dall'altra dello scenario di classe) della seconda metà del secolo XIX. Intendo dire che essa non riguardò solo i ceti subalterni, spinti dagli effetti della rivoluzione industriale a richiedere ed esigere attenzione ai loro bisogni, sia di tipo materiale e sociale che di tipo rappresentativo e politico; essa riguardò anche la borghesia, per il bisogno che quest'ultima aveva di non soccombere alle pressioni, a suo sentire eversive, del proletariato, ricorrendo a provvedimenti (statali) di tipo sia legislativo che amministrativo. Ciò portò ad una inaspettata espansione dello Stato e delle sue funzioni – in particolare quelle amministrative, vista la crescente propensione del parlamento a discutere, piuttosto che a decidere – in apparente contraddizione coi dettami stessi dello Stato di diritto, che a sua volta era sembrato dover essere la massima espressione del costituzionalismo.

86. Non vi furono nuove Carte costituzionali, in Europa, dopo quelle dell'Impero tedesco e della Terza Repubblica, entrambe del 1871. Neppure il nuovo Regno d'Italia ne ebbe una nuova, perché ci si limitò ad adottare lo Statuto albertino del Regno di Sardegna. Si può dunque pensare che il costituzionalismo a cavallo dei due secoli si sia sviluppato in senso più materiale che formale. Si potrebbe anche parlare di una sorta di "costituzionalismo interno", che si mosse cioè all'interno del sistema costituzionale già esistente, un po' come si parlò, per la Germania, di una fondazione "interna" dell'Impero, fatta – ad opera di grandi giuspubblicisti come Paul Laband⁷⁷⁶ – a lato e sotto l'esistente costituzione bismarckiana. Un processo interno, ma appoggiato sul terreno solidissimo che nel frattempo stava compiendo – in tutta Europa, con Germania capofila – la scienza, vera e propria struttura portante del sistema costituzionale, oltre che insieme istituzionalizzato dei vari apparati di ricerca e di formazione della classe dirigente: in primis l'università⁷⁷⁷. Grazie alla scienza, il costituzio-

⁷⁷⁶ P. LABAND, *Die Wandlungen der deutschen Reichsverfassung*, Vortrag gehalten in der Gehe-Stiftung zu Dresden am 16. März 1895, Fresden 1895.

⁷⁷⁷ P. SCHIERA, *Il laboratorio borghese*.



nalismo si staccò da tutti gli altri movimenti di pensiero e d'azione che l'avevano preceduto, raffinando la capacità d'intervento sui problemi che doveva affrontare. Esso fece, ad esempio, ricorso costante al nuovo strumento d'indagine statistico-sociologico dell'inchiesta, al fine di garantire, con osservazione regolare e scientifica, la rilevazione costante dei bisogni emergenti; ma conseguentemente fu in grado di ricorrere a raffinate tecniche d'intervento per trovare e prestare risposte a questi ultimi⁷⁷⁸.

Bisogni e aspettative sempre più popolari, di massa, che esigevano risposte sempre più sofisticate, d'élite; interventi di tipo amministrativo che si realizzavano all'interno di costituzioni che non prevedevano autonomia dell'amministrazione; interessi di classe assolutamente contrastanti; scontro di ideologie in nessun modo comunicabili fra loro, in capo a partiti diversissimi per composizione socio-culturale come pure per organizzazione interna⁷⁷⁹: sono solo alcune delle contraddizioni che concorsero a togliere aria al costituzionalismo, sia come insieme di pratiche costituzionali che come discorso politico. Esso andò perdendo, all'inizio del XX secolo, quelle straordinarie capacità di adattamento e trasformazione che ne avevano fatto la "misura" politica del secolo precedente.

Poiché però, nel frattempo, i bisogni sociali non scemavano ma anzi crescevano, e con essi la pretesa dello Stato di rispondervi, attraverso la propria pubblica amministrazione, si capisce anche che il venir meno dell'impatto ideale e valoriale rappresentato dal costituzionalismo, unito al crescere della capacità tecnica di prestazione amministrativa dello Stato, finirono per formare una miscela terribile, fatta di forza d'intervento e di debolezza ideale: una miscela che, esplodendo, fu tra le cause principali non solo della fine del costituzionalismo ma anche del sorgere – diffuso in tut-

⁷⁷⁸ P. WAGNER, *Sozialwissenschaften und Staat: Frankreich, Italien, Deutschland 1870-1980*, Frankfurt a. M. 1990.

⁷⁷⁹ Opportuna la presentazione del pensiero critico di Frederic Maitland sul destino della democrazia nella Introduzione di M. Piccinini a F.W. Maitland, *Libertà e uguaglianza nella filosofia politica inglese*, Torino 1996, pp. XXXVI ss. Per la crisi del movimento politico liberale in Germania cfr. M. CIOLI, *Pragmatismus und Ideologie. Organisationsformen des deutschen Liberalismus zur Zeit der Zweiten Reichsgründung (1878-1884)*, Berlin 2003.

ta Europa, ma con qualche lontano rimbombo anche dall'altra parte dell'Atlantico – delle tentazioni e degli esperimenti totalitari⁷⁸⁰.

Ma c'è poi un altro portato “esterno” della seconda rivoluzione industriale, che è l'evoluzione in senso imperialistico dell'antico colonialismo⁷⁸¹. Ciò ingenerò una potente internazionalizzazione della politica a cui sempre più difficilmente il sistema europeo degli Stati uscito da Vienna fu in grado di rispondere. In primo piano, come sempre era la Gran Bretagna; ma la Germania, unificata nel *Reich*, seppa presto cogliere la strada giusta per completare la sua crescita a “grande potenza”, ingaggiando con gli inglesi addirittura una competizione a livello marittimo (*Flottenfrage*). Questo fu il segnale decisivo della fine del “concerto” delle nazioni scaturito dal Congresso di Vienna e della nascita di una nuova “musica”, piena di dissonanze ancora mai udite, che avrebbero aperto la strada ad una politica a misura di mondo. Due guerre, recanti questa denominazione – più una terza, più lunga, che abbiamo preferito considerare “fredda” – hanno accompagnato fedelmente, durante il secolo XX la nascita della globalità politica.

I più recenti studi di relazioni internazionali cercano di fissare temporalmente il momento in cui la dimensione della globalizzazione ha potuto mettersi in moto. Spesso le sue radici vengono colte proprio nel periodo del declinante costituzionalismo di cui stiamo parlando, in coincidenza col venir meno del concerto a cui ho appena accennato: resta il fatto che il panorama internazionale subì uno scossone decisivo, addirittura corrispondente, per Carl Schmitt, alla fine della plurisecolare esperienza del *ius publicum europaeum*.

⁷⁸⁰ P. SCHIERA, *Die gemeineuropäische*. Esempio del processo, per la Gran Bretagna, è l'attività, di ricerca storica e teorica ma anche di intervento pratico e organizzativo dei coniugi Webb. Un po' così si spiega forse anche l'equivoco interpretativo in cui essi caddero (in particolare Beatrice Potter) rispetto alla situazione in URSS all'inizio degli anni Trenta: su tutto cfr. R. FERRARI, *Beatrice Potter e la signora Webb. La politica come amministrazione del carattere* (Dottorato di ricerca in “Politica, istituzioni, storia”. Ciclo XXVII), relatore Prof. Maurizio Ricciardi.

⁷⁸¹ H. ARENDT, *The Origins of Totalitarianism*, London 1951 (di cui infra § 17) è dedicato al sorgere e svilupparsi dell'antisemitismo «as an outrage to common sense». Esso esamina l'avvento del *New Imperialism*, dal 1884 alla guerra mondiale, mostrando anche come esso si manifestasse non solo attraverso razzismo, ma anche mediante l'applicazione, quasi sperimentale, nelle colonie di particolari misure burocratiche (“Race and Bureaucracy”: come ad esempio da parte di Evelyn Baring, 1st Earl of Cromer, in Egitto, per conto del governo britannico).



Non so se si possa dire che, proprio a Carl Schmitt, quest'ultima constatazione abbia aperto la strada verso i noti lidi costituzionali "anticostituzionalistici", ma certo per quella via si è anche aperto il passaggio al totalitarismo. Considero questo tema molto importante, perché – in quantità e qualità – ha segnato l'esperienza politica dell'intero XX secolo, fino a diventarne in certo modo, forse, la misura più esplicita. Per argomentare il mio punto di vista, torno a cose dette anni fa, in un confronto berlinese sull'argomento con Wolfgang Wippermann⁷⁸² e Jürgen Kocka, sotto la guida di Sandro Mezzadra⁷⁸³.

Dicevo allora e ancora oggi penso che, per quel che riguarda il termine totalitarismo, s'incontrino difficoltà insormontabili se si tenta di definirlo soltanto dal punto di vista storico-storiografico. Quel concetto ci consente infatti di pensare un poco più in grande di come possiamo permetterci di ragionare da semplici storici. Esso è infatti questione di scienza politica, in quanto forse il più importante denominatore comune dell'intera esperienza politica del XX secolo: in tal senso esso rappresenta, per così dire, il limite estremo della democrazia. La storia del XX secolo ci ha insegnato che il totalitarismo è possibile e che il rischio totalitario affonda le proprie radici nello stesso terreno che nutre la moderna democrazia.

Questo significa che la stessa democrazia non può essere considerata un concetto pacifico, come la Pace stessa nell'affresco senese di Ambrogio Lorenzetti, la democrazia è insicura, in dubbio, melanconica⁷⁸⁴. Se vogliamo – come dobbiamo – restare democratici, dobbiamo avere sempre sotto gli occhi la possibilità della deriva totalitaria. In questo senso il concetto di totalitarismo gioca a mio giudizio un ruolo fon-

⁷⁸² W. WIPPERMANN, *Totalitarismustheorien. Die Entwicklung der Diskussion von den Anfängen bis heute*, Darmstadt 1997.

⁷⁸³ *Totalitarismo, storia del Novecento e identità tedesca*, a cura di Sandro Mezzadra. Ne discutono: Jürgen Kocka, Pierangelo Schiera, Wolfgang Wippermann, in «Ricerche di storia politica», II/1999 n. s. n. 1, pp. 63-78.

⁷⁸⁴ L'appena citato Maitland poteva scrivere: «Coloro che identificano la via alla democrazia con la via alla libertà confondono mezzi temporanei e fine ultimo... se siamo alla ricerca di uno stato in cui si innalzi il massimo ostacolo davanti a chi voglia esercitare un potere arbitrario, dobbiamo imboccare una direzione diversa da quella dell'ideale democratico» (in *Libertà*, a cura di M. Piccinini, che ricorda che il breve testo – *A Historical Sketch of Liberty and Equality as Ideals of English Political Philosophy from the Time of Hobbes to the Time of Coleridge* – stampato privatamente nel 1875, ebbe effettiva circolazione solo dopo la sua inserzione nei *Collected Papers of Frederic William Maitland*, a cura di H.L.A. Fisher nel 1911.

damentale anche sotto il profilo politico. Ciò vale anche per ogni ulteriore discorso si voglia fare sul nostro futuro politico, compresa l'improrogabile variante della *global polity*: qualunque cosa essa possa venire ad essere, ormai sappiamo che il rischio del totalitarismo è presente, come misura cattiva dello stare insieme degli uomini. Perciò bisogna sforzarsi di comprenderne il significato nei termini più ampi possibili, per riconoscerne a tempo i sintomi di una sua eventuale ri-apparizione.

87. Sembra quasi che anche del totalitarismo si possa parlare come ho cercato di fare del costituzionalismo, cioè come discorso politico, nel tentativo anche di ridargli la considerazione necessaria per cercare di capire le ragioni del suo straordinario successo nel Novecento.

Propongo dunque subito un giro interpretativo entro cui quel discorso è, a mio modo di vedere, cresciuto e si è svolto. Più che un circolo è un triangolo (o forse addirittura due), i cui vertici sono dati: 1. dall'avvento della massa sulla scena politica; 2. dall'organizzazione in *élites* della vecchia società civile; 3. dalla proiezione del criterio elitario sulla massa, alla ricerca dell'uomo nuovo. Carburante speciale per la rotazione del triangolo sono stati: 1. da una parte, sul piano materiale, l'enorme influsso della rivoluzione industriale, questa volta soprattutto nel senso commerciale e distributivo delle merci e del loro consumo di massa (*commodities*); 2. dall'altra, sul piano culturale, gli effetti della teorie post-darwiniane dell'evoluzione umana in società, quindi della società stessa; 3. ma in ogni caso riguardante anche quella sorta di protesi dell'uomo (o sua filiazione) e simbolo essa stessa dello sviluppo e dell'evoluzione – oltre che della stessa rivoluzione industriale fin dall'inizio – che era la macchina.

Il descritto complesso di fenomeni, materiali e spirituali, composero – insieme, naturalmente, a chissà quanti altri che qui ignoro, ma che servono forse meno alla ricostruzione che sto proponendo – un precipitato culturale, un complesso simbolico, una sintesi, che potrebbe essere diventata “misura” di una società (indifferentemente europea) molto nervosa e sicuramente in crisi nei suoi valori, ma anche nei suoi soggetti e nei comportamenti, individuali e collettivi, di questi ultimi. Forse tale



blocco culturale può essere ricompreso nel fenomeno del *Modernism*, il quale, prendendo le mosse negli ultimi decenni del XIX secolo, viene considerato estendersi (ma prevalentemente in campo letterario e storico-artistico) fino a dopo la Seconda guerra mondiale (sotto forma anche di post-modernismo)⁷⁸⁵.

L'ipotesi che vorrei avanzare è che il totalitarismo, nella sua accezione politica, abbia trovato in questo clima il brodo in cui crescere e consolidarsi, utilizzando strumenti "discorsivi", cioè di comunicazione sociale e politica (oltre che artistica e scientifica), capaci di assicurargli un consenso di massa, tanto più grande poiché poggiante pure sull'insieme delle crisi che si possono riassumere nella Grande guerra: dalle cause che la produssero agli effetti che essa stessa produsse⁷⁸⁶.

È dunque qui che inscriverei il mio concetto di totalitarismo. Ma intanto: un concetto o un *cluster of concepts*? Ma poi anche: privilegiarne l'uso polemico da guerra fredda (secondo dopoguerra) che lo ha in certo qual modo convalidato *a posteriori* o ricercarne origini e contenuti quando il termine è stato coniato, (nel primo dopoguerra)?⁷⁸⁷. Un autore che amo molto, per altre ragioni⁷⁸⁸, Franz Borkenau aveva già negli anni Trenta sottoposto a serrata attenzione i due fenomeni di fascismo e bolscevismo e li aveva, alla fine, congiunti nella prospettiva teorica del totalitarismo. L'occasione fu lo studio dell'opera e dell'azione di Vilfredo Pareto (1848-1923), la cui affiliazione al fascismo lo incuriosì: «The most important accomplishment of

⁷⁸⁵ M. BERMAN, *All That Is Solid Melts Into Air: The Experience of Modernity*, London 1988².

⁷⁸⁶ C.S. MAIER, *Recasting Bourgeois Europe: Stabilization in France, Germany, and Italy in the Decade after World War I*, Princeton 1975.

⁷⁸⁷ W. D. JONES, *Toward a Theory of Totalitarianism: Franz Borkenau's Pareto*, in «Journal of the History of Ideas», 53/1992, pp. 455-466. Eccone integralmente riportata la nota 5 sull'impressionante letteratura, di sinistra, in tema: «Herbert Marcuse, *Der Kampf gegen den Liberalismus in der totalitären Staatsauffassung*, in "Zeitschrift für Sozialforschung", 3 (1934), pp. 161-95; Rudolf Hilferding, *State Capitalism or Totalitarian State Economy*, in "The Modern Review", 1 (1947), pp. 266-71; Ernst Fraenkel, *The Dual State* (New York, 1941); Franz Neumann, *Behemoth*, New York 1942; Karl Korsch, *Notes on History: The Ambiguities of Totalitarian Ideologies*, in "New Essays", 6 (1942), pp. 1-9; Max Horkheimer and Theodor Adorno, *Dialektik der Aufklärung e Schriften, 1940-1950*, vol. V, in Max Horkheimer, *Gesammelte Schriften*, Frankfurt, 1987; Ruth Fischer, *Stalin and German Communism*, Cambridge, Mass., 1948; Richard Lowenthal, *Totalitarianism Reconsidered*, in "Commentary", 55 (1960), pp. 504-12».

⁷⁸⁸ F. BORKENAU, *Der Übergang vom feudalen zum bürgerlichen Weltbild. Studien zur Geschichte der Philosophie der Manufakturperiode*, Paris 1934 (sulla cui tracce sono giunto attraverso il libro di A. NEGRI, *Descartes politico o della ragionevole ideologia*, Milano 1970) ha per così dire influenzato fin dall'inizio la mia formazione di storico delle "dottrine politiche".

Borkenau's book was its appropriation of Pareto's theory of the circulation of elites in the analysis of state-party dictatorships»⁷⁸⁹.

Ancor più lo colpì, nella situazione storica – di critica al bolscevismo e al fascismo⁷⁹⁰ – in cui egli personalmente si trovava, la pessimistica visione di Pareto sulla ciclica ricorrenza di degenerazione, distruzione e rigenerazione delle élites:

«It is as the precursor of an attitude to social life becoming more powerful every day that Pareto is of the greatest interest to us, whatever the objective value of this attitude as to its content of scientific truth may be. In Pareto's work for the first time, the powerful tendency towards a change of political machinery and social organization since embodied in Bolshevism, Fascism, National Socialism and a score of similar movements has found clear expression: clearer here than in the work of Georges Sorel, who alone could be ranked with Pareto as a precursor of the political and social changes we behold in our days»⁷⁹¹.

Sorel e Pareto vengono equiparati nella lettura dei cambiamenti politici e sociali in corso, che segnerebbero un profondo mutamento tanto della *political machinery* che della *social organization*, lungo linee che per Borkenau sono chiaramente visibili in episodi “rivoluzionari” (ma il termine è finalmente mio) quali bolscevismo, fascismo e nazional-socialismo. La lettura di Borkenau è opposta a quella di Pareto riguardo alle cause del processo elitario, in quanto si basa sui principi marxiani di una competizione capitalistica sempre più (auto-)distruttiva. La conclusione è che lo Stato è costretto a intervenire per porre un limite allo sbandamento economico e sociale. In tal modo

«the state becomes important for the very life of every one of its citizens, who fight a desperate battle for the domination over it, in order to preserve their existence and make the others perish. Theoretically the struggle may lead to the complete victory of one group of citizens over all the other groups, ending in a complete unification of society»⁷⁹².

⁷⁸⁹ W. D. JONES, *Toward a Theory of Totalitarianism*, p. 459. F. BORKENAU, *Pareto*, London 1936.

⁷⁹⁰ Emblematico è lo scritto ulteriore di Borkenau: *The Totalitarian Enemy*, London, 1940, in cui la vena polemica supera la brillantezza dell'analisi. Cfr. anche la recensione del suo amico George Orwell: *Review of The Totalitarian Enemy*, by Franz Borkenau, in *Collected Essays, Journalism and Letters*, vol. II: *My Country Right or Left*, eds. Sonia Orwell and Ian Angus (New York, 1968), pp. 24-26.

⁷⁹¹ F. BORKENAU, *Pareto*, pp. 108-109, citato in W. D. JONES, *Toward a Theory of Totalitarianism*, p. 459.

⁷⁹² F. BORKENAU, *Pareto*, p. 201-203, citato in W.D. JONES, *Toward a Theory of Totalitarianism*, p. 460.



Un incrocio fra Marx e Pareto forse superficiale e molto condito di remore politiche rispetto all'azione del *Comintern*⁷⁹³, ma insomma una mistura effervescente dei seguenti tre ingredienti: una classe egemone de-generata (i capitalisti di ultima generazione), una massa, pure degenerata, di cittadini soggetti e uno Stato autoritario. Con in più il ruolo del partito (unico in quanto espressione e strumento dell'élite dominante) al centro della *machinery* che, pur con tutte le differenze, operava nei tre regimi totalitari dell'URSS d'Italia e di Germania. Unica reale differenza, non scevra di significati politici intensi, il fatto che il nazismo era stato fin dall'inizio caratterizzato dalla fortissima presenza, se non guida, delle *upper classes*. Mentre dovunque sembrerebbe presente l'idea paretoiana di *non-logical action* che consente a Borkenau di comprendere il peso di «sentiments uncontrolled by reason» nella rapida e intensa presa del fascismo sulle masse⁷⁹⁴.

88. L'inquadramento che sto cercando di dare al totalitarismo come discorso politico – se non addirittura come misura – dominante nello “spazio atlantico” per buona parte del XX secolo, dopo il venir meno della classica misura liberal-democratica ottocentesca è molto delicato e anche pericoloso. Vanno chiarite, perciò, alcune cose che rischiano di portare a fraintendimenti. La principale è quella relativa all'equiparazione tra totalitarismo e criminalità politica. Purtroppo, invece, è prevalentemente su questa base che, nel dibattito del secondo dopoguerra, si sono potute riunire sotto un'unica etichetta operazioni orrende come i genocidi perpetrati da regimi quali il nazional-socialismo e lo stalinismo. Non si può negare però che quest'ultimo non fu un “regime” nel senso voluto e pianificato da Adolf Hitler e dai suoi “teorici e pratici” del III Reich, ma rappresentò piuttosto la fase degenerativa di

⁷⁹³ W.D. JONES, *Toward a Theory of Totalitarianism*, p. 461 «Borkenau's model of social change would emerge from a bold and heretical combination of components: a Marxian theory of capitalist economic crisis and state intervention and a Paretoan notion of the emergence of new political elites».

⁷⁹⁴ Secondo Borkenau (p. 211) «The common trend, however, the acceptance of authority instead of rational consideration, the eulogy of activity in the place of thought, the unconsidered acceptance of a few metaphysical principles taken for granted and the rejection of any “problems” not solved by these official axioms, is conspicuous. In Fascism as well as in Bolshevism, rationalism is banned from the most important spheres of human life and relegated to matters of pure technique. One may doubt whether, in the long run, a rationalistic technique can coexist with thoroughly anti-rationalist habits of life».

un regime – il bolscevismo – che sicuramente di per sé non comportava l’eliminazione programmata di milioni di soggetti. Fu invece certamente un “regime” unitario e conseguente il fascismo, in particolare nella versione originaria italiana: ma non gli si possono attribuire le nefandezze proprie del nazismo o dello stalinismo. Eppure Franz Borkenau – lo abbiamo visto – già nel 1936, cioè prima che quelle tragedie si compissero, accomuna nello stesso modello totalitario i tre casi, a lui contemporanei. Io preferisco seguire questa via, negando quindi implicitamente che il totalitarismo abbia, di per sé, in base al modello di cui fu o ancora può essere espressione, necessariamente a che fare con esiti criminali come la persecuzione e l’eliminazione di intere popolazioni.

Nel dibattito del 1998 che prima citavo, Wipperman afferma che la *signatura temporis* è stato, nel secolo scorso – quello che per me fu per eccellenza totalitario – la Shoà. Non ho alcun dubbio che sia così. Anche se vengono alla mente altre aberrazioni politiche di paragonabile momento, come ad esempio le bombe atomiche sganciate su Hiroshima e Nagasaki. Mi pare insomma necessario sganciare la politica, in ogni sua forma, dalla criminalità, in ogni sua forma, anche collettiva e organizzata. È ovvio che un regime totalitario possa essere più favorevole di uno democratico alla commissione di crimini di massa; ma è altrettanto sicuro che il totalitarismo non si genera da solo e neppure può essere pensato come l’atto o l’azione – più o meno razionale o ir-razionale – di una persona o di un gruppo: si tratta invece di un salto di regime che spesso si compie a partire da una precedente condizione – anche democratica, e in questo caso le conseguenze sono tanto più gravi – andata fuori controllo. Lo testimonia proprio il caso di Pareto, coi suoi “consigli” del 1923 a Mussolini⁷⁹⁵.

⁷⁹⁵ *Pochi punti di un futuro ordinamento costituzionale* (in “Vita italiana” ottobre 1923), che cominciano così: «Quanto segue è come un indice di proposizioni dedotte dall’esperienza storica, de delle possibili applicazioni ai casi presenti. Modello è il Principe di Machiavelli. L’esperienza storica può sol dare le linee generali, somiglia alla strategia teorica; all’uomo pratico tocca fissare i particolari, al capitano geniale di applicare la strategia». Può non essere inutile ricordare che il 21.6.1927 Carl Schmitt pubblicò sulla “Kölnische Volkszeitung” l’articolo *Macchiavelli. Zum 22. Juni 1927* (ora anche in italiano, con testo tedesco a fronte, a cura di Giuseppe Cospito, Genova 2014), più o meno esordendo così: «Ogni volta che una nuova idea politica ha fornito nuove energie alla vita statale e che l’indistruttibile forza del politico è tornata a mostrarsi, è ricomparsa anche l’immagine di questo fiorentino».



Ma c'è un altro profilo che mi aiuta a presentare il totalitarismo in questo modo più discorsivo e comunicativo che intrinsecamente criminale. Potrei ripartire da George Orwell, amico di Borkenau, ma soprattutto autore, nel 1948, di *1984* e di *Animal Farm*, due romanzi paradigmatici di un futuro senza libertà, su un piano inclinato «from subtle dictatorships to totalitarianism»⁷⁹⁶. Ho già fatto uso, nel corso di questo lavoro, della grande “piccola” letteratura che da fine Ottocento sta accompagnando la trasformazione in atto nel mondo intero. Riepilogo qui brevemente con le parole di Cereno:

«While the Russian revolution suggested that a utopia was possible, it didn't take long for serious warnings and differing points of view to arise, particularly through literature, highlighting perhaps how horrifying the future could become if power was amassed, if it was concentrated in the hands of a few or held by just one person, or if the collective dream was usurped by a private leadership. And if all this became reality, the perception man had of the world would end up being manipulated and those who suffered a drastic loss of freedom would proclaim the greatest levels of freedom never lived. We by Yevgeny Zamyatin (1921), *Brave New World* by Aldous Huxley (1932), and *War with the Newts* by Karel Čapek (1936) were the first literary works to demonstrate this. But it was 1984 that would become the most famous dystopian novel, the culmination of a literary tradition that warned us of the dangers of the concentration of power».

I libri di Orwell segnano però già un punto di non ritorno: il nazismo è crollato e il comunismo sovietico stalinista ha già mostrato – in particolare durante la guerra civile spagnola, dove Orwell (insieme a Borkenau) era attivo – l'efferata e criminale componente di regime che lo caratterizza. È la realtà a cui reagisce Hannah Arendt, scrivendo *The Origins of Totalitarianism* nel 1949 e pubblicandolo nel 1951⁷⁹⁷. La generalizzazione del termine era necessaria allo scopo di suscitare adeguata e perenne indignazione verso il genocidio nazista e Arendt opera con grande intelligenza e modernità. Si trattava di mettere insieme ideologie e terrore, per arrivare a descrivere un sistema di dominio non casuale ma brutalmente sistematico e perfettamente funzionante, fino a distruggere le tracce di sé stesso: «Although Arendt does not

⁷⁹⁶ Traggio questa e altre citazioni di seguito dal contributo di I. CERENO, *Orwell's 1984 and Totalitarianism*, Pt. I, in «Sampsonia Way. An Online Magazine for Literature, Free Speech & Social Justice», del 20.11.2012 (<http://www.sampsoniaway.org/fearless-ink/2012/11/20/orwell's-1984-and-totalitarianism-pt-i-israelcenter/>).

⁷⁹⁷ H. ARENDT, *Origins*, (nota 799).

view genocide as a condition of totalitarian rule, she does argue that the ‘totalitarian methods of domination’ are uniquely suited to programmes of mass extermination»⁷⁹⁸.

Proseguire in quest’ordine di discorso mi è naturalmente impossibile, come pure seguire l’elucubrazione di Carl Schmitt sulla distinzione fra Stato totale e partito totale⁷⁹⁹. Il mio punto di vista resta quello di partenza: la pretesa di totalità viene dal basso, da una società massificata e mercificata, e sempre più adusa ad attendersi tutto da un’organizzazione burocratica di pubblica amministrazione (statale, di partito...) illimitata e tendenzialmente anche illimitabile. Il meccanismo totalizzante i sogni e bisogni della massa è multiplo nei mezzi come nelle teste, è un vero e proprio *media-set*, e senz’alcuna ombra di dubbio si radica nelle finora infinite capacità di adattamento (social-darwiniano) del capitalismo al mondo che si allarga e cambia. Lo dimostra il post-1945, che oltre a dover essere visto come il balcone storico da cui analizzare il totalitarismo fascista e bolscevico, dovrebbe essere visto anche come il punto di partenza del rinnovamento a livello mondiale delle speranze democratiche, da una parte, e di quelle capitalistiche dall’altra. Nei 35 anni di guerra fredda che sono seguiti, fino al 1989, le speranze del secondo tipo hanno forse sopraffatto quelle del primo e non è detto che i due balconi del dopo ‘45 non si siano nel frattempo ri-congiunti in una bella balconata circolare (tipo *Panoptikon*) in cui anche il totalitari-

⁷⁹⁸ A. COURT, *Hannah Arendt’s Theory of Totalitarianism – Part One*, in «Rozenberg Quarterly. The Magazine». <<http://rozenbergquarterly.com/hannah-arendts-theory-of-totalitarinism-part-one/>>

⁷⁹⁹ Comunque utile la citazione più che mai autorevole (visto il suo ruolo di principale scienziato politico del nazismo nella sua prima e molto sistematica formazione), *Ibidem*: «In a 1957 postscript to the 1933 essay *Further Development of the Total State in Germany*, Schmitt acknowledges Arendt’s post-war interpretation as closely akin to his own theory of total dictatorship. Thus he argues that in the sociological and ideological analyses of totalitarianism qua novel contemporary phenomenon (Hannah Arendt, Talmon, C. J. Friedrich, Brzezinski) a dialectical moment may be discerned in the evolution of terminology. If the concept of totality is not merely quantitative but instead consists of a specific intensity of organised power, then it is not the state, but strictly a party that constitutes the subject and protagonist of totalitarianism. In these circumstances, part of the erstwhile totality confronts the latter as a new totality and demotes the state to a mere quantitative totality. Accordingly, the historical dialectic brings about a negation of the erstwhile totality by a part thereof, whereas the latter asserts its status as something more than the pre-existing totality. In this sense, there are no totalitarian states, only totalitarian parties».



smo è giunto a congiungersi con capitalismo e democrazia. Proprio questa potrebbe essere la sfida della *global polity* a cui fra poco torneremo.

89. Una *totalitarian society* dunque? È questo il risultato a cui sembrerebbe portarmi il ragionamento sul discorso totalitario che sto cercando di fare e che può trovare molte conferme sul piano comunicativo o anche, si potrebbe dire, culturale. Anche il troppo semplice riferimento al movimento, come forza sociale organizzata che galvanizza la popolazione, facendo da collante fra Stato (preesistente) e partito (nuovo) non è sufficiente, a mio avviso, a fare comprendere la complessità – ma insieme la straordinaria semplicità – dei molteplici movimenti, di varia origine e scopo, che hanno accompagnato e seguito l’isterilimento del bene-amato modello liberale (costituzionalistico) di organizzazione della vita politica. È proprio anzi quella molteplicità di movimenti ad abbracciare uno spettro enorme di prospettive (cioè di sogni) e di aspettative (cioè di bisogni) che sembravano – nell’utopia – poter essere raccolti in un’unica risposta totale, grazie alla tecno-scienza della macchina e alla conseguente evoluta capacità tecnocratica dell’uomo nuovo⁸⁰⁰. Non movimento ma movimenti in un empito di pluralismo che merita di essere riportato alla luce e meglio conosciuto, anche per recuperare una forza immaginaria e rivoluzionaria complessiva che forse oggi è andata perduta.

Di questo infatti si trattò allora, in un breve periodo storico successivo alla prima guerra mondiale, che anticipava un ventennio di terrore (non solo dunque di totalitarismo), ma che seguiva a – diciamo – trent’anni di indimenticabile nervosità. Si trattò invece, secondo Hannah Arendt, dell’affermazione di una *totalitarian rule* diversa dalla mera imposizione di un volere personale arbitrario, come semplicemente in una dittatura, ma frutto invece di un dominio capace di «actively mobilising the population, even as it eliminates coexisting loyalties as well as autonomous institutional and social spaces».

⁸⁰⁰ Ne è invece venuto fuori quell’“essere” che Arendt ha meravigliosamente definito come «new kind of human being created by contemporary history» (E. YOUNG-BRUEHL, *Hannah Arendt For Love of the World*, Yale, 1982 p. 152), che è forse controfigura di quell’“uomo nuovo” agognato da tutte le dittature novecentesche.

L'ambiguità del totalitarismo come concetto politologico sta tutta qui: nella doppia faccia che ha presentato come utopia rivoluzionaria, da una parte, e come deriva autoritaria e dittatoriale dall'altra – pur escludendo, come ho già osservato, una sua specifica consustanzialità col terrorismo genocida. Quanto tale ambiguità sia riscontrabile anche nell'alone artistico e letterario che lo ha a lungo attorniato mi è difficile dire. Per il settore delle arti figurative, gli studi di Monica Cioli stanno mettendo in luce squarci interessanti di circolazione comunicativa – non solo nel senso materiale della propaganda ma anche in quello della spinta estetica e filosofica – fra il mondo dell'arte e quello della politica⁸⁰¹. Sul piano letterario invece, le indicazioni più suggestive continuano a provenire da quel genere che oscilla fra distopia e *science fiction*. A me piacerebbe però provare a proporre una storia più lunga del problema, risalente, a mio avviso, ancora una volta al mondo britannico e alla fortunata commistione fra il già più volte ricordato spirito benthamista del liberalismo vittoriano e l'effetto che produsse, con la sua inevitabile volgarizzazione, la grande intuizione evoluzionista di Charles Darwin. La certezza nella evoluzione fu, nell'Ottocento inglese, qualcosa di molto diverso dall'idea illuministica di progresso. Sulle ali della rivoluzione industriale, da una parte, e della libera società civile, dall'altra, si trattava ora di *performance*, cioè di liberazione dell'attività individuale. Non era più la forza culturale della ragione, dei lumi, a produrre in maniera quasi spontanea progresso; ora erano le capacità individuali a esplicitarsi secondo una legge naturale: quella dell'evoluzione, che si accoppiava perfettamente con la legge della libertà economica, del mercato, che produceva merci (*commodities*) e soprattutto macchine.

Thomas Henry Huxley (1825-1895), nonno di Aldous Leonard, era noto come *Darwin's bulldog*. Da biologo materialista fu infatti immediato seguace delle teorie evoluzionistiche che sostenne in continuazione, facendone applicazione anche in campo filosofico, soprattutto riguardo alla mente umana e ai problemi della conoscenza. Contribuì così largamente al consolidamento di un modo di pensare, se non di un metodo, incline alla visione evoluzionistica dell'uomo, sia nel regno biologico

⁸⁰¹ M. CIOLI, *Il fascismo*, ma poi l'indagine in corso sulle avanguardie europee negli anni '20 e '30.



che in quello sociale. Nella medesima generazione, un altro darwinista convinto fu Samuel Butler (1835-1902), scrittore dai molteplici interessi ma con prevalente sbocco evoluzionista. C'interessa per due tratti che acquisteranno peso crescente nella breve storia che sto raccontando: scrisse una satira utopica *Erewhon* (*nowhere*: in nessun luogo) in cui è manifesto il suo interesse di lungo corso per le teorie darwiniane dell'evoluzione biologica. Nel 1863, quattro anni dopo l'uscita di *On the Origin of Species*, egli pubblicò su un giornale neozelandese, sotto lo pseudonimo di Cellarius un articolo (in realtà una lettera) dal titolo *Darwin among the Machines*, profetizzando che le macchine possedessero una sorta di *mechanical life* e di una corrispondente evoluzione, grazie alla quale avrebbero un giorno potuto sopravanzare gli uomini, divenendo *dominant species*. Forti ammiratori di Samuel Butler – del quale andrebbe comunque considerata l'ampia bibliografia – furono niente meno che George Bernard Shaw e Edward Morgan Foster, che lo indicarono come l'iniziatore della lunga tradizione di letteratura neo-zelandese di tipo *utopian/dystopian*, che sarebbe culminata poi in Jack Ross, William Direen e Scott Hamilton⁸⁰².

90. Ma il culmine e *turning point* del percorso che sto descrivendo è Herbert George Wells (1866-1946)⁸⁰³. Poche righe dopo il melancolico incipit del suo autobiografico *Experiment* («I need freedom of mind. I want peace for work. I am distressed by immediate circumstances»), Wells si esprime così:

«The originative intellectual worker is not a normal human being and does not lead nor desire to lead a normal human life. He wants to lead a supernormal life. ...Essentially it is an imposition upon the primary life of a participation in the greater life of the race as a

⁸⁰² L'anonima (perché ne ho perso l'indicazione web) fonte a cui sto ricorrendo dimostra il suo acume, sottolineando che «George Dyson applies Butler's original premise to the artificial life and intelligence of Alan Turing in *Darwin Among the Machines: The Evolution of Global Intelligence* (1998), to suggest coherently that the internet is a living, sentient being».

⁸⁰³ Mi permetto di citare fin d'ora qui la sua complessa autobiografia, a dimostrazione anche della veridicità dell'ultima frase riportata nella nota precedente. *L'Experiment in Autobiography* di Wells è infatti disponibile dal 2010 come *Project Gutenberg Canada ebook #539*: H.G. WELLS, *Experiment in Autobiography. Discoveries and Conclusions of a Very Ordinary Brain (Since 1866)*, London 1934 (ma l'edizione usata per l'e-book è Philadelphia-New York 1967).

whole. In studies and studios and laboratories, administrative bureaus and exploring expeditions [...] We originative intellectual workers are reconditioning human life».

Ma ancora più intrigante è il prosieguo:

«We are like early amphibians, so to speak, struggling out of the waters that have hitherto covered our kind, into the air, seeking to breathe in a new fashion and emancipate ourselves from long accepted and long unquestioned necessities. At last it becomes for us a case of air or nothing. But the new land has not yet definitively emerged from the waters and we swim distressfully in an element we wish to abandon».

Basterebbe fermarsi qui, senza commento, per dare il senso del mio richiamo a Wells, nel discorso che sto tentando di fare sul totalitarismo come discorso. Naturalmente non è ammesso: occorre spiegare. E spiegare significa ricordare che a metà anni '30, quando Wells scriveva queste righe, Hitler era al potere e il totalitarismo presentava già i suoi tratti orribili di sopraffazione e di annientamento. Sarà sufficiente a spiegare questa abissale distanza il tono nuovamente melancolico con cui Wells chiude queste sue considerazioni?

«That is our common role. We are therefore, now and for the next few hundred years at least, strangers and invaders of the life of every day. We are all essentially lonely. In our nerves, in our bones. We are too preoccupied and too experimental to give ourselves freely and honestly to other people, and in the end other people fail to give themselves fully to us. We are too different among ourselves to get together in any enduring fashion»⁸⁰⁴.

Non basta. Bisogna in qualche modo tener conto dell'empito della forza straordinaria che spingeva i *modernists* come Wells e i suoi compagni di strada⁸⁰⁵. Marshall Berman ne dà una definizione sintetica nel *Preface* alla seconda edizione del suo libro sulla *Modernity* che è la seguente:

«In *All That Is Solid Melts Into Air*, I define modernism as any attempt by modern men and women to become subjects as well as objects of modernization, to get a grip on the modern world and make themselves at home in it»,

precisando poi che il suo è un concetto ampio e non frammentato di *modernism*, che presuppone «an open and expansive way of understanding culture».

⁸⁰⁴ Tutto questo è contenuto nel § 1 dell'Experiment, sotto il titolo *Prelude* (1932).

⁸⁰⁵ P.A. CANTOR – P. HUFNAGEL, *The Empire of the Future: Imperialism and Modernism in H.G. Wells*, in «Studies in the Novel», 38/2006, pp. 36 ss.



Ma nel *Preface* alla prima edizione del 1982 era stato ancora più preciso: i *modernists* (il primo che Berman esamina è Goethe)

«are moved at once by a will to change – to transform both themselves and their world – and by a terror of disorientation and disintegration, of life falling apart. They all know the thrill and the dread of a world in which “all that is solid melts into air”»⁸⁰⁶.

Oltre ai romanzi u-/dis-topici di cui parleremo fra poco, è anche interessante inquadrare Wells nel filone scientifico post-darwinista già sopra richiamato. Non tralasciando il fatto che egli aveva studiato biologia proprio con T.H. Huxley, va sottolineato che, insieme al nipote di quest'ultimo e fratello di Aldous, Julian Huxley e al suo proprio figlio George Philip Wells (di professione zoologo), egli pubblicò nel 1929-30 *Science of Life*, un libro di grande successo sullo stato della biologia del tempo⁸⁰⁷. Dieci anni prima aveva pubblicato *The Outline of History*, di cui vendette più di due milioni di copie. Non voglio tirare conclusioni affrettate, ma mi pare evidente l'impronta “modernistica” che Wells continuava a dare alla propria attività, nella linea che abbiamo finora sostenuto di una grande fiducia nell'uomo e nel mondo, in vista di una benefica evoluzione di entrambi. Certo, l'incrocio fra storia e biologia doveva risultare elettrizzante, in quegli anni, se si pensa che l'ultimo capitolo di *Science of life* s'intitolava “The Present Phase of Human Association”.

Al di là del valore letterario della sua opera, contestato dai critici e storici della letteratura, Wells fu uno degli scrittori più amati, riuscendo a esprimere simultaneamente il disagio delle classi povere della fase finale dell'era vittoriana e lo spirito riformistico e universalistico delle classi intellettuali della Gran Bretagna (e del resto

⁸⁰⁶ M. BERMAN, *All That*, p. 6, p. 13; poi ancora p. 16: «In the twentieth century, the social processes that bring this maelstrom into being, and keep it in a state of perpetual becoming, have come to be called 'modernization'. These world-historical processes have nourished an amazing variety of visions and ideas that aim to make men and women the subjects as well as the objects of modernization, to give them the power to change the world that is changing them, to make their way through the maelstrom and make it their own. Over the past century, these visions and values have come to be loosely grouped together under the name of 'modernism'».

⁸⁰⁷ È stato detto del Libro IV del volume (“The How and Why of Development and Evolution”) che esso «offers perhaps the clearest, most readable, succinct and informative popular account of the subject ever penned. It was here that [Julian Huxley] first expounded his own version of what later developed into the evolutionary synthesis».

del mondo civilizzato). Da questa contraddizione che – come egli stesso riferisce nelle pagine melancoliche della sua *Autobiography* – egli visse sulla sua stessa pelle, scaturisce anche quella certa qual faciloneria con cui, appoggiandosi su uno stile semplice e popolare, Wells propose la sua lettura del futuro: in una chiave che come già detto richiamava, ingenuamente, le condizioni alternative di classe proprie della società britannica fra XIX e XX secolo.

Nulla di nuovo, insomma, in termini di utopia; ma una grande novità sul piano più generale, poiché alla dislocazione di luogo (u-topia) si sostituisce drasticamente la dislocazione di tempo (u-cronia). Dopo *The Time Machine*, con *Anticipations* (1901), *Mankind in the Making* (1903), and *A Modern Utopia* (1905) egli fu riconosciuto come il profeta di un futuro fatto di progresso sociale e ciò coincideva col suo impegno personale che lo portò a stretto contatto coi Fabiani (si veda *The New Machiavelli* del 1911, una specie di parodia che tocca anche i coniugi Sidney e Beatrice Webb). Dopo l'enorme delusione della guerra, sopravvenne l'impegno nell'educazione popolare (dalla storia alla biologia, come abbiamo visto; ma l'ultimo scritto della serie, del 1932, reca il titolo sontuoso *The Work, Wealth, and Happiness of Mankind*), come condizione necessaria per un progresso futuro. Questo il giudizio conclusivo che ho trovato da qualche parte in *web*:

«Though in many ways hasty, ill-tempered, and contradictory, Wells was undeviating and fearless in his efforts for social equality, world peace, and what he considered to be the future good of humanity».

Ma basta con Wells e anche col seguito portentoso di questa *fiction* “modernista” che, a livelli diversi di qualità letteraria, continuerà per tutta la prima metà del XX secolo, culminando, se vogliamo nel 1984 di Orwell. Per poi reiterarsi, rinnovata, nella seconda metà, occupando anche nuovi *media* – i quali, come si sa – sono già anche da sé stessi nuovi messaggi, come il cinema, la TV e il *web*. Non si può, e neanche interessa, seguirne il percorso, attraverso la dis-topia, nella *science-fiction*. A me basterebbe essere riuscito a porre in evidenza il carattere esemplare che questa letteratura ha avuto, anche per il suo altissimo valore comunicativo nella società di massa, per la diffusione e l'introyettamento dell'anti-ideologia modernistica. Ho infatti



l'impressione che questo atteggiamento mentale abbia avuto radici culturali più profonde di quanto non si creda, appartenendo a pieno titolo – anzi in certo qual modo riassumendo – alla grande trasformazione epistemologica che da Darwin, attraverso il superamento della meccanica classica, la scoperta della psicoanalisi e l'affermazione su scala planetaria della biologia, ha segnato il secolo che va da metà Ottocento a metà Novecento.

Così come ho l'impressione che in quell'anti-ideologia si sia condensato il tanto discusso fenomeno della “fine delle ideologie”, dando luogo a modi diversi – e anche, naturalmente, tra loro molto differenziati – di concepire il mondo e le sue cose. Ritengo insomma molto riduttivo applicare la categoria di modernismo solo agli aspetti estetici o artistici della vita, dall'architettura all'arte alla letteratura. Certamente rientrano in essa anche le straordinarie avventure della scienza contemporanea, fino alla sua trasformazione in tecno-scienza. Ma io credo che anche i monumentali fatti della politica novecentesca possano essere ricondotti, almeno in senso lato, all'atmosfera modernistica, caratterizzata da una sorta di nuovo peccato originale: ridurre la distanza fra sogni e bisogni e fare dell'antico bi-polarismo un tutt'uno totalizzante, in nome di una visione futuristicamente ottimista (ma appunto totalitaria) dell'umanità.

Potrei dire, in base al mio diuturno studio della melancolia come sottotraccia dell'esperienza politica occidentale, che quel nuovo peccato originale tendeva proprio a redimere il primo, di peccato, quello “genetico” della mela: perciò superando l'opposizione fra il desiderio di onnipotenza dell'uomo e la repentina e continua consapevolezza della propria miseria e mancanza di forze adeguate. Infatti è la macchina a fare da ponte, anzi da strumento per quel superamento; ed è la moltitudine, la massa, sia pure necessariamente enucleata nella sua punta di diamante, l'élite ovvero avanguardia. Cosicché l'uomo nuovo dev'essere il prodotto di un moto collettivo, oltre che meccanico, cioè artificiale: il frutto di una evoluzione che sta inscritta (biologicamente) nella natura ma va tradotta in pratica dalla tecnica. Non vi è più traccia di un progresso interiore individuale dell'uomo come essere vivente singolo, dotato di ragione ma anche, sopra tutto (perché l'esasperazione della *raison* il-

luministica ne fu già un limite esiziale) dotato di misura e perennemente dedicato alla ricerca e al perseguimento di quest'ultima.

91. È forse per questo motivo che credo di non poter riconoscere nel modernismo/totalitarismo novecentesco una nuova misura. In esso prevale, mi pare, l'abbandono della misura come criterio di comportamento, insieme a un compiacente abbandono del senso di responsabilità e alla rinuncia implicita a quella *vita activa* che aveva caratterizzato l'avvio e lo svolgimento della modernità (la stessa *Melancholia § I* di Dürer è del 1514: un'opera che celebra non la tristezza e l'ignavia dell'uomo, ma la sua disperazione di non poter fare di più!)⁸⁰⁸. Anche in questo senso va letta, a mio avviso, la ricostruzione che Hannah Arendt ci ha dato del totalitarismo: sullo sfondo cioè dello scenario maestoso della sua lettura del "moderno". Qui sta anche la radice della differenza profonda – anzi quasi dell'opposizione – che corre, secondo la mia interpretazione, fra modernismo e modernità: la seconda essendo la cifra che ha caratterizzato per secoli la preistoria e la storia dell'uomo individuo, liberale e poi costituzionale, libero ma di classe; il primo essendo invece il tentativo di superare – se non rovesciare – tutto ciò in una proiezione totalizzante, basata su solidissime pre-messe e pro-messe tecnologiche, con relativa indifferenza rispetto alle credenze – o ai miti – del prometeismo individualistico dell'era liberal-costituzionale, o anche della dialettica dell'illuminismo.

E con in cambio cosa? A questa domanda sono state date finora solo risposte sbrigative e provvisorie, anche sotto la spinta di de-generazioni intollerabili dei canoni – moderni e non modernisti – della vita civile. Nel terzo millennio appena iniziato, de-generazioni del genere non sono finite e sembrano difficili da estirpare nonostante l'impegno incessante dei "guardiani del mondo". Da Bretton Woods è spirato un venticello che sembrava ricevere nuova forza dagli eventi del 1968 e poi del 1989. Ma poi, come si sa, il vento cambia facilmente direzione e non si sa più bene chi debbano essere quei guardiani e quali siano le priorità stesse del guardianismo.

⁸⁰⁸ "Vita activa" è il titolo (da lei stessa preferito) del capolavoro di H. ARENDT, *The Human Condition*, 1958 (traduzione italiana: *Vita activa*, 1964).



Dalla Libia all'Afghanistan è stato finora tutto un intervenire. Per non dire del combinato Russia-Cina. Resta (a parte il continente nero) l'Occidente, che viene sempre più percepito come società mondiale (*Weltgesellschaft*) ed è la sede deputata alla *globalisation* e alla *global polity* che ne dovrebbe conseguire.

Ma, di nuovo: in nome di che? Senza misura – nella scia modernista-totalitaria – o con misura? E quest'ultima potrà essere ancora quella liberal-costituzionale, così sfregiata ormai lungo più di un secolo, o dovrà essere una misura nuova? Se sì – lo dico subito, anzi meglio lo ripeto ancora – bisognerà trovarla ai tre livelli – distinti ma per forza da ricongiungere a unità – della coscienza individuale dell'uomo, della conoscenza tecno-scientifica e della capacità politico-amministrativa di emettere provvedimenti adeguati. Ritorno per un attimo a Wells e a quella specie di diario intimo che sembra essere il suo *New Machiavelli*:

«There are the administrative questions. If you abolish the private owner, I admit you abolish a very complex and clumsy way of getting businesses run, land controlled and things in general administered, but you don't get rid of the need of administration, you know... We were socialists because Individualism for us meant a crowd of separated, undisciplined little people all obstinately and ignorantly doing things jarringly, each one in his own way... Order and devotion were the very essence of our socialism, and a splendid collective vigour and happiness its end. We projected an ideal state, an organised state as confident and powerful as modern science, as balanced and beautiful as a body, as beneficent as sunshine, the organised state that should end muddle for ever; it ruled all our ideals and gave form to all our ambitions»⁸⁰⁹.

C'era però dell'altro prima, nella presentazione che Wells stesso fa del suo romanzo, a giustificazione anche del titolo di “novello Machiavelli” – che sarebbe, in quella fase della sua vita in cui si avvicinò alla *Fabian Society* e cercò di sopravanzare la leadership di Bernard Shaw e dei Webb, per poi doversene ritirare: appunto “in esilio” quasi come Niccolò Machiavelli – lui stesso:

«The state-making dream is a very old dream indeed in the world's history. It plays too small a part in novels. Plato and Confucius are but the highest of a great host of minds that have had a kindred aspiration, have dreamt of a world of men better ordered, happier, finer, securer... they thought of these things with passion and desire as other men think of the soft lines and tender beauty of women».

⁸⁰⁹ H.G. WELLS, *The New Machiavelli*, London 1911, p. 189.

Poi prosegue: «That vision of the strengthened and perfected state is protagonist in my story». Ma in mezzo c'è la Rivoluzione francese che ha mutato i termini del problema:

«I searched in my mind for the modern equivalent of a Prince... But the days of the Prince who planned and directed and was the source and centre of all power are ended. We are in a condition of affairs infinitely more complex, in which every prince and statesman is something of a servant and every intelligent human being something of a Prince. No magnificent pensive Lorenzos remain any more in this world for secretarial hopes».

La conclusione è toccante: «In a sense it is wonderful how power has vanished, in a sense wonderful how it has increased».

Siamo più liberi perché c'è più potere, non meno: «This age, far beyond all previous ages, is full of powerful men, men who might, if they had the will for it, achieve stupendous things». Rispetto a ciò «my imagination grows giddy with dazzling intimations of the human splendours the justly organised state may yet attain», grazie alla «socially constructive passion – in any man»... In più ci sono le donne ora, che al tempo di Machiavelli non potevano entrare «into the very chamber of the statesman»⁸¹⁰.

92. A conclusione e per provare a spingermi oltre in questo discorso, vorrei proporre una riflessione conclusiva sullo stretto e impegnativo passaggio (*clou*, per me, dell'intero Novecento) da costituzionalismo a totalitarismo.

Costituzionalismo + modernismo = totalitarismo? Trattasi di un'equazione possibile, non necessaria, né forse probabile: ma possibile. Si tratta di definirne i termini.

Il primo, costituzionalismo, è forse il più facile, soprattutto se lo si guarda cogli occhi del cittadino, con la sua aspettativa di trovare risposta, da parte dello Stato, a bisogni/sogni sempre più vissuti e sentiti come diritti. E se lo si vede come meccanismo di riproduzione continua di un potere buono, regolabile e finalizzabile, grazie al diritto, in particolare nella declinazione contemporanea di *human rights*.

⁸¹⁰ Si riferirà, probabilmente, alla sua amica Beatrice Webb.



Il secondo, modernismo, è il più confuso, perché troppo comprensivo. Ma si basa sulla fiducia nell'evoluzione, cioè nella necessità che le cose debbano cambiare comunque, a favore di posizioni più avanzate, in quanto più adatte alle condizioni di sfida imposte dalla storia e appunto dall'evoluzione. Ciò riguarda in primo luogo l'uomo, nel suo corpo (biologia), nella sua mente (psicologia) e nel suo collettivo (sociologia). Lo si vede forse meglio se lo si legge al contrario, partendo dall'esperienza del "post-moderno", con tutta la carica ideologica di *new realism* introdotta da quest'ultimo, in tutti i settori della cultura e della vita, fino alla politica, appiattita in un anti-ideologismo di maniera a carica trasversale.

Il terzo, totalitarismo, è il più difficile da definire, come si è visto. Innanzi tutto per la macchia indelebile della *Shoah*, che non tollera scuse né forse spiegazioni. In secondo luogo, per la sua sovrapposizione con dittatura, nei casi storici di bolscevismo, fascismo e nazismo. In terzo luogo, e riassuntivamente, per la difficoltà di contenere positivamente, in un solo termine, la dilatazione estrema dei sogni individuali e dei bisogni collettivi degli uomini: in tal senso, il totalitarismo sembra contenere i due poli eterni della mia melancolia.

Si tratta allora di capire in quali circostanze la fiducia scientifica (diritto) nella costituzione (costituzionalismo) può riempirsi di speranze scientifiche nell'infallibile evoluzione sociale (sociologia), per dare luogo a una visione totalitaria dell'uomo, della élite e della stessa umanità (psicoanalisi+biologia). E si tratta di capire le modalità in cui questa combinazione può tradursi nell'effettivo gioco del potere, con sbocchi più o meno democratici o dittatoriali.

Non è affatto secondario che, nella situazione inglese a cui mi sto soprattutto riferendo, l'emergenza della questione amministrativa come struttura della politica anche liberale, quindi sottoposta alla *rule of law*, ma con margini crescenti di autonomia, sia dal punto di vista teorico (*London School of Economics*) che da quello pratico (*Civil Service*) abbia svolto un ruolo importante nella crescita dello *United Kingdom* come Stato sempre più amministrativo, nonostante i ripetuti veti e distinguo di Dicey, che peraltro hanno per lo più avuto successo, come in parte lo continuano ad

avere ancora oggi⁸¹¹. È noto il ruolo svolto dai coniugi Webb e soprattutto da Beatrice in questo processo di modernizzazione⁸¹². Più originale, per me, è il tentativo di inquadrare tali sforzi nel panorama di *modernism* che sto cercando di tracciare, allargandone il concetto dalla tradizionale materia artistico-letteraria a quella – da un certo punto di vista più equivoca ma nel contempo anche più compatta e decisiva – della politica.

Nulla di meglio di Aldous Huxley, dopo H. G. Wells, per questo passaggio.

«Huxley realised he was witnessing one of the greatest shifts in Western thinking since the Renaissance when science took a new position in culture. He therefore concludes that “literary artists should engage with science”»⁸¹³.

Ma ciò comporta inevitabilmente una lettura critica del mondo in cui si vive e una curiosità sul mondo che verrà: in certa misura, l'accoppiamento di passione scientifica e critica sociale trova lo sbocco letterario più consono proprio nel genere uto/distopico che si diffonde soprattutto nei primi trent'anni del XX secolo.

«Dem Modernismus wird ... durch das Aufbegehren seiner Autoren gegen die bürgerliche Gesellschaftsordnung ... eine Einheit zu Teil, die im gemeinsamen Nenner der universalistisch fundierten Gesellschaftskritik zum Ausdruck kommt»⁸¹⁴.

È in questo contesto che, ad esempio, lo stesso futurismo occupò un posto centrale nel *modernism*, risultando il tentativo riuscito di una «translation of politics into style»⁸¹⁵. Non solo questo però, se è vero che la letteratura *modernist* spesso rifletteva sulla crisi di un soggetto che era cosciente del venir meno di chiarezza nei valori della società moderna. Zima parla del «Bewußtsein von einer Krise des individuellen und kollektiven Subjekts»⁸¹⁶ come punto di partenza della questione complessiva «Come vivere in questo mondo? Come interpretarlo? Cosa ne so? Quali sono i confi-

⁸¹¹ M. LOUGHLIN, *The Functionalist Style in Public Law*, in «University of Toronto Law Journal», 55/2005, pp. 361-403.

⁸¹² R. FERRARI, *Beatrice Potter e la signora Webb*.

⁸¹³ J. DEERY, *Aldous Huxley and the Mysticism of Science*, London 1996, p. 2.

⁸¹⁴ P.V. ZIMA, *Moderne/Postmoderne*, Tübingen-Basel 1997, p. 256.

⁸¹⁵ P. NICHOLLS, *Modernisms - A Literary Guide*, Berkeley-Los Angeles 1995.

⁸¹⁶ P.V. ZIMA, *Moderne/Postmoderne*, p. 253.



ni del conoscibile?». Niente di più facile, allora, che passare dal punto epistemologico a quello ontologico, per chiedersi: «che mondo sarà quello futuro?».

Troppo si sa di *New Brave World*, per farne qui di nuovo cenno. Merita ricordare che Huxley rivisitò il romanzo trent'anni dopo averlo pubblicato e, soprattutto, dopo l'uscita di 1984 di Orwell⁸¹⁷. Come merita ricordare, pure, che oggetto della critica corrosiva e dis-topica non era soltanto il mondo fordista americano dei *roaring thirties*, ma allo stesso modo e forse con ancora più gelida sofisticazione lo stesso mondo alternativa del collettivismo sovietico che trovò, nel 1921, la più crudele parodia in *We* di Evgenij Ivanovič Zamyatin⁸¹⁸.

Nel 1992, la *Kunstsammlung Nordrhein-Westfalen* organizzò alla *Staatliche Galerie Moritzburg* di Halle, una mostra dal titolo *Konstruktivistische Internationale Schöpferische Arbeitsgemeinschaft – 1922/1927. Utopien für eine europäische Kultur*, pubblicando anche molti dei materiali portati e discussi a quel memorabile incontro dei “costruttivisti” europei, i quali, al disopra delle varie collocazioni ideologiche (*in primis* di destra o di sinistra), intendevano discutere dell'arte, del suo ruolo anche politico e sociale nel mondo e della grande contrapposizione fra l'individuale e il collettivo⁸¹⁹. Un sogno subito infranto dal realismo nazionalsocialista, che seppe rapidamente spezzare l'utopia wagneriana del *Gesamtkunstwerk* nella contrapposizione tra culto razzista della nazione tedesca e condanna della *entartete Kunst*.

Ma un sogno che, forse, ha guidato nuovamente, fra gli altri, l'opera di uno dei “geni” del nostro tempo, il creatore del mito Apple Steve Jobs, se è vero – come scrive il suo biografo – che

«Con l'ultimo lucido Jobs enfatizzò uno dei temi della sua vita, incarnato dall'i-pad: era la foto di un cartello stradale all'incrocio fra *technology street* e *liberal arts street*. “La ragione

⁸¹⁷ Cfr. *supra* Parte prima di questo lavoro.

⁸¹⁸ *Ibidem*, p. 49, ma anche *infra* in questa Parte quarta.

⁸¹⁹ M. CIOLI, *Arte italiana e Gesamtkunstwerk: qualche riflessione intorno al futurismo e alla pittura murale*, in *Musik und Musikwissenschaft im Umfeld des Faschismus. Deutsch-italienische Perspektiven*, a cura di S. Klauk – L. Aversano – R. Kleinertz, Sinzig 2014, pp. 196-213: lavoro preparatorio al progetto di ricerca *Der Futurismus und die Avantgarden im Europa der Zwanziger und Dreißiger Jahren: Italien, Frankreich und Deutschland*, sostenuto dalla Gerda Henkel Stiftung.

per cui la Apple può realizzare prodotti come l'ipad è che abbiamo sempre cercato di collocarci all'incrocio fra tecnologia e scienze umanistiche" concluse⁸²⁰.

93. In una delle mie voci sullo "Stato", mi sono divertito a scandirne la storia e il significato attraverso tre forme di coniugazione del verbo "essere": "stato", appunto, "ente" e "futuro". L'idea era di designare, forse con irriverenza ma con sano intento pedagogico, le tre funzioni principali che quella "forma storicamente determinata di organizzazione del potere" ha svolto nella sua evoluzione. Una prima ("stato") essenzialmente statica, di basamento e costruzione di spazi e apparati utili a creare le condizioni per il consolidamento di gruppi umani dotati di capacità razionale e pratica (dottrina o anche ideologica) per una progettazione politica dimensionata sulle esigenze di sopravvivenza e organizzazione di una società umana il più possibile allargata. Una seconda funzione ("ente") di tipo invece dinamico, in cui – sotto il manto protettivo e insieme precettivo della Costituzione – la struttura portante dello "stato" acquista crescente capacità d'agire, ottiene personalità non solo in senso metaforico, ma interviene a promuovere e difendere interessi, a dirimere conflitti e infine a dirigere tutto il possibile. Infine una terza funzione ("futuro"), di cui si ha ancora scarsa notizia ma che presenta alcuni tratti già visibili, che si tratterà d'interpretare e semmai di ricoprire di vesti politiche.

Tali tratti mi sembrano al momento caratterizzati – dopo la tremenda iniezione totalitaria nella storia europea durante il XX secolo – da un allargamento del territorio statale all'intero pianeta; dalla comparsa – più o meno pacificamente accettata dai tradizionali attori occidentali – di nuovi soggetti, non necessariamente ispirati, nonostante gli effetti più raffinati dell'imperialismo coloniale, a principi e concezioni del mondo a base giuridico-statale; dall'emergenza, per ora incontrollata, di centri di decisione, a livello globale, prevalentemente sottratti a forme evidenti di responsabi-

⁸²⁰ W. ISAACSON, *Steve Jobs*, Milano 2011 (ed. flipback), p. 955. Per poi concludere: «Termina la sua presentazione riproponendo la diapositiva con l'incrocio tra via delle scienze umanistiche e via della tecnologia e questa volta offre una delle più limpide formulazioni del suo convincimento che per propiziare la vera creatività e la vera semplicità bisogna integrare tutto il sistema... "Che la tecnologia da sola non basti è scritto sul DNA di Apple. Noi crediamo che a consegnarci risultati capaci di farci palpitare il cuore sia il connubio tra tecnologia e discipline umanistiche"» (p. 1015).



lità politica, in quanto operanti sul piano prettamente economico o addirittura finanziario; dal ritorno al costituzionalismo da parte dei tradizionali soggetti occidentali, sia per la regolazione delle proprie relazioni politiche interne che per il controllo sul resto del mondo; dal superamento progressivo delle tradizionali distinzioni, occidentali e ancor più europee, del diritto in interno e internazionale, privato e pubblico; dall'affermazione non sempre consapevole e riflessa, in quello strano inglese in cui tutti parliamo senza sapere esattamente che cosa stiamo dicendo, di un termine-concetto di difficile comprensione nella sua essenza sia linguistica, che dottrinarica che semantica, a uno come me, che per anni si è occupato di storia delle dottrine politiche e della sostanza dello Stato (moderno). Mi riferisco a *governance*.

La complessità cresce ancora, ma in certo modo apre anche a qualche prospettiva di comprensione futura se si perfeziona il termine con l'aggettivo *multilevel*. Quest'ultimo non è semplice sinonimo di *global*, ne rappresenta anzi un'importante specificazione. Vuole cioè dire che la globalizzazione non si realizza solo mediante l'integrazione al livello più alto dei processi (e degli stessi soggetti) decisionali, ma che la sua complessità impone il riconoscimento di livelli differenziati, secondo una combinazione di volta in volta ottimale dei due criteri della efficienza e della competenza, secondo i principi della trasparenza (*transparency*), dell'affidabilità (*reliability*) e della rendicontabilità (*accountability*) delle decisioni assunte.

Se si riuscisse a tradurre questo panel di nuove virtù politiche in un sistema teorico suscettibile di sperimentazione e di verifica (anche se questi sono caratteri della vecchia scienza rispetto ai quali pure bisognerebbe trovarne di nuovi) si sarebbe forse in grado di fissare anche i termini di una possibile "costituzionalizzazione" del nuovo regime in corso di formazione, tramite la *global polity*. È questa, in fondo, la domanda centrale del libro di Sabino Cassese, che infatti si chiede, in un paragrafo dal titolo "Global governance o costituzione globale composita?":

«Si può dunque concludere rilevando che nella *global polity* vi è sì un'amministrazione molto sviluppata, regolata da un ben congegnata serie di regole procedurali, ma manca un diritto costituzionale, dato che quest'ultimo può applicarsi solo agli ordinamenti giuridici nazionali? Può esistere un costituzionalismo non statale, globale?».

E risponde, di seguito:

«Un processo di costituzionalizzazione è già in atto oltre lo Stato mediante il rafforzamento della società civile internazionale, la creazione di un'arena pubblica globale, un numero crescente di *network* transnazionali e la proliferazione di corti globali»⁸²¹.

Ma è Bruno Dente a notare la frequente indeterminatezza del termine “multilivello”, soprattutto nel passaggio dalla discussione scientifica a quella politica del tema. E ancor più la confusione aumenta, se si bada alla tradizionale distinzione fra le funzioni costituzionali (la classica divisione dei poteri) di legislativo, giudiziario e amministrativo. Osserva Dente: «I fenomeni di globalizzazione, da un lato, e quelli di decentramento e federalizzazione, dall'altro, sono assolutamente generalizzati in tutti i paesi del mondo». E prosegue: «Ciò che appare fondamentale in questo tipo di organizzazione dei pubblici poteri è che la dimensione rappresentativa appare molto meno rilevante rispetto a quella legata all'esigenza di risolvere un problema collettivo, svolgere con efficacia una politica pubblica»⁸²².

In realtà, sussistono grandi differenze sul duplice piano del riferimento territoriale e della specializzazione funzionale delle varie agenzie di autonomia: perché di questo si tratta, in sostanza, cioè di modalità comunque di progressiva limitazione della sovranità, in teoria invece concepita come illimitata⁸²³. Una limitazione progressiva, ma anche molto flessibile, per non dire mutevole, quindi difficile anche da registrare e codificare in modo durevole, con conseguenze non piccole sul mito costituzionale della certezza del diritto.

Ma allora, oltre all'antico concetto di sovranità, ce n'è un altro che viene posto in crisi, che è quello di cittadinanza, su cui avevo costruito la mia “misura” statale-costituzionale di politica. Come si è visto con Thomas Hobbes, infatti, il concetto moderno di cittadino è complementare a quello di autorità, grazie al tramite della *civil law*. Quest'ultima esiste ancora, ai vari stadi della *multilevel governance*? E di au-

⁸²¹ S. CASSESE, *Chi governa*, pp. 59-60. Cfr anche, dall'enorme bibliografia, A. VON BOGDANDY – P. DANN, *International Composite Administration*, e in campo storico-politologico: S. SASSEN, *Global Networks*.

⁸²² Semplice ma concettualmente cospicuo (anche per altri aspetti del discorso che sto tentando di fare qui) il suo contributo *Convivere con la governance multilivello: istruzioni per l'uso*, che ho trovato on line sub “recs.it”.

⁸²³ G. MIGLIO, *Sovranità*.



torità ce ne sarà una sola o molte, o nessuna? I “soggetti” continuano però a esistere, e siamo noi stessi. Per di più, ormai “viziati” dalla lunga stagione di (cor)-responsabilità a cui ci hanno abituati, sia pure in modi diversi, le misure precedenti (dello Stato per ceti e di quello parlamentare di diritto).

Vedremo nella parte finale che è questo il punto di vista da adottare, a mio giudizio, per provare a ristabilire una misura, dopo la lunga latitanza novecentesca, in un’oscillazione che andava dalle visioni modernistiche ai falsi realismi social-liberisti. Dovrà però trattarsi necessariamente di una misura nuova, oltre i *borders* evocati (anche come metodo) da Mezzadra e Neilson, da una parte, ma anche oltre la «immaturità del diritto internazionale», dall’altra, come si esprime Cassese. Oppure, non sarà più misura e si romperà definitivamente la tradizione storico-costituzionale dell’Occidente.

Pur avendola ricostruita in modo fazioso e tendenzioso, vorrei ora provare a recuperare i passaggi essenziali, proponendo il seguente schema:

7. *Non metterei all’inizio la città in quanto tale, ma la manterrei come luogo astratto di creazione della nuova legittimità. La prima vera misura è invece quella che tenta di mettere insieme (coi mercanti e i predicatori) la città con il resto e alla fine produce signoria o addirittura Stato: quindi dalla Maze di corte (romanzi cavallereschi, che avranno però bisogno di Cervantes per venire definitivamente espunti) alla città-repubblica-stato-signoria di Ambrogio Lorenzetti, alla *cit  des dames* di Christine de Pizan.*
8. *La seconda misura è ovviamente lo “Stato (moderno)”, con la sua capacità di sovranità e di regolazione dei rapporti interni ed esterni al territorio su cui si spande, fino all’assolutismo e allo Stato di polizia: ma poi allungato al cittadino, da Hobbes a Bentham, come abbiamo visto.*
9. *La terza – intrecciata con la precedente – sarebbe la costituzione che si traduce in costituzionalismo, prima e dopo l’età delle rivoluzioni/costituzioni. È in particolare proprio il costituzionalismo, che cede solo allo Stato di massa, ma solo dopo che quest’ultimo sarà divenuto imbattibile e non potrà che dar luogo allo strappo totalitario.*

10. *Poi la nuova fase è quella del totalitarismo, che però, come abbiamo visto, non vuole più essere misura, ma va al di là di essa, in chiave tanto s-misurata da non essere più in grado di tornare indietro, cadendo per reazione nel torvo post-moderno, fatto di falso realismo e privo di critica. Dominante è stato qui il “modernismo”, da leggere e interpretare anche col ricorso all’arte e alla letteratura (e alla scienza): per fare vedere che c’era anche un “apparato culturale” che lo muoveva e che forse l’espressione più adeguata ne fu il fascismo mussoliniano, insieme al sovietismo russo;*
11. *Infine dovrebbe venire una misura nuova che è quella della global polity a cui abbiamo continuato ad accennare fin qui, che piacerebbe anche a me coniugare un po’ all’utopica, tenendo presente che – come tutte le altre misure fin qui viste – non potrà essere completamente innovativa o rivoluzionaria ma dovrà contenere molti degli ingredienti di quelle precedenti, secondo spirito, metodo, fini nuovi.*
12. *Ma tutto ciò continua a essere frutto di una visione occidentale o potrà valere anche per il resto del mondo? ISIS insegna.*

94. Sento ora alla radio, a proposito della solita crisi dell’Unione Europea, che non si può dare unità politica senza Stato; Stato senza popolo; popolo senza nazione e via dicendo: e che, insomma, l’Europa avrebbe bisogno di un cambio di passo... Che sarebbe poi un bel ritorno indietro, a condizioni costituzionali vecchie e superate che sono proprio quelle che hanno generato la grande crisi dell’Occidente più di un secolo fa. Alla quale si è risposto in modo confuso e modernista con un adattamento della mentalità collettiva (la *öffentliche Meinung* di Habermas!) al rapido avanzamento tecnologico (da Braun e Marconi in poi!) in senso internazionalista e globale.

Non tutto fu *Shoah*, però, dopo la prima guerra mondiale. E il *modernism*, pur segnando inequivocabilmente la sfida più aperta e allo stesso tempo più ambigua alla *modernity*, ha aperto orizzonti ben più ampi e profondi del totalitarismo dittatoriale e fascista (anche quando fu stalinismo) che conosciamo. I due termini appena impiegati impongono qualche precisazione da parte mia, visto che non li considero si-



nonimi, anzi tendo a usarli in tensione critica, fra loro. Comune a entrambi è il riferimento alla tradizione, con particolare riferimento al concetto di classico⁸²⁴. A me pare che abbia senso distinguere tra *modernity* e *modernism*, solo se si riesce, sdoppiandoli, ad arricchire il loro significato complessivo. Premessa necessaria è che si tratta di terminologia recente, addirittura proveniente dal grande sommovimento romantico che, accoppiandosi con gli esiti dell'illuminismo, ha aperto la stagione "liberale" del XIX secolo⁸²⁵.

Per Berman, sussiste legame stretto fra *modernity* – come concetto analitico e ideale normativo – e *modernism*, come impiegato in ambito filosofico ed estetico. In tal modo, però, c'è dentro tutto: tutte le correnti politiche e intellettuali provenienti dall'illuminismo o da esso toccate⁸²⁶. Troppa roba, che inficia l'utilità del concetto. Meglio concentrarsi sulla seconda fase di *modernity* che Berman definisce *classical*, situandola nell'Ottocento (lo schema di Hobsbawm non è sostanzialmente diverso)⁸²⁷. Qui avvengono cose nuove, grazie alla pressione tecnologica del dirompente capitalismo industriale. Politicamente, in questa fase si è assestata la misura del costituzionalismo, come abbiamo visto, con potente egemonia delle "forze" traenti del processo. Si tratta del compimento della visione "moderna" del progresso/progetto. Alla fine, non è plausibile che vi sia un transito naturale in una terza fase – a forte marca individualistica e di conseguenza artistica – in cui si combattono, nella stessa ottica, politiche oppressive, economie devastanti e via dicendo. Questa fase c'è – e io ritengo che sia utile e produttivo chiamarla *modernism* – ma essa è rivolta proprio alla fase precedente, quella della *modernity* fattasi classica e quindi percepita come

⁸²⁴ S. SETTIS, *Futuro del classico*, Torino 2004; F. RELLA (ed), *Forme e pensiero del moderno*, Milano 1989, con mia Introduzione.

⁸²⁵ N. KOMPRIDIS, *The Idea of a New Beginning: A Romantic Source of Normativity and Freedom*, in ID. (ed), *Philosophical Romanticism*, Abingdon-New York 2006, pp. 32-59.

⁸²⁶ M. BERMAN, *All That*, pp. 15-36.

⁸²⁷ Inserisco qui un appunto preso da <http://belate.wordpress.com/2013/03/03/what-is-modernity/Be-Late-I> (il blog di Paul Nadal): «It is in this way that the classical tradition of philosophical Enlightenment – from Locke, Kant, Hegel, to Marx, to name only a few – understood modern man not only as an individual *in* and *of* the present, but, more importantly, as an enlightened individual whose powers of reason confer upon him the moral duty to make use of all his rational abilities toward self-betterment and the improvement of society as a whole. Briefly put, modernity refers to an historical consciousness that directs itself toward the realization of universal reason and progress».

tradizione: come “la” tradizione da superare e sconfiggere, in nome di altri valori e soprattutto di altri obbiettivi concreti.

Mi rendo conto che proporre una visione così ampia di *modernism*, presentandolo addirittura come un movimento unitario a forte contenuto non solo culturale, ma anche politico-costituzionale, può sembrare eccessivo. Ma di un concetto del genere ho grande bisogno, per cercare di comprendere il fascio di critiche al moderno, alla tradizione, che prende corpo fra XIX e XX secolo, accompagnandosi al grande evento della massificazione e mercificazione della società. I concetti servono proprio a ciò e vengono costruiti allo scopo.

Se le fonti dicessero apertamente che un movimento del genere è esistito, con chiarezza d'intenti e di particolari, organizzati in modo unitario, sia dal punto di vista teorico che da quello pratico, non saremmo più in presenza di un concetto ma di un fatto: di quelli di cui la storia si serve per raccontare la sua verità. Non è certo il caso del *modernism*, come lo intendo io e sto tentando di argomentarlo qui. Partirei da un'osservazione semplice ma acutissima di Arturo Carlo Jemolo riguardo a una variante particolare del fenomeno, a cui è stata data ufficialmente, condannandola, il nome di “modernismo”. Scrive Jemolo, nell'Introduzione a uno dei testi classici di questa “eresia” – il *Pellegrino di Roma* di Ernesto Buonaiuti – «Il modernismo è nome che copre movimenti diversi, con scarsi legami tra loro»⁸²⁸. Credo che lo si possa dire anche per tutti i “vasi” più o meno “comunicanti”, in cui il liquido corrosivo della critica alla modernità, classicamente intesa come *modernity*, si è introdotto.

Che il problema riguardi il rapporto tra tradizione e *modernity* parrebbe essere una contraddizione in termini, ma non è così: la *modernity* viene infatti vista, verso fine Ottocento, come precipitato di tradizione, contro cui bisogna reagire. E questo è il denominatore comune del confuso movimento di *modernism*, confuso anche per la molteplicità e intrinseca differenza dei piani in cui esso si è esplicitato. D'altra parte, è altamente improbabile che un atteggiamento culturale come quello anti-

⁸²⁸ E. BUONAIUTI, *Pellegrino di Roma*, Bari 1964. Io penso che il modernismo teologico sia stato l'espressione di una critica profonda, da parte di forze nuove, alla tradizione della Chiesa di Roma in materia di fede.



tradizionalista non si manifestasse – ma con tutte le inevitabili differenze del caso per caso – in tutto lo spettro dell’agire umano.

Un’ultima considerazione vorrei fare sul secondo denominatore comune del *modernism*, oltre alla critica alla tradizione. Esso riguarda, nei diversi settori, l’imprescindibile motivo individualistico che lo animava, però sempre in collegamento con una speranza collettivistica futura. Il “futuro” si sostituisce al “progetto”, così come l’evoluzione si è sostituita al progresso. Lo stesso individuo non è più *homo faber – der Mensch*, l’uomo occidentale, insomma, di Max Weber, o addirittura l’uomo tedesco, riformato, di setta⁸²⁹ – ma è qualcosa che sta in mezzo fra il superuomo di Nietzsche e l’uomo senza qualità di Musil. È un essere che dipende, nella stessa misura e allo stesso tempo, dalla biologia e dalla macchina. L’unica sua virtù è la fantasia, che però è anche il suo più grande vizio, tanto che, nelle distopie che ne descriveranno l’abiezione, l’immaginazione diverrà il peccato originale del genere umano, destinato alla redenzione totalitaria più intensa che ci sia.

Ci sarà un motivo se l’immaginazione – la voglia del frutto proibito – era stata anche la causa della caduta dell’uomo e della donna dal paradiso terrestre?

“Futuro” non è solo una condizione temporale, ma è un vero e proprio modo d’essere: come ho già detto, è il participio futuro del verbo essere, dopo “stato” (participio passato) e “ente” (participio presente). Situare nel futuro quest’uomo nuovo, mezzo cellula e mezzo macchina, fu una bella idea, su cui il totalitarismo poté impiantare le sue sorti.

Ho provato a parlare, anche contraddittoriamente, di totalitarismo come misura e insieme non-misura del Novecento. Da una parte ritengo infatti che, nel complesso, si possa dire che si è instaurato – fino all’egemonia *yankee*, tuttora persistente – un relativo allineamento delle tre funzioni di misura che ormai conosciamo: cioè di provvedimento politico, *know-how* tecno-scientifico e coscienza individuale. Mentre dall’altra mi pare (spero) che ciò abbia rappresentato però solo un tentativo, una sequenza di mosse (a volte davvero drammatiche) che non si sono compiute che nella

⁸²⁹ W. HENNIS, *Max Webers Wissenschaft vom Menschen. Neue Studien zur Biographie des Werks*, Tübingen 1996.

parte tremendamente negativa, mentre quella positiva si è per lo più dissolta nella visionarietà dis-topica. L'allineamento delle tre misure non è mai perfetto ed è, sempre e soprattutto, provvisorio e mutevole. Inoltre, il succedersi di una misura all'altra non è quasi mai frutto di stravolgimenti radicali, ma di trasformazioni capillari e profonde che, il più delle volte, si svolgono nel segno della continuità, anche se, di tanto in tanto, possono essere marcate – ma quando il processo è già a buon punto di maturazione – da strappi di tipo anche rivoluzionario (spesso comunque compensati da più o meno opportune restaurazioni). Senza dire, infine, che l'individuazione dei diversi allineamenti storicamente dati non comporta in alcun modo un giudizio di valore, nel senso di suggerire che quelle fossero, di volta in volta, le congiunzioni migliori possibili: erano solo quelle instauratesi di fatto.

Ciò vale anche per il totalitarismo novecentesco, che è stato quello che è stato: innanzitutto riferibile in massima parte solo all'Occidente, compresa però l'URSS; in secondo luogo, di conseguenza, ancora fortemente segnato dalla componente territoriale (nonostante che le due grandi guerre si chiamassero “mondiali” e che anche la guerra fredda di fatto lo fosse); in terzo luogo caratterizzato da varianti molto contraddittorie nel lungo periodo, dall'ampliamento senza limiti allo spirito democratico, da una parte, alle più ignobili pratiche di sterminio, dall'altra.

Si tratta ora di capire se la “misura/non-misura” del Novecento ha ancora plausibilità di esistenza o se è tempo di chiedersi quale nuovo allineamento si vada formando (si debba formare) nel mondo globale. Non vi è bisogno, ovviamente, di risposta: forse la nuova misura già c'è e non ce ne stiamo accorgendo. Il libro di Sabino Cassese, già discusso lungamente, lo dice chiaramente: *Chi governa il mondo?*

95. Ricomincerò dunque da capo, partendo proprio da qui. Martin Loughlin ha scritto un libro intitolato *The Idea of Public Law*. Esso m'intriga non solo perché reca in copertina la riproduzione della mia amata *Pax melancholica* di Siena, ma perché, nell'austero indice spicca al primo posto il termine *Governing*. Il capitolo (ma l'intero



libro) comincia così: «Public law maintains its distinctive character because of the singularity of its object. That object is the activity of governing»⁸³⁰.

Un'attività necessaria ogni volta che uomini stanno in relazione fra loro: «The formation of governing arrangements is a ubiquitous feature of group life». Da un certo grado di complessità sociale in su, ciò porta a una «division between rulers and ruled, between a governing authority and its subjects». Ciò è particolarmente vero in quella speciale forma associativa che, fra Thomas Hobbes e Max Weber, si è venuta definendo come Stato. Rispetto ad esso, il compito di governare «has been one of maintaining and enhancing the well-being of the state and its people». Pur nelle diverse modalità adottate, ciò si è tradotto in un drammatico incremento degli apparati amministrativi, con conseguenze problematiche per la democrazia. Infatti a prevalere nell'amministrazione – e qui è l'insegnamento di Foucault a fare capolino – non sono tanto le leggi quanto le tattiche: così l'attività di *governing* si traduce in *modes of governance*. Resterebbe invece «The Office of Government» che viene prudentemente definito come «an office of authority». Esso «is charged with the making and enforcing of those rules of conduct that sustain the association»⁸³¹.

“Governo” dice troppo e troppo poco, insieme. In un vecchio saggio, ho provato a scindere quel concetto in due momenti separati: *government* e *governance*. Sta di fatto che, quando non si sa come definire una presenza politica, di decisione e gestione, che non rientra nelle forme costituzionali tradizionali del vecchio Stato (vedi sopra!), da un po' di tempo in qua si preferisce parlare di *governance*. Lo stesso dicasi, tutte le volte che la suddetta attività decisorio-gestionale non ha i caratteri limpidi del pubblico, ma si presenta sotto vesti (talora troppo generosamente) viste come privatistiche⁸³².

Il termine viene impiegato quasi con pudore, come per dire cose che tutti sappiamo ma che un poco si vogliono nascondere. O perché non ne capiamo bene le

⁸³⁰ M. LOUGHLIN, *The Idea of Public Law*, Oxford 2003, p. 5: donde provengono, ovviamente anche le citazioni successive.

⁸³¹ *Ibidem*, p. 20. Qui è M. OAKESHOTT, *Rationalism in Politics and Other Essays*, London 1962, ma il giro è sempre lo stesso, tra Foucault e Weber.

⁸³² P. SCHIERA, *Dal potere*.

implicazioni o perché, comprendendole, ce ne vergogniamo un po': quasi una bestemmia rispetto ai sacri principi dello Stato – specie “di diritto” – quando non, addirittura, di *Rule of Law*, che suona molto meglio (per non dire dell'originale *Rechtsstaat!*)⁸³³. Non faccio dello spirito e non voglio neppure iscrivermi al club dei realisti politici. Sto solo cercando di dire che bisogna guardare in faccia le cose e farsene una ragione. Come fecero una volta i Gesuiti inventando e rielaborando la “ragione” di Stato. Vorrei provare a capire se c'è, se ci può essere, una “ragione di *governance*” (magari *global*).

Per far questo, occorrerebbe riepilogare ancora una volta il percorso fin qui fatto, di misura in misura, per verificare se è vera la premessa che il mutare e succedersi delle misure non comporta l'eliminazione delle precedenti, ma la loro (parziale) assimilazione nella misura nuova, in attesa che anche questa non serva più e venga sostituita da un'altra. Purché – sempre in premessa – anche la nuova sia frutto di allineamento fra le tre funzioni “particolari” (coscienza individuale, scienza sociale, autorità statale) della misura “generale”. Mi limiterò però all'ultima striscia considerata quella di totalitarismo-costituzionalismo.

Nel graduale passaggio – nella mentalità collettiva occidentale – dall'idea di progresso a quella di evoluzione⁸³⁴, si verificarono ricadute importanti in tutti i settori della conoscenza e poi della vita. In via generale, si può dire che quella transizione marcò l'attenuarsi del principio di *vita activa* – che aveva in certo modo colorato del suo *homofaberismo* la modernità – a favore della fiducia crescente in un automatismo di crescita che non solo si doveva realizzare sul piano sociale (massa/élite), eco-

⁸³³ L. HEUSCHLING, *Etat de droit*.

⁸³⁴ Sta scritto in *Wikipedia*: «Darwin nell'*Origine delle specie* infatti non utilizzò mai tale termine ma parlò sempre di “discendenza con modificazione”... A questo punto sorge spontanea la domanda: ma se Darwin non ha mai utilizzato tale termine, com'è che la teoria ha finito per chiamarsi così? Il termine “evoluzione” venne diffuso da Herbert Spencer nel suo libro *Principles of Biology* (1864). Il termine ottenne un grande successo ma risultò ambiguo: sembrava indicare che tutte le creature fossero disposte lungo una *scala Naturae* lineare che, partendo dagli organismi più semplici, porta a quelli più complessi». E poi: «In Natura infatti, per quanto un organismo possa essere bene adattato, non è mai perfetto; esso si porta dietro molte strutture che sono dei vincoli storici, strutture che erano utili ai suoi antenati e che condizionano le direzioni in cui si può evolvere. Tali strutture talvolta possono essere cooptate verso nuove funzioni (*exaptation*) come per esempio i polmoni sono diventati una vescica natatoria (per la storia completa rimando al saggio di S.J. Gould *Piena d'aria calda* dal volume *Otto piccoli porcellini*)».



nomico (welfare/Keynes), politico (demo-crazia/suffragio universale), ma che era radicato addirittura nella carne della natura (bio-logia) e assicurava perciò un futuro in espansione, quasi a prescindere dall'impegno e dalla responsabilità individuale⁸³⁵. Non può essere un caso che, tra le imprese più rappresentative del *modernism* in letteratura, siano da considerare *La recherche* di Proust (1908-1922/1913-1927)⁸³⁶ e *Ulysses* di Joyce (1918-1920/1922)⁸³⁷, oltre, forse, al *Mensch ohne Eigenschaften* di Musil⁸³⁸. Per non parlare – *absit iniuria* – di Walter Benjamin⁸³⁹.

Per i conti che sto qui tirando, per tutti questi autori (profeti) mi pare decisivo il richiamo a una modernità visibilmente in crisi, che viene comunque sublimata nell'esaltazione della letteratura e dell'arte, in sintonia col grande movimento artistico internazionale che, “costruttivisticamente”, cerca di darsi una regolata unificando le diverse anime – a cifra individualistica o collettivistica – che lo compongono. Altrettanto accertato è lo spirito di follia, o anche solo di labilità mentale, che pervade queste opere e che, attraverso di esse, si espande nella cultura del tempo: di nuovo in

⁸³⁵ Cfr. appunto H. SPENCER, *Principles of Biology*, 1864 e su di lui, ad esempio, lo stesso F.W. MAITLAND, *Libertà e uguaglianza*, con Introduzione di M. Piccinini.

⁸³⁶ Anche qui riporto, per semplicità, il giudizio sintetico di *wikipedia*: «Plutôt que le récit d'une séquence déterminée d'événements, cette œuvre s'intéresse non pas aux souvenirs du narrateur mais à une réflexion sur la littérature, sur la mémoire et sur le temps. Cependant, comme le souligne Jean-Yves Tadié, dans Proust et le roman tous ces éléments épars se découvrent reliés les uns aux autres quand, à travers toutes ses expériences négatives ou positives, le narrateur (qui est aussi le héros du roman), découvre le sens de la vie dans l'art et la littérature au dernier tome».

⁸³⁷ *Ibidem*: «Ulysses is a modernist novel by Irish writer James Joyce. It was first serialised in parts in the American journal *The Little Review* from March 1918 to December 1920, and then published in its entirety by Sylvia Beach in February 1922, in Paris. It is considered to be one of the most important works of modernist literature, and has been called “a demonstration and summation of the entire movement”. According to Declan Kiberd, “Before Joyce, no writer of fiction had so foregrounded the process of thinking”. However, even proponents of Ulysses such as Anthony Burgess have described the book as “inimitable, and also possibly mad”».

⁸³⁸ *Ibidem*: «*L'uomo senza qualità (Der Mann ohne Eigenschaften)* è un vastissimo romanzo incompiuto suddiviso in tre parti dello scrittore austriaco Robert Musil; i primi due volumi vengono pubblicati a Berlino rispettivamente nel 1930 e 1933. Si tratta di un'opera monumentale, il lavoro di un'intera vita, come lo è stata *Alla ricerca del tempo perduto* di Marcel Proust e, almeno in parte *l'Ulisse* di James Joyce».

⁸³⁹ In particolare, *L'opera d'arte nell'epoca della sua riproducibilità tecnica. Tre versioni (1936-39)*, a cura di Fabrizio Desideri, Roma 2012. Desideri ha anche curato la ristampa del “modernistissimo” romanzo di Paul Scheebart, *Lesabéndio*. Saggio introduttivo di Fabrizio Desideri. Con quattro scritti di Walter Benjamin. Illustrazioni di Alfred Kubin, Roma 2014.

sintonia con quella “nervosità sociale” che da fine Ottocento caratterizzava gli uomini e le donne d’Occidente. Neppure Sigmund Freud fu per caso⁸⁴⁰.

96. Anche con riguardo agli aspetti politico-istituzionali, non è impossibile accertare un lascito del costituzionalismo al totalitarismo: basti pensare allo sforzo dei movimenti dittatoriali fascisti – e mi pare questa una differenza enorme e costitutiva rispetto alla rivoluzione sovietica – per suffragare la presa del potere in termini di continuità costituzionale con lo Stato di diritto liberale⁸⁴¹. Eppure, la prima qualità (*Eigenschaft*) del vecchio costituzionalismo a venir meno fu proprio il principio di fondo della *Rule of Law*. Lo dimostra già il calo di fortuna di Dicey, la cui forza propulsiva esplicita nell’ultimo quarto del XIX secolo venne ridimensionata dal nuovo approccio funzionalista e amministrativistico alla cosa pubblica – in particolare al *Civil Service* – ad opera dei teorici “socialisti” della *Fabian Society* e della *London School of Economics*⁸⁴². Da principio costituzionale pratico e operativo, la *Rule of Law* poté progressivamente trasformarsi – nelle circostanze particolari dei regimi dittatoriali fascisti, ma in certo qual modo anche in quello staliniano – in un richiamo simbolico (quando non dogmatico) a contenuti e valori che invece, naturalmente, permasero e anzi poterono espandersi nelle nuove dimensioni offerte e praticate dal totalitarismo. Ciò si verificò per gli stessi *Human Rights*, rielaborati in funzione dell’uomo nuovo che la rivoluzione doveva produrre e quindi necessariamente contro – fino alla loro fisica ed etnica eliminazione – gli uomini vecchi che si frapponavano a quel processo. Ma poi anche, di conseguenza, un effetto di intensificazione si ebbe sul piano della programmazione e pianificazione dell’intervento pubblico. Ciò avvenne in primo luogo mediante l’aumento smisurato delle capacità di prestazione dell’amministrazione pubblica: ma dall’altro produsse anche, sul piano sociale,

⁸⁴⁰ M. RANCHETTI, *Lo spettro della psicoanalisi*, in *Scritti diversi*, III, a cura di Fabio Milani; ma anche L. LOMBARDI, *L’oblio in Heidegger e Freud*.

⁸⁴¹ Si badi solo agli esempi di Vilfredo Pareto e di Carl Schmitt per fascismo e nazionalsocialismo.

⁸⁴² M. LOUGHLIN, *The Functionalist Style*; ma anche *Staat, Verwaltung und Verwaltungsrecht: Großbritannien*, in *Handbuch Ius Publicum Eirpaeum*, III, a cura di Armin von Bogdandy e Peter M. Huber, Heidelberg 2010, pp. 117-148.



un'enorme mobilitazione di consenso e di disponibilità collettiva che, non certo a caso, venne battezzato come *totale Mobilmachung*⁸⁴³.

Lo strappo di continuità nella funzione esecutiva dello Stato è tanto più significativo perché s'inserì nella curva di modernizzazione e crescita che – nonostante e oltre gli effetti anti-assolutistici della Rivoluzione francese⁸⁴⁴ – la pubblica amministrazione conobbe nel corso dell'Ottocento, a partire dal *Conseil d'Etat* restaurato da Napoleone e dalla susseguente pratica della giurisdizione amministrativa, fino – per restare in Francia – all'idea-prassi della *function publique* di Hauriou e Duguit, in parallelo con l'elaborazione, teorica e dogmatica, di un diritto amministrativo scientifico che fu poi ripreso, in terra tedesca, dall'elaborazione *rechtswissenschaftlich* di Otto Mayer⁸⁴⁵.

Ma il fatto decisivo, per il costituzionalismo liberale, era naturalmente stato l'intento di sottrarre l'amministrazione pubblica all'arbitrio del sovrano, vincolandola, in modi diversi, alla legge: che vuol dire, in ultima istanza, al dettato costituzionale, scritto o non scritto, ma rientrante nella *Rule of Law*⁸⁴⁶. Ciò mi ha portato a sostenere che una delle forme in cui il costituzionalismo si manifestò più apertamente e compiutamente nell'Europa del XIX secolo fu proprio la dimensione amministrativa della politica, in forma spiccatamente giuridica, rispetto alla vistosa tradizione cameralistica e “di polizia” che essa aveva avuto per secoli nell'Europa di *ancien régime*. Continuo a ritenere che di quella gloriosa tradizione “costituzionalistico-amministrativa” si trasmise al Novecento “modernista” gran parte della sostanza, con qualche pregiudizio invece rispetto alla forma giuridico-dottrinarina ancora apparentemente trionfante a cavallo dei due secoli. Ne è prova primaria l'attenzione portata al fenomeno amministrativo dai due maggiori fondatori della moderna sociologia, Max Weber in Germania e Emile Durkheim in Francia. Per l'Inghilterra poi, basta pensare al progressivo rilievo assunto, fra i due secoli, dal *Civil service*, di cui è testimonianza l'azione stessa dei coniugi Webb, da Sidney che vi operò tutta la vita a

⁸⁴³ E. JÜNGER, *Die totale Mobilmachung*, Berlin 1931.

⁸⁴⁴ P. SCHIERA, *Da un assolutismo all'altro*, in «il Mulino», nov-dic 224/1972, pp. 1024-34.

⁸⁴⁵ P. SCHIERA, *Die gemeineuropäische*.

⁸⁴⁶ L. MANNORI – B. SORDI (eds), *Storia del diritto amministrativo*, Bari 2001.

Beatrice Potter e il gruppo dei *Fabians*, capitanati da Laski, che idearono la *London School* proprio allo scopo di fornire la formazione⁸⁴⁷.

Non voglio continuare a ripetere cose arcinote, ma è indubbio che la “sociologia” ha riportato in auge una dimensione di amministrazione, come funzione pubblica, vicina all’antica concezione “di polizia”. Ciò nel duplice senso di elemento legittimante la stessa potestà di comando e di mezzo indispensabile al “fine” del *welfare* comunitario. Ho già fatto altrove l’esempio illuminante (addirittura per gli USA di inizio XX secolo) di Albion W. Small, anch’egli illustre sociologo a Chicago, che – nella scia probabile di Woodrow Wilson e in parallelo col giurista Ernst Freund di cui ho già più volte parlato – dedicò una lettura appassionata e molto felice al cameratismo tedesco d’antico regime nell’opera *The Cameralists*, che egli giustappunto definiva, nel sottotitolo, come «The Pioneers of German Social Policy»⁸⁴⁸.

Dallo strappo sull’amministrazione, si concretizzò quello che può essere considerato un vero e proprio legato ulteriore della “misura” costituzionalistica a quella totalitaristica del Novecento, consistente nel maggiore spazio progressivamente assunto, in quest’ultima, dal tema della “autonomia”. Si tratta di un discorso difficile da impostare, perché coinvolge il principio del pluralismo, il quale a sua volta sembra sfuggire completamente alla logica apparentemente compatta e unitaria del totalitarismo volgarmente inteso.

Mi sono già espresso sul punto in un vecchio saggio sul fascismo, il cui tema consisteva nel valutare la capacità di gestione economico-sociale delle dittature nel Sud-Europa⁸⁴⁹. Parlando in particolare del caso italiano del corporativismo, sostenevo trattarsi di un esperimento intelligente, il cui senso stava nel portare a maturazione le possibilità di una gestione unitaria del complesso economico-sociale italiano, mediante l’individuazione dei diversi corpi che lo componevano e la loro integrazione in un processo gestionale composito ma organicamente unitario. La premessa ideo-

⁸⁴⁷ R. FERRARI, *Beatrice Potter e la signora Webb*.

⁸⁴⁸ A.W. SMALL, *The Cameralists: The Pioneers of German Social Policy*, Chicago 1909.

⁸⁴⁹ P. SCHIERA, *Korporativismus im Faschismus – nur Element der Systemsteuerung oder notwendige pluralistische Komponente des italienischen Totalitarismus?*, in G. BENDER – R.M. KIESOW – D. SIMON (eds), *Das Europa der Diktatur. Steuerung – Wirtschaft – Recht*, Baden-Baden 2002, pp. 53-76.



logico-politica era la volontà di superare le due modalità fino allora operanti di soluzione dei conflitti sociali e di lavoro: quella dello sfruttamento capitalistico, da una parte, e quella della lotta di classe sindacalistica, dall'altra. Mi sembrava già allora, addirittura, che l'articolazione corporativa (potenzialmente pluralistica e autonomistica) potesse apparire come una forma (o una componente) ancora più pericolosa, perché subdolamente intrusiva e pervasiva, di totalitarismo. Inutile insistere, ma sono arcinote le tesi di chi afferma che lo stesso nazismo ricavasse, a regime, non poco impulso e soddisfazione dal funzionamento autonomistico delle sue varie componenti, sia territoriali che funzionali.

Più importante mi pare però l'evoluzione in senso autonomistico del totalitarismo buono successivo alla fine della seconda guerra, con il ricorso diffuso al decentramento territoriale, da una parte, e a modelli di tipo federalistico, dall'altro, per sfuggire alle strette imposte dallo Stato liberale unitario e nazionale. Ciò che doveva consentire, al contempo, il dispiegamento dei valori e la soddisfazione dei bisogni (di massa) imposti da una società (occidentale) sempre più mercificata: la *commodity society*, in cui la merce ha portato a compimento la sua colonizzazione della vita sociale⁸⁵⁰.

Il percorso autonomistico e federalistico si è infatti rafforzato nel secondo dopoguerra, legandosi da una parte allo spirito di *Bretton Woods* e dall'altra, più in particolare per noi, alla questione dell'Europa unita; ma si dimentica che esso proviene storicamente dalla centralità che il *local government*, ovvero sia la *Selbstverwaltung*, aveva acquisito nel corso dell'Ottocento, grazie proprio al costituzionalismo. Com'è singolare anche che, al giorno d'oggi, quel percorso si tinga di colori anticostituzionali, quando si presenta sotto forma di sogni-bisogni di sovranità locale, ovvero di secessione; oppure sotto forma di *occupy* o *indignation*.

Tutte queste derivazioni costituzionali della misura totalitaria del Novecento hanno consentito per un secolo assestamenti politico-istituzionali di varia natura e variamente giudicabili, dalle dittature di destra e di sinistra alle democrazie più o

⁸⁵⁰ G. DEBORD, *La société du spectacle*, Paris 1967.

meno sociali, ma hanno ora bisogno di fondersi in una misura nuova, che tenga conto delle nuove condizioni di vita dell'umanità: e ormai dell'umanità tutta intera.

Resta il problema della legittimità che mi pare rappresenti il portato permanente del passaggio di misura in misura, a partire da quando, nella moderna "città" weberiana dei Comuni si è consumato il distacco da ogni forma antica di potere. In questo senso, anche il totalitarismo – anche quello cattivo – potrebbe venir considerato potere legittimo.

Proprio perciò, al fine di comprendere la direzione che prenderà la nuova organizzazione (ordine?) della vita sociale, è opportuno riflettere ancora sul perché tutti quei buoni principi provenienti dal costituzionalismo si sono poi travasati in un contenitore nuovo, di tipo diverso e anzi confliggente, quale certamente è stato il totalitarismo.

Avevo iniziato accennando alla *Rule of Law* ed è necessario tornarvi in conclusione. La sua non è certo stata la crisi di un principio, ma di un dogma sì. E non ha toccato solo il Regno Unito (un po' meno le colonie dell'*Empire*, dove a lungo essa è rimasta come motivo legittimatorio di prima grandezza) ma anche il resto del nostro mondo, in particolare l'Europa. Ciò si è tradotto in pratica nella perdita di egemonia del diritto come criterio dirimente intorno alla qualità della "cosa pubblica". L'effetto principale si è prodotto, sul piano dottrinario, in capo alla scienza del diritto di stampo tedesco (*Rechtswissenschaft*) che ha cessato di essere "la" scienza del pubblico (a partire, ovviamente, dal privato, col *Code Napoléon* che, nel 1805, venne a completare le *Constitution* rivoluzionarie).

Ma effetti secondari di portata ancora più vasta si sono determinati sul piano dell'organizzazione della vita associata, dove il diritto si è ridotto, appunto, da principio indiscutibile a mero strumento, come tale suscettibile degli usi più diversi, come pure delle più diverse manipolazioni. Ho già ricordato il caso di Carl Schmitt e del suo *Rechtsstaat* ma tutto il *Nationalsozialistisches Handbuch für Recht und Gesetzgebung*, curato da Hans Frank, è esemplare nella sua infingardaggine, come foglia di fico di un potere fin dall'inizio chiaramente e dichiaratamente fondato sulla negazione della *Rule of Law*. Più modesta, per ampiezza e profondità di significato, era



già stata, poco prima, la pretesa di Benito Mussolini (avallata, oltre che dal già citato Pareto, da quasi tutti i giuspubblicisti italiani del tempo) di compiere la sua “rivoluzione” fascista nell’ambito della costituzione, non violando cioè apertamente – anzi utilizzando – lo Statuto del Regno.

La piega “costituzionale” in senso totalitario è stata certamente favorita dall’ingresso nella sfera di regolazione del “politico” di conoscenze e abilità diverse dalla scienza giuridica (e da quest’ultima fortemente osteggiate come “aliene”). Ho già accennato alla sociologia, ma forse fece ancor di più l’economia, intesa sia come scienza che come politica economica. Sotto la pressione dei sogni/bisogni di massa, furono sempre più i tecnici delle “scienze sociali” a suggerire le soluzioni e l’intera mentalità collettiva (*öffentliche Meinung*) si orientò sempre più a questi nuovi “saperi”, spinti anche dall’emergenza economica e sociale del primo dopoguerra. Ha certamente ragione Maurizio Ricciardi a sostenere che il pensiero politico contemporaneo va cercato in primo luogo lì e che l’ordine della società ha acquistato la primazia fra i prodotti dell’ideologia in crisi. Egli conclude il suo libro con queste parole:

«Proprio perché mostrano il carattere intrinsecamente politico di modalità d’azione finora confinate in ambiti differenti e separati, le scienze sociali possono essere indicate come la forma contemporanea della politica»⁸⁵¹.

⁸⁵¹ M. RICCIARDI, *La società come ordine*, p. 281.

QUINTA PARTE

(§§ 97-120)

97. C'è però un'altra conclusione da tirare, per me molto importante. La “derubricazione” del diritto come disciplina chiave della politica e la conseguente riduzione a simbolo più che a sostanza della *Rule of Law* hanno avuto come conseguenza un forte ridimensionamento del concetto di *government*, come governo costituzionale basato sul diritto: fosse quest'ultimo diritto scritto, come sul Continente, oppure radicato nei precedenti e nel Parlamento, come nel Regno unito. Un fenomeno cui ha corrisposto la dilatazione dell'attività amministrativa pubblica, col diritto amministrativo che adagio adagio è venuto sgretolando la supremazia, di principio, del diritto costituzionale. Neanche l'ipostatizzazione kelseniana della costituzione in *Grundnorm* ha invertito la tendenza. È vero che dopo la Seconda guerra si è assistito a un intenso *revival* di carte costituzionali, una più bella dell'altra, ma è difficile attribuire ciò a una ritrovata solidità dello Stato-nazione e della sua sovranità. Per cinquant'anni la guerra fredda, con la sua cortina di ferro, ha fatto da maschera al declino statale in Occidente. Ho già provato a definire ciò come slittamento del *government* in *governance* e non ho motivo di rinunciare a questa lettura, che però integrata.

Mi aiutano due articoli della “Neue Zürcher Zeitung” del 4 ottobre 2014. Il primo mi spiega perché agli uomini è convenuto quello che io considero il passaggio dal costituzionalismo al totalitarismo. L'autore è Hansueli Schöchli e ha per titolo *Der Mensch ist nicht für das Paradies gemacht*. Parla dell'appena pubblicato Rapporto OECD sullo sviluppo del benessere dal 1820⁸⁵², concludendo che, nonostante le tante crisi nel frattempo intervenute, oggi va decisamente meglio: viviamo più a lungo e in modo più sicuro, siamo più ricchi e più sani e godiamo di maggiori diritti politici. Le ragioni principali sarebbero tre: «Wissenschaftliches Denken, eine kritische Masse

⁸⁵² OECD, *Bericht über die Wohlfahrtsentwicklung seit 1820*; H. CLARK, *Der wahre Wohlstand der Nationen: Erkenntnisse aus dem Bericht über die menschliche Entwicklung*, in OECD, *Entwicklungszusammenarbeit Bericht 2011: Jubiläumsausgabe zum 50-jährigen Bestehen*.



von technischen Vorkenntnissen und der Vormarsch der Marktwirtschaft». Non sono proprio i miei tre requisiti, ma almeno tengono? Se il costituzionalismo era la misura ideale per la popolazione ristretta della borghesia, l'enorme allargamento della base sociale ha comportato l'incremento delle misure d'intervento per il benessere, con invadenza pubblica tendente al totalitarismo. Si sta meglio, ma anche peggio: è vero, "l'uomo non è fatto per il paradiso". Quanto ai "diritti" politici, bisogna vedere: il cittadino "medio" di uno Stato "civile" forse oggi ne gode di più, ma gli innumerevoli altri (border)? Comunque, non c'è confronto con la condizione di un ricco e colto borghese dell'800, né tanto meno con un nobiluomo di rango d'antico regime.

C'è poi il secondo articolo che apre un'altra questione, più di futuro. Ne è autore Markus Spillmann e s'intitola *Unsicherheit als Ordnungsprinzip*. Vi si legge, fra l'altro:

«Aus den Fugen gerät die Welt deshalb jedoch nicht. Sie ist vielmehr durch kontinuierliche Veränderung geprägt. Stabilität bildet seit dem Ende des Kalten Krieges die Ausnahme von der Regel. Diese heisst Unsicherheit. Das gilt für die politische Entwicklung genauso wie für die ökonomische».

Resta il problema di una *neue Weltordnung*, ma ci sono poche speranze fuori dalla tradizionale forma degli Stati nazionali; alla stessa Unione europea manca il requisito fondamentale del consenso interno per poter agire da reale soggetto politico internazionale. Ciò che serve sono, piuttosto, «ein Denken in Varianten, rasche Adaption auf neue Herausforderungen, das Überbordwerfen von untauglichen Standards früherer Tage». Ma è proprio questo a dare fastidio alle società di benessere post-industriali – di cui ha appena trattato il primo articolo – la cui mentalità "totalitaria" riposa su «Stabilität, Sicherheit, materielles Wohlergehen».

Eppure, abbiamo già visto nella prima parte di questo lavoro che non manca, al giorno d'oggi, l'attenzione al tema, né mancano le misure adottate per affrontarlo, sul piano internazionale, dalla prospettiva pubblicistica come da quella privatistica; come pure dal punto di vista ambiguo – perché non consueto e da secoli emarginato dalla dicotomia, tutta artificiale, fra diritto pubblico e diritto privato – del privato-pubblico. Che io non esiterei a chiamare il punto di vista della solidarietà. Non sono

cose nuove, solo che andrebbero declinate in maniera più larga e libera, al di fuori degli schemi tradizionali. Come cercavano di fare, fra gli altri “modernisti”, se così posso dire, i britannici coniugi Webb, secondo quanto osserva Roberta Ferrari:

«a proposito di misura, i Webb in *Soviet Communism, A New Civilization?*, parlano dell'organizzazione delle masse e dell'opinione in termini di “measurement and publicity”. Con *measurement* intendono lo studio statistico dei fatti sociali, la registrazione esatta dei caratteri sociali e con *publicity* un meccanismo di organizzazione dell'informazione. L'informazione organizzata sarebbe in grado di risolvere il problema del comando e di minare l'autocrazia personale».

Poi ancora:

«In un certo senso la misura cambia la qualità del potere. Il tribunale dei compagni è “un ente quasi giudiziario, che rappresenta la pubblica opinione nell'unità in cui esercita la sua giurisdizione” (p. 725), la sua autorità “non è imposta dall'alto, dalla legge, ma cresce per così dire internamente” (p. 727), è una “scuola di conciliazione e di buona vicinanza. Essi [i tribunali] portano quella che si potrebbe definire “giustizia senza legge” in tutti i rapporti della vita sociale” (p. 728)»⁸⁵³.

A parte la mia vivida sensazione di una grande vicinanza coi temi presenti nella già ricordata *Maßnahme* di Bertolt Brecht, va però detto che *Soviet Communism* è stato definito come «the most preposterous book ever written about Russia», o anche come «pure Soviet propaganda at its most mendacious»⁸⁵⁴. Si sa pure che i coniugi Webb furono attratti dall'esperimento bolscevico dopo la definitiva delusione di ogni speranza riformistica nei paesi “civili” dell'Occidente – nel 1920 avevano pubblicato *A Constitution for the Socialist Commonwealth of Great Britain* – e che si recarono a Mosca nella speranza di scoprirvi una realtà nuova. In particolare, Beatrice,

⁸⁵³ Il libro uscì nel 1935, a seguito di un viaggio in Russia dei coniugi Webb nel 1932. Come si vede, i conti tornano. Da notare che, nelle successive edizioni del 1941 e 1944, dal titolo venne tolto il punto interrogativo finale. Ricavo le citazioni nel testo (oltre alle indicazioni bibliografiche che seguono) da R. FERRARI, *Beatrice Potter e la signora Webb. La politica come amministrazione del carattere* (Dottorato di ricerca in “Politica, istituzioni, storia. Ciclo XXVII”), relatore Prof. Maurizio Ricciardi.

⁸⁵⁴ Rispettivamente A.J.P. TAYLOR, in P. LAITY, *Left Book Club Anthology*, Weidenfeld and Nicolson 2001, p. xvii e AL RICHARDSON, “Introduction” to C.L.R. JAMES, *World Revolution 1917–1936: The Rise and Fall of the Communist International*. Humanities Press, 1937.



nel suo snobismo, considerava i russi non ancora *civilized people* e attribuiva a ciò gli errori (orrori?) stalinisti⁸⁵⁵. Da qui il punto interrogativo alla fine del sottotitolo del loro libro: *A New Civilization?* Ma resta aperta la questione della caduta del medesimo segno d'interpunzione nelle successive edizioni del 1941 e 1944.

Non sono minuzie, perché quel che conta oggi è proprio riprendere e continuare la ricerca di *new civilization*, senza paura di confronti e anche di errori. Forse è proprio questa la proposta, già discussa nella prima parte di questo lavoro, del *Border as Method* di Mezzadra e Neilson. Ai nostri tempi, il *border* dev'essere tale da rispondere ai problemi sia esterni che interni dell'idea-prassi comunitaria che è radicata nell'esperienza storico-costituzionale degli Stati (moderni, nazionali). Verso l'esterno c'è la grande frontiera della (*global*) *polity*. Verso l'interno c'è invece quella dell'amministrazione (locale).

Partirei da quest'ultima, seguendo la linea – ricostruita da Ricciardi – da Weber, a Elias, a Luhmann, a Bourdieu rispetto alla disciplina, come componente dell'esperienza del potere e della sua forma storica occidentale moderna, lo Stato. I protagonisti restano l'individuo, come soggetto, e l'amministrazione pubblica, come funzione legittimatoria. «In Luhmann è assolutamente chiara la relazione tra la centralità sistemica dei procedimenti amministrativi e la costituzione del disciplinamento societario delle persone»⁸⁵⁶: si tratta di legittimità attraverso procedimento: un'intuizione che ci tornerà molto buona alla fine, anche se in direzione diversa da quella intesa da Luhmann⁸⁵⁷. Ricciardi coglie il punto: per Luhmann, questa legittimazione non funziona per consenso, ma per contrasto. Non c'è in alcun modo partecipazione dell'individuo, il quale infatti è ridotto a persona, a maschera, a soggetto

⁸⁵⁵ R. SETHI, *Myths of the Nation. National Identity and Literary Representation*, ripreso da *Shorter Notice*, in «English Historical Review», 2000, pp. 771-772. Cfr. anche *ibidem*, pp. 772-773: *Shorter Notice* (di J. Keep) a proposito di E. BEUMELBURG (ed), *Beatrice Webb. Pilgerfahrt nach Moskau: die Reise einer Fabierin in die Sowjetunion Stalins*, Passau 1998.

⁸⁵⁶ M. RICCIARDI, *La società come ordine*, p. 267.

⁸⁵⁷ N. LUHMANN, *Legitimation durch Verfahren*, Frankfurt a.M. 1970, p. 34: «La legittimità non poggia di conseguenza su un "libero" riconoscimento, sulla convinzione personale obbligante, bensì al contrario su un clima sociale che istituzionalizza il riconoscimento di decisioni vincolanti come un'ovvietà, e non le considera come conseguenza di una decisione personale, bensì come conseguenza della validità di una decisione d'ufficio»

fine a sé stesso. È proprio all'interno di quest'ultimo – se capisco bene la coppia Luhmann-Ricciardi – nella sua idealistica soggettività che avviene la internalizzazione del procedimento amministrativo. Ed è in questo modo che l'isolamento dei singoli diventa componente – addirittura presupposto – «sia alla riuscita delle procedure amministrative sia alla risoluzione degli eventuali conflitti»⁸⁵⁸.

98. Mia ambizione sarebbe di rompere alla fine l'isolamento, alla caccia di una misura che renda possibile parlare di potere invece che di dominio per designare il rapporto politico fra soggetto e autorità, qualificato o meno in termini di legittimità. Tanto più che si potrebbe supporre che, col trapasso da costituzionalismo a totalitarismo, il relativo gradiente (cioè il rapporto tra evidenza del comando e consapevolezza dell'obbedienza) sia scemato, fino a scomparire del tutto, dando allora sì spazio a una situazione di dominio, piuttosto che di potere. È contro un tale abbassamento che bisogna combattere ed è questo il compito che una società di massa si deve dare per difendere il valore della legittimità come una delle poche “esclusive” dell'Occidente nell'incipiente incontro-scontro con altre civiltà planetarie.

L'alternativa al *big brother*⁸⁵⁹ non sta solo nella *big society*⁸⁶⁰: un tempo si diceva, anzi, che *small is beautiful*⁸⁶¹. L'amministrazione è il luogo proprio da cui partire per proseguire il discorso sulla misura da rintracciare, qualora l'oscura fase del totalitarismo potesse essere superata, in una prospettiva che vedesse gli umani sempre meno come soggetti (passaggio dall'assolutismo al costituzionalismo) e come persone (pas-

⁸⁵⁸ M. RICCIARDI, *La società come ordine*, p. 269.

⁸⁵⁹ Si tratta del protagonista del già più volte citato romanzo *1984* di Orwell. Sintomaticamente, *wikipedia* – che uso volutamente come fonte nelle due note successive – non fa cenno di ciò, ma parla del «biggest, and best, reality TV-show» che, da luglio 2000, imperversa in tutte le emittenti del mondo.

⁸⁶⁰ «The Big Society is a political ideology developed in the early 21st century. The idea proposes “integrating the free market with a theory of social solidarity based on hierarchy and voluntarism”. Conceptually it “draws on a mix of conservative communitarianism and libertarian paternalism”» si legge in *wikipedia*, con rimando a A. WALKER – S. CORBETT (8 March 2013), *The 'Big Society', neoliberalism and the rediscovery of the 'social' in Britain*, in “Sheffield Political Economy research Institute”. Retrieved 11 August 2014.

⁸⁶¹ Ancora da *wikipedia*: «*Small Is Beautiful: A Study of Economics As If People Mattered* is a collection of essays by British economist E. F. Schumacher. First published in 1973, *Small Is Beautiful* brought Schumacher's critiques of Western economics to a wider audience during the 1973 energy crisis and emergence of globalization».



saggio dal costituzionalismo al totalitarismo). Intendendo i primi come la qualità che i singoli collettivamente assunsero per esprimere – prima nei confronti del monarca e poi nei confronti dell’ordinamento – la loro fedeltà comunitaria; e le seconde come le maschere, i ruoli che i cittadini – cioè i soggetti emancipati dall’ordinamento ma reclusi nella gabbia totalitaria – dovettero far propri per sopravvivere alla società di massa e di terrore.

Seguo dunque ancora Ricciardi quando parla (riferendola ai contadini delle Langhe di Beppe Fenoglio!) della «esternità degli individui alla logica della società e del suo Stato» e si chiede se essa «va vista come un ritardo che verrà colmato nel corso dell’evoluzione sociale, oppure può essere considerata come il carattere costitutivo di una società all’interno della quale la collocazione degli individui è quanto mai problematica»⁸⁶².

La precisazione è per me fondamentale, vista la mia attuale condizione di “paesano” in quel di Roncosambaccio, località del Comune di Fano in provincia di Pesaro-Urbino, nella Regione Marche della Repubblica italiana. Non si tratta di uno scherzo. Con tutto il rispetto che posso avere per l’attenzione data dagli esperti alle città metropolitane e alla loro classifica nel mondo globalizzato, continuo a basarmi sul fatto che grande parte della popolazione di quest’ultimo risiede in zone rurali o in centri abitati corrispondenti a paesi, piccoli o grandi, o a piccole città. La sfida del mondo globalizzato riguarda anche il destino di costoro, che sono molto meno dipendenti dal centro, perché relativamente esterni alla logica integrata di Stato-società. Ma questa è anche la sfida di tutti coloro che vogliono resistere alla tentazione di una globalizzazione “pura”, libera cioè da incrostazioni col diverso, col piccolo, col deviante. So bene che i mezzi di comunicazione, gestione e controllo cibernetici giocano a favore di una globalizzazione centralizzata alla “grande fratello”; ma so anche – praticandolo dalla mia postazione paesana, che ha bisogno solo di un piccolo collegamento internet – che anche da Roncosambaccio posso godere dei vantaggi plane-

⁸⁶² *Ibidem*, p. 279.

tari, continuando a comprare le mie uova da Sandrino, il mio amico contadino, o lo yogurt di capra dall'Anna.

Fuori di metafora, credo di avere mostrato quale può essere l'applicazione della tecnologia alla pubblica amministrazione, se solo se ne rovescia il senso, considerandola non "al" servizio dei cittadini (che però gestisce e guida dall'alto e dal centro, in modo autoritario e gerarchico) ma, più semplicemente, come servizio "dei" cittadini, i quali la tengono nelle loro mani e ne sono direttamente parte, svolgendovi ruoli attivi in *loco qui dicitur*, cioè nella loro località con nome preciso (Roncosambaccio!), a casa propria, rispetto ai loro interessi – meglio sogni-bisogni – reali e anche quotidiani.

Gianfranco Miglio aveva quasi preconizzato un ritorno allo Stato per ceti, a proposito dell'evoluzione e della crisi del nostro Stato contemporaneo⁸⁶³. Io preferirei dire – ma si prendano le mie parole nel senso migliore possibile – che semmai si può ragionare di analogie con la "antica società per ceti", in cui in effetti molti compiti amministrativi – e giurisdizionali – erano gestiti al livello locale delle varie *Herrschaften* (signorie), da parte dei rispettivi signori⁸⁶⁴.

99. Invece, come si è già visto abbondantemente nella prima parte, sembra che la preoccupazione maggiore debba essere oggi quella di "chi governa il mondo". Ma questa è solo la cupola del problema, nella logica di misura che ho provato a seguire. Altrettanto importante è chiedersi chi governa "nei luoghi del mondo". Ed è evidente

⁸⁶³ G. MIGLIO, *Genesi e trasformazioni del termine-concetto 'Stato'* (1981, 1988), a cura di P. Schiera, Brescia 2007, conclude con queste parole (p. 84): «Dare un assetto funzionale al nuovo 'Stato per ceti' – cioè trovare le regole, i meccanismi e le procedure in cui incanalare le forze che oggi si accavallano turbolente – sarà compito che privilegerà (a mio avviso), nell'immediato futuro, l'ingegneria costituzionale e le riforme costituzionali». Subito dopo Miglio cita il libro di S. FIDDLE (ed), *Uncertainty: Behavioral and Social Dimensions*, New York 1980, che propone un ampliamento delle teorie indeterministiche di Heisenberg al mondo del comportamento sociale.

⁸⁶⁴ Anche M. RICCIARDI, *La società come ordine*, p. 269, fa riferimento a ciò, ma nell'ottica, diametralmente opposta, impiegata da Niklas Luhmann proprio per sottolineare – appoggiandosi su *Land und Herrschaft* di Otto Brunner – la direzione autoritaria e onnicomprensiva dell'amministrazione nello Stato contemporaneo.



che i due governi dovranno essere un governo solo, ma ben assortito, in modo da contemperare le varie esigenze, di vertice come di periferia.

Tanto per cominciare, l'incrocio dei due assi imporrà l'abbandono della logica gerarchico-verticistica caratteristica del modo di governo proprio dello Stato moderno. Ciò anche perché quest'ultimo è, nel frattempo, stato decapitato del simbolo stesso del suo verticismo accentratore, cioè della sovranità. Espropriato della sua qualità più alta e rappresentativa, il vecchio Stato dovrà trasformarsi in un ganglio – sia pure particolarmente qualificato – di relazioni economiche, sociali, culturali strutturate principalmente in senso orizzontale, secondo il principio che volentieri chiamerei dell'autonomia. La sua preminente funzione di comando si trasformerebbe così in una funzione di mediazione e assemblaggio di apporti periferici, ma in realtà centrali, ciascuno nella propria dimensione locale.

Non vorrei rispolverare l'antica metafora del *Body Politics*, ma forse lo si può anche fare, in parallelo con l'altra, così di moda, della *Bio-Politica*. Dalla critica a quest'ultima era partito il mio discorso nella Parte prima: per rifiutare la riduzione della vita in comunità del singolo alla tensione esclusiva fra soggetto e autorità e per sottolineare invece la necessità di partecipazione che i singoli provano rispetto alla scelta e alla soddisfazione dei loro sogni-bisogni. Mera utopia? Già bruciata dalla grande letteratura distopica del secolo scorso? Potrebbe non essere così, se è vero che l'avanzamento della *global polity* pone comunque in questione la figura storica dello Stato, come si è sviluppata nei quattro-cinque secoli di dominio occidentale sul mondo e di dominio capitalistico nella società economica e culturale d'Occidente, prima che l'ampliamento dello scenario di quest'ultimo si ampliasse globalmente a tutto il mondo.

Potrebbe non essere così anche perché, come si è visto verso la fine di quella prima parte, l'elemento decisivo che Sabino Cassese porta ad una possibile legittimazione della *global polity* è il *consensus*.

Da qui vorrei ripartire per porre la questione se sia possibile, e come, combinare l'esigenza tecnica di una strutturazione globalistica della *Weltgesellschaft* con quella vitale della partecipazione diretta dei cittadini alla gestione della loro vita più pros-

sima. L'endiadi tecnica-vita mi è uscita per caso, inconsciamente. Mi pare però proficua, anche per riprendere il tema della bio-politica, con la connessa (o premessa) appendice della "nuda vita" dei soggetti. Semplicemente vorrei dire che l'ormai avvenuta promozione della tecnica a tecno-scienza potrebbe nascondere un'esagerazione di portata incalcolabile, nella misura in cui comportasse un suo distacco (o anche solo allontanamento) dalla vita. Senza bisogno di scomodare la *téchne* di Platone⁸⁶⁵ e il suo eventuale rapporto con l'altrettanto suo *métron*⁸⁶⁶, resta il fatto storico dell'origine antro-po-logica (oltre che -morfica) della tecnica, come strumentazione via via inventata dagli umani per facilitare il raggiungimento del loro obiettivo principale di vita: che è da sempre la sopravvivenza (anche, ovviamente, nei significati più ampi e allargati che quest'ultima è venuta acquistando nella cultura).

Riprendo dal "traduttore" (dall'originale inglese) di Cassese⁸⁶⁷:

«Il termine *consensus* si riferisce al meccanismo decisionale diffusosi nelle organizzazioni intergovernative per poter aggirare l'ostacolo dell'unanimità: la decisione è adottata senza una votazione formale, ma solitamente con una dichiarazione del presidente dell'organo deliberante, che attesta l'accordo tra i membri. La dichiarazione non deve ovviamente essere contestata; essa è frutto di accordi tra gli Stati ed è di regola resa disponibile prima della riunione».

Sabino Cassese afferma invece di suo «nella sfera globale, non vi è democrazia rappresentativa»⁸⁶⁸. Condivido. Ma allora? Come conciliare una conduzione globale delle cose del mondo, in chiave, diciamo pure, tecno-scientifico-autoritaria (basata cioè sull'autorità della tecnica⁸⁶⁹), con la vita quotidiana degli uomini e delle donne nelle campagne, nelle città e nelle metropoli?

⁸⁶⁵ A. OBERHAMMER, *Eine Ontologie der τέχνη. Στοιχειᾶ, παράδειγμα und διαλεκτική in Platons Dialogen «Theaitetos», «Sophistes», «Politikos» und «Philebos»*. Dissertation, November 2013.

⁸⁶⁶ M. BONTEMPI, *L'icona*, p. 35, precisa subito «Dove è possibile il ricorso ad una misura, si perviene ad un giudizio soddisfacente che placa la diatriba su ciò che è più o meno. Lo spiega Socrate ad Eutrifone per sottolineare la problematicità della conoscenza etica di contro alla certezza fornita da calcoli e misurazioni».

⁸⁶⁷ S. CASSESE, *Chi governa*, p. 31.

⁸⁶⁸ *Ibidem*, p. 26.

⁸⁶⁹ Che non è evidentemente solo quella meccanica di cui parla Remo Bodei nell'articolo su *La Repubblica* dell'8 ottobre 2014: *Galileo Galilei e la seconda era delle macchine*.



Questa è la sfida vera del nostro tempo. Un articolo sul *Guardian* del 5 ottobre 2014 esorta gli uomini a «non avere paura di crescere»⁸⁷⁰, perché gli anni migliori non sono proprio quelli della gioventù. Viene scomodato addirittura Kant: «His famous essay *What is Enlightenment?* describes human kind's exit from its self-imposed immaturity. Growing up isn't bad, but it isn't easy either. Laziness and fear lead us to acquiesce: it's much easier to let others think for us». Ci vuole però coraggio per crescere: «no government has an interest in cultivating adults. It is far simpler to care for distracted consumers than to satisfy the demands of self-confident citizens». Di tanto in tanto, occorre chiedersi quante decisioni stanno al di fuori della nostra portata «Or did you choose to live in a world where oil companies can wreck the planet, governments spend more on weapons than on education, and children starve every minute for want of food others throw away?».

Diventare adulti può essere un'alternativa alla democrazia rappresentativa? O bisogna proprio sostituirla con un'altra forma di democrazia, più o meno partecipativa? Se è vero che le scienze sociali sono la nuova sede del pensiero politico, sarà da quella fonte che dovranno venire anche gli strumenti tecnici necessari per trovare la nuova strada. Ci sarà una “misura” del nuovo secolo su base tecnica? E coinciderà con una fase “adulta” dell'umanità?⁸⁷¹.

Se in qualche modo tiene l'evoluzione della vita politica in Occidente che ho cercato di riassumere, è anche plausibile che da una misura all'altra – nonostante spostamenti, anche cospicui, di soggetti e di obbiettivi – si sia mantenuta e sia cresciuta la trasmissione di valori di fondo che costituiscono il cuore della nostra cultura. C'è insomma da ritenere che i *borders* raggiunti, nel bene e nel male, nelle misure pre-

⁸⁷⁰ S. NELMAN, *Never mind eternal youth - adulthood is a subversive ideal*, in *The Guardian* del 5 Ottobre 2014.

⁸⁷¹ Fortemente ostile, per quanto concerne il diritto, B. ROMANO, *Scienza giuridica senza giurista: il nichilismo perfetto*, Torino 2006 (pp. 250-251): «I contenuti ed il linguaggio della giuridicità liquida trovano la loro concretizzazione postumana in quella scienza giuridica senza giurista, che, rimosso l'artista della ragione, non perviene ancora all'evoluzione coerente e compiuta della figura del tecnico delle norme, trasmutato in un software, in un funzionario bio-macchinale di una memoria-ripetizione, che è la negazione compiuta della soggettività creativa dell'ermeneutica», citato in A. ZACCAGNINI, *Antropologia giuridica e antropologia funzionale*, in «i-lex. Scienze Giuridiche, Scienze Cognitive e Intelligenza artificiale», 9/2010, p. 334 (Rivista quadrimestrale on-line: www.i-lex.it).

cedenti di *modernity* restino ben presenti nella nostra esperienza presente e futura. Naturalmente, bisogna esercitare la massima attenzione su questo punto; ma bisogna pur anche andare avanti. L'evoluzione spinge; sta a noi adattarcisi.

100. Conosco un caso, in storia politica, di autoritarismo tecnico persistente, anzi perenne. Si tratta della Chiesa cattolica, apostolica, romana. Non ne voglio qui considerare la pretesa di monopolio del sacro (che considero sentimento essenzialmente privato e non istituzionalizzabile). Basta e avanza il monopolio della "dottrina", attraverso teologia e diritto canonico. Due tecniche che, nei secoli, si sono mantenute raffinandosi, ma dando luogo – nonostante le riforme, le defezioni, le crisi interne – a una struttura di potere ancora sorprendentemente viva. Colpisce soprattutto la convivenza, in tale struttura, di due poli che sembrerebbero fra loro inconciliabili: un vertice assolutistico – sia pure variamente "illuminato" – e una periferia disseminata di partecipazione. Non so se, a stupire di più, sia la figura para-divina del sommo pontefice o quella dell'umile parroco che attiva intorno a sé la vita della comunità. Che conta è la filiera che si estende fra quei due poli, che sembrerebbe provare la possibilità di una doppia misura, quella del monopolio della "dottrina" al vertice e quella del monopolio della "carità" alla base.

Non troppo dissimile potrebbe essere un modello di *global polity* in cui il monopolio della tecnica, al vertice, fosse quello delle scienze sociali – invece che della teologia – mentre alla base, nelle infinite periferie, fosse assicurata la partecipazione diretta degli uomini e delle donne (grazie anche a curati laici) alla determinazione e, fin dove possibile, alla soddisfazione dei loro sogni-bisogni.

Sotto il primo profilo, ci sarebbe forse da essere ottimisti, se è vero, come scrive Sabino Cassese, che «maggiori sono l'autonomia raggiunta dalle organizzazioni sovranazionali nei processi decisionali e il numero di questioni controverse che esse affrontano, migliori sono le strutture di *governance* che tali organizzazioni tendono a sviluppare»⁸⁷². È forse troppo semplice ridurre tutto ciò a ordinamento giuridico, sia

⁸⁷² D.C. ESTY, *Toward Good Governance: The Role of Administrative Law* (2005) citato in S. CASSESE, *Chi governa*, p. 92.



pure di rango internazionale, quale potrebbe essere un ipotetico diritto amministrativo globale. Occorre però ragionarci su, perché, come presto vedremo, anche per quanto riguarda il profilo *local* e non *global* della nuova *governance*, gli *inputs* più interessanti mi sembrano provenire proprio dal diritto amministrativo. Cassese intitola il paragrafo in cui tratta di queste cose *Un giusto procedimento globale?* Il procedimento – vedremo – è il cuneo di smantellamento dell'amministrazione autoritaria e verticale che Feliciano Benvenuti ha continuato a proporre lungo tutta la sua carriera di professore democratico di diritto amministrativo.

Sul piano globale, non capisco bene, ma mi pare che la giustizia (giustizia?) del procedimento stia nella pluralità delle parti intervenienti e nella duplicità privato/pubblico degli interessi rappresentati. La conclusione di Cassese non è piacevole: «La *rule of law* non è pienamente sviluppata nel sistema giuridico ultrastatale», trovandosi il “proceduralismo” globale ancora a uno stadio elementare⁸⁷³. Essendo già nota la mia opinione sul destino della *rule of law* nell'ultima fase totalitaristica, non considero questo un grave limite. Cassese anzi conferma la mia diagnosi, sottolineando che, nel *global*, c'è meno bisogno di *rule of law*, perché maggiore è il ricorso a «prove scientifiche, valutazioni autonome e democrazia di tipo dibattimentale», che ritengo equivalgano a quelle regole tecniche a cui mi riferivo prima, auspicandone in qualche modo il monopolio a livello globale appunto.

Peccato che poi tutto si riduca a un aumento dell'applicazione giudiziale di tali regole, con conseguente dilatazione del ruolo (ora triplice!) delle corti. Sensazione confermata dalla conclusione di Cassese relativamente all'ancora troppo scarso rilievo del diritto di partecipazione nel diritto amministrativo globale: «La ragione di tale debolezza è lo sviluppo insufficiente della giustizia globale, poiché solo i giudici possono rendere questi principi applicabili in via generale»⁸⁷⁴. D'altra parte questa partecipazione – al livello superiore della *global polity* – viene vista come forte, se non primaria, componente del processo di legittimazione a cui la nuova *governance* deve

⁸⁷³ *Ibidem*, p. 96.

⁸⁷⁴ *Ibidem*, p. 98.

sottoporsi, in un'ottica che i più ottimisti dipingono come *cosmopolitan democracy*⁸⁷⁵.

A questo punto, il discorso si fa duro, quasi decisivo. Qualsiasi legittimazione del nuovo ordine (o misura) globale dovrà infatti sfuggire, di necessità, ai criteri classici che avevano caratterizzato (e ancora caratterizzano) la legittimazione degli Stati tradizionali. Dal momento che il nuovo ordine non potrà essere un doppiato del vecchio, la sua legittimazione (se di una figura del genere si può ancora parlare)⁸⁷⁶ deve perciò compiersi a un altro livello e con diversi strumenti. Il livello sarà necessariamente globale (che vuole dire non solo super-statale, ma anche non più solo territoriale: che è un problema grosso). In secondo luogo toccherà principalmente i privati, perché gli Stati sono già coinvolti nel processo di globalizzazione, anzi ne sono in qualche modo i promotori (sia pure spesso *oborto collo*). In terzo luogo – lo ribadisco – avrà come contenuto le tecniche di volta in volta messe a punto nei vari settori di globalizzazione e poi unificate attraverso un processo di omologazione, senza dubbio già in corso.

Sarà dalla convergenza di tutti questi fattori che si potrà formare (mantenendosi elastica nel tempo) la legittimazione di una *global polity*. Diritto amministrativo globale e Corti connesse potranno servire solo da strumenti di supporto e di verifica; così come sarà importante il riferimento a ogni forma di *accountability* e di *transparency*, soprattutto in prospettiva inter-settoriale⁸⁷⁷.

Si apre qui un'altra questione decisiva, forse dirimente. A mio modo di vedere, non è corretto riferire il *global* al solo rapporto fra la dimensione super-nazionale e quella statale-nazionale. Il reciproco di *global* non è "statale" ma "locale". A petto della *global governance* riacquista tutta la sua importanza la tematica del *local govern-*

⁸⁷⁵ Perfetto il titolo di W.E. SCHERMAN, *Cosmopolitan Democracy and the Rule of Law*, in «Ratio Juris», 15/2002, p. 454, riecheggiato da D. ARCHIBUGI, *Democrazia cosmopolitica: una prospettiva partecipante*, in «Rivista italiana di scienza politica», 35, 2/2005, pp. 261-288.

⁸⁷⁶ Ma dubito che si possa continuare a usare questo termine, così marcatamente statale, per designare la fonte di nuova disciplina – cioè dell'attitudine dei soggetti globali all'obbedienza ai comandi globali – nelle mutate circostanze: cfr. P. SCHIERA, *Dal potere*.

⁸⁷⁷ R.O. KEOHANE, *Accountability in World Politics*, in «Scandinavian Political Studies», 29/2006, p. 82. Ma cfr. soprattutto A. BIANCHI – A. PETERS (eds), *Transparency in International Law*, Cambridge 2013.



ment. Ciò è d'altra parte confermato dalla logica intrinseca del processo storico di formazione dello Stato moderno, che si è notoriamente compiuto – attraverso l'erezione dell'autorità sovrana, tracciando confini (*borders!*)⁸⁷⁸ al potere (*Herrschaft!*) – sia verso l'alto (l'autorità universale dell'Impero e o della Chiesa, inizialmente) che verso il basso (le signorie locali, di carattere cittadino o feudale o tutt'e due). Di conseguenza, pare anche logico che il venir meno della funzione di sovranità dello Stato (moderno) produca a sua volta effetti sia verso l'alto (*global*) che verso il basso (*local*). La storia – benché *magistra vitae* – ha, come si sa, pochissimo da insegnare in casi come questo; può però richiamare attenzione il fatto che le due dimensioni di cui stiamo parlando non sono un'invenzione dei nostri tempi e già in altre epoche sono esistite, addirittura co-esistendo. Non vuol dire che sta per esserci (o già siamo) in un "medioevo prossimo venturo", ma solo che vale la pena di riflettere sulle possibilità di nuove "co-esistenze".

Anche la mia insistenza di poco fa sulla "tecnica" (da applicare anche alla politica e soprattutto all'amministrazione) andrebbe in questa direzione, purché ci s'intenda. Abbiamo già visto che è meglio trattarne al di fuori dell'ibrido universalizzante della tecno-scienza. Piuttosto che riduttiva, quest'avvertenza dovrebbe servire a ridare alla tecnica un'autonomia e una dignità per così dire culturale che essa ha rischiato di smarrire. Senza scomodare Marx, mi attrae l'opinione di Benjamin, presentata da Fabrizio Desideri «nell'opposizione tra una tecnica "magica" come dominio sulla natura e una tecnica "perfettiva" come gioco e sinergia con la natura». Con conseguente riapertura del gioco fra tecnica e arte «in chiave antropologica ed evolutiva» e con l'esito finale di accettare «il carattere di anticipazione dell'arte anche come funzione di adattamento alle nuove forme della tecnica», ma anche con la consapevolezza del rischio di assoggettamento a quest'ultima: «Dentro questi vincoli l'uomo è ancora massa; nella rivoluzione che li rimuove, innervando la collettività, la massa si diverti-

⁸⁷⁸ Occasione ottima per ri-citare – in buona misura condividendo – sia la A. CAVARERO, *Inclinazioni*, che S. MEZZADRA – B. NELSON, *Borders*.

cola e si riaggrega nel vincolo della solidarietà e l'individuo può far valere i suoi diritti»⁸⁷⁹.

Viene da chiedersi se questa via della tecnica benjaminiana sia anche lastricata di dottrina (piuttosto che di teoria, di cui invece è fatta la strada della scienza): una dottrina insieme lucida e oscura (nel 1936!) che lasci però «intravedere il profilo di una trasformazione epocale destinata a sconvolgere e ridisegnare i ritmi trasmissivi e produttivi [questa è sempre stata la dottrina, nella mia intenzione] della cultura umana»⁸⁸⁰. L'aura della "riproducibilità" – forse la più grande scoperta di Benjamin – sembra effettivamente trasmettere un carattere indelebile della società organizzata: ancora più nella dimensione globale in cui essa si sta oggi evolvendo. Al tempo di Benjamin «i moderni regimi fascisti hanno afferrato la trama di questa novità epocale, ben prima dei partiti e della cultura che si opponeva loro»; e abbiamo chiamato ciò totalitarismo. Ma, osserva Desideri,

«Uno dei motivi della rinnovata fortuna di Benjamin si può individuare anche nell'avvertire come la posta politica al centro del saggio – quella di un intimo nesso tra "estetizzazione" e crisi della democrazia – si riproponga ancora oggi, seppur con nuove configurazioni, in tutta la sua attualità e ben oltre il territorio tradizionale dell'arte e della sua canonica vittoria»⁸⁸¹.

Abbiamo provato a chiamare anche ciò totalitarismo. Ma stiamo cercando di vedere se, oltre la dis-misura di quest'ultimo, possa sussistere un'altra misura. Provo allora a dare un'ulteriore definizione di quest'ultima: chissà se alla fine, mettendole tutte insieme, non riesca a far capire cosa intendo.

MISURA come cifra identificativa sintetica del rapporto sussistente fra i fattori costituzionali primari – e coerenti fra loro – di una data situazione storico-politica. Tali fattori vanno colti ai tre livelli in cui la MISURA stessa si articola e si snoda, che sono, a partire dalla fine:

il terziario – politico-amministrativo (legge/provvedimento);

il secondario – tecnico-cognitivo (paradigma scientifico);

⁸⁷⁹ F. DESIDERI, *I Modern Times di Benjamin*, in W. BENJAMIN, *L'opera d'arte*, pp. XXIX e XXVII.

⁸⁸⁰ *Ibidem*, p. XXI.

⁸⁸¹ *Ibidem*, p. XXII.



il primario – interno dell'uomo (coscienza/responsabilità).

Si può dire che la suddetta cifra (MISURA) sussista, se e quando vi sia allineamento coerente tra quei livelli (come tre mirini sulla canna di un fucile).

Ci porta ciò da qualche parte, nell'ipotetico percorso dal totalitarismo (topico, u-topico, dis-topico) in cui ci siamo trovati durante l'ultimo secolo alla nuova misura globale? Cosa certa è che la prospettiva di quel percorso – se c'è ed è in corso – non può che essere “cosmopolitica”. Nel suo libro su *I confini del mondo*, Luca Scuccimarra dedica l'ultimo capitolo alla “Dialettica del cosmopolitismo”, notando come

«nella prospettiva kantiana questo processo risulta strettamente legato al ruolo decisivo attribuito alla ragione nel contesto complessivo della condotta umana: se prendiamo sul serio questo ruolo *non possiamo* più “riconoscerci, identificarci, descriverci e trattarci *solo* come partner di comunità *date*”, ma dobbiamo considerarci “sempre anche come essere umani, contingenti e finiti che condividono un mondo in cui hanno diritto”»⁸⁸².

Subito dopo, Scuccimarra ci ricorda che «In un passo della *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, Kant definisce pluralistico il modo di pensare del cittadino del mondo, contrapponendolo esplicitamente all'atteggiamento dell'“egoista morale”, “colui che restringe tutti i fini a se stesso, e non vede nessun utile fuorché in ciò che giova a lui”»⁸⁸³. Ciò equivarrebbe alla proposta di un ideale regolativo, piuttosto che di una mera proposta politica: rieccoci dunque alla misura! E proprio al livello primario che ho sopra detto: quello dell'interno dell'uomo. Il quale “interno” però kantianamente si fonda sull'apprezzamento dell'altro – di ogni altro – anch'egli come titolare di una inalienabile sfera di diritti: Matteo, IV? Shakespeare? Misura per misura? Forse ci siamo. Andiamo avanti.. anche oltre al giusnaturalismo illuministico.

Nietzsche, l'ho già citato in epigrafe all'inizio di quest'opera ma che traduco così:

«L'uomo come misuratore – forse tutta la moralità dell'umanità ha la sua origine nell'enorme eccitazione interna che prese gli uomini originari, quando scoprirono la misura e il misurare, la bilancia e il pesare (la parola Mensch già significa il misuratore: l'uomo ha voluto chiamarsi secondo la sua più grande invenzione!). In base a queste premesse, gli

⁸⁸² L. SCUCCIMARRA, *I confini del mondo. Storia del cosmopolitismo dall'Antichità al Settecento*, Bologna 2006, p. 403.

⁸⁸³ *Ibidem*, p. 404.

uomini entrarono in ambiti che non sono né misurabili né pesabili, ma che originariamente sembravano esserlo»⁸⁸⁴.

101. Di nuovo l'etica. Ma se invece fosse solo politica? La politica si può misurare; non una volta per tutte, ma volta per volta. Difficile è cogliere "la volta". Esercizio a cui dovrebbe essere di ausilio la misura come la ho appena definita. A partire dalla crisi della volta precedente; alla ricerca dei fattori della volta nuova, da individuare ai tre livelli che ho detto. L'uomo che misura. Scandalo: Kant e Nietzsche. Ma anche la scienza che ti dà i paradigmi da applicare. E il sistema che produce le misure necessarie per rendere il tutto effettivo. Ecco la strada verso la *global polity*, che è una strada molto diversa da quell'etica della solidarietà universale dell'illuminismo. È infatti una strada che ha già attraversato le valli e i monti della grande esperienza della nazione e della classe, i due gangli forse più significativi della storia occidentale dell'Ottocento (che qui abbiamo affidato alla misura del costituzionalismo). Ma dev'essere anche una strada che ha attraversato con successo gli abissi individualistico-collettivi del totalitarismo novecentesco.

Scrivono, anche, Negri e Guattari:

«la parola comunismo è bollata d'infamia. Perché? Benché essa indichi la liberazione dal lavoro come possibilità di creazione collettiva, è stata resa sinonimo dello schiacciamento dell'uomo sotto il peso del collettivismo. Da parte nostra, la concepiamo come la via della liberazione delle singolarità individuali e collettive, cioè il contrario dell'irregimentazione dei pensieri e dei desideri»⁸⁸⁵.

Sono parole del 1985, in larga misura ispirate alla lettura dei precedenti trent'anni di ristrutturazione capitalistica del mondo, compreso quello dell'est socialista, che si sarebbe dissolto pochi anni dopo. Sono parole romanticamente iscritte nella grande rivoluzione del '68. Sono ancora parole citabili? Nel frattempo Toni Negri è diventato una *star* internazionale con *Empire* e un'altra *star* sta sorgendo con un nuovo li-

⁸⁸⁴ Devo il richiamo a questo splendido passo (dalla seconda parte di *Menschliches Allzumenschliches* di Nietzsche) alla gentilezza di Maurizio Ricciardi.

⁸⁸⁵ A. NEGRI – F. GUATTARI, *Le verità nomadi. Per nuovi spazi di libertà*, Roma 1989, p. 16.



brone intitolato *Capitale*⁸⁸⁶. Sono compatibili questi sforzi di comprensione del processo con gli sbocchi che quest'ultimo sta avendo sul piano *global*, in termini sia strutturali che sovrastrutturali? A leggere che «non è affatto un paradosso dire che solo le marginalità sono capaci di universalità», viene in mente ancora una volta il già troppo citato libro di Mezzadra e Neilson sul *Border*. E a leggere che

«L'universalità politica non saprebbe dunque svilupparsi attraverso la dialettica amico/nemico, come la tradizione reazionaria e giacobina in modo concorrente prescrivono. La verità "a portata d'universo" si costituisce con la scoperta dell'amico nella sua singolarità, dell'altro nella sua irriducibile eterogeneità, della comunità solidale nel rispetto dei suoi valori e delle sue finalità»

non posso che rallegrarmi e condividere, nonostante che *Il concetto di 'politico'* l'abbia tradotto anch'io (dopo Delio Cantimori, nel 1939) in italiano. Abbiamo appena letto in Kant qualcosa di simile e c'era piaciuto. Qui si aggiunge che «Questo è il "metodo" e la "logica" delle marginalità che sono così il segno esemplare di una innovazione politica richiamata dai dispositivi produttivi attuali, adeguata alle trasformazioni rivoluzionarie»⁸⁸⁷. Si tratta di vedere il singolare «come molteplicità, come mobilità, variabilità spazio-temporale e creatività». Parrebbe l'unico modo di concepire un futuro *global* e anche la sua *Polity*. Tanto più che, per i nostri due,

«la produzione di nuove forme di soggettività collettiva, capaci di gestire secondo finalità non capitalistiche la rivoluzione informatica e delle comunicazioni, della robotica e della produzione diffusa, non rientra affatto nel campo dell'utopia. Si iscrive all'attuale crocevia della storia come una delle sue poste fondamentali. Ne va della capacità dell'umanità di decollare dai suoi antichi campi d'inerzia per superare "il muro" dei saperi e dei poteri legati alle vecchie stratificazioni sociali».

Tanto più, anche, che «La cosiddetta "morte del politico", che continuano a ripeterci senza tregua, non è infatti che l'espressione di un mondo nuovo che sta per occupare il suo spazio e che cerca di dare consistenza a modi diversi di autovalorizzazione materiale e culturale». Infatti: «Noi chiamiamo comunismo l'insieme delle pratiche sociali di trasformazione delle coscienze e delle realtà a livello politico e socia-

⁸⁸⁶ A. NEGRI – M. HARDT, *Empire*, Cambridge Mass.- London 2000; T. POKETTY, *Il Capitale nel XXI secolo*, Milano 2014.

⁸⁸⁷ A. NEGRI – F. GUATTARI, *Le verità nomadi*, p. 45.

le, storico e quotidiano, collettivo e individuale, consapevole e inconsapevole. Il discorso è già un atto. Realizzare un altro discorso sull'esistente può innescare la sua distruzione»⁸⁸⁸.

Non posso riprodurre l'intero saggio di Negri e Guattari. Ripeto solo che è del 1985, di molti anni precedenti all'immensa letteratura sul *global* che ci sta interessando qui. Chiedersi se sia ancora congruo alle nuove problematiche messe in luce dagli internazionalisti non è superfluo, perché la sua generosità concettuale è proprio quello che oggi un po' manca in questa letteratura e che rischia di non accendere abbastanza il fuoco di un cambiamento che richiede, storicamente, di essere epocale. Non mi sento però neanche di dire che *Empire* mi abbia portato prove di tale congruità⁸⁸⁹, e neppure altri interventi successivi – come *Moltitudine*, *Movimenti nell'impero* o *Comune*⁸⁹⁰ – mi hanno aperto vie originali per la misura che sto cercando.

Purtroppo, dopo tanti anni, resto alla prima obiezione che muovevo a Negri riguardo al vecchio Stato: va anche bene combatterlo, ma prima bisogna studiarlo⁸⁹¹. Lui certo l'ha fatto, molto meglio di me, però poi non ha saputo divulgarne una let-

⁸⁸⁸ *Ibidem*, pp. 22, 40, e poi 18.

⁸⁸⁹ G. BALAKRISHNAN, *Hardt and Negri's Empire*: «Hardt and Negri open their case by arguing that, although nation-state-based systems of power are rapidly unravelling in the force-fields of world capitalism, globalization cannot be understood as a simple process of de-regulating markets. Far from withering away, regulations today proliferate and interlock to form an acephalous supranational order which the authors choose to call 'Empire'. The term, as they use it, refers not to a system in which tribute flows from peripheries to great capital cities, but to a more Foucauldian figure—a diffuse, anonymous network of all-englobing power. Hardt and Negri claim that the sinews of this phantasmic polity—its flows of people, information, and wealth—are simply too unruly to be monitored from metropolitan control centres. Their account of its origins adds a few striking nuances to a now familiar story. An older, statist world of ruling class and proletariat, of dominant core and subject periphery, is breaking down, and in its place a less dichotomous and more intricate pattern of inequality is emerging. 'Empire' could be described as the planetary Gestalt of these flows and hierarchies. The logic of this volatile totality evades and transgresses all the inherited divisions of political thought: state and society, war and peace, control and freedom, core and periphery; even the distinction between systemic and anti-systemic agency is blurred beyond recognition. The advent of this Empire is thus not merely a momentous episode in world history, it is an event of considerable ontological importance, heralded here in the voice of impassioned prophecy».

⁸⁹⁰ A. NEGRI – M. HARDT, *Moltitudine: guerra e democrazia nel nuovo ordine imperiale*, Milano 2004; *Movimenti nell'impero: passaggi e paesaggi*, Milano 2010; *Comune: oltre il privato ed il pubblico*, Milano 2010.

⁸⁹¹ Cfr. l'Introduzione a E. ROTELLI – P. SCHIERA (eds) *Lo Stato*, I: ora anche in P. SCHIERA, *Lo Stato moderno. Origini*, pp. 15-27.



tura appropriata. Lo stesso vale per l'impero: nel 2000 nessun'altro poteva dare uno sguardo così penetrante e diffuso sulla globalizzazione di cui si cominciava ad avere notizia, ma non è uscita nessuna indicazione originale sul percorso successivo, di inevitabile istituzionalizzazione della medesima. "Moltitudine" è termine efficacissimo, probabilmente anche per indicare "il" nuovo soggetto storico che si muove nei "passaggi e paesaggi" dell'impero, ma non basta a indicare la via. Angela De Benedictis da tempo richiama l'attenzione sulla *multitudo* come termine – fin dal medioevo e durante l'età moderna – di soggettività collettiva di azione politica, anzi di ribellione e autodifesa legittima nei confronti del sovrano usurpatore o comunque non amato e condiviso⁸⁹².

Ma intanto restano i problemi di una società allargata al mondo, in cui "pezzi" finora abbandonati a sé stessi diventano oggetto d'attenzione e d'intervento da parte di tutti. Le grandi strutture di riferimento sono, più che mai, le risorse, la tecnica e la legittimazione. Qui sta l'importanza di una ricerca come quella di Sabino Cassese, capace di distillare – dopo i molti anni dedicati a studiare i problemi – le formazioni più evidenti di questa *governance* globale che ci sta pervadendo. Cassese tiene molto al termine "governo"⁸⁹³, che evidentemente gli appare come abbastanza neutro da non coinvolgere opzioni ideologiche nell'esame dei problemi che tratta. I quali, però, restano problemi politici, con tutte le implicazioni soggettive che ciò comporta. Tanto più che sembra definitivamente tramontata l'antica speranza di trovare nel metodo giuridico una dottrina pura, monda da ogni contenuto sociologico e semmai kelsenianamente riducibile solo alla speranza di democrazia.

La sociologia ha vinto e i giuristi migliori – con certo in prima fila quelli alla Cassese – ne sono benissimo avvertiti. Il governo di cui parlano – e che in buona misura anche esercitano nelle varie istanze in cui onorano la tecnica di cui sono portatori – è appunto l'espressione di questa tecnica. Essa è un sostantivo plurale, ormai, e in continua dinamica. L'aspetto più attraente è il processo di omologazione e progressiva-

⁸⁹² A. DE BENEDICTIS, *Una guerra d'Italia, una resistenza di popolo. Bologna 1506*, Bologna 2004; *Tumulti. Moltitudini ribelli in età moderna*, Bologna 2013.

⁸⁹³ Oltre a *Chi governa il mondo?* cfr. anche *Governare gli italiani. Storia dello Stato*, Bologna 2014.

mente di osmosi a cui essa è sottoposta. Seguire quel processo significa capire (capirne) il governo, la *polity*: che una volta si chiamava polizia, con tutte le implicazioni del caso.

Se fossi capaci di dire – o preconizzare – chi ha il monopolio della tecnica, saprei anche descrivere il nuovo modello di “governo del mondo”, compresa la parte misteriosa e spesso nascosta che anch’esso presenta e che ha a che fare con la legittimazione.

102. Ci sto girando molto attorno, ma la parola da usare per mettere insieme tecnica e governo, e magari anche polizia, non può che essere amministrazione.

Nessuno si aspetti che affronti il tema dal punto di vista giuridico e neppure da quello storico-giuridico. Un piccolo inquadramento devo però provare a darlo. Lo farò risalendo alle lezioni di Feliciano Benvenuti, al quale devo, fra l’altro, il prestito in lettura del libro sui cameralisti di Albion W. Small, su cui basai la mia tesi di laurea nel 1963 e, successivamente, in parte anche la mia monografia per la libera docenza, nel 1968⁸⁹⁴.

Da Benvenuti ho subito appreso l’importanza dell’azione amministrativa, dal momento che «l’Amministrazione non è tanto destinata a fare puri atti giuridici quanto a soddisfare concreti interessi pubblici appunto mediante l’uso di poteri e facoltà giuridicamente disciplinati».

L’amministrazione va insomma vista in rapporto ai suoi fini concreti ed è rispetto a questi ultimi che anche il diritto dirà poi la sua, evitando però di ipostatizzare la dimensione giuridica rispetto al rilievo sociale e politico che gli atti amministrativi fin dal loro porsi in atto necessariamente hanno. Perciò all’azione amministrativa pertengono anche altre discipline, oltre al diritto, e mi piacerebbe dire che il loro in-

⁸⁹⁴ P. SCHIERA, *Dall’arte di governo*. La tesi, propostami da Gianfranco Miglio – ma svolta nella Facoltà di Giurisprudenza, sotto la direzione formale di Giorgio Balladore Pallieri – all’Università Cattolica del Sacro Cuore in Milano, s’intitolava *I compiti dello Stato e le prerogative private, nei teorici e nei pratici dell’amministrazione pubblica europea, dal 1650 al 1750*.



sieme – che Benvenuti attribuiva alla scienza dell'amministrazione⁸⁹⁵ – costituisce quella che ho prima chiamato tecnica, relativamente alla quale si porrebbe, nella futura *global polity*, il problema weberiano di chi ne debba *eventually* detenere il monopolio. Va anche aggiunto che, trattandosi di azione, entrano subito in gioco anche gli attori: gli individui, cioè, di cui lo Stato-persona giuridica si serve «per soggettivare i propri organi». Individui che si è soliti denominare «servitori dello Stato»⁸⁹⁶.

È forse banale osservare che ciò si chiama in inglese *civil service*, in francese *service public* e che, in tedesco, i servitori dello Stato sono gli *Staatsbeamte*. Servizio, ufficio sono termini italiani equivalenti, che evocano una dimensione più larga del diritto, confinante con l'etica ma anche attinenti a gesti materiali più modesti e utili, sempre però riguardanti la responsabilità individuale. D'altra parte non va trascurato il fatto che Federico Hohenzollern, il campione dell'assolutismo illuminato, amava definirsi “primo servitore dello Stato”. Ma, se si pensa a Luigi XIV e ai suoi meriti amministrativi di stampo colbertiano, forse il suo famoso motto «L'Etat c'est moi» non voleva dire – nonostante i fraintendimenti – molto di diverso.

Voglio solo sottolineare che l'amministrazione, sotto veste di servizio, è una funzione permanente della convivenza organizzata che dovrebbe coinvolgere tutti i soggetti interessati al servizio stesso, in senso sia attivo che passivo. Mi sembra che non ci sia nulla che osti a ciò, tranne un'errata concezione del diritto, che parte dalla preminenza della legge in quanto espressione, attraverso il legislativo, della volontà popolare. Si tratterebbe di fare in modo che quest'ultima – eventualmente precisata nei termini nuovi che impongono le odierne condizioni, anche tecniche – potesse esprimersi mediante una partecipazione più attiva all'attività, ma soprattutto all'azione amministrativa. Che ciò corrisponda al canone del realismo piuttosto che del positivismo giuridico mi sembra evidente, purché si tolga a quel termine l'aura negativa che da sempre l'accompagna: come dicevo sopra, è molto realistico tener

⁸⁹⁵ Benvenuti fondò, insieme a Miglio, a Milano nel 1959, L'Istituto per la Scienza dell'Amministrazione Pubblica, tuttora diretto da Ettore Rotelli: cfr. E. ROTELLI, *Non solo un catalogo*, in O. CAPUTO – G. ROSCIO – E. ROTELLI (eds), *L'amministrazione pubblica nella ricerca Isap*, Milano 2002, pp. VII-LII.

⁸⁹⁶ F. BENVENUTI, *Appunti di diritto amministrativo. Parte generale*, V edizione, Padova 1987, pp.169 ss.: “L'azione amministrativa mediante i soggetti”.

conto della ricchezza anche etica che la partecipazione alla vita associata – cioè alla vita *tout court*: quella non-nuda – implica.

Un passaggio, anche logico, importante per porsi in quest’ottica è di considerare che anche l’amministrazione deve rispondere necessariamente al criterio del “potere d’imperio”. Non è una tautologia, anche se lo sembra e, come espressione, sottolinea il modo arcigno e, diciamo pure, autoritario con cui si suole considerare l’azione dell’amministrazione. Il potere d’imperio non è altro che la possibilità riconosciuta a qualcuno – per legge o per altro modo di legittimazione – di emettere atti in grado di modificare le “posizioni” di soggetti in comunità, sia nei rapporti fra loro che – in particolare nel campo amministrativo – nel rapporto con la comunità nel suo complesso (finora lo Stato). Se il potere è “energia” e se questa promana dagli esseri viventi, in particolare dall’essere umano, si tratta di capire a quale livello tale energia si manifesta in grado di compiere interventi di quel tipo. Per Hobbes, quel livello consisteva nel Leviatano, la grande macchina artificiale dal nome biblico che ha dato forma allo Stato moderno.

Come sappiamo – secondo la definizione che ho appena cercato di dare di misura – a quest’ultimo può essere attribuito il carattere di misura, come cifra identificativa delle reciproche posizioni fra soggetti e autorità⁸⁹⁷. Ma ormai quella sua “macchina” si è molto evoluta, dal punto di vista sia etico che tecnico, e forse si potrebbe articolare un po’ di più la ricerca del livello di costituzione del potere d’imperio al giorno d’oggi. A mio avviso, per fare ciò è necessario spostare l’attenzione principale dal legislativo all’amministrativo, cioè dal Parlamento e dal suffragio elettorale alla Pubblica amministrazione e all’azione dei cittadini in quest’ultima.

Ciò porterebbe ad una visione più larga dell’amministrazione in senso soggettivo, come l’insieme non solo degli organi ma anche dei soggetti che svolgono pubblica amministrazione in senso oggettivo: ma che difficoltà ci sarebbe a includere fra quei soggetti, oltre agli enti pubblici minori anche i cittadini, opportunamente attivati? Ciò che significa: per le azioni qualificate rispetto all’interesse pubblico, generale,

⁸⁹⁷ Cfr. supra l’ultima definizione fornita di “misura”.



della comunità di appartenenza⁸⁹⁸. Forse si potrebbe chiamare questo nuovo livello “misura amministrativa”, utilizzando non a caso – in grande, cioè al livello macro – la stessa espressione che – anche nel linguaggio comune, cioè a livello micro – definisce gli interventi della pubblica amministrazione, coi suoi atti e i suoi procedimenti, nella vita collettiva, secondo l’immortale principio del bene comune, senza troppo scomodare la superiorità della legge.

103. Un dato che forse va compreso e applicato meglio di quanto si sia fatto finora, nonostante il gran parlare che se ne fa, è quello di pluralismo amministrativo. Esso non può ridursi al decentramento degli organi dello Stato, ma deve spingere all’individuazione dei molti soggetti che nello Stato operano in vista dell’interesse collettivo. Questo sforzo non si deve arrestare finché non ha toccato anche i cittadini nella loro individualità e nei gruppi in cui possono riunirsi. È attraverso il pluralismo che si realizza l’attività amministrativa, intesa non solo come l’esecuzione di misure e direttive provenienti dall’alto, ma anche come risposta immediata e diretta a problemi (sogni/bisogni) provenienti dal basso. Allora, l’attività amministrativa si presenterà come un intreccio di funzioni orientate nei due sensi ma concorrenti – con l’energia (potere) che esplicano – a dare unità e continuità alla comunità, sia nei fini perseguiti che nel metodo (procedimento) impiegato.

Ma di quale comunità stiamo parlando? E cosa significa procedimento?

Per introdurre il suo libro su *Lo spirito di Filadelfia*⁸⁹⁹, Alain Supiot – lo abbiamo già visto – descrive in due righe la nascita della nuova comunità internazionale sorta alla fine della seconda guerra mondiale, prima dell’avvio della guerra fredda. Dopo la *Declaration Concerning the Aims and Purposes of the International Labour Organisation* del 10 maggio 1944, venne stipulato il *Bretton Woods Agreement*, e l’anno dopo si fondarono le Nazioni Unite, nel cui ambito fu proclamata, nel 1948, la *Universal Declaration of Human Rights*. Su questo terreno affonda le radici la nuova comunità cui il mondo ha dato vita, sia pure ancora in forma provvisoria. Questa comunità

⁸⁹⁸ F. BENVENUTI, *Appunti di diritto*, p. 48.

⁸⁹⁹ A. SUPIOT, *The Spirit*.

non si riduce ai riti diplomatici degli incontri di vertice, una volta all'anno, a New York, ma è fatta di un insieme di dottrine e istituzioni che sono diventate, nel frattempo, patrimonio comune. Grazie anche alle grandi strutture macro-comunitarie di gestione e controllo economico e finanziario (*World Bank*, *WTO*, *IMF* per cominciare), la nuova comunità ha acquistato l'enorme rilevanza che ora ha e a cui, correttamente, si commisura la creazione della *global polity* di cui stiamo parlando.

A prescindere dalle critiche crescenti sul peso predominante che i paesi d'Occidente hanno in quelle strutture e agli sforzi in atto per crearne di nuove, a peso invertito, mi preme però capire gli effetti che la nuova dimensione ha prodotto o va producendo, o ancora potrebbe produrre, sul sistema internazionale finora incentrato sullo Stato-nazione tradizionale. Qualunque possa essere la trasformazione istituzionale di quest'ultimo, è certo che esso potrà sempre meno contare sul carattere di sovranità che ne ha storicamente determinato finora la funzione politica. Di conseguenza, la sua caratteristica di comunità di popolo, fondata su territorio e storia comune, caratterizzata da unitarietà e accentramento di potere, è destinata a cadere.

Ciò spiega, almeno in parte, lo scoppio progressivo di sentimenti comunitari coagulantisi a livello più basso di quello nazional-statale, fra popolazioni più piccole e su territori più circoscritti. Le speranze di secessione sono ormai di comune evidenza anche nella vecchia Europa e rispondono evidentemente al bisogno di creare "energia comunitaria" da parte dei cittadini ad un livello più direttamente operativo. Non sembra neppure che una risposta a ciò stia nel vecchio strumento federale, sempre più ridotto a mero decentramento amministrativo, rispetto a un centro (quello statale-nazionale) che ha sempre meno da decentrare. Insomma, a quanto mi pare, l'altro polo di innovazione istituzionale, accanto alla *global polity*, dovrebbe proprio essere la *local polity*, sulla quale vi è grande opportunità d'investimento sotto il profilo sia culturale che tecnico⁹⁰⁰. È a quest'ambito che vorrei riferire il ragionamento sopra abbozzato sulla capacità d'agire amministrativa dei cittadini, nella comunità –

⁹⁰⁰ Ho già trattato diverse volte del libro di M.D. DUBBER, *The Police*, che appunto giustappone il potere "statale" di polizia a quello "federale" di libertà; ma cfr., criticamente, anche la recensione di C. TOMLINS, *To Improve the State and Condition of Man*.



meglio nelle comunità al plurale – di cui sono membri e secondo un’idea di procedimento che va naturalmente ripresa e specificata.

Proprio Feliciano Benvenuti ha condotto a lungo il suo studio del diritto amministrativo alla ricerca del «nuovo cittadino»⁹⁰¹, lungo la traccia del «procedimento [amministrativo] come partecipazione e dunque co-amministrazione, per cui l’amministrazione è giustificata e così legittimata»⁹⁰². Ma ancora meglio suona un passaggio di Benvenuti stesso:

«la partecipazione del cittadino comporta la elevazione del cittadino a coamministratore, come dissi poi commemorando il centenario delle leggi di unificazione del 1865, quando compresi che il procedimento è in sostanza il modo affinché l’amministrazione sia giustificata di fronte al cittadino. In altre parole, colui che partecipa al procedimento riconosce l’autorità, partecipa quindi dell’autorità, ne diventa esso stesso soggetto»⁹⁰³.

Non sta certo a me sviluppare questi temi dal punto di vista giuridico, ma abbiamo già visto che anche il diritto va ricondotto ad un insieme disciplinare – quello delle scienze sociali – che a sua volta ho già considerato come tecnica, fatta anche di altre motivazioni ed esperienze, appunto sociali, ma soprattutto non egemonizzata da alcuna “dottrina pura” (il signore liberi dalla purezza!) del diritto. Perciò non trovo strano riprendere, dopo Benvenuti, le indicazioni di Léon Duguit sulla priorità, nella vita associata e sociale, del gruppo rispetto all’individuo. Basato certamente sull’intuizione societaria di Emile Durkheim, il discorso di Duguit si conclude col riconoscimento del criterio comunitario di solidarietà come complemento necessario della libertà individuale. La libertà, infatti, si trasforma in funzione sociale, la quale si esprime, a sua volta, attraverso una regola di condotta volta al mantenimento della

⁹⁰¹ È anche il titolo di uno dei suoi ultimi scritti: *Il nuovo cittadino*, 1994, che apre forse la strada anche all’espressione «cittadino come arbitro» messa in circolo da uno dei suoi allievi, Roberto Ruffilli: R. RUFFILLI – P.A. CAPOTOSTI, *Il cittadino come arbitro: la DC e le riforme istituzionali*, Bologna 1988. Riprendo queste considerazioni dal mio *Dal potere*, pp. 112 ss.; ma cfr. soprattutto E. ROTELLI, *Il nuovo cittadino di Feliciano Benvenuti*, in *Studi in onore di Feliciano Benvenuti*, IV, Modena 1996, pp. 1527-1541.

⁹⁰² V. DOMENICHELLI, *Rileggendo Benvenuti: l’attualità del pensiero di un maestro nel volume di Ettore Rotelli*, in «Amministrare», 42/2012, pp. 7-17. Il volume è: E. ROTELLI, *Feliciano Benvenuti. Partecipazione e autonomie nella scienza amministrativa della repubblica*, Venezia 2011.

⁹⁰³ F. BENVENUTI, *Amministrazione pubblica. Autonomie locali. Scritti degli anni dell’ISAP* (p. 73) a cura di Ettore Rotelli, Milano 2010, con l’imponente Introduzione dello stesso Rotelli dal titolo impegnativo *Per una storiografia della scienza di Feliciano Benvenuti*, pp. 13-140.

comunità: secondo Durkheim, la solidarietà agisce in modo da modificare il rapporto tra soggetti e autorità, mescolandone i ruoli e ciò farebbe nascere, in Duguit, l'idea fondamentale di *service public*. Resterebbe da vedere se anche l'idea di *civil service* in Gran Bretagna sia tecnicamente attrezzata in maniera analoga⁹⁰⁴.

Tracciando il passaggio dal potere legale ai poteri globali, insistevo già sulla valorizzazione del soggetto come parte responsabile nel procedimento amministrativo⁹⁰⁵. Ciò anche in base alla crisi sicura della «realtà di una amministrazione fondata su un modello unico, sia per quanto riguarda le strutture, sia per quanto riguarda le caratteristiche delle attività»: dal 1994⁹⁰⁶, questa osservazione di Benvenuti si è ampiamente realizzata, con esiti di progressiva integrazione fra i due principi della efficienza dell'azione amministrativa, da una parte, e della partecipazione dei privati a quell'azione medesima, dall'altra. Egli lega apertamente questa sua prognosi a «una esigenza che ben si può chiamare ideologica e che è quella di permettere l'associazione diretta del cittadino all'esercizio dei poteri amministrativi», grazie ad una concezione del diritto amministrativo sempre più lontana «dallo schema del rapporto autoritario per avvicinarsi allo schema del rapporto paritario»⁹⁰⁷. Ciò comporta, mi pare, introdurre nell'azione amministrativa l'idea di una capacità di agire del soggetto-cittadino, considerato singolarmente, in proprio, o nel gruppo nel quale opera. Con anche le conseguenze tradizionalmente connesse, in punto di diritto, con quel concetto⁹⁰⁸, a partire dalle competenze giurisdizionali in merito.

⁹⁰⁴ Cfr. ora R. FERRARI, *Beatrice Potter*.

⁹⁰⁵ P. SCHIERA, *Dal potere*, p. 114.

⁹⁰⁶ F. BENVENUTI, *Nuovo Stato e crisi delle scienze politiche*, ora in F. BENVENUTI, *Amministrazione*, p. 625.

⁹⁰⁷ Egli dichiara apertamente, a tale proposito, la sopravvenuta insufficienza di una considerazione solo giuridica del fenomeno amministrativo: «la tradizionale considerazione della amministrazione sotto il profilo del diritto che la concerne, seppure conserva una sua logica fondamentale, tuttavia non è sufficiente a far comprendere il fenomeno nella sua interezza» (*Ibidem*, p. 628). Ma aggiunge anche: «se nei momenti di calma, calma sociale, di stanca della marea della storia, si può accettare come valida la sola interpretazione con elementi tratti dall'interno del sistema, nei momenti di accelerata evoluzione, come quelli quali noi stiamo vivendo, la lettura interna non è più sufficiente: essa rischia di portarci a degli errori rispetto ai principi quali si desumono dai valori di cui è portatrice la società in un determinato momento della sua evoluzione».

⁹⁰⁸ Me ne occupai anch'io, quanto alla sua definizione rispetto alla capacità d'intendere e di volere, sotto il profilo della melancolia, trattando del giurista secentesco Paolo Zacchia: P. SCHIERA, *Aspekte der Sozialdisziplinierung in der italienischen Rechtstheorie und -praxis des 17. Jahrhunderts*, in *Akten des 26. Deut-*



Si toccano qui temi inerenti all'antica concezione di una giustizia che viene prima del diritto e ci sarà anche dopo. Il tema continua a essere di attualità anche al di fuori della prospettiva strettamente giuridica, ma nei termini più generali di un discorso politico in chiave culturale, cioè in termini più costituzionali che istituzionali, che vuol dire anche in termini più materiali e sostanziali che formali⁹⁰⁹. La giustizia oggi, forse, non è più solo il campo e la funzione di soluzione, con sentenze o decisioni, di conflitti, ma è – sta tornando a essere – il campo e insieme la capacità di saper aprire e sollevare problemi, magari di confine (*border*), diventando così essa stessa un concetto *borderline* capace di attivare nuove pratiche, anche al limite (*border*, appunto) del sistema legale e forse in nome di quel pluralismo legislativo (o semplicemente giuridico) che più volte già abbiamo incontrato come necessaria soglia di superamento del costituzionalismo “di diritto” del secolo liberale. Un concetto popolare, di contraddizione, come sostiene Ranabir Samaddar, e per molti versi anche rivoluzionario⁹¹⁰.

Può però significare anche la ripresa di un concetto antico, oggi in qualche modo conservatore e sconcertante, che è quello della giustizia-virtù. Virtù pubblica o anche privata? E con la crisi del diritto, dove troveremo la nuova misura della giustizia? Basterà il “rapporto paritario” auspicato da Benvenuti? Magari integrato con la misura della tecnica, cui continuo a fare cenno? Gli amici di sinistra sottolineano la necessità di passare da *Law* a *Right* (ma si danno *Rights* senza *Laws*?), dalla situazione al movimento, da *Justice* a *Equality*. Ma dopo?

schen Rechtshistorikertages, Frankfurt am Main 22. bis 26. September 1986, Frankfurt a. M. 1987, pp. 541-557.

⁹⁰⁹ C. DOUZINAS, *Human Rights and Empire: The Political Philosophy of Cosmopolitanism*, London 2007. Riporto l'abstract di Douzinas «The post-WWII period has been characterized by an endless process of international humanitarian law-making, aimed at protecting people from their governments. After the collapse of communism, human rights have allegedly transcended their Eurocentrism and have become the first truly universal moral justification for the use of force. This essay explores the meaning and scope of humanity and questions the range of normative resources mobilized in its name. In view of these doubts, it argues that the recent combination of humanism and military force is the outward sign of an emerging moral world order, which is criticized from a number of pragmatic, principled and realist perspectives».

⁹¹⁰ In E. BALIBAR – S. MEZZADRA – R. SAMADDAR (eds), *The Borders of Justice*, Philadelphia 2012.

Di nuovo, una risposta non banale sembrerebbe offrirla Alain Supiot, dedicando il suo libro alla *justice sociale*⁹¹¹. In particolare, nella parte seconda egli parla espressamente di «senso della misura» (come unità di misura e come pratica di misura), articolando poi in capacità d'agire, onere di responsabilità e circoli di solidarietà. Sono temi già incontrati in Duguit ma ora, cent'anni dopo e più, da sinistra. Ha un senso tutto ciò? È possibile accomunare misura locale e misura globale nella super-misura di giustizia sociale? Ed è possibile poi trasferire tutto ciò sotto il tetto super-legittimatorio della tecnica, come ho prima proposto? Si tratterebbe di verificare più da vicino il grado di oggettività che la tecnica ha nel frattempo conquistato, mediante un uso il più neutro possibile degli strumenti di misurazione (*standard* dal punto di vista metodologico e oggettivo, apparati di *rating* da quello personale e soggettivo).

Rimane però un altro aspetto della giustizia che, alla fine, è l'unico decisivo, perché comune a tutte le concezioni che di essa si possono avere. Si tratta, naturalmente, della giustizia come funzione di controllo e di coazione verso soggetti – e azioni – che usino malamente la loro capacità d'agire amministrativa, sul piano locale come su quello globale. Per il primo, va allora riaperta la secolare questione della cosiddetta “giustizia amministrativa”, la cui regolazione ha segnato la genesi stessa del diritto amministrativo in Europa e nel mondo, fino almeno dal XIX secolo. Certo, la sua introduzione – diretta o indiretta – ha significato tutela del cittadino nei confronti dell'autorità. È dunque una funzione “benevola”, che probabilmente andrebbe solo aggiornata ai tempi e modi della nuova attività/azione amministrativa che si vuole realizzare a livello comunitario (locale).

Per il secondo piano, quello globale, la questione è veramente dirimente, tanto più che, alla fine, è proprio nella presenza attiva e fattiva di una pluralità di *Courts* che alcuni scorgono la possibilità di una *global polity* che sia non solo velleitaria ma anche disciplinante (oltre che disciplinata). Il problema viene benissimo riassunto nel titolo stesso del libro di Armin von Bogdandy e Ingo Venzke, *In wessen Na-*

⁹¹¹ Il volume è in realtà dedicato alla memoria di Bruno Trentin!



men?⁹¹². Ma c'è un'opera altrettanto recente che entra nel cuore del tema: *The Oxford Handbook of International Adjudication*⁹¹³. Partendo da una mappatura dei corpi giudiziari (*adjudicative*) internazionali e dalla moltiplicazione delle Corti a partire dalla fine della guerra fredda, ne viene poi tentata una classificazione settore per settore, per poi offrirne una descrizione teorica con particolare riguardo al complesso rapporto col diritto internazionale tradizionale.

Chi sono i giudici, e soprattutto chi li prepara e seleziona? Non si capisce ancora bene, però si ha la netta impressione che si stia creando un vero e proprio sistema di giudicatura globale che tende a prescindere dalle formazioni politiche classiche (Stati nazionali e grandi agenzie mondiali), prefigurando un pluralismo giuridico che potrebbe corrispondere al pluralismo amministrativo cui si è appena fatto cenno. Poi hanno naturalmente ragione Bogdandy e Venzke a tener fermo il principio del «demokratieorientierten Grundverständnis» della *Global Governance*, in ampio sviluppo e continuo radicamento fin dall'ultimo decennio del XX secolo⁹¹⁴. Ma la letteratura è davvero tanto vasta che è praticamente impossibile darne conto ed è meglio tornare al «discorso» che stavamo facendo⁹¹⁵.

104. È inutile nascondersi che quel discorso ha la sua radice più dura – e velenosa – nel potere. Ha forse ragione Agamben a partire dall'espressione verbale, piuttosto che dal sostantivo⁹¹⁶. Il verbo potere si coniuga all'indicativo come «io posso... noi possiamo», ma anche «tu puoi... voi potete». Il più recente movimento politico spa-

⁹¹² A. VON BOGDANDY – I. VENZKE, *In wessen Namen? Internationale Gerichte in Zeiten globalen Regieren*, Frankfurt 2014.

⁹¹³ C. ROMANO – K. ALTER – Y. SHANY (eds), *The Oxford Handbook of International Adjudication*, Oxford 2013.

⁹¹⁴ A. VON BOGDANDY – I. VENZKE, *In wessen Namen?*, pp. 128 ss. Che citano ampiamente A.-M. SLAUGHTER, *A New World Order*, Princeton 2004 e la sua teoria di un «World of Liberal States», sottolineando che per l'autrice come per molti altri, sussiste un problema fondamentale di legittimazione della *Global Governance*, poiché essa continuerebbe ad operare in modo poco trasparente, troppo tecnocratico e privo di responsabilità democratica.

⁹¹⁵ Per fissare una data plausibile cfr. L. GANDHI – D.L. NELSON (eds), *Around 1948: Interdisciplinary Approaches to Global Transformation*, Special Issue (4) di «Critical Inquiry» 40/2014.

⁹¹⁶ Oppure, il sostantivo diventa «potenzialità»: G. AGAMBEN, *On Potentiality*, in D. HELLER-ROAZEN (ed), *Potentialities: Collected Essays in Philosophy*, Stanford 1999, pp. 177-184.

gnolo parte dalla premessa “si se puede” per arrivare all’affermazione “ya, podemos”. Non ci si può nascondere tuttavia – e la colpa/merito non è solo di Thomas Hobbes – che, per via di patti fittizi e transazioni reali, il potere ha poi preso la P maiuscola e si è identificato con un titolare di risulta che è poi colui/coloro “che possono” davvero, in nome e per conto di tutti gli altri⁹¹⁷.

Si tratta, ovviamente, di una figura giuridica – quella della rappresentanza – desunta, come quasi tutte le figure politiche occidentali, dalla sapienza giuridica romana (prima ancora che le calasse sopra la teologia e il diritto canonico). Finzione o no, il meccanismo ha funzionato, non solo in Occidente, con lo Stato moderno soprattutto, ma in tutto il mondo che – grazie a quest’ultimo – ha conosciuto la politica, coniugandola appunto in termini di potere⁹¹⁸. Sarebbe allora elegante scoprire come il semplice sintagma “I can” si articola nella categoria del “potere/dominio” nelle diverse lingue. Il traduttore inglese di Agamben propende per l’equazione “Power→potenza / Force→potere”, ma si sa che, per esempio, in italiano perdura la discussione tra potere e dominio per tradurre il weberiano-brunneriano tedesco *Herrschaft* (che i medievisti anglosassoni traducono volentieri con *Lordship*) e che in francese *puissance* e *pouvoir* si contendono la scena, mentre per il tedesco il giro semantico *Macht-Herrschaft-Gewalt* trova difficile traduzione nelle altre lingue.

Per complicare ancora le cose, abbiamo appena visto che, nel lessico amministrativistico richiamato da Benvenuti, il “potere d’imperio” è ciò che caratterizza la pubblica amministrazione nella sua costante azione di esecuzione delle leggi ma – quel che più importa – nella determinazione delle “posizioni”, pubblicistiche ma anche privatistiche, dei soggetti-cittadini. Ed è anche ciò che, nella mia visione democratica di una nuova amministrazione appunto “civile”, si dovrebbe riuscire a portare nelle mani dei cittadini medesimi.

⁹¹⁷ G. DUSO, *La rappresentanza politica. Genesi e crisi del concetto*, Milano 2007.

⁹¹⁸ «This concept has never ceased to operate in the life and in the history, in the thought and in the practice of that part of humanity, that has grown and developed its power/potenza to a point of imposing its force/potere over the whole planet»: G. AGAMBEN, *The Power of Thought*, in «Critical Inquiry», 40/2014, pp. 480 ss. (ma cfr. *La potenza del pensiero*, in G. AGAMBEN, *La potenza del pensiero: saggi e conferenze*, Venezia 2005).



Più volte ci siamo imbattuti – praticamente in ciascuna parte di questo mio lavoro – nel grande tema affrontato da Walter Benjamin nella *Kritik zur Gewalt*. Egli ritiene che, nella forma più matura (per me già de-generata) dello Stato moderno, che è quello liberale, di diritto, parlamentare, ottocentesco, il potere è *Gewalt*, cioè mera forza, o anche, in italiano e francese, violenza e *violence*. Devo confessare che non riesco a dipanare il groviglio concettuale insito nel tema, anche se mi è chiarissima l'evidenza del problema posto. Si trattava, infatti, per Benjamin di tenere insieme la critica allo Stato liberale – in procinto al suo tempo di diventare fascista e totalitario – con le confuse e contraddittorie premesse schmittiane della sovranità come “caso d'eccezione”, ma anche con l'emergenza incantatrice dell'esperienza rivoluzionaria sovietica e la sua necessaria traduzione in pratica mediante *Maßnahme*. Benjamin ha certamente attraversato questo ginepraio, riuscendo a scrivere un testo mirabile, ma più sotto il profilo letterario e culturale che sotto quello politico-costituzionale. Lo dimostra la fortuna stessa del testo, tanto nota da non aver bisogno di essere qui illustrata. E va certamente riconosciuto che, con i due testi sulla violenza e sulla riproducibilità, più ancora che col *Dramma barocco tedesco*, Benjamin si staglia come il pensatore “civile” più importante del XX secolo.

A me interessa però qualcosa di molto più modesto: in particolare m'interessa che nel ginepraio ci siano anche le malepiante della misura e della polizia, forse utili a re-impostare l'idea e la funzione di amministrazione pubblica nella direzione che ho sopra anticipato. Polizia e misura, infatti, non sono semplicemente e soltanto mancanza di democrazia e diritto, ma rappresentano una potenzialità in sé, per quel che possono significare a prescindere dalla loro interrelazione – vista sempre in senso negativo – cogli aspetti buoni del progresso ovvero della democrazia. Si tratta di coglierne la potenzialità prima della potenza/forza (*Gewalt*): una potenzialità che, come sto confusamente cercando di dire, si potrebbe forse attualizzare anche attraverso una sorta di de-rubricazione della politica – o di una parte di essa, quella susunta in sé dallo Stato – in tecnica, mediante l'amministrazione.

Se si provasse a s-politicizzare qualche settore della politica tradizionale, si avrebbe una neutralizzazione sostanziale della lotta politica e crescerebbe la possibi-

lità di concentrare quest'ultima su questioni effettivamente degne di conflitto. Per questa via ci ha già condotto molti anni fa quel grande analista della politica che fu Carl Schmitt⁹¹⁹. La sua tesi è abbastanza semplice e neanche, per quei tempi, molto originale e riposa, in sostanza, sullo stesso principio che ho usato anch'io per descrivere la mia misura: partendo dall'individuazione, fra XVI e XX secolo, di una «successione dei differenti centri di riferimento» Schmitt conclude che «La successione sopra descritta – dal teologico, attraverso il metafisico e il morale, fino all'economico – significa nello stesso tempo una serie di progressive neutralizzazioni degli ambiti dai quali successivamente è stato spostato il centro».

Pur affermando di non voler fondare, in tal modo, una nuova «legge generale di sviluppo dello spirito umano» (come ad esempio Vico o Comte) è chiaro che da quell'impostazione Schmitt deriverà la famosa asserzione della politica moderna come frutto della secolarizzazione di concetti teologici primari – avvenuta appunto, a suo avviso, nel corso del XVI secolo. Asserzione che costituisce il fulcro principale della sua dottrina politica e che non a caso rappresenta anche un anello decisivo della catena logico-teologica che collegò Benjamin allo stesso Schmitt. Ma questo non è il punto da trattare qui. M'interessa invece la conseguenza che Schmitt trae dal suo assioma, per introdurre il tema, pure cruciale, della persistente tendenza degli uomini occidentali a neutralizzare il terreno di scontro fra loro, nell'inutile tentativo di «trovare, sul terreno del nuovo centro di riferimento, quel minimo di accordo e di premesse comuni che permettano sicurezza, evidenza, comprensione e pace»⁹²⁰.

Un tentativo inutile, perché irrealizzabile:

«L'umanità europea migra in continuazione da un campo di lotta a un terreno neutrale, e continuamente il terreno neutrale appena conquistato si trasforma di nuovo, immediatamente, in un campo di battaglia e diventa necessario cercare nuove sfere neutrali. Neppure la scientificità naturale poté portare la pace: le guerre di religione si trasformarono nelle guerre nazionali del XIX secolo, determinate per metà ancora da motivi culturali e per metà già da motivi economici, e infine semplicemente nelle guerre economiche».

⁹¹⁹ C. SCHMITT, *Das Zeitalter der Neutralisierungen und Entpolitisierungen* (relazione al congresso della federazione internazionale della cultura nel 1929), tradotto col titolo *L'epoca delle neutralizzazioni e delle spolicizzazioni*, in *Le categorie*, pp. 167-183.

⁹²⁰ *Ibidem*, p. 176.



Non realizzabile neppure con l'ultimo centro di riferimento, colto nella tecnica. Perché questa – a differenza dei centri precedenti – è meramente strumentale e si presta dunque ad ogni utilizzo, divenendo un'arma di lotta anziché di pacificazione. La tecnica non può che essere culturalmente cieca:

«La decisione intorno a libertà e schiavitù non risiede nella tecnica in quanto tecnica. Questa può essere rivoluzionaria e reazionaria, può servire alla libertà e all'oppressione, alla centralizzazione e alla decentralizzazione. Dai suoi principi e dai suoi punti di vista solo tecnici non deriva né una problematica politica né una risposta politica»⁹²¹.

105. Ragionamento che non fa un grinza, quello di Schmitt, come al solito. Ma, come al solito, ragionamento pretestuoso e il suo “pretesto” sta nel fatto di volerci far credere che solo all'inizio della catena occidentale (anzi per lui europea) dei trasferimenti di centro – cioè nella fase di dominanza del teologico – non ci fosse strumentalizzazione politica. C'era eccome e continua a esserci, come mostrano tanti indizi anche di oggi, perché si tratta di un dato che ha a che fare con la responsabilità degli uomini, non è un dato astratto e indifferente ai comportamenti umani. Questo, mi pare, è il punto debolissimo della dottrina politica schmittiana e lo si è visto con chiarezza nella trattazione che lui stesso ha fatto del concetto di Stato di diritto in funzione del regime hitleriano, anzi proprio di Adolf Hitler tout court⁹²².

Raramente s'incontra, in tempo reale, un'analisi bruciante come quella di Carl Schmitt dello «spirito del tecnicismo», che è – più o meno – quel che animava le previsioni u-/dis-topiche che abbiamo già più volte incontrato:

«Esso è forse qualcosa di raccapricciante, ma in sé non è nulla di tecnico e di macchinale. Esso è la fiducia in una metafisica attivistica, la fede in una potenza e in un dominio sconfinato dell'uomo sulla natura, e quindi anche sulla *physis* umana, la fede nell'illimitato “superamento degli ostacoli naturali”, nelle infinite possibilità di mutamento e di perfezionamento dell'esistenza naturale dell'uomo in questo mondo. Si può ritenere tutto ciò fantastico o satanico, ma non si può dichiararlo semplicemente una morta mancanza di anima, senza spirito e meccanicistica»⁹²³.

⁹²¹ *Ibidem*, pp. 179-180.

⁹²² C. SCHMITT, *Der Rechtsstaat*.

⁹²³ *Ibidem*, p. 181.

Allo stesso modo, è spietata la conclusione del ragionamento:

«Il significato finale si ricava soltanto quando appare chiaro quale tipo di politica è abbastanza forte da impadronirsi della nuova tecnica e quali sono i reali raggruppamenti amico-nemico che crescono su questo terreno».

Non è certo la coerenza a fare difetto a Schmitt. Ma resta il fatto che la sua impostazione è deliberatamente parziale, in quanto basata esclusivamente su una prospettiva di tipo giuridico: *der Begriff des Politischen* rientra infatti fra i «concetti concreti della scienza del diritto»⁹²⁴. Ciò gli consente, tra l'altro, di rispondere all'obiezione dello "storico" Otto Brunner, «secondo cui il mio [suo, di Schmitt] lavoro individuerrebbe come solo carattere concettuale positivo il nemico e non l'amico»⁹²⁵. L'obiezione è ovviamente decisiva e va risolta senza dubbio a favore di Brunner, il quale afferma infatti che l'istinto di potere «è pervenuto al significato che egli [Schmitt] gli attribuisce solo nel pensiero del suo tempo, e che l'aspra contrapposizione tra "diritto" e "potere" ha costituito una problematica del tutto particolare ed esclusiva del XIX secolo»⁹²⁶. È facile capire che la medesima osservazione andrebbe rivolta alla *Critica al diritto* come *Gewalt* di Walter Benjamin e dei suoi seguaci e che dunque tutti questi temi si tengono tra loro e un po' meglio si spiegano se, invece che su ipostatizzazioni astratte e dover essere filosofici, si sanno innestare su analisi storiche adeguate.

Tornando a noi, mi pare certo che persistere nel mantenere la dominanza giuridica non solo accolta ma amplificata da Carl Schmitt all'intero mondo della politica, a sua elevata a idea meta-storica con l'uso dell'aggettivazione neutra *das Politische*, non porti da nessuna parte, se non esattamente dove ha portato, cioè al totalitarismo: nel suo caso quello nazional-socialista. La sua grande prestazione, compiuta

⁹²⁴ Premessa (1963) a *Il concetto di 'politico'*, in *Le categorie*, p. 94.

⁹²⁵ *Ibidem*, p. 95. Otto Brunner, in *Land und Herrschaft* (1939, traduzione italiana *Terra e potere*, Milano 1983, p. 4) è durissimo con la dottrina dell'*amicus-hostis* di Schmitt e lo paragona alla pretesa di Alexander Cartellieri, *Weltgeschichte als Machgeschichte* (1927) di cogliere il fulcro della storia politica semplicemente nell'istinto di potere degli uomini: «un impulso eternamente immutabile al potere, che si cela sempre sotto nuove forme». Allo stesso modo, per Carl Schmitt «è decisivo il concetto di nemico; l'amico infatti viene definito solo in quanto non nemico».

⁹²⁶ O. BRUNNER, *Land und Herrschaft*. La critica di brunner è ovviamente basata sulla sua raffinata metodologia che ne avrebbe fatto un curatore dei *Geschichtliche Grundbegriffe*, insieme a Conze e Koselleck.



attraverso la *Verfassungslehre* del 1928, fu di riuscire a travasare la consolidata (benché ormai esausta) dogmatica della *Rechtswissenschaft* nella nascente scienza della politica, sfruttando al massimo la grande conoscenza che egli aveva di storia dei concetti politici e costruendo un sistema composito di realismo spietato – in termini di obbiettivi politici prossimi – e di idealismo teologico – in termini di risalenze storiche all’antica tradizione cristiana europea⁹²⁷.

Nel frattempo, molto è cambiato. L’associazione di giuristi, economisti, sociologi fra loro – e poi con psicologi, letterati, artisti – potrebbe dar luogo a standard di convivenza, più che organizzata, organizzabile: cioè sempre di nuovo aggiornabile alle potenzialità della tecnica, secondo procedimenti non troppo dissimili da quelli operanti nei campi più duri delle scienze fisiche e biologiche⁹²⁸.

Dalla potenzialità al potere (*power/force, Gewalt*, dominio) il passo è lungo e forse anche irreversibile. Il potere non ammette non-potere; la potenzialità non sussiste se non ammettendo la sua negazione, cioè il suo proprio superamento. Questo – prima di apparirmi troppo hegeliano – mi sembra possa essere attribuito alla tecnica di cui sto parlando, che non è la proiezione visionaria e dis-topica di un immaginario mondo perfetto (o imperfetto) futuro, ma è il tentativo di recepire, applicandolo alla convivenza degli uomini fra loro, il principio di sviluppo intrinseco al processo tecnico-scientifico. Non più evoluzione quindi, come nella misura totalitaria, ma sviluppo – che pure è molto diverso dal progresso illuministico-liberale.

⁹²⁷ Ne fa fede la centralità, nella sua opera, del tema teologico-politico, dal libro *Römischer Katholizismus und politische Form* (1923) alle varie redazioni di *Politische Theologie* (1922/1970), in contrapposizione anche con E. PETERSON, *Der Monotheismus als politisches Problem. Ein Beitrag zur Geschichte der politischen Theologie im Imperium Romanum*, Leipzig 1935. Cfr. M. NICOLETTI, *Trascendenza e potere. La teologia politica di Carl Schmitt*, Brescia 1990.

⁹²⁸ Si tratta di suggestioni provenienti anche dal famoso libro di R.K. MERTON – E.G. BARBER, *Viaggi e avventure della Serendipity*, Bologna 2002, su cui M. BUCCHI, *Intervista a Robert Merton*, in «Rassegna Italiana di Sociologia», 4/2001, pp. 655-659, dove però il quadro è allargato a T.S. KUHN, *The Structure of Scientific Revolutions*, (1969²; trad. it. *La struttura delle rivoluzioni scientifiche*, Torino 1978) e *The Essential Tension: Selected Studies in Scientific Tradition and Change*, (1977; trad. it. *La tensione essenziale e altri saggi*, Torino 2006).

Non sto scopiizzando Agamben⁹²⁹: sto solo consapevolmente volgarizzando, ai miei fini, il suo discorso filosofico. Il quale mi è molto proficuo anche quando passa al secondo corno del problema, che è ovviamente quello della libertà e dell'azione individuale. La considerazione che più m'intriga è quella che Agamben usa per fondare la "umanità" rispetto alla generica "animalità": l'uomo sarebbe l'unico animale dotato di una sua propria *impotentiality*; o anche:

«Ogni potenza umana è, cooriginariamente, impotenza: ogni poter-essere o fare è, per l'uomo, costitutivamente in rapporto alla propria privazione. È questa l'origine della smisuratezza della potenza umana, tanto più violenta ed efficace rispetto a quella degli altri esseri viventi»⁹³⁰.

Nel mio gergo questo carattere umano coincide con la per me fondamentale melancolia insita nella natura umana: cioè nella coscienza dell'uomo della propria imperfezione (*to be capable of one's own impotentiality*), rispetto alla spinta di potenzialità, cioè di onnipotenza che anima l'individuo. Perché gli uomini – in società (che già è un rimedio!) per sconfiggere la melancolia – ne hanno assolutizzato l'ulteriore rimedio, prima nella politica (sovranità) poi nella costituzione (democrazia).

Quest'ultima è priva di *impotentiality*, tant'è vero che continua a sovrastare le faccende umane, attraverso tutte le tragedie che dall'epoca rivoluzionaria in poi hanno colpito l'umanità. «From Kant to Marx, human freedom is regarded as the potency of an act manifesting itself in actuality»⁹³¹. Essa va perciò superata senza tema, se si vuole sviluppare la linea di una "potenza" agambenianamente fatta di *potentiality* e di *impotentiality*, bipolare, in fondo melancolica. In tal modo, tutto tornerebbe: l'uomo, si sa, è intimamente melancolico e fa della propria *impotentiality* la forza per produrre immaginazione; la tecnologia di oggi è ormai così scontata nella sua variabilità e sostituibilità infinita che non appare più il frutto e insieme la molla di un

⁹²⁹ G. AGAMBEN, *La potenza del pensiero*, in *La potenza del pensiero. Saggi e conferenze*, Vicenza 2005, pp. 281 ss.

⁹³⁰ *Ibidem*, p. 290.

⁹³¹ *The Concept of Potentiality: On Agamben*, in "Be Late. A blog by Paul Nadal", <http://belate.wordpress.com/2010/04/04/agamben-on-potentiality/>. Ma il discorso prosegue, fino a Sen: «In the realm of economics, freedom, as Amartya Sen has argued, can only be achieved through the path of development. This is why it becomes almost impermissible to say "No!" to development, for to say "No!" to developmental prescriptions would be tantamount to one's own ruination, one's own unfreedom».



eterno sviluppo. Resterebbe la politica, ancora fiduciosamente (ideologicamente?) radicata nei buoni principi della costituzione, emblema giuridico della migliore *potentiality*. Qui bisognerebbe agire, sfruttando le circostanze che mutano e gli spunti che indicano una strada non facile e tanto meno predeterminata, in cui le misure avranno probabilmente più peso delle leggi.

106. In questo eccesso mio di semplificazione, sembrerebbe che la proposta di Giorgio Agamben di una potenza dialetticamente composta di *potentiality* e *inpotentiality* sia traducibile in pratica, nella direzione di un recupero sostanziale dell'amministrazione pubblica – invece che della costituzione – come luogo di ricarica della politica.

Ma, naturalmente, sarebbe troppo semplice.

C'è sempre il rischio, infatti, che in questa dialettica (che però forse in Agamben non c'è) l'individuo si perda e si ritrovi con la sua nuda vita, vittima di apparati e dispositivi insopportabili, a definitivo compimento della sua parabola di *homo sacer*. E, se questo dev'essere un destino, non mi piace.

Preferisco continuare a giocare coll'importantissima acquisizione dell'*I can*, formula che, per molti aspetti, potrebbe a breve sostituire le ritrite litanie di *human rights*⁹³². “Io posso” non è “posso perché mi è consentito”: potrei infatti anche “non potere”. E soprattutto “posso perché ne sono capace”; e non perché la mia condizione di “cittadino capace” è tutelata dallo Stato o da altre istituzioni (sindacati/partiti=costituzione) più o meno “benevole”; ma semplicemente mi prendo, se posso, ciò che credo mi competa.

⁹³² Tema oggi ubiquo, su cui è molto interessante il commento di S. MOTHAN – T. ZARTALOUDIS, *Law, Ethics*, (a proposito del libro di C. DOUZINAS, *The End of Human Rights*). Eccone l'incipit: «The 'End of Ideology' apparently ushered in by the demise of the cold war is accompanied by a new certainty about the 'measure' for all time. This measure or ground for law, justice and the resolution of conflict is human rights – a paradoxical universal that is at once accomplishment and aspiration, a means of defining 'good' through the negation of 'evil' and the justification for 'humanitarian bombing', destructive embargos and 'wars without end'. In this article we engage with perhaps the most sustained jurisprudential engagement with the philosophical grounds of human rights, Costas Douzinas' *The End of Human Rights*, which attempts to reintroduce a transcendent justification for the humanity of rights through a genealogical critique of its erstwhile liberal manifestations».

Nell'attuale esperienza spagnola, la nuova formazione politica *Podemos* sta cercando la propria fisionomia e struttura futura, partendo da una considerazione civile molto basilare: “sí se puede”⁹³³. È come il raggiungimento di una nuova maturità, a cui si collega un nuovo tipo di capacità d'agire, più diretto e immediato, ma soprattutto più responsabile; ma anche un ulteriore schiaffo alla rinunciataria delega politica che sembra divenuto il tratto più caratteristico della democrazia moderna.

Merita però ricordare a questo punto antiche parole di Santi Romano, nel famoso saggio *Oltre lo Stato*⁹³⁴, a proposito dello “Stato cosmopolitico” di Kant, e anche di Schelling: «Intanto ciò che nella mente dei filosofi assume la forma dell'assoluto, in concreto si attua, quando si attua, in proporzioni ridotte e con quei caratteri contingenti che son propri di tutti i fenomeni storici».

Parole a cui Romano fa seguire una lucida analisi di processi – che chiamerei “iper-statali” – in corso ai suoi tempi, verso «un'istituzione politica, che sorpassa oramai lo Stato che ne è il centro, pur non essendo né un'unione di Stati né uno Stato federale»: il caso in questione era l'evoluzione dell'Impero britannico nel *British Commonwealth of Nations* (poi dal 1949 semplicemente *British Commonwealth*)⁹³⁵. Ma gli altri due casi erano quelli di USA e Russia, in cui già «La figura adesso comune dello Stato indipendente sarebbe destinata a sparire o quasi, poiché soltanto un

⁹³³ Dall'articolo *Claro que podemos*, in «El País» del 17 ottobre 2014, che ha per sottotitolo: «El voto de los 132.000 inscritos en la Asamblea Ciudadana Si se Puede decidirá, en un procedimiento inédito, la constitución ética y organizativa del nuevo partido. Y demostrará que es posible ‘mandar obedeciendo’». Più concretamente: «Plaza Podemos, el ágora virtual, ha tenido el reconocimiento de los propios fundadores norteamericanos de la herramienta reddit en que se basa. En los congresos de redes sociales se presenta la “revolución tecnopolítica” que promueve Podemos. Y en las facultades de Ciencias Políticas y Sociología de todo el mundo constituye un “estudio de caso”. Ya era hora de que de las facultades de Ciencias Políticas saliera una política útil para los pueblos, por responsabilidad social. El uso intenso de nuevas tecnologías reinventa la solidaridad intergeneracional (jóvenes enseñando a mayores). Alfabetización política y pedagogía participativa que Podemos está impulsando en sectores sociales, barrios, pueblos y ciudades, superando esa vieja política de “consenso pasivo” que deja al ciudadano reducido a votar cada cuatro años, mientras otros votan todos los días».

⁹³⁴ S. ROMANO, *Oltre lo Stato*, in *Scritti minori*, vol. I *Diritto costituzionale* (1950), p. 422, Milano 1990 (trattasi del discorso inaugurale dell'a.a. 1917-1918 nel R. Istituto di Scienze Sociali “Cesare Alfieri”; mentre la prolusione su *Lo Stato moderno e la sua crisi* – in *Ibidem*, pp. 379 ss. – risale al 1909).

⁹³⁵ *Ibidem*, p. 424.



piccolo numero di centri si radunerebbe e soltanto da essi si irradierebbe ogni effettiva sovranità».

Poi Romano va oltre, analizzando la situazione della Germania, che pure avrebbe voluto fare parte di quel “piccolo numero”. Ma a noi interessa verificare, a cento anni di distanza, la tenuta della sua previsione. Ottima, direi (compresa la Germania e nonostante la “parentesi” nazista), e siamo ancora lì: ma con la consapevolezza che c’è, davanti a noi, uno *step* ulteriore: quello della globalizzazione. Donde la ricorrente domanda: Chi governa il mondo? E come? Cioè con che fini e con che mezzi?

Abbiamo già visto come Anne Peters consideri importante il lavoro degli *scholars* (i miei dottori!⁹³⁶) a produrre utopia, purché di tipo realistico e non illusionario⁹³⁷. Ella riprende lo sforzo e la proposta di Antonio Cassese, che curò nel 2012 un libro in breve divenuto famoso, a riprova del bisogno che ce n’è, nel mondo internazionale: *Realizing Utopia*, appunto. Il primo capitolo s’intitola *Can the World Become a Global Community?*, con contributi riguardanti *human rights*, *constitutionalization* e, ovviamente, *international legality*. È un quadro da cui non si può prescindere, ma si tratta di tematiche che, innanzi tutto, hanno bisogno di essere resettate nel nuovo quadro della *world community*. Altrimenti si corre il rischio di usare concetti e modi di ragionare di una parte soltanto di quella comunità. E, nel *reset*, può darsi che quelle tematiche acquistino altri significati e spessori, tanto da imporre architetture (quando non ingegnerie) diverse da quelle previste in partenza. Riprendendo un saggio già incontrato⁹³⁸, si può ben dire con Douzinas che «Human rights are the predominant ‘measure’ for enforcing consensus at the purported ‘end’ of the ‘ideological battles of modernity’», ma sapendo che dietro ciò sta un’idea di giustizia che non è più quella di *dike*, ma è ormai «exclusively social justice, an artificial way of organising the social order when all its traditional bases have been weakened»⁹³⁹.

⁹³⁶ P. SCHIERA, *Dal potere*.

⁹³⁷ A. PETERS, *Realizing Utopia*.

⁹³⁸ S. MOTHAS – T. ZARTALOUKIS, *Utopian*, p. 244.

⁹³⁹ C. DOUZINAS – R. WARRINGTON, *Antigone’s Dike: The Mythical Foundations of Justice*, Il capitolo di *Justice miscarried: Ethics, Aesthetics and the Law*, London 1994.

Questa giustizia sociale l'abbiamo già colta in Alain Supiot e allora sembrava piacerci. Di mezzo c'è forse una diversa concezione di *human rights*, nel senso che, per i due ora citati, vale particolarmente un'etica intersoggettiva (che è ovviamente diversa dal semplicemente "sociale") basata sui principi di alterità di Levinas. Un'accentuazione del criterio di responsabilità – nel senso anche recentemente messo in luce da Giuseppe Duso per Hegel – che sarei pronto a considerare centrale per la mia misura di livello primo (l'intimo dell'uomo)⁹⁴⁰. Non sono interessato però a ricercare in un mitico passato originario – precedente alla definizione storico-culturale del diritto naturale cristiano-occidentale – la fonte di ciò. Mi basta credere che l'uomo si possa educare a questo risultato, da porre come vero e proprio fine della sua stessa esistenza: ma non necessariamente nel senso di un miglioramento etico-evolutivo dell'umanità, bensì anche solo come aggiustamento utilitaristico alle necessità della vita. Diventando quest'ultima globale, è necessario re-impostare in modo globale anche il rapporto con gli altri, sviluppando curiosità e amore per tutte le differenze tollerabili⁹⁴¹.

107. Come ho evitato di richiamare Wittgenstein a proposito di Agamben, evito qui rimandi a Husserl o Heidegger, limitandomi a sottolineare il profondo spirito storico che anima questo insieme di pensiero, nella pluralità di spazi e di tempi, oltre che di soggetti: tutti diversi, ma tutti uguali nella loro dignità. Non è utopia ritenere che passaggi di questo tipo possano informare anche la realizzazione di una società globale di uomini di liberi e responsabili.

E, per finire in gloria umanistica e umanizzante, ecco dal Primo Stasimo di *Antigone*:

«L'esistere del mondo è uno stupore

⁹⁴⁰ G. DUSO, *Libertà*.

⁹⁴¹ È vero che anche per Douzinas il nodo centrale sembra consistere nella «possibility of human rights as a transcendent ground for a utopian politicolegal enterprise that has as its ever receding 'end', a human rights of 'the other'»: S. MOTHÀ – T. ZARTALOUDIS, *Utopian*, p. 246. I quali poi osservano ancora (p. 255): «Inspired by Jean-Luc Nancy, Douzinas writes: "[it] is only after the disappearance of society of atomistic subjects that the non-immanent community of singular beings-in-common will have a historical chance. The community of non-metaphysical humanity is still to come"».



infinito, ma nulla è più dell'uomo
stupendo...

La parola, il pensiero come il vento
Veloce, l'indole civile apprese
Da solo e a ripararsi dalla pioggia
E dai freddi sereni della notte;
fatto esperto di tutto, audace corre
al rischio del futuro: ma riparo
non avrà dalla morte, pur vincendo
l'assalto d'ogni morbo inaspettato.

Fornito oltre misura di sapere,
d'ingegno e d'arte, ora si volge al male,
ora al bene; e se accorda la giustizia
divina con le leggi della terra,
farà grande la patria. Ma se il male
abita in lui superbo, senza patria
e misero vivrà: ignoto allora
sia costui alla mia casa e al mio pensiero»⁹⁴².

Bisogna però tornare per terra e vedere se si può immaginare di trarre da quest'uomo stupendo e dalle odierne circostanze una qualche misura che lo attrezzi a correre audace al rischio del futuro. Tale misura non potrà che provenire da quelle passate, che ho cercato di passare in rassegna, limitandomi a quelle rintracciabili nell'esperienza storica dell'Occidente moderno. Il mio discorso è perciò, per forza, molto limitato; la speranza è che possa tenere dal punto di vista del metodo e aiutare altri a completare la rassegna; la quale, a sua volta, non sarà mai completa e dovrà sempre essere riaperta e rimaneggiata, perché la misura è per definizione mobile, essendo certa solo per coloro che, di volta in volta, la condividono.

Voglio dire, per il presente, che non si potrà fare a meno di tener conto dei trascorsi di autorità e organizzazione (assolutismo), libertà e rappresentanza (costituzionalismo), modernismo e macchinismo (totalitarismo). La nuova misura non potrà prescindere da questi caratteri, che hanno segnato profondamente la funzione storica e istituzionale dello "Stato (moderno)", marcandone l'origine, la degenerazione e

⁹⁴² SOFOCLE, *Antigone*.

la crisi. Fino al suo superamento attuale verso forme organizzative e politiche che dovranno essere capaci (*I can!*) di tenere insieme, in buoni rapporti, un'umanità in crescita – sperabilmente – non solo quantitativa.

Un criterio senz'altro da utilizzare sarà quello di omogeneità. In politica e nella considerazione gius-pubblicistica più attenta alla politica, quel criterio viene facilmente associato alla forma costituzionale del federalismo. Una forma tanto ampia da accompagnare fin dall'inizio la storia costituzionale dell'Occidente, a partire dalla Grecia antica. Un contenitore, allora, che contiene troppo e serve dunque a poco, se s'intende specificare i contenuti, come dovremmo fare noi, alla ricerca di una misura nuova per i tempi futuri⁹⁴³.

La formula perfetta per designare omogeneità, dal punto di vista pratico e operativo, è forse quella contenuta nella Costituzione degli Stati Uniti d'America, che da sé stessa si qualifica «in order to form a more perfect union» (degli Stati membri). La via obbligata parrebbe quella dell'integrazione, che può valere anche per unioni non federali di Stati, purché sia fornita di quella componente dello «strumentario comune delle organizzazioni sovranazionali» che consiste nella «capacità di produrre diritto secondario»⁹⁴⁴.

Hestermeyer distingue fra sistemi federali formali e più semplici sistemi di integrazione, a partire dalla clausola di omogeneità, comune a entrambe queste varianti di organizzazione sovra-statale. C'interessa di più la seconda. Il caso più prossimo è quello dell'Unione europea: nell'art. 1 del Trattato costitutivo del 1992 si trova scritto: «L'Unione rispetterà l'identità nazionale dei suoi Stati membri, i cui sistemi di governo si baseranno sui principi democratici». L'anno successivo, questo dettato si ampliò coi cosiddetti “criteri di Copenhagen”: oltre alla democrazia, Stato di diritto, diritti umani, protezione delle minoranze, economia di mercato. Sono cose arcinote,

⁹⁴³ Altrimenti il discorso si sposta sul piano filosofico, che è naturalmente indispensabile, ma resta preliminare alla domanda “Chi governa il mondo?” cfr. G. DUSO – A. SCALZONE (eds), *Come pensare, e supra*, Parte prima.

⁹⁴⁴ H. HESTERMEYER, *Un análisis sincrónico del principio de homogeneidad: Un principio clave de sistemas federales y sistemas de integración* (l'autore guidava un gruppo di ricerca del Max Planck Institut für ausländisches öffentliches Recht und Völkerrecht di Heidelberg).



naturalmente, ma è opportuno riepilogarle per mostrare le implicazioni, storiche politiche e culturali, che un discorso sull'omogeneità presenta. Si tratta, alla fin fine, di valori (*values* ma anche *principles*), che si sono venuti via via specificando (dignità umana, libertà, democrazia, eguaglianza, Stato di diritto e rispetto dei diritti umani, compresi quelli relativi alle minoranze... ma poi anche pluralismo, non-discriminazione, tolleranza, giustizia, solidarietà e uguaglianza fra uomini e donne) al punto da comporre quella parte generale di una Carta costituzionale europea, che come ognuno sa non è stata però mai promulgata.

Più complessa la situazione in America latina, dove i richiami ai consueti valori di democrazia e pace sono stati spesso contraddetti da eventi politici di ordine opposto. Ma la conclusione di Hestermeyer è positiva: nella prospettiva unificatoria indicata, che è quella politico-economica, egli può concludere che «la cláusula de homogeneidad no sólo demostró un éxito extraordinario como concepto normativo, sino también una flexibilidad que ha permitido su adaptación y aplicación en contextos muy diversos».

I criteri di repubblicanesimo e democrazia – addirittura fatti risalire all'*Esprit des lois* di Montesquieu – sono il presupposto di tale elasticità istituzionale; così come gli altri criteri più esterni, di comunanza di lingua e cultura tra i paesi coinvolti, sono importanti ingredienti del possibile successo⁹⁴⁵. Ma è chiaro che la suddetta prospettiva non può essere allargata fino a comprendere le spinte di globalizzazione che ormai pervadono la politica del mondo in ogni suo settore.

108. Si tratterà allora di completare una ricognizione – che come già detto non può che essere continua ed elastica – dei campi di collaborazione globale in cui il profilo tecnico prevalga su quello tradizionalmente solo culturale. L'altra via è di registrare i settori in cui il coinvolgimento dell'umanità, rispetto alla sua esistenza attuale ma soprattutto rispetto al suo futuro, è in crescendo. È probabile che le due linee d'indagine corrano quasi parallele, convergendo in un solo campo d'interesse

⁹⁴⁵ *Ibidem*, p. 25.

globale, sul quale agire per intensificare i modi di collaborazione o addirittura di comunione, dal punto di vista dei fini, delle tecniche e dei controlli. Qua intravvedo il terreno su cui fare crescere quella nuova misura di cui continuo ad avvertire l'urgenza.

L'ambiente, la pandemia, la fame, la migrazione, l'istruzione, il commercio: dalla parte dei contenuti. Ma, da quella del metodo: la trasparenza, la formazione/informazione/comunicazione, la statistica. Per non parlare, a quest'ultimo proposito, della scienza, della circolazione delle idee e delle opere dell'ingegno. Sono solo casi su cui si può provare a costruire una rete globale che prescinde dalla vecchia concezione delle relazioni internazionali, attraversando queste ultime in maniera obliqua e contro i blocchi tradizionali.

Moltissimi dottori o *scholars* già lavorano in quest'ottica, in tutte le parti del mondo, all'interno o all'esterno delle istituzioni internazionali o già globali esistenti.

Riuscendo a spostare la prospettiva da cui guardare alla globalizzazione dagli enti-soggetti titolari della competenza e/o della decisione ai temi su cui la competenza e/o decisione medesima va esercitata, si rinnoverebbe anche il discorso sui piani in cui è più opportuno operare. Si annullerebbe sul nascere l'impressione che *global* significa un solo piano al vertice, a cui tutti gli altri siano necessariamente subordinati. Si ammetterebbe, invece, la necessità della pluralità dei piani, presenti e operanti in modo il meno possibile fisso e gerarchico, in una logica che non cesserei di considerare di autonomia. Si aprirebbe così, a mio modo di vedere, un nuovo serio discorso federalistico, di tipo funzionale e non statale, cioè ragionato in termini di funzioni invece che di livelli differenziati di autorità. Questa è la sola via di ri-costituzione che vedo possibile nel futuro globale alle porte⁹⁴⁶.

È una via per la quale, probabilmente, si riuscirebbe a calmierare in qualche modo gli attriti e le incomprensioni derivanti dall'incontro fra tradizioni politiche e cul-

⁹⁴⁶ P. SCHIERA – V. MARCHETTI, *L'autonomia*; P. SCHIERA, *Tra costituzione e costituzionalismo (costituito e costituente). Appunti sul mutamento costituzionale (ricostituente)*, in G. DUSO e altri (eds), *Ripensare la costituzione. La questione della pluralità*, Monza 2008, pp. 79-92; P. SCHIERA, *Il federalismo tra comunicazione, amministrazione e costituzione*, in G. DUSO – A. SCALONE (eds), *Come pensare*, pp. 171-86 (ora in P. SCHIERA, *Profili II*, pp. 237-252).



turali così diverse come quelle già implicate nella cooperazione internazionale in atto. Ciò presuppone, evidentemente, la presa d'atto dell'epocale mutazione di ruolo in capo all'istituzione politica che, più di ogni altra, ha dettato tempo e ritmo alla storia moderna del mondo: direttamente, nella parte europeo-atlantica di quest'ultima, indirettamente, nel resto del mondo, per via delle pratiche mercantilistico-imperialistiche dominanti negli ultimi cinque secoli. Sto parlando dello Stato (moderno), ovviamente, e proprio nella direzione che Santi Romano aveva così ben intuito un secolo fa.

Il problema infatti non è quello della sovranità e della sua perdita. Ancora una volta, l'approccio alla tematica è meglio che sia di tipo funzionalistico: bisogna cioè dire che lo Stato ha cessato di essere funzionale a ciò per cui era nato e bisogna cercare di capirne i motivi, le cause e le conseguenze. Come ho sempre sospettato, credo che il venir meno di quella funzionalità si sia palesato nella sua pienezza attraverso la combinazione rivoluzione-restaurazione, fra Sette e Ottocento, cioè in quella che normalmente si considera l'età della (o delle) rivoluzioni, ma che per me è stata soprattutto l'età della degenerazione dello Stato moderno⁹⁴⁷.

La Rivoluzione (francese) aveva portato all'estremo la vicenda storico-costituzionale dello Stato di stampo europeo, raggiungendo, con l'idea e la pratica della Carta costituzionale, la chiusura dell'anello legittimatorio, in una logica di legalità che doveva consentire allo Stato stesso di auto-mantenersi e auto-proteggersi all'infinito, mediante il ricorso all'ordinamento, alla s-personalizzazione del potere monarchico e alla finzione, ancora superiore a quest'ultimo, della volontà popolare⁹⁴⁸. Ma il napoleonismo aveva subito mostrato le difficoltà e i limiti dell'attuazione

⁹⁴⁷ P. SCHIERA, *Lo Stato moderno*.

⁹⁴⁸ Per una visione molto più positiva della mia del percorso costituzionale evocato cfr. E. ROTELLI, *Le Costituzioni di democrazia. Testi 1689-1850*, Bologna 2008, con importante *Profilo storiografico*, pp. 9-142. Quanto alla rivoluzione americana, interessa il tentativo, poi riuscito, di "fondare" un nuovo Stato (M. BATTISTINI, *Una Rivoluzione*) che poi, insieme a quello "degenerato" europeo, potrebbe aver dato luogo a quello "Stato atlantico" di cui oggi un po' si parla (di nuovo Battistini, nell'Introduzione - *Formazione e trasformazione dello Stato-nazione nel quadro atlantico e globale* - al fascicolo di «Scienza & Politica», 48/2013): ma bisognerebbe forse discuterne di più.

diretta delle nuove potenzialità («La Révolution est finie»⁹⁴⁹), mentre la sanzione politica a livello internazionale, nel Congresso di Vienna, avrebbe spiralmemente spostato a un livello superiore i termini del problema, immaginando la formazione di un concerto delle nazioni in chiave, fin d'allora, "inter-nazionale"⁹⁵⁰. D'altra parte, tanto l'Impero Russo che quello austriaco avevano poco a che vedere con la forma "Stato" e la Francia, che ne era invece stata una delle espressioni storiche, era proprio la parte sconfitta. La Prussia, a sua volta, si accontentava di avere raggiunto inaspettatamente il gradino più alto di grande potenza. E la Gran Bretagna se ne stette fuori, non appena conclusa l'operazione anti-napoleonica. Il risultato del Congresso di Vienna fu, a ben vedere, un quadro internazionale privo di Stati in senso proprio. Subentrarono – è vero – le nazioni, ma fu tutto un altro discorso.

Questa rappresentazione mi serve per dire che le premesse del superamento del "sistema degli Stati" risalgono a molto tempo fa, anche se, per un altro secolo, quel sistema è sopravvissuto in chiave nazional-imperialistica, fino a deflagrare definitivamente cent'anni fa, con la Grande guerra. Da Immanuel Kant a Bretton Woods, il grande problema aperto, sul piano sia teorico-filosofico che pratico-politico, è stato quello di individuare funzioni pubbliche aggiornate alle condizioni sociali in sempre più rapida dinamica sotto la spinta della rivoluzione industriale e sociale. Sul piano internazionale, la vecchia logica del *ius publicum europaeum* non ce l'ha fatta: la diagnosi di Carl Schmitt è stata, anche qui, inoppugnabile⁹⁵¹. Sul piano interno, invece, lo Stato ha funzionalmente risposto ai problemi del tempo. Mediante lo sviluppo organizzato della funzione pubblica, mediante la pubblica amministrazione. Altrove ho cercato di avvalorare questa dimensione, mostrando che l'amministrazione è stata la via per la quale il costituzionalismo si è di fatto affermato nella pratica politica

⁹⁴⁹ Dopo il grande ampliamento di potere a suo favore, con la *Constitution* del 1799, Bonaparte poté tranquillamente affermare: «Citoyens, la Révolution est fixée aux principes qui l'ont commencée, elle est finie».

⁹⁵⁰ Ancora G. FERRERO, *Il Congresso di Vienna*.

⁹⁵¹ C. SCHMITT, *Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Ius publicum europaeum* (1950: traduzione italiana *Il Nomos della terra nel diritto internazionale dello "jus publicum europaeum"*, a cura di F. Volpi, Milano 1991) su cui, in particolare P.P. PORTINARO, *Appropriazione, distribuzione, produzione. Materiali per una teoria del nomos. Con una lettera di Gianfranco Miglio*, Milano 1983.



degli Stati-nazione europei, durante l'Ottocento: in questa mia ricerca ho definito il costituzionalismo amministrativo vera e propria "misura" del tempo⁹⁵².

Il totalitarismo ha spazzato via entrambi quei piani, mostrando però che, modernisticamente, il binario di scorrimento della vita umana in società continuava a essere costituito dalle due rotaie dell'individualismo e dell'universalismo. Da una parte, alla base, autonomia di individui e di gruppi, in una finora non meglio precisabile "società civile"; dall'altra crescente assimilazione di sforzi, energie e pratiche ("misure") in una *global governance*, pure difficile da definire entro confini concreti. Questo è il punto in cui ci troviamo, alla ricerca della nuova misura.

109. Fortunatamente gli Stati sono ancora lì, anche dopo la loro crisi novecentesca. Svuotati della mitica sovranità ma ancora strutturati (per tecnica ma anche per tradizione) a svolgere funzioni: vere e proprie "agenzie" amministrative tra il locale e il globale – se solo lo si volesse. Si potrebbe dire che ciò corrisponde alla mitica fine delle ideologie; ma forse è meglio pensare (sperare) che la elaborazione, e anche la lotta, ideologica si sia trasferita ad altri livelli, rispettivamente più bassi e più alti di quello del vecchio Stato, il quale dovrebbe invece usare il *know-how* (tecnico) che si è cucito addosso nei secoli per individuare e affrontare i problemi pratici della vita associata di ogni giorno.

Uno Stato ridotto ad agenzia di servizi, con la più alta possibile connotazione tecnica e conseguente nesso di responsabilità. Servizi verso un "basso", fatto di autonomie ampie, mobili e variate, con lo scopo primario di valorizzare le presenze individuali e di gruppo sul territorio, con soluzioni di partecipazione ovviamente variabili nella larga gamma che va dalle città metropolitane alle località di paese. Ma servizi anche verso un "alto", fatto delle più varie istituzioni globali che i bisogni del mondo fanno sorgere di giorno in giorno. Istituzioni che, se rispondono più o meno spontaneamente ai suddetti bisogni, rispondono però anche ai criteri di trasparenza, coo-

⁹⁵² P. SCHIERA, *Il costituzionalismo, fenomeno europeo, tra assolutismo e totalitarismo*, in «Storia Amministrazione Costituzione. Annale dell'Istituto per la Scienza dell'Amministrazione Pubblica», 12/2004, pp. 83-110, ma poi anche *El constitucionalismo come discurso politico*, Madrid 2012.

perazione, omogeneità cui accennavo dianzi. Sotto e sopra si compongono insomma “reti”, tendenzialmente articolate in orizzontale, secondo cioè un principio di solidarietà piuttosto che di autorità. Lo Stato – gli Stati, o i loro omologhi in altre civiltà e culture politiche e istituzionali – potrebbero allora fungere da raccordi fra quei due – ma in realtà molti di più! – livelli di rete, per consentire il funzionamento di un sistema *multi-level*, a geometria variabile, in cui – u-topicamente o dis-topicamente? – ciascuno abbia il suo posto e le sue responsabilità, i suoi diritti e si suoi doveri.

Ma la sanzione? Il diritto? E la connessa *Gewalt*?

Viene qui a proposito un’osservazione della cara amica e attenta critica delle mie “u-topie”, Gabriella Zarri, che recentemente ha commentato così una mia breve e personale presentazione della misura: «la misura dev’essere come la sfera. Una volta composta, si muove da sé»⁹⁵³. Non so se interpreto bene, ma credo voglia dire che, se la cosa funziona, funzionano anche le Corti, le quali a loro volta avranno perduto l’aspetto arcigno e paludato di tribunali giudicanti per trasformarsi in organi di controllo, ma anche di indirizzo preventivo, in modo da anticipare con direttive e consigli, piuttosto che seguire con multe e pene i comportamenti difformi, ai vari livelli.

Difformi da che? Ma dall’ordinamento, no! Gunther Teubner e molti altri ci hanno insegnato – nella scia di Luhmann – che nel mondo in cui viviamo il ruolo del diritto è profondamente mutato, rovesciando addirittura la sua fonte primaria dalla volontà popolare a sé medesimo, capace di produrre autonomamente (auto-produrre) leggi⁹⁵⁴. Tante sono le applicazioni di questo principio all’orizzonte prossimo della globalizzazione, che non mette conto parlarne⁹⁵⁵. Preferisco restare

⁹⁵³ Gabriella Zarri, a mia moglie Giuliana, il 16.10.2014.

⁹⁵⁴ Prendo spunto da una tesi di dottorato dell’Università di Macerata: A. DI BARTOLOMEO, *Riflessioni su autopoiesi, possibili implicazioni del pensiero sociologico-giuridico di Gunther Teubner*, Macerata 2012 (tutor: Alberto Febbrajo). È giusto citare in particolare G. TEUBNER, *Il diritto come sistema autopoietico*, Milano 1996, con l’introduzione di Febbrajo, in cui vengono brillantemente sintetizzate le principali letture date alla «strumentalità del diritto nel *welfare state*».

⁹⁵⁵ È però degno di nota il commento di A. BIANCHI, *On Power and Illusion: The Concept of Transparency in International Law*, in A. BIANCHI – A. PETERS (eds), *Transparency*, p. 7: «International legal scholarship has devoted little attention to the issue of normativity outside the traditional discourse on the doctrine of sources»; per poi parlare, altrove, di modularità in diritto internazionale (*Principi di diritto, modularità funzionale e relatività normativa: il concetto di precauzione nel diritto internazionale*, in A. BIANCHI – M. GESTRI (eds), *Il principio precauzionale nel diritto internazionale e comunitario*, Milano 2006, pp. 429-459).



all'immagine della sfera che ho appena usato e che si avvicina all'opinione che ho sempre avuto della storia costituzionale (sottostante anche all'idea di misura): cioè che, quando si salda un blocco socio-culturale nuovo, in determinate circostanze spaziali e temporali, si creano flussi funzionali normalmente virtuosi fra gli elementi costitutivi del blocco medesimo, in modo che non permangano spazi vuoti o buchi neri che renderebbero non funzionale il sistema in opera.

Credo fermamente che la giustizia sia il collante principale di ogni blocco del genere e che essa sia in grado di produrre dal suo proprio interno gli strumenti amministrativi atti al proprio auto-mantenimento. Penso cioè che la giustizia sia il primo e principale prodotto della misura di cui stiamo parlando e che quindi sia (auto-)evidente che, se c'è misura, vuol dire che c'è anche giustizia e che questa si (auto-)regola⁹⁵⁶. Altrimenti, tutto il discorso dell'autopoiesi andrebbe in frantumi. Ignoro però se l'autopoiesi possa essere applicata anche a un sistema tendenzialmente monolitico e *global* (come ambirebbe ad essere la nostra *governance*) o se essa richieda l'esistenza di almeno due poli o sistemi (cioè di un "interno" e di un "esterno" a cui rapportarsi).

Tornando a noi e al quadro internazionale di applicazione della nuova misura, un indicatore interessante pare essere quello della *transparency*⁹⁵⁷. La quale però è un

⁹⁵⁶ È più o meno questa la lettura che ho dato anche del maestoso affresco di scienza politica di Ambrogio Lorenzetti in Siena, dedicato al buono e cattivo governo: P. SCHIERA, *La misura del ben comune*. Ma mi piacerebbe leggere in questo senso – cioè verso il "futuro" – anche le sapienti osservazioni che Gerhard Dilcher ha compiuto intorno al *mittelaltlichen Rechtsbegriff* e al diritto longobardo nel suo *Normen zwischen Oralität und Schriftkultur*, a cura di B. Kannowski – S. Lepsius – R. Schulze, Köln-Weimar-Wien 2008; poi riprese e sviluppate da M. LUMINATI, *Oralità del diritto – Reloaded. Alcune riflessioni*, in *Fare spazio. Pratiche del comune e diritto alla città*, a cura di C. Bernardi – F. Brancaccio – D. festa – B.M. Mennini, Milano-Udine 2015, pp. 65-77.

⁹⁵⁷ A. BIANCHI, *On Power*, pp. 4-5: «Yet the language of transparency continues to be spoken by those whose unflinching optimistic view of international law cause them to see the emergence of a global administrative space or a process of democratization of the international community. In both strands of scholarship, transparency is associated with a public law paradigm that is transposed onto the international legal system to provide good governance and enhance its overall legitimacy and effectiveness». Egli cita: D.C. ESTY, *Good Governance at the Supranational Scale: Globalizing Administrative Law*, in «Yale Law Journal», 115/2005, pp. 1490-1562, 1530-1531; A. CASSESE (ed), *Realizing Utopia*, prima sezione: *The Future of International Law*, pp. 3-143; A. PETERS, *Dual Democracy*, in J. KLABBERS – A. PETERS – G. ULFSTEIN, *The Constitutionalization of International Law*, Oxford 2009, pp. 263-341.

elemento di supporto, piuttosto che costitutivo ed è utile a moltiplicare gli effetti di *good governance* quando questa già sussiste, ma non basta da sola a determinarla. Più di fondo sembrerebbe invece essere il principio di solidarietà, per la capacità di indicare i campi in cui è maggiore l'interdipendenza dei soggetti coinvolti e quindi di evidenziare le linee lungo le quali la cooperazione fra diverse istituzioni internazionali deve intensificarsi, allo scopo di incrementare la rete "alta" cui si faceva prima cenno.

Hestermeyer, ad esempio, indica la solidarietà come argomento di implementazione delle relazioni internazionali, ma fa notare che, nella sua *reality*, questo atteggiamento funziona di gran lunga meglio nel settore della protezione dell'ambiente che in quello del commercio internazionale. È un esempio molto significativo della strada che ancora resta da percorrere, ma indica la direzione giusta, che vorrebbe essere quella sopra enunciata: di puntare cioè, nel consolidamento della *global polity* in funzione di una *good governance*, sui settori più "universali", che sono probabilmente anche quelli che maggiormente, nel prossimo futuro, uniranno i più deboli del mondo. Sarebbe irrealistico pensare che si tratti di un cammino agevole: la solidarietà viene meglio vista e considerata, sempre, quando non contrasta con gli interessi consolidati dei più forti. Questo è infatti il commento finale di Hestermeyer – che è anche la tesi di fondo del suo studio: «whereas international law has made significant steps towards implementing self-centred solidarity, it still lags behind where altruistic solidarity is at stake»⁹⁵⁸.

Condurre analisi analoghe in tutti i principali settori delle relazioni internazionali in cui una sorta di *altruistic solidarity* può affermarsi e crescere – «e.g. environmental law, economic law, human rights law, international humanitarian law, health law, peace-and-security law» elenca Anne Peters, ancora a proposito della *trasparency* – potrebbe rivelarsi utilissimo, ma alla fine anche lei non può che concludere: «Where, when, and how a transparency principle, possibly as a legal norm, can and should

⁹⁵⁸ H.P. HESTERMEYER, *Reality or Aspiration? – Solidarity in International Environmental and World Trade Law*, MPIL Outcome paper, 2/2010, pp. 18-19.



come to bear in international law and global governance deserves further research»⁹⁵⁹.

110. Al piano inferiore (basso) del ragionamento, a livello locale, il discorso da fare è più complicato, perché tocca una situazione consolidata e stratificata, risalente a una visione ottocentesca, in cui l'amministrazione – nell'ambito di una concezione arcigna di legalità – risultava in molti punti inattuabile dalla stessa giurisprudenza. Più in generale, nel confronto col diritto privato si è comunque mantenuta, in Italia, la distinzione di fondo fra i diritti soggettivi – in esso vigenti, ma incompatibili col potere discrezionale della pubblica amministrazione – e gli interessi legittimi. Posizioni giuridiche queste ultime capaci di interloquire col potere discrezionale dell'amministrazione: «vale a dire posizioni giuridicamente tutelate dall'ordinamento che [diversamente dai diritti soggettivi] consentono forme di coesistenza col potere autoritativo e discrezionale»⁹⁶⁰.

Con la tendenza però, a detta di Stefano Cognetti, ad una integrazione dei due mondi della legalità e della discrezionalità e di un certo qual ibridismo anche sul piano giurisdizionale (come indicherebbe la creazione della V Sezione del Consiglio di Stato nel 1907), grazie al sostanziale venir meno della contrapposizione fra diritti soggettivi e interessi legittimi. Con in più forse anche la creazione di una sorta di “maxi diritto soggettivo”, confluyente nello stesso interesse legittimo, che nessun altro ordinamento europeo e neppure quello comunitario conoscono.

Al posto dell'antico richiamo all'interesse pubblico, il problema sarebbe a questo punto di contemperare legalità e discrezionalità: a ciò risponderebbe il ricorso sistematico al principio di proporzionalità. Effetto ne sarebbe il reciproco, continuo proporzionarsi dei due campi di forze – il privato-legalitario e il pubblico-discrezionale – «secondo un processo inversamente proporzionale, a simmetria in-

⁹⁵⁹ A. PETERS, *Towards Transparency as a Global Norm*, in A. BIANCHI – A. PETERS (eds), *Transparency*, p. 607.

⁹⁶⁰ S. COGNETTI, *Legge amministrazione giudice. Potere amministrativo fra storia e attualità*, Torino 2014, p. 65; ma anche il precedente *Principio di proporzionalità. Profili di teoria generale e di analisi sistematica*, Torino 2011.

crociata». L'esito non potrà che essere l'indebolimento del potere legislativo nell'esercizio della funzione politica, con proporzionale rafforzamento, in materia, degli altri due poteri: l'amministrativo e il giurisdizionale. Si tratta, evidentemente, di un processo in corso, in fase preliminare d'interpretazione: «In ogni settore giuridico *ragione e proporzione* in veste di principi, pur costituendo esse stesse clausole generali, coadiuvano l'opera dell'interprete nella determinazione di nuove ed ulteriori clausole generali»⁹⁶¹. A contare è la dinamica dei rapporti fra i tre poteri «chiudendo il triangolo del rapporto trilaterale fra i poteri tradizionali dello Stato e del loro sistema globale di equilibri e di contrappesi giuridici»⁹⁶² (ammesso che sia ancora possibile limitarsi solo a quei tre!). Alla ragione, fissa, dei diritti (in particolare quelli fondamentali) corrisponde la proporzione dell'ordinamento, per definizione mobile rispetto alla variabilità del quadro di riferimento.

Al di là delle distinzioni di tipo storico e dogmatico richiamate da Cognetti, a me preme sottolineare la necessità di guardare, come lui stesso suggerisce, al procedimento amministrativo come la sede in cui si dovrebbe svolgere – con garanzia e trasparenza – l'incontro fra gli interessi diversi, quelli privati e quelli pubblici.

I casi di applicazione sono molteplici, sia in campo costituzionale e amministrativo che in campo penale, tributario e financo civile e del lavoro; ma si può giungere anche al diritto internazionale. Per Cognetti, il principio di proporzionalità funziona lungo due assi ortogonali: la sussunzione, «che lungo un asse verticale attiene al rapporto fra norma indeterminata che domina dall'alto e fatto da qualificare sotto di essa» e il bilanciamento «che lungo un asse orizzontale attiene al rapporto fra diritti, fra interessi, fra principi giuridici da porre a confronto e da bilanciare fra loro»⁹⁶³. Il concetto di proporzione ispira, in definitiva, tutte le Costituzioni contemporanee (quella italiana in particolare) in base al principio di uguaglianza, nella diversità delle posizioni assunte dai singoli destinatari di ogni regola giuridica⁹⁶⁴.

⁹⁶¹ S. COGNETTI, *Legge*, p. 104.

⁹⁶² *Ibidem*, p. 112.

⁹⁶³ *Ibidem*, p. 174.

⁹⁶⁴ Il *Principio di uguaglianza nella diversità* è oggetto specifico, insieme alla tensione *sussunzione/bilanciamento* del Capitolo secondo di S. COGNETTI, *Principio*, pp. 64ss.



Idee analoghe erano già quelle di Fabio Merusi, che poneva ragione e proporzione come criterio di regolazione dei rapporti fra interessi individuali privati (diritti soggettivi) e interesse pubblico (ben comune), affinché il cittadino venisse considerato, egli stesso, come «soggetto operante nell'ambito del diritto pubblico» e parte in causa nell'ordinamento pubblico-amministrativo⁹⁶⁵.

Come sottolinea Daria De Petris nel commentarlo⁹⁶⁶, premessa di ciò non può che essere il recupero in senso sostanziale del principio di legalità, grazie al quale la stessa legittimità dell'ordinamento riceverebbe conforto: infatti la sua applicazione, oltre che all'atto amministrativo, anche al procedimento amministrativo (ampliato però mediante la partecipazione ad esso del cittadino) aumenta di molto la garanzia di quest'ultimo e la rende da passiva attiva, facendo crescere di molto anche la legittimazione del potere pubblico. Per Merusi infatti «[l]'essenza della democrazia non sta nella rappresentanza, ma nel contraddittorio»⁹⁶⁷ e questo è un dato fondamentale di un diritto amministrativo ben inteso, come dovrebbe essere anche quello europeo, grazie all'integrazione fra legalità formale e legalità sostanziale. Insomma, ci può restare la speranza, per concludere ancora con le parole di Merusi, che «il diritto, sub specie di legalità sostanziale europea, dia un contributo decisivo alla scommessa di un'unione politica determinata da necessari effetti economici», e che quindi «quel che non riuscì ad un'unione fondata sul diritto romano comune riesca ad una unione fondata sul diritto amministrativo»⁹⁶⁸.

111. Dal grande quadro europeo a cui De Petris riporta il discorso di Merusi, a me preme però provare a scendere a un piano più basso e circostanziato che, ancora una volta, non può che essere quello del cittadino. Come si è già visto abbondantemente, è questo il livello seminale di ogni possibile tipizzazione nell'ambito della cultura po-

⁹⁶⁵ F. MERUSI, *L'affidamento del cittadino*, Milano, 1970 (ristampato con una nuova introduzione e aggiornamenti e sviluppi in F. MERUSI, *Buona fede e affidamento nel diritto pubblico. Dagli anni "trenta" all'"alternanza"*, Milano 2001), p. 3.

⁹⁶⁶ D. DE PETRIS, *Il diritto amministrativo nella prospettiva europea*, in G.D. COMPORTE (ed), *Fabio Merusi: i sentieri di un magistero*, Napoli 2012, pp. 1-29.

⁹⁶⁷ F. MERUSI, *L'affidamento*, p. 38.

⁹⁶⁸ *Ibidem*, p. 52.

litica (e giuridica) occidentale e si può dunque affermare che il cittadino rappresenta la base personale e soggettiva di quella “natura delle cose” a cui Merusi fa risalire (o ridiscendere) l’origine dell’ordinamento.

Compiendo dunque un piccolo salto mortale, provo anch’io a ri-discendere a quel livello, passando per un sentiero apparentemente troppo semplice e marginale, che però forse ci può alla larga riportare al centro del nostro problema, che è quello di individuare e fondare “responsabilità” amministrativa al livello di “località”: il più vicino possibile a dove il cittadino vive e produce, vivendo, i suoi sogni e bisogni.

Questi ultimi vengono sempre più riconosciuti come la misura della pubblica amministrazione, lungo una linea che – volere o no – sta spostando il suo baricentro dalla visione verticistica e verticale del rapporto uni-direzionale fra autorità e sudditanza ad un’altra fondata sull’incontro – o lo scambio – tendenzialmente orizzontale e cooperativo tra prestatore di servizi (l’autorità) e elaboratore di bisogni (il cittadino). Un rovesciamento d’immagine e d’azione che trova la sua sede ideale proprio al livello locale, dove – come si è ripetutamente detto – questa tensione, produttrice in ipotesi anche di forte carica politica, prevalentemente si svolge.

Nel settembre 1993, la presidenza del Consiglio dei Ministri (Dipartimento per la Funzione pubblica) editò un volume della serie dei “Quaderni” dal titolo: *Carta dei Servizi pubblici - Proposta e materiali di studio*. Da tale iniziativa, voluta dall’allora Ministro Sabino Cassese, mi pare possibile partire per una considerazione che, partendo dai servizi, risale al cittadino, passando per la figura ambigua e piuttosto deprimente dell’utente. Infatti, dopo ulteriore approfondimento, la proposta si è tradotta nella direttiva del Presidente del Consiglio dei Ministri (Azeglio Ciampi allora) del 27 gennaio 1994, con la quale si è data sistematizzazione normativa alla materia, partendo proprio dalla definizione dei servizi pubblici come

«quelli volti a garantire il godimento dei diritti della persona, costituzionalmente tutelati, alla salute, alla assistenza e previdenza sociale, alla istruzione e alla libertà di comunicazione, alla libertà e alla sicurezza della persona, alla libertà di circolazio-



ne, ai sensi dell'art. 1 della legge 12.6.1990, n. 146, e quelli di erogazione di energia elettrica, acqua e gas»⁹⁶⁹.

Fin dal preambolo, a fare da parametri di massima erano, da una parte, le “esigenze dei cittadini”, dall'altra quelle di “efficienza e imparzialità”. Tra i principi fondamentali (eguaglianza, imparzialità, continuità, diritto di scelta, partecipazione, efficienza ed efficacia) a noi interessa particolarmente quello di partecipazione del cittadino, che si presenta da subito sia in senso oggettivo (corretta erogazione del servizio) che in senso soggettivo (collaborazione nei confronti dei soggetti erogatori). Tutto sembra ridursi però all'accesso alle informazioni, alla produzione di memorie e documenti, alla possibilità di dare valutazioni sul servizio. Sulla base di standard, i quali (punto 4) «sono sottoposti a verifica con gli utenti in adunanze pubbliche». Questo mi sembra il punto più vicino alla partecipazione dei cittadini e da qui si potrebbe forse partire per fare qualche passo ulteriore e provare a trasformare questi ultimi da utenti, spettatori, valutatori interessati in collaboratori attivi del servizio prestato dall'amministrazione per rispondere a loro bisogni immediati.

Il punto secondo della direttiva riguardava gli strumenti per raggiungere gli obiettivi proposti e vi si parlava di “standard di qualità e quantità”. Questo è certamente un bel punto, perché ci avvicina – più o meno volontariamente – al tema cruciale, anche e soprattutto per il diritto amministrativo, dei diritti/doveri, compresa la problematica (nel vero senso del termine) dell'interesse legittimo. Come presupposto veniva indicato il “perseguimento di fini sociali”⁹⁷⁰: il che ci riporta forse alla questione della proporzionalità da cui eravamo partiti con Cognetti.

Scrivono Enzo Balboni: «Esiste un'accezione comune del termine standard quale parametro di uniformazione – una regolarità cui uniformarsi – che rende ragione anche dell'etimologia del termine, di evidente origine anglosassone». I contenuti del termine sarebbero di tipo tecnico, il suo fine consisterebbe nel porre un limite alla discre-

⁹⁶⁹ Questa ricostruzione è dovuta anche all'ottimo lavoro divulgativo della dott.ssa Licia Piretto, della Direzione didattica di Pavone Canavese, dal titolo *Che cosa è la Carta dei servizi* (<http://www.pavonerisorse.it/carta3.htm>).

⁹⁷⁰ G. SANVITI, *La definizione degli standard dei servizi pubblici*, in E. BALBONI (ed), *Gli standard nella Pubblica Amministrazione*, senza luogo né data, pp. 37 ss.

zionalità dell'ente amministrativo, rispetto agli atti che esso compie, aprendo quindi una porta ulteriore alla funzione più avanzata e moderna, che è quella di amministrazione attiva e di controllo⁹⁷¹.

Senza voler fare l'amministrativista d'accatto, credo che mi sia consentito segnalare la congruità dei ragionamenti appena riportati con la mia idea di ridare peso al cittadino nell'amministrazione pubblica, il più possibile come protagonista attivo⁹⁷², sia pure ai livelli minimi di fruizione/prestazione di servizi a livello locale. La costruzione di una "persona" (nel senso anche antico di finzione, di maschera) amministrativa in capo al soggetto individuale di diritti e doveri nell'ordinamento potrebbe rappresentare un passo avanti anche per ridare forza all'idea di autonomia, se riferita alla capacità periferica di ogni località di concorrere a badare a sé stessa, almeno nella risposta ai bisogni che localmente trovano il loro radicamento principale. In quest'ambito potrebbero rientrare una serie di "impegni" a cui il cittadino è tenuto, in base agli usi civici o a regolamenti di vario genere: basterebbe mutarne la prospettiva di valutazione, da doveri d'intervento in diritti di partecipazione. Con la speranza che, nella mutata prospettiva, si stabilisca anche un incremento di responsabilità individuale e, soprattutto, di gruppo, nella località di appartenenza.

Ma non mi pare azzardato neppure prevedere che tale incremento possa fungere – al livello individuale-locale a cui mi sto riferendo – da contrappeso all'inevitabile crescita di condizionamento dall'esterno che sui singoli preme dalla globalizzazione, nei suoi molteplici aspetti. Riuscire a trasformare ogni periferia in un piccolo centro, almeno per le cose periferiche di portata comune, consentirebbe di immaginare una rete di centri vitali e responsabili, utili al miglioramento della qualità della vita ma anche all'accrescimento di un senso di responsabilità civile e politica che non sarebbe certamente inutile neppure nei confronti dell'invadenza delle proposte e delle pressioni del *web*.

⁹⁷¹ E. BALBONI, *Discrezionalità amministrativa e standard: note introduttive*, in E. BALBONI (ed), *Gli standard*, p. 23.

⁹⁷² Non è per piaggeria che richiamo ancora una volta il testo di R. RUFFILLI – P.A. CAPOTOSTI, *Il cittadino come arbitro. La DC e le riforme istituzionali*, Bologna 1988; oltre a quello di F. BENVENUTI, *Il nuovo cittadino*.



Dunque uno standard, nell'amministrazione, che non serva solo a misurare – sia nella fase di decisione amministrativa che in quella di sindacato giurisdizionale – la congruità/incongruità e ragionevolezza/irragionevolezza di un'attività, ma anche a determinare in modo fattivo modi e gradi di partecipazione del cittadino a quest'ultima. Non c'è solo una sensibilità negativa, a ridurre gli eccessi possibili di discrezionalità amministrativa, ma ci può essere una sensibilità positiva ad aumentare (anche eventualmente passando per tale discrezionalità) la presenza dei cittadini sul loro territorio.

112. Non vorrei esagerare con lo standard. Certamente è difficile, in campo giuridico, andare oltre la tenue capacità (ma non irrilevante, perché utile a limitare discrezionalità nelle cose piccole, nei piccoli affari che spesso comportano l'offesa più odiosa al cittadino piccolo e disarmato) di profilare comportamenti obbliganti per i detentori della potestà amministrativa (diretta o indiretta); tanto più se si riuscisse a impiegare lo strumento dello standard anche per prevedere, consentire, regolare partecipazione cittadina nella individuazione di piccoli bisogni locali e nell'erogazione dei corrispondenti servizi. La cosa principale mi pare però essere la componente tecnica dello standard: che anzi ne è forse il carattere più spiccato. Gli esempi sono infiniti, ma Enzo Balboni, ad esempio, ne spiega bene le implicazioni, anche giuridiche, riguardo a un'altra fondamentale procedura del vivere moderno organizzato: il piano. Con riferimento alla legge urbanistica, egli ricorda come standard posti a livello nazionale valgano poi come vincolo all'attività pianificatoria dei Comuni: «il piano, quale prefigurazione (e quindi limite alla) attività amministrativa [...] viene ad essere limitato a sua volta dalla fissazione di standard»⁹⁷³.

Mi sembra un buon esempio di possibile interferenza fra indicazioni di tipo tecnico e applicazioni di tipo giuridico-pubblico. Esiste già ampia letteratura sul funzionamento di standard anche nell'ambito vastissimo della *global polity*; sarebbe interessante valutare la possibilità di usare la stessa metodologia anche negli spazi più

⁹⁷³ *Ibidem*, p. 27.

vicini alla vita quotidiana dei cittadini. Sono problemi trattati dagli scienziati dell'organizzazione, con possibili prolungamenti di applicazione anche oltre la cosiddetta vita pubblica, fino alle molte ore che ciascuno dedica, nella propria vita, alle attività di lavoro.

La mia idea sarebbe, insomma, di usare lo strumento dello standard per rendere possibile – o più facile – l'accordo fra le competenze tecniche delle varie agenzie di fatto già operanti nella vita di oggi – sia globale che locale – con la necessaria cornice giuridica (cioè di tutela, controllo e sanzione) senza la quale nessuna vita associata è destinata a durare. «La possibilità di coniugare equità ed efficienza è uno dei tratti caratterizzanti la Carta dei servizi pubblici. In tal senso essa corrisponde a quello che è il nucleo essenziale della teoria dei servizi pubblici, come attività produttiva per il perseguimento di fini sociali»⁹⁷⁴.

Sarebbe forse ora di ristabilire un rapporto più adeguato ai tempi fra la classica coppia diritti/doveri e quella più recente bisogni/servizi. Si tratterebbe di un contributo non piccolo a chiarire il definitivo transito da Stato di diritto a Stato sociale e contribuirebbe non poco anche a re-impostare un quadro più duttile fra la tradizionalmente dominante scienza del diritto e le altre scienze sociali. Pur nella consapevolezza che la complessità e mutevolezza dei tempi impone di riferirsi il più possibile, piuttosto che a scienze, a tecniche di meno imbarazzante plasticità.

A conferma di quest'ultima necessità, basterebbe dare un'occhiata critica ai differenti settori dell'organizzazione della vita in cui la strumentazione dello standard è di uso e utilità. Mi limiterò al campo dei beni e attività culturali, con particolare riferimento al caso dei musei. Un documento del 1999, intitolato *Standard per i musei italiani* dava la seguente definizione:

«Standard è termine inglese, da tempo divenuto di uso comune nel linguaggio internazionale: ad esso si ricorre soprattutto per designare qualcosa “prescelto da un'autorità, dalla consuetudine o per unanime consenso come modello o esempio”, “una unità di misura di quantità, peso, estensione, valore o di qualità”. Vale quindi anche nel senso di “campione,

⁹⁷⁴ G. SANVITI, *La definizione degli standard dei servizi pubblici*, in E. BALBONI (ed), *Gli standard*, p. 41.



criterio, norma, principio, regola, parametro, grado, livello” e infine – in forma aggettivale – di “conforme alle norme, comune”»⁹⁷⁵.

Il termine in larga misura coincide con l’esistenza di requisiti minimi di carattere tecnico-scientifico per «garantire un adeguato livello di fruizione collettiva dei beni, la sicurezza, la prevenzione dei rischi». L’orizzonte di applicazione di un tale fine (sociale) è praticamente infinito e, per quanto difficile, è l’unica via per consentirne il perseguimento anche a livello super- e inter-statale⁹⁷⁶. Per via di *standard* e di *consensus*, finirà di installarsi a livello *global* quella *polity* di cui dall’inizio ci stiamo occupando, nella scia di Sabino Cassese. Sarebbe bellissimo che lo stesso accadesse verso il basso dello Stato, fino alle località più lontane (ma più vicine ai cittadini).

Sono così giunto – quasi involontariamente, attraverso una serie di passaggi non troppo calcolati e neppure molto omogenei fra loro, ma dettati evidentemente da un filo logico che è frutto dei miei interessi e della mia vocazione – a un tema che, correttamente viene posto alla fine di una voce dotta e molto ben costruita sul tema della *Partecipazione dei cittadini all’attività amministrativa*. Dopo avere considerato la partecipazione organica, quella popolare, quella al procedimento amministrativo (ovviamente la forma principale, con i tre caratteri di comunicazione, trasparenza e valutazione), Fabio Giglioni e Sergio Lariccia titolano infatti così il punto 13 della loro voce per la *Enciclopedia del diritto* di Giuffrè⁹⁷⁷: *La partecipazione degli utenti all’erogazione dei servizi pubblici*. Preliminare per loro è la distinzione fra attività procedimentale (autoritativa) e attività erogativa (bilaterale?⁹⁷⁸) ma acquisita è anche la possibilità che la funzione amministrativa (capace in sé di esercitare e trasmettere potere) possa attuarsi con ampiezza crescente anche mediante atti negoziali e attività materiali (in cui siano direttamente coinvolti anche privati)⁹⁷⁹.

⁹⁷⁵ *Standard per i musei italiani*, a cura del gruppo di lavoro promosso dalla Conferenza delle Regioni, 28 dicembre 1999.

⁹⁷⁶ A. CASSESE, *Fostering Increased Conformity with International Standards: Monitoring and Institutional Fact-Finding*, in A. CASSESE (ed), *Realizing Utopia*, pp. 295 ss.

⁹⁷⁷ F. GIGLIONI – S. LARICCIA, *Partecipazione dei cittadini all’attività amministrativa*, in *Enciclopedia del diritto*, IV aggiornamento, Milano, pp. 943-980, qui pp.975 ss.

⁹⁷⁸ G. FALCON, *La pubblica amministrazione e i cittadini*, in «Le regioni», 23, 3/1995, pp. 475 ss.

⁹⁷⁹ Viene qui citato F. BENVENUTI, *Semantica di funzione*, in «Jus», 1, 3/1985, p. 17, sul nesso “funzionale” fra funzione e potere.

A essere erogati sono i già incontrati servizi pubblici, fra cui eccellono quelli sociali (dunque, oltre alla comunicazione, ai trasporti, all'energia elettrica, all'acqua e al gas, anche la sanità, l'istruzione e l'assistenza e la previdenza sociale⁹⁸⁰). Non stupisce verificare come ai servizi si sovrappongono ormai i beni comuni o anche semplicemente "comuni", sui quali si è di fatto già compiuta la trasformazione dei servizi in diritti, finendo per dare una cornice materiale e concreta, immediatamente praticabile a buona parte di *human rights*. Ciò solo per notare la grande dinamica che pervade questa materia e per concludere che l'attività della pubblica amministrazione resta centrale, ma in intreccio tutto da sciogliere, a favore della partecipazione del cittadino: non più semplicemente come utente di servizi, bensì come titolare di diritti e "capace" di esercitarli in proprio, sia pure attraverso gli strumenti (uffici, apparati, sistemi) dell'amministrazione pubblica⁹⁸¹. Un passo in avanti sarebbe di non considerare più questa partecipazione solo sotto i profili tradizionali della semplice partecipazione ("organica" o "collaborativo-procedimentale" ad esempio, o "valutativa ex post") ma sotto quello di una vera e propria funzione amministrativa che il cittadino è in grado di svolgere in proprio, come singolo o per via associativa⁹⁸².

113. Tutto ciò induce a pensare alla possibilità reale e concreta di una vera democrazia partecipativa, come suggerisce una recente letteratura di buona volontà am-

⁹⁸⁰ Come precisano F. GIGLIONI – S. LARICCIA, *Partecipazione*, alla nota 157.

⁹⁸¹ *Ibidem*, p. 976, nota 159, per una chiara illustrazione del complesso settore delle "carte dei servizi".

⁹⁸² Il punto è pesante: basti pensare alla felice definizione data da Benvenuti al concetto di funzione «come elemento di connessione tra potere e atto... momento di trasmissione dell'energia giuridica contenuta in potenza nella norma e attualizzato nell'atto»; cosicché il procedimento diventa «il luogo nel quale si manifesta sensibilmente la funzione». Ma, se la funzione è «trasformazione del potere in atto» (tutte le citazioni provengono da F. BENVENUTI, *Semantica di funzione*, in *Scritti giuridici*, vol. V, e sono riprese da E. ROTELLI, *Per una storiografia*, p. 69), per poter assegnare "funzione" al cittadino e renderlo "funzionario", bisognerà riconoscere che egli è anche titolare di potere. Il vero "nuovo" sarebbe di riconoscere che questo potere del cittadino è originario, ed è quello che ancora gli spettava prima del "contratto di potere" di Hobbes e che poi, per quella via, ha delegato al sovrano; ma egli è sempre in grado di riprenderselo, una volta che la "sovrannità" abbia preso un'altra piega. Questo è successo, sta succedendo, con la crisi dello Stato e la redistribuzione dei poteri per altra via (federalismo?) e ad altri livelli – dal globale al locale – tra cui è possibile fare riemergere anche il livello – individuale come associativo – dei cittadini.



ministrativa⁹⁸³: di questo ho già detto, alla fine della prima parte di questo lavoro, riferendomi a Feliciano Benvenuti. Non ho però ancora ben capito se l'idea di "cittadino come funzionario" sia praticabile nei termini da me preferiti, che sono appunto quelli benvenutiani⁹⁸⁴. Ma non sono io che devo risolvere questo problema, dal punto di vista strettamente giuridico. M'interessa solo ricordare che, a differenza di tutti i giuristi amministrativisti della sua generazione, Benvenuti fu dall'inizio anticipatore di studi sulla scienza dell'amministrazione e, più in generale, su tutte le scienze e tecniche che con la pubblica amministrazione potevano avere a che fare, come dimostra la fondazione e direzione, da parte sua, dell'Istituto per la Scienza dell'Amministrazione Pubblica.

Dal mito dell'amministrazione (che fu centrale per tutta la vita dello Stato moderno, dalla sua fase assolutistica di fondazione a quella evolutiva – o, come io dico più volentieri, de-generativa – di diritto) Benvenuti auspica il passaggio alla realtà più prosaica e operativa di un'amministrazione debole, che io preferirei chiamare leggera, in cui muti il rapporto tra il modo d'essere del potere e quello della partecipazione, affinché gli amministratori (autorità) diventino «ministri dell'amministrato [...] riconoscendo i diritti dell'amministrato nel farsi stesso dell'atto amministrativo».

Ciò che ancor oggi mi turba è la problematica (dantesca⁹⁸⁵) dell'*indovare*, di "trovare il dove", di collocare cioè nel giusto contesto, di contestualizzare i problemi. Nel

⁹⁸³ U. ALLEGRETTI, *Osservazioni finali*, in G. ARENA – F. CORTESE (eds), *Per governare insieme: il federalismo come metodo. Verso nuove forme della democrazia*, Padova 2011; V.P. ROSANVALLON, *La légitimité démocratique. Impartialité, réflexivité, proximité*, Paris 2008; R. GESTA REAL, *Estado, administração pública e sociedade*, Porto Alegre 2006; R. GESTA REAL (ed), *Administração pública e participação social na America Latina*, Santa Cruz do Sul 2005.

⁹⁸⁴ E. ROTELLI, *Introduzione*, p. 71, insiste sulla necessità, per Benvenuti, di una «collaborazione del cittadino alla funzione amministrativa», idea che si rafforza pienamente nel saggio fondamentale del 1957 *L'attività amministrativa e la sua disciplina generale* (ora in *Studi giuridici*). Comunque Rotelli richiama qui la fondazione costituzionale che Benvenuti pone alla sua esigenza di cittadino "amministrativo": «Già per il campo giudiziario la costituzione prevede la possibilità di una partecipazione diretta del popolo all'amministrazione della giustizia (art. 102) e non si vede quindi perché non dovrebbe essere ammessa una partecipazione del popolo anche nel campo della pubblica amministrazione». Altrove, e in conclusione, Rotelli ricorda ancora un passaggio cruciale di Benvenuti, a proposito del compimento delle autonomie territoriali – a cui l'ISAP aveva dedicato il maggior impegno – e concernente «l'introduzione di un vero sistema di partecipazione alle funzioni». Commenta Rotelli (*ibidem*, p. 139): «La risposta 'funzionale' è necessaria e consiste nel passare dal "territorio" alla "funzione"».

⁹⁸⁵ *Comedia, Paradiso*, canto 33: «Veder voleva come si convenne / L'imgo al cerchio e come vi s'indova».

nostro caso il passaggio dal mito napoleonico-prussiano di un'amministrazione potente e autoritaria alla speranza, di oggi e domani, di una vera e sostanziale democrazia amministrativa⁹⁸⁶: coincidente col dovere del cittadino di essere attivo per sé e per gli altri. La libertà si trasformerebbe allora in funzione sociale, la quale si esprime attraverso una regola di condotta volta al mantenimento della comunità. Abbiamo già visto che ciò può tradursi nella bella categoria della "natura della cosa" (che poi per Duguit e Durkheim non era altro che *solidarité*), la quale ha forse qualcosa in comune col complesso concetto arabo-turco-persiano di *sahkar*, che secondo Ramadur Samaddar sembra equivalere al concetto multiplo di amministrazione-governo-regime⁹⁸⁷.

Lo stesso Benvenuti lega apertamente questa sua prognosi a «una esigenza che ben si può chiamare ideologica» e che è quella di permettere l'associazione diretta del cittadino all'esercizio dei poteri amministrativi, grazie ad una concezione del diritto amministrativo sempre più lontana «dallo schema del rapporto autoritario per avvicinarsi allo schema del rapporto paritario»⁹⁸⁸. Per lui, al centro dell'esperienza storica del diritto pubblico sta, più del concetto kantiano di libertà, quello di partecipazione: nel senso almeno che il principio indefettibile della libertà può attuarsi

⁹⁸⁶ C'era qui, in P. SCHIERA, *Dal potere*, p. 115, una nota su Duguit (*Soberania y libertad. Lecciones dadas en la Universidad de Columbia (New York), traducción y prólogo por José G. Acuña, Madrid, 1924*, p. 219) che riporta: «Ancora merita però un richiamo a Duguit: "In queste condizioni, la concezione individualista della libertà doveva tendere a scomparire, per far posto a quella che definisco la concezione solidarista... la concezione solidarista è, al giorno d'oggi, al primo posto, e... tende sempre di più a rimpiazzare la concezione individualista"».

⁹⁸⁷ R. SAMADDAR, *The Materiality of Politics*, 2 voll., London 2007.

⁹⁸⁸ Egli dichiara apertamente, a tale proposito, la sopravvenuta insufficienza di una considerazione solo giuridica del fenomeno amministrativo: «la tradizionale considerazione della amministrazione sotto il profilo del diritto che la concerne, seppure conserva una sua logica fondamentale, tuttavia non è sufficiente a far comprendere il fenomeno nella sua interezza» (F. BENVENUTI, *Nuovo Stato e crisi delle scienze politiche*, 1994, ora in F. BENVENUTI, *Amministrazione*, p. 628). Ma aggiungo anche – ed è ciò che più mi colpisce e mi fa sentire in sintonia con il pensiero di questo Maestro che è stato, tangenzialmente, anche mio – «se nei momenti di calma, calma sociale, di stanca della marea della storia, si può accettare come valida la sola interpretazione con elementi tratti dall'interno del sistema, nei momenti di accelerata evoluzione, come quelli quali noi stiamo vivendo, la lettura interna non è più sufficiente: essa rischia di portarci a degli errori rispetto ai principi quali si desumono dai valori di cui è portatrice la società in un determinato momento della sua evoluzione». Se questa non è storia costituzionale nel senso più pieno, a me caro!



solo attraverso la partecipazione, in una linea che lo conduce alla proposta di una “dem-archia” al posto della “demo-crazia”, con l’implicita sottolineatura di responsabilità soggettiva da parte di ogni attore individuale o sociale implicato che il nuovo termine porta con sé⁹⁸⁹. Ma *demos* forse non significa solo il popolo, bensì anche l’unità territoriale di una comunità: cioè il “locale” su cui innestare (“indovare”) ed esercitare le funzioni (politico-amministrative) di base.

Nel fondamentale saggio del 1994, Benvenuti notava «uno spostamento del centro di gravità della attività di amministrazione», grazie anche alla «crescita della posizione dei cittadini nei confronti della attività amministrativa», ma anche a causa del venir meno di un modello unico di amministrazione «sia per quanto riguarda le strutture, sia per quanto riguarda le caratteristiche delle attività». E proseguiva:

«Siamo allora, anche per questi aspetti, in presenza di una azione disgregatrice di quella struttura monolitica connotata da un modello gerarchico, mutuato per la verità da antichi concetti napoleonico-militari, la cui giustificazione storica è certamente venuta meno e la cui validità pratica è venuta ugualmente meno con il mutare della funzione amministrativa e dei suoi contenuti»⁹⁹⁰.

Che dire? Sono le stesse argomentazioni che abbiamo incontrato a giustificare la formazione di una *global governance*. Ripeto: la sovranità dello Stato non si sgretola solo verso l’alto, ma anche verso il basso. È ovvio che sia così, perché la sovranità dello Stato ha esattamente significato, sul piano storico, il compattamento, a partire dal basso e dall’alto, del potere nella funzione statale (sovranità), unitaria e accentrata. Sarà mai possibile tornare a pensare in termini di poteri al plurale e quindi anche di funzioni e di atti amministrativi plurali, nel senso che attengono a soggetti plurimi e diversi? Benvenuti sembra ritenere di sì ed è per questo che continuo a citarlo, anche se non riesco a tradurre in termini tecnici la nuova misura di cittadino che egli propone. Un “nuovo” cittadino, certamente perché cittadino del “mondo”. Ma potrà esserlo solo se tornerà ad essere consapevolmente e responsabilmente anche cittadino della “terra”, cioè del luogo/sito in cui materialmente e quotidianamente vive.

⁹⁸⁹ F. BENVENUTI, *Il nuovo cittadino*.

⁹⁹⁰ F. BENVENUTI, *Nuovo Stato*, pp. 625 e 626.

In verità, le parole che Benvenuti impiega per pronosticare l'amministrazione statale del futuro andrebbero benissimo anche per descrivere una sua possibile proiezione nell'era globale; e non è un caso che egli faccia riferimento alle grandi organizzazioni provate «dove i compiti sono suddivisi fra unità operative spesso dotate di una loro autonomia se non anche di una loro personalità». D'altra parte, quella via non sembra preclusa, se è vero che, da sempre, il ricorso alle “concessioni” è stato uno dei mezzi più efficaci per aprire ai privati, a testimonianza del venir meno di un'idea di onnipotenza dell'amministrazione statale e dell'affermarsi invece di una intenzione favorevole alla «associazione diretta del cittadino all'esercizio dei poteri amministrativi», facilitando in tal modo il transito dallo schema di “rapporto autoritario” a quello di “rapporto paritario”⁹⁹¹.

Certo, se la direzione è questa – è lo è tanto più dopo vent'anni e non solo nel campo dell'ordinamento italiano ma con proiezione sempre più estesa anche in quello internazionale – ogni discorso in merito non potrà continuare a ridursi solo agli «schemi tipici dell'attuale diritto amministrativo», ma bisognerà fare riferimento alla gamma delle altre scienze sociali che hanno ad oggetto l'amministrazione: dalle scienze dell'amministrazione e dell'organizzazione alle varie scienze economiche e sociologiche. Per non dire della storia amministrativa. È ciò che Benvenuti e gli altri relatori del Convegno di Varenna del 1955 proposero come base della fondazione dell'ISAP nel 1960⁹⁹².

Teoria o prassi, la prospettiva affacciata da Benvenuti – e perfezionata da Miglio, che fondò nel 1962, sempre a Milano, la Fondazione italiana per la storia amministrativa (FISA) – è certamente quella di una storia costituzionale alla tedesca, del tipo di quella che Otto Hintze riconosceva come parallela – se non identica – alla scienza

⁹⁹¹ *Ibidem*, pp. 626-627.

⁹⁹² *Dichiarazione comune* (1955, 1957), ora in F. BENVENUTI, *Amministrazione*, pp. 143-144. Nel saggio da cui sto citando, le parole sintetiche di Benvenuti erano: «Ma tutto ciò è detto, ora, per sottolineare come la tradizionale considerazione dell'amministrazione sotto il profilo del diritto che la concerne, seppure conserva una sua logica fondamentale, tuttavia non è sufficiente a far comprendere il fenomeno nella sua interezza» (*Ibidem*, p. 628). Di Miglio, ricorderei lo scritto sulla storia amministrativa: *Premesse ad una metodologia della storia amministrativa* (1964), ora in *Le regolarità*, I, pp. 403-418.



della politica⁹⁹³: ancora nella consapevolezza però, indispensabile al giurista, della priorità dell'ordinamento, pur colto – quest'ultimo – con «quella interpretazione evolutiva che non è altro se non il bisogno di continuo adeguamento della comprensione giuridica alla evoluzione dell'ordinamento stesso»⁹⁹⁴.

114. Sappiamo già che questa evoluzione sta andando lontano: ricorda Ettore Rotelli che, nel *Nuovo cittadino*, Benvenuti è drastico sul futuro del territorio come elemento – o addirittura come base – dell'identificazione di cittadinanza: al suo posto emerge la «appartenenza alla identità di una funzione»⁹⁹⁵. Nella sintesi di Rotelli, se «qualche cosa dovrà rimanere dell'ambito territoriale, il modo di identificazione delle comunità stanziali sarà ridotto nella sua ampiezza ai problemi di base e, in pratica, a quelli relativi alla qualità della vita».

Ma che cosa si vuole di più? È ciò che sto predicando dall'inizio: dare al cittadino le chiavi della sua vita, quella quotidiana, fatta di mille beni comuni, su cui egli possa esercitare partecipazione e controllo. Soprattutto in quest'ambito va perseguita e curata la conclamata partecipazione. Trattasi di una funzione di grande rilievo, perché rafforza la responsabilità e il senso di comunità e fa da basamento all'attenzione che ogni cittadino deve poi avere alle scelte compiute al livello delle funzioni più alte. Le quali ultime, per di più, difficilmente saranno esercitate al vecchio livello statale, ma entreranno nel nuovo albero della *global polity*, dalla quale si potrà pretendere, per

⁹⁹³ P. SCHIERA, *Otto Hintze*, Napoli 1974.

⁹⁹⁴ F. BENVENUTI (*Ibidem*, p. 629) «la lettura dal sistema, la lettura dalla civiltà, la lettura dalla comune opinione, ossia del macrocosmo socio-legale». Si tratta per me, appunto, di lettura storico-costituzionale, come ho già indicato nella parte prima, citando il passaggio successivo a questo qui citato. Non posso qui proseguire con le citazioni da questo saggio di Feliciano Benvenuti, ma esso andrebbe effettivamente mandato a memoria da tutti coloro che, pur riconoscendo l'essenzialità del diritto e del suo ordinamento per la società moderna, lo vogliono considerare nella sua dinamica storica e sociale «E ciò non tanto per l'intervenire di nuove leggi, quanto proprio per l'intervenire e il mutare dei valori sociali che costituiscono parte integrante della interpretazione, cioè della posizione del singolo osservatore» (*Ibidem*, p. 630): sembra un'applicazione al diritto del principio di indeterminatezza di Heisenberg! Ma infatti egli stesso cita, subito dopo, «i grandi teorici della fisica contemporanea». Ettore Rotelli insiste sapientemente sull'alta qualità giuridico-positiva della scienza di Feliciano Benvenuti (*Introduzione, passim* ma soprattutto pp. 49 ss.), documentando però anche la grande – e talora preliminare – sensibilità «storica» del suo Maestro.

⁹⁹⁵ F. BENVENUTI, *Il nuovo*, pp. 45-52.

via di *consensus* e *transparency*, che, almeno, i fondamentali della qualità della vita non siano mai posti in questione.

Tutto sta a stabilire dove stanno i confini di quella “qualità”⁹⁹⁶. Qui sta, a mio modo di vedere, la missione della nuova politica, dopo che, per via di tecnica e di amministrazione, al variegato sistema delle agenzie internazionali saranno imposti gli standard comportamentali necessari a governare il mondo. Su queste linee, la dottrina di Feliciano Benvenuti può essere applicata, mi pare, più di ogni altra, alla costruzione di un diritto amministrativo globale.

Ciò non significa, nel mio modo di ragionare, optare per una amministrativizzazione del mondo e della vita. Significa però riconoscere che la funzione amministrativa (alla Benvenuti: traduzione in atto di potere) svolge – ha sempre svolto e svolgerà anche in futuro – un ruolo importante e financo dirimente in qualsiasi forma di vita politica organizzata. Non necessariamente sotto forma giuridica, ma certamente sempre con riferimento alle tecniche di organizzazione sociale più avanzate⁹⁹⁷. Da quando poi si è affacciata e si è dilatata nel mondo, da fine Settecento, la problematica della carta costituzionale, la funzione amministrativa si è aggiustata ad un altro principio fondamentale, che ha trovato nell’ordinamento (e in primis nella costituzione, che è il gancio a cui quest’ultimo è appeso) la sua codificazione. Dico il principio di regolazione della relazione fra autorità e suddito, fra comando e potere, variamente situato nella figura/misura del cittadino – non nuova ma certo rinnovatasi durante l’età moderna in Occidente e in particolare durante la stagione di autocoscienza della società civile e, in essa, dell’individuo razionale e responsabile.

⁹⁹⁶ Non certo più, mi pare di credere, dove li poneva, un secolo e mezzo fa, John Stuart Mill (cfr. N. URBINATI, *An Alternative Modernity. Mill and the Quality of Life*, in B. EGGLESTON – D.E. MILLER – D. WEINSTEIN (eds), *John Stuart Mill and the Art of life*, Oxford 2010) nonostante e forse proprio perché, nel *System of Logic*, la sua idea di «good life» sarebbe «considerably informed by Aristotle». Non basta infatti dire che la felicità (individuale) si pratica in cooperazione con gli altri; c’è da chiedersi, prima, se essa esaurisca in sé la qualità della vita o non siano necessarie, per godere di quest’ultima, altre componenti, fatte di responsabilità e di impegno civile.

⁹⁹⁷ Ricorderò, a titolo non solo aneddótico, che quando Federico Guglielmo I, re di Prussia (il Re Soldato), istituì le prime cattedre di cameralistica nelle Università prussiane di Halle e Frankfurt an der Oder, nel 1727, egli lo fece per formarvi *echte Cameralisten* – teorici e pratici di materia fiscale e di polizia – che dovevano prendere il posto degli ormai esausti giuristi del suo tempo: P. SCHIERA, *Dall’arte*.



Di codificazione in codificazione, attraverso la stringente dogmatica della scienza giuridica da una parte, l'esagerazione ideologica del primato del cittadino da un'altra, la retorica di classe di *Rule of law* e Stato di diritto dall'altra ancora, la dimensione dell'ordinamento si è fatta sempre più stretta, chiusa com'era nelle due valve dello Stato liberal-nazionale⁹⁹⁸. Ed è scoppiato, con grande fragore, nel totalitarismo novecentesco, nuova diversa misura a cui abbiamo fatto riferimento, precisando che esso, purtroppo, non si esaurì nel delirio della *Shoà*, ma – già da prima e soprattutto dopo: si torni a riflettere sui capolavori di Aldous Huxley (1932) e George Orwell (1949) – si riversò anche nella grande corrente – inarrestabile, che non si sa precisamente da dove venga e neppure dove vada – della democrazia a base populistica.

Però, oltre la codificazione, l'esigenza di ordinamento rimane e si tratterà di trovare i modi perché esso possa continuare a garantire la giustezza (ecco di nuovo la misura) di quel rapporto, finora incarnato, nel modo più immediatamente verificabile, nel cittadino. Adattandosi, cioè, all'evoluzione dei tempi e a tutto ciò a cui si faceva riferimento testé, nel citare il bel saggio di Benvenuti. Dunque, un'amministrazione "costituzionale" o anche, per converso, un costituzionalismo "amministrativo", come ho già avuto occasione di dire. Ma è necessario ribadirlo perché anche troppo spesso, ormai, s'incontra letteratura "internazionalista" sulla possibilità di costituzionalizzare il mondo intero, attraverso una *Human Rights-Oriented International Law* e comunque verso la *Constitutionalization of the World Community*⁹⁹⁹.

⁹⁹⁸ Esempio, da questo punto di vista, l'opera di Herbert Spencer, che merita di essere qui segnalata dopo quella di John Stuart Mill: cfr. H. SPENCER, *L'individuo e lo Stato* (1884), traduzione di Sofia Fortini-Santarelli, con prefazione di Giacomo Barzellotti, Città di Castello 1901. Scriveva l'autore *Al lettore* (p. CVI): «Ridotta alla sua più semplice espressione, la tesi da me sostenuta era che, se non si prendevano le debite precauzioni, il formale aumento di libertà sarebbe stato seguito dalla reale diminuzione di essa». Visto come sono andate le cose nel Novecento, non si può dire che Spencer avesse torto. Ma si tratta, a mio modo di vedere, di un'ulteriore dimostrazione che la questione di "libertà" è molto più intensamente complessa di quanto risulti da una sua costruzione in meri termini individuali.

⁹⁹⁹ Sono i titoli del saggio, già citato, di Anne Peters (pp. 118-134) e di Massimo Iovane (pp. 607-625) in A. CASSESE, *Realizing*, volume nel quale altri bei saggi insistono sul tema *Human Rights* (Mauro Palma, Antonio Cassese stesso, Andrew Clapham, Abdulqawi A. Yusuf, Giulia Pinzauti).

Io non avrei nulla contro la *globalization* della categoria di *constitutionalism*, se non fosse che temo che quest'ultima, nonostante la sua indubbia elasticità semantica, non riesca ad allargarsi oltre i contenuti fondamentali che ha acquisito in Occidente (Stato atlantico?) fra XVIII e XIX secolo, garantendoli poi anche in seguito – nonostante le efferatezze totalitarie e la spregiudicatezza dell'esportazione di tali contenuti – a livello internazionale, fino ai nostri giorni. Intendo dire che o si fa lo sforzo di leggere il costituzionalismo con lenti adatte al presente-futuro o non si va da nessuna parte con categorie inevitabilmente obsolete.

Il primo passo – in base a quanto sono venuto dicendo soprattutto in quest'ultima parte e in qualche modo cominciando a anche a tirare le conclusioni – consiste nell'accettare in pieno l'idea che non si può parlare di “globale” senza coinvolgere nel discorso, *ipso facto*, anche il “locale”. Per definizione, insomma, il *global* “ingloba” anche il *local*. Non si tratta solo di una questione di logica, o di filosofia, ma di qualcosa di molto concreto che tocca da vicino la vita dei cittadini. Mentre, infatti, la partecipazione può essere intesa come principio generale e molto risalente, nell'attuale e prossima evoluzione della democrazia, è ancora più vero e inevitabile che nella sua applicazione tale principio generale abbia bisogno di essere messo alla prova, cioè praticato, dai soggetti, cittadini, uomini donne, nella loro corporeità reale ed effettiva: nella loro vita quotidiana e locale cioè. Una riforma in tal senso dell'amministrazione pubblica dovrebbe andare di pari passo – se non precedere – un allargamento dell'amministrazione “partecipata” alle sfere più alte di *global policy* che si vanno sempre più creando e organizzando¹⁰⁰⁰.

Umberto Allegretti parla autorevolmente di democrazia partecipativa, vedendone l'esempio più probante e originario nella grande invenzione che fu il “bilancio parte-

¹⁰⁰⁰ A. CASSESE, *Fostering*, pp. 295-302. Importante il punto di vista di U. ALLEGRETTI, *Democrazia rappresentativa e democrazia partecipativa*, in C. DI MARCO – F. RICCI – L. SCIANNELLA (eds), *La democrazia partecipativa nell'esperienza della Repubblica. Nuovi segnali dalla società civile*, Atti del Convegno Università di Teramo, 25 novembre 2011, Editoriale scientifica 2012, pp. 3-15: in particolare pp. 5-6 in cui Allegretti accenna all'esistenza, oltre la democrazia puramente rappresentativa, «di una pluralità di autorità e, oltre quelle centrali, di una pluralità di livelli locali di governo, le une e gli altri in rapporto tra loro di distinzione di competenza e di possibilità di dialettica» come pure al fatto che «a seguito di recenti contrastanti sviluppi <si> va accettando di vincolare le attività internazionali dello Stato a organizzazioni mondiali e continentali in funzione di pace e giustizia dei popoli».



cipativo” introdotto a Porto Alegre in Brasile¹⁰⁰¹. Estende poi il quadro alla forma di “democrazia deliberativa”, pur ammettendo eventuali sovrapposizioni e contraddizioni¹⁰⁰². È inutile, a questo punto, fornire esemplificazione delle varie possibilità di applicazione del concetto (piani partecipati in materia urbanistica, ambientale, di grandi – e piccole – opere, culturale, associativa); così come non serve illustrare la gamma infinita delle forme di democrazia diretta operanti nei paesi civilmente più avanzati d’Europa (dalla Svizzera ai paesi scandinavi)¹⁰⁰³. Il punto di vista di Allegretti è pervaso di passione democratica, ma ciò forse non è sufficiente¹⁰⁰⁴. Da un punto di vista più realistico, io direi che gli interventi da lui invocati come democrazia partecipativa sono necessari a consentire la trasformazione dello Stato e della sua funzione amministrativa (cioè, in fondo, della sua stessa legittimazione) secondo il mutare dei tempi: il che ci riporta all’indispensabile proiezione sul piano internazionale e globale di queste stesse tematiche. Non solo: poiché quest’ultimo piano accennato è comunque in rapida formazione ed espansione e poiché, come ho cercato di argomentare nella quarta parte di questo lavoro, il mondo (occidentale) viene da un’esperienza – o anche misura – totalitaria, culminata nei disastri del Novecento, allora diventa tanto più necessario e addirittura obbligatorio sviluppare ogni attenzione perché – partendo però dal basso, cioè dal livello più vicino possibile alla vita (non più nuda) dei cittadini – l’elemento di partecipazione venga il più possibile applicato, col favore delle tecniche di comunicazione, rapida e a distanza, che ormai sono così diffuse, da non apparire neppure più come tecnologia.

«Cosa vuole l’uomo, cosa vogliono le persone, e quindi la società, dalla parte pubblica, dalla parte che rappresenta il collettivo? Vuole che si raggiungano delle utilità, che si diano

¹⁰⁰¹ U. ALLEGRETTI, *L’insegnamento di Porto Alegre. Autoprogettualità come paradigma urbano*, Firenze 2003; U. ALLEGRETTI, *Democrazia partecipativa e processi di democratizzazione*, in «Democrazia e diritto», 2/2008, pp. 175-217; U. ALLEGRETTI (ed), *Democrazia partecipativa. Esperienze e prospettive in Italia e in Europa*, Firenze 2010.

¹⁰⁰² R. BIFULCO, *Democrazia deliberativa*, in *Enciclopedia del diritto, Annali IV*, Milano 2011, pp. 271 ss. (lo stesso Allegretti vi ha pubblicato la voce “Democrazie partecipativa”).

¹⁰⁰³ Su cui comunque: Y. SINTOMER – U. ALLEGRETTI, *I bilanci partecipativi in Europa. Nuove esperienze democratiche nel vecchio continente*, Roma 2009.

¹⁰⁰⁴ U. ALLEGRETTI, *Democrazia*, p. 9: “3.2. La varietà di pratiche della democrazia partecipativa e la loro circolazione e disseminazione”.

dei servizi, e che si crei giustizia... Ora è proprio su questo terreno che diviene possibile una convergenza positiva, attiva, fruttuosa fra coloro che sono formalmente espressioni della parte pubblica e quelli che invece sono i soggetti reali, i soggetti della società. Se si afferma questa diversa mentalità, se si adotta questa diversa impostazione, si può forse controllare assai più efficacemente anche tutte quelle forme degenerative di gruppi o aggregazioni sociali che sembrano ora minare le istituzioni».

Non sono affermazioni di circostanza, queste di Giorgio Berti: esse inducono riflessioni anche sul futuro della politica, e nell'unica direzione possibile, che è quella dell'endiadi "amministrazione ed autonomia":

«l'amministrazione rispetto alla politica è concretezza, è il servire per soddisfare dei bisogni concreti... Quello che si fa, lo si fa per soddisfare dei bisogni, delle esigenze concrete che sono messe avanti dal fluire della società in tutte le sue dimensioni o articolazioni».

E ancora:

«Se diciamo che l'amministrazione è fatta per provvedere a bisogni concreti e quindi è l'espressione della concretezza dell'organizzazione pubblica, ecco poi che la politica dovrebbe prendere avvio dall'amministrazione, cioè dall'osservazione concreta delle piccole cose: gli Stati, di fronte ai fenomeni ultranazionali ed universali che oggi caratterizzano lo scenario storico, dovrebbero innanzitutto pensare alle piccole cose, prima di ideare grandi strategie a cui poi non possono più attendere singolarmente».

Per concludere:

«Partendo dal concreto dell'amministrazione, la politica diventerebbe così l'insieme degli strumenti, dei metodi, dei mezzi per arrivare a dimensioni più generali dei bisogni e, soprattutto, per coltivare l'interdipendenza dei bisogni, o meglio la visione dei bisogni come interdipendenti nei vari territori ed anche nei vari settori, e poi alla fine garantire che la giustizia come soddisfazione dei bisogni si raggiunga anche attraverso la valorizzazione dell'interdipendenza di questi bisogni»¹⁰⁰⁵.

115. Termina qui la mia rapida e probabilmente faziosa rassegna di pareri amministrativistici sulle possibilità di una nuova partecipazione del cittadino alla vita pub-

¹⁰⁰⁵ Cito – con una certa emozione, visto che anch'io ho cercato di dire con parole più confuse più o meno le stesse cose – da G. BERTI, *Educare alla politica attraverso l'amministrazione*, in «Amministrare», 21/1991, p. 405. Segnalo che, nello stesso numero di «Amministrare», nelle pagine immediatamente precedenti, veniva pubblicato – secondo analoghe intenzioni – il mio (e di Valentina Marchetti) già citato *Schema di classificazione*, in cui la "autonomia" veniva letta essenzialmente come "rete" di punti interconnessi, ciascuno centro e periferia del sistema, a seconda delle evenienze ed opportunità.



blica. Come suggerisce Berti, essa potrebbe servire da educazione (nel vero e proprio senso etimologico del termine) alla politica. Dunque una migliore amministrazione per migliorare l'uomo; ma, a rovescio un'amministrazione che può essere migliorata solo da uomini migliori.

Torna fuori, a questo punto, la logica impietosa della mia proposta di misura come lente di lettura della trasformazione politica. Non basta aumentare il grado di conoscenza tecnica e scientifica (misura due) e neppure produrre provvedimenti più equi e adeguati ai tempi (misura tre), se non si ristabilisce un corretto funzionamento della misura uno. Quest'ultima riguarda l'intimo della coscienza umana, cioè la consapevolezza e la responsabilità che l'uomo si assume di essere – non necessariamente solo per libera scelta ma anche per acclarata necessità – dipendente dal mondo che lo circonda: dall'ambiente, dagli altri esseri viventi, dall'umanità intera. La partecipazione si fa, prima che per legge o provvedimenti amministrativi, per convinzione e impegno diretto dei soggetti. Anche per chi, come me, non crede alla naturale socievolezza degli uomini¹⁰⁰⁶ è del tutto chiaro che – come tutte le cose del creato – anche l'uomo e la donna sono esseri a tendenza collettiva, geneticamente costretti ad acquisire l'abitudine alla convivenza, adattandosi ai pesi che questa comporta. Di tale disciplinamento fa parte anche l'accettazione della vita associata mediante organizzazione, pensata (scienza: misura due) e costruita (organizzazione: misura tre). Solo la coscienza di ciò (misura uno) consente di sublimare la originaria melancolia dell'essere umano in un risultato più o meno razionale, fatto di normalità istituzionale ed emergenza fattuale, ma comunque consapevolmente obbligante, se non obbligatorio.

“Sapere” ciò aiuta a sopportare meglio i pesi, a distribuire meglio le fatiche, a condividere meglio i frutti della vita collettiva. La melancolia potrà restare al livello personale, producendo, a seconda dei casi, genialità o nevrosi, o entrambe insieme; ma intanto il mondo andrà avanti, coi suoi ritmi e le sue aporie. Se queste ultime si presenteranno – come accade da un secolo a questa parte – come davvero epocali, non sarà la prima volta che ciò è accaduto. Ai giorni nostri, forse, con smisurata ac-

¹⁰⁰⁶ P. SCHIERA, *Melancolia tra arte e società*, Urbino 2005.

celerazione; ma smisurata sembra essere anche la forza della tecnologia, tanto che essa sta per essere introiettata nella stessa esistenza umana, senza più esserne un semplice utensile esterno.

Qui torna d'aiuto la dis-topia che tanto ha caratterizzato la letteratura del XX secolo, insieme alla *science-fiction* che, col cinema – perfino, più recentemente, coi cartoni animati e coi video-giochi – sta concorrendo all'e-ducazione delle ultime generazioni. A me non pare inevitabile che quella trasformazione debba per forza portare alla de-generazione del genere umano, com'è stato pronosticato da gran parte della suddetta letteratura.

Qualche esempio. Partendo dal romanzo *We* di Evghenij Zamjatin (1922), colpisce, ad esempio, il riferimento irriverente a Kant, il vecchio Kant di quando eravamo al liceo. Egli è preso ad esempio di un'etica fallimentare – che è la nostra di oggi e comunque della modernità – perché, con tutti i suoi Kant presi insieme, quest'ultima non è riuscita a costruire un sistema di «scientific ethics, i.e., ethics based on subtraction, addition, division, and multiplication». Un'affermazione che sintetizza una serie di osservazioni abbastanza provocatorie.

Partiamo dal confronto fra libertà e ragione, fra la «primitive condition of freedom [...] to the beneficent yoke of reason», in funzione di una «mathematically infallible happiness», a cui bisogna «compel» tutti gli abitanti, in una prospettiva che termina col grido: «Long live the One State, long live the numbers, long live to the Benefactor!». In contrasto coi tempi (nostri) «when people still lived in a free, i. e., unorganized, savage condition».

Mentre ora si gode della «One State Science», che non erra mai, producendo «the eternal grandiose movement of the entire Machine», al posto di quella famosa «'inspiration' – an unknown form of epilepsy, a sickness of the spirit, pain [la mia melancolia!]» che caratterizzava i tempi antichi (i nostri). Nell'*One State*, «we have channelled all elemental forces», mediante il «process of the hardening, the crystallization of life». Quest'ultima realizza l'ideale finale della nuova condizione: «The ideal (clearly) is the condition where nothing happens any more», a differenza della



condizione antica in cui coesistevano «thousands of microscopic, eternally warring states».

Basterà così. Ma si può passare al romanzo di Aldous Huxley (1921) *Chrome Yellow* (che per certi aspetti anticipò *Brave New World*), dove si afferma che la «transition from the age of religion to the age of modern science might lead not to utopia but universal anarchy»; poi, durante la visita alla fattoria del castello, viene fuori che «in this farm we have a model of sound paternal government. Make them breed, make them work, and when they're past working or breeding or begetting, slaughter them».

Finché non s'incontra il tema vero che è un ironico inno alla «goddess of Applied Science», grazie alla quale l'amore potrà essere distinto dalla procreazione... e «Eros, for those who wish it, is now an entirely free god».

E quel che non poterono Erasmus Darwin (il nonno di Charles!) e «Miss Anna Serward, Swan of Lichfield», lo potranno i nostri discendenti: «An impersonal generation will take the place of Nature's hideous system. In vast state incubators, rows upon rows of gravid bottles will supply the world with the population it requires. The family system will disappear: society, sapped at its very base, will have to find new foundations; and Eros, beautifully and irresponsibly free, will flit like a gay butterfly from flower to flower through a sunlit world». I commenti che seguono sono ancora meglio: «“It sounds lovely,” said Anne. “The distant future always does”. Mary's china blue eyes, more serious and more astonished than ever, were fixed on Mr. Scogan. “Bottles?” she said. “Do you really think so? Bottles...”».

Si tratta di temi che Huxley riprenderà più avanti, sviluppandoli in *New Brave World*, ma qui appaiono più freschi, inseriti come sono nell'elegante ambiente vittoriano.

Inutile citare da 1984 di Orwell. Si potrebbe, piuttosto, aggiungere qualcosa da un testo poco usato, eppure tanto interessante da avere suscitato in più occasioni l'attenzione di Walter Benjamin: *Lesabéndio*, di Paul Scheerbart (1913). Questa volta preferisco però scegliere una citazione di ottimismo metodologico, fuori dal clima un

po' viscido della dis-topia, che potrebbe anche servire a meglio definire quella nuova misura che vado ricercando. È Bilba che parla a Lesabéndio:

«In ogni caso, dappertutto vedo un sottomettersi dinanzi al Più Grande e in questo sottomettersi dovremmo cercare anche noi la nostra salvezza, perché ci quieti veramente nell'intimo. Se prendessimo noi stessi come punto culminante, saremmo sempre giunti a una fine, cosa che nel nostro mondo infinito non concepiremmo mai come qualcosa di magnifico. Per andare sempre oltre, ci si deve sottomettere sempre di nuovo – sì, sempre di nuovo, dobbiamo subordinare i nostri migliori pensieri a un pensiero più grande, ancora non immediatamente comprensibile; se non lo si fa, ci si stanca, si diventa indolenti e fiacchi»¹⁰⁰⁷.

116. Potrei dire, in sintesi, che queste parole, dette da Bilba a Lasabéndio, sull'asteroide-planetoide *Pallas* (la quale è la dea, come sappiamo, anche della scienza), contengono, in proiezione estrema, l'essenza della misura a cui ostinatamente penso. Essa non è, infatti, per me una dimensione statica e neppure neutrale. Non è statica, perché continuamente si rinnova, alla ricerca di nuovi rapporti da creare e sempre nuovamente da determinare. Non è neutrale, perché i nuovi rapporti devono essere sempre più impegnativi, se si vuole mantenere vigile e attivo il "giro" fra le tre misure che ho più volte indicato. Il che, però, non comporta necessariamente che il suddetto giro sia in costante crescita, perché può accadere – e più spesso accade – che esso non riesca, o non funzioni a perfezione, cosicché invece di procedere si retroceda e invece di salire si scenda.

Vi sono state, e sempre vi saranno, anche misure cattive nella storia degli uomini. O, per meglio dire, non vi sono né misure buone né misure cattive, ma solo "misure", quando davvero ci sono e vi è dunque corrispondenza fra la coscienza individuale, la capacità di conoscere e capire e la volontà di provvedere. Il più delle volte, tale corrispondenza manca o non è tanto intensa da ingenerare misura. Spesso poi gli uomini sbagliano e fanno provvedimenti, sulla base di conoscenze acquisite, a partire da falsa coscienza, prodotta da condizioni culturali cattive. Allora la responsabilità è di tutti e bisogna ricominciare.

¹⁰⁰⁷ P. SCHEERBART, *Lesabéndio*, con saggio introduttivo di Fabrizio Desideri e quattro scritti di Walter Benjamin (illustrazioni di Alfred Kubin), Roma 2014, p. 114.



Dalla cultura.

Perciò, il consiglio di Bilba a Lesabéndio mi piace tanto, perché spinge a superare «noi stessi come punto culminante» esortando ad «andare sempre oltre». Che conta è il Più Grande: solo che bisogna sapere coglierlo e adattarvisi.

È un'altra cosa dalla “Macchina-cervello” di Ruggero Vasari (1925), che è «sintesi del pensiero dei tre despoti Bacal, Singar e Tonchir». Ma, anche qui, alla fine, ci dice Monica Cioli:

«Tonkir erkennt seine Niederlage. Und anstatt von andern die Erfüllung seines Geschicks zu erwarten, zieht er es vor, sich selbst und zugleich seinen Mechanismen den Tod zu geben durch eigene Hand. Er stirbt, und die ganze von ihm geschaffene mechanische Welt stürzt unrettbar in Trümmer und ins Nichts. Der klagende Schrei der Sirenen erfüllt den Raum»¹⁰⁰⁸.

In pochi anni – da Scheerbart a Vasari – il sogno della torre va in frantumi¹⁰⁰⁹: dall'u-topia alla dis-topia, la quale ultima però, fortunatamente, si spezza. Subito dopo, avverrà – nella realtà – ciò che avverrà.

Abbiamo già detto che tutto ciò fa parte della misura totalitaria. Ma qui c'interessa appurare se quella misura è ancora la nostra o se possiamo sperare di averne trovata un'altra. Pur sapendo, come ho più volte avvisato, che, da una misura all'altra, qualcosa resta sempre e che, di conseguenza, sempre, in futuro, gli uomini dovranno sapere di avere, nella propria storia, quella componente totalitaria che ha marcato la misura novecentesca e che va contrastata, per evitarne gli inevitabili pesimi esiti. Sembra probabile che i contorni della globalizzazione di cui inevitabilmente continuiamo a parlare debbano sconfinare in spazi propri del totalitarismo. Questo è il legato che ci portiamo dietro dal secolo trascorso. Il mio problema è di provare a immaginare antidoti a questo percorso in qualche modo segnato.

¹⁰⁰⁸ R. VASARI, *L'angoscia delle macchine*, Palermo 2009, su cui M. CIOLI, *Maschine und Kosmos. Der Futurismus und die Avantgarden in Deutschland und Frankreich in der Zwischenkriegszeit*, in «Seiten aus DHIR Magazin».

¹⁰⁰⁹ «Grande Iniziato – siamo tutti qui per implorarti di salvare la torre. Tu hai voluto che quest'opera s'innalzasse – che occhio d'uomo non potesse vederne la cima. Le macchine non ebbero riposo, gli èrgoni gareggiarono con le macchine per fornirti i materiali – che il ventre di questo mostro ingoiava – senza mai saziarsi. La nostra vita è tutta qui – non abbattere la torre – tutta un'epoca vi è glorificata», R. VASARI, *L'angoscia*, pp. 47-48.

La metafora dell'alto, della torre che si erge, inarrestabilmente, verso il "Più Grande" mi serve allo scopo. Perché, a 9101 metri la torre crolla. Il totalitarismo inevitabilmente crolla, con tutte le sue macchine. Per fortuna, se c'è l'alto, ci deve essere anche il basso e non si può costruire verso l'alto trascurando il basso. I riferimenti – talora forse impropri e certo non sufficientemente approfonditi sul piano tecnico della scienza del diritto amministrativo – agli studi di scuola benvenutiana mi servivano a costruire questa possibile prospettiva dal basso.

La relazione alto \leftrightarrow basso è dunque quella che provo a proporre come nuova formula della "capacità" del cittadino nell'età post-statuale. A implemento della fortunata formula coniata dal mio caro amico Roberto Ruffilli del "cittadino come arbitro", osservo che il mio cittadino dovrebbe ambire a essere qualcosa più di un arbitro fra più contendenti; dovrebbe infatti partecipare egli stesso alla contesa – la quale però in tal modo cesserebbe di essere tale per diventare una sostanziale e decisiva cooperazione di tutti al funzionamento della cosa pubblica, cioè del comune (amministrazione). Il mio cittadino, insomma, ambirebbe a essere "ministro", nel senso sia religioso che laico che il termine comporta: ministro di sé, innanzitutto, e del suo sapere di sé (gnozi sautòn); poi ministro di conoscenza e cultura verso gli altri e verso l'ambiente; infine ministro di cose, cioè di amministrazione. Ho forse così, finalmente, quadrato il cerchio e riportato la misura al cittadino globale. Ma non illudetevi: è solo una prima approssimazione questa, che richiede molti ulteriori approfondimenti. Per ora, basti la proposta di transitare dal cittadino come arbitro al cittadino come – absit iniuria verbo – ministro.

117. Mi è qui indispensabile riandare a una considerazione di Gianfranco Miglio che probabilmente sta alla base di tutta la mia cinquantennale ricerca: mi riferisco al passo di *Le origini della scienza dell'amministrazione*, in cui¹⁰¹⁰, dopo avere distinto fra i due «archetipi assolutamente indipendenti, rappresentati dal latino *administratio* e dal germanico *Verwaltung*», il Maestro precisa che

¹⁰¹⁰ G. MIGLIO, *Le origini*, p. 264.



«Il primo termine indica l'attività svolta dal *minister*, vale a dire – discenda questo vocabolo da *manus* o da *minus* – da chi esegue materialmente, come fa un servo. Il termine germanico invece deriva, come *Gewalt* (=forza), dalla radice *walten* (latino = *valere*) ed indica il compimento dell'atto di potenza, cioè l'esercizio, in un solo ed unico tratto, del potere sovrano; infatti l'equivalente del latino *minister* si trova invece nel celtico *ambag* (= *ambactus* = servo) da cui viene *Amt* e l'accezione germanica dell'idea di servizio-ufficio».

La conclusione di Miglio sarebbe che

«con il loro significato originario, i due termini – il germanico ed il latino – rispecchiano e custodiscono i due fondamentali ed opposti profili sotto i quali può essere considerata l'attività amministrativa: a seconda cioè se la si veda come governo, e cioè esplicazione della stessa autorità sovrana in piena maestà, oppure come esecuzione di comandi e precetti giuridici emanati da una più alta istanza. Nel primo punto di vista si colloca il titolare del potere politico in quanto esercita la sua libera signoria fino a determinarne le estreme e più umili manifestazioni pratiche; nel secondo invece si pone lo “aiutante” in quanto concepisce le sue decisioni ed ordinanze esecutive come ottemperanza e professionale fedeltà ad un superiore “dovere”».

Non da oggi contesto a Miglio di avere privilegiato, dei due termini seminali della politica, l'uomo e il potere, il secondo a detrimento del primo¹⁰¹¹. Tenendo poi presenti i sessant'anni che sono ormai passati dalla famosa prolusione di Varenna, va anche fatta la tara al linguaggio impiegato: ma quel che conta è che, per me, i due profili di cui Miglio parla possono essere unificati nella figura del cittadino-ministro, come ho cercato di presentarlo qui. Né si può dimenticare che il tema del ministero-servizio-ufficio occupa un posto centrale nella stessa concezione teologico-canonica della Chiesa romana sul ministero come *amoris officium*. Non mi addentro certamente nel tema, ma voglio solo far notare che, se è vero che molti concetti politici moderni non sono che secolarizzazione di principi teologici, non si vede perché non

¹⁰¹¹ P. SCHIERA, relazione introduttiva al Convegno tenuto in occasione del 70° compleanno di Gianfranco Miglio, 24-26 ottobre 1988, in L. ORNAGHI – A. VITALE (eds), *Multiformità ed unità della politica. Atti*, Milano 1992, pp. 15-36.

si possa impiegare tale prospettiva anche in direzioni non conservative e fasciste ma rivolte verso l'amicizia, la cooperazione, la carità e l'amore¹⁰¹².

Non mi sfugge che la formula che sto proponendo, oltre ad apparire ingenua e velleitaria, sia ancora dettata da una visione del mondo a matrice occidentale, in una linea storica in cui tutte le misure che si sono succedute – e che ho cercato di delinearne nelle parti precedenti di questa mia riflessione – hanno lasciate tracce più o meno vistose: a partire dall'idea di comunità e ben comune, attraverso quella di organizzazione territoriale del potere (funzione), fino a quella centralissima del cittadino, istituzionalizzata dalla costituzione e dal costituzionalismo, anche nella sua versione, un po' perversa e traditrice, del totalitarismo. E mi chiedo apertamente cosa potrà accadere di quella visione, una volta che l'incontro con altre storie, altre tradizioni, altre visioni, sarà finalmente alla pari. La mia speranza è che al posto di un *clash of civilizations*, abbia luogo uno scambio, in cui qualcuno guadagnerà e qualcuno perderà, ma senza smarrire elementi importanti dei rispettivi patrimoni.

Del nostro, di patrimonio, fa certamente parte la giustizia sociale, a cui – come spesso ricordato – fa riferimento Alain Supiot, nel suo *Esprit de Philadelphia*. Spirito che, secondo l'autore, è stato usurpato, in un voltafaccia caratterizzato dal trionfo del neo-liberismo, sia in Occidente che nell'ex mondo comunista¹⁰¹³. Non c'è bisogno di risalire ad Aristotele per accertare che la pratica della giustizia necessita di “senso di misura”, afferma ancora Supiot, precisando che «Every measurement has these cognitive and normative aspects» (che dovrebbero appunto corrispondere alla nostra misura due e tre). In più c'è la capacità di valutare la differenza (dunque il rapporto) sempre sussistente fra ciò che è e ciò che dovrebbe essere: il che si avvicina molto alla misura uno¹⁰¹⁴.

¹⁰¹² P. SCHIERA, *Crisi di legittimazione e trasformazione del politico*, in G. ALBERTELLI – G. FERRARI (eds), *Critica della crisi*, Trento 1983; P. SCHIERA, *Sono, fui, stato*, in A. COVI (ed), *La creatura e il pleroma. Dialoghi a distanza sullo stato della democrazia*, Roma 1983; P. SCHIERA, *Il passato dello Stato, il futuro dell'Amore*, in F. BATTISTIN (ed), *Dialoghi con Alessandro Biral*, Saonara (PD) 2006, pp. 47-55; P. SCHIERA, voce *Stato*, in U. POMARICI (ed), *Filosofia del diritto. Concetti fondamentali*, Torino 2007, pp. 563-568.

¹⁰¹³ A. SUPIOT, *The Spirit*, p. 17: «The holy union of communism and capitalism».

¹⁰¹⁴ *Ibidem*, p. 91.



Ma, a tal fine, si rende necessario *a new type of standard*, riguardante, secondo lui, il “decente lavoro” e, in ultima analisi, un ideale universale (globale) di giustizia sociale, che però dev’essere continuamente rapportato alle condizioni di lavoro locali. Solo così sarà possibile riguadagnare una capacità d’agire agli esseri umani, poiché, secondo lui, «In the cybernetic world of regulation and governance, human beings do not act»¹⁰¹⁵.

Inoltre, al livello elementare del lavoro, la capacità d’agire individuale si esplica, per lo più, mediante l’appartenenza a gruppi organizzati: dal che discende l’importanza fondamentale del diritto di libera associazione, allo scopo precipuo di contrattare, appunto, le condizioni di lavoro¹⁰¹⁶. “Chi governa il mondo” dovrà continuare a tener conto di queste necessità? O nella *global polity* le cose funzionano in modo diverso, grazie alla «vasta gamma di diritti di partecipazione sopra elencati (verticali e orizzontali; locali, nazionali e globali), che non può essere inquadrata in nessuna delle categorie concettuali fin qui note?»¹⁰¹⁷.

Sabino Cassese sottolinea il mutato quadro scientifico-culturale in cui la globalizzazione si sta compiendo: al di là della tradizionale compattezza e unitarietà dell’ordinamento giuridico; con una prassi pattizia (federativa?) che ha preso il posto dei tradizionali strumenti legislativi e giudiziari; e col prevalere, invece, di «relazioni interamministrative, in cui le amministrazioni nazionali hanno una posizione strategica».

Ci sarebbe però una crescente aspirazione di diritto alla democrazia, nei tre momenti di «autodeterminazione, libertà di espressione e diritti elettorali»¹⁰¹⁸. Il multilateralismo rafforzerebbe la tutela delle minoranze e dei più deboli¹⁰¹⁹, mentre

¹⁰¹⁵ *Ibidem*, p. 104.

¹⁰¹⁶ *Ibidem*, p. 111, dove si rimanda alla “International Labour Organization”, che nella sua ventiseiesima sessione a Philadelphia, il 10 maggio del 1944, aveva elaborato la *Declaration* da cui aveva tratto vita lo *Spirit of Philadelphia*, che dovrebbe permanere alla base di ogni successivo sviluppo di globalizzazione. Cfr. retro, parte quarta.

¹⁰¹⁷ S. CASSESE, *Chi governa*, p. 106.

¹⁰¹⁸ T.M. FRANCK, *The Emerging Right to Democratic Governance*, in «The American Journal of International Law», 86/1992.

¹⁰¹⁹ R. KEOHANE – S. MACEDO – A. MORAVCSIK, *Democracy-Enhancing Multilateralism*.

l'affermazione di standard globali per la democrazia (tipo la citata *Dichiarazione della IOL*) potrebbero rappresentare un potenziamento della democrazia stessa¹⁰²⁰.

118. «La *global polity* minaccia o rafforza la democrazia?»: è questa la domanda su cui si chiude il libro di Cassese, che si era aperto con l'altra domanda «Chi governa il mondo?». Governo e democrazia sembrano essere i due poli tra cui si muove e cresce la *globalization*. Così, essa si manifesta in tutta la sua dimensione pubblica e anche politica. Governo e democrazia sono i due pilastri principali dell'edificio potente che la storia costituzionale dell'Occidente ha prodotto nella sua lunga storia. Due termini di non facile significato, spesso fraintesi, ma sicuramente riferibili da una parte alla prestazione di servizi collettivi per rispondere ai sogni-bisogni di popoli e di individui, dall'altra all'esigenza di equità e rappresentanza di questi ultimi nei processi di decisione e di gestione di quegli stessi servizi.

C'è un ponte fra le due istanze: è la figura del cittadino, o di come si voglia chiamare il soggetto che, dopo aver inventato la politica, ha saputo diventarne il protagonista, l'autore, il responsabile. È questa allora la domanda da porsi, che dovrebbe racchiudere in sé le due poste da Cassese all'inizio e alla fine del suo libro: cosa serve per favorire, garantire e possibilmente implementare la figura del cittadino in un mondo sempre più stretto e integrato e coi mezzi di tecnologia sempre più coesenziali alla vita stessa degli uomini di oggi?

Apparentemente, sembrerebbe che la cura primaria debba essere rivolta a creare, ma insieme tenere sgombri, i binari complicati della *global governance*, in modo che, tutte le volte che sia necessario, il cittadino possa essere presente ed essere rispettato, trovando tutela alle sue esigenze: da quella della sicurezza a quella della felicità. Parrebbe cioè che i pericoli maggiori, per il cittadino, vengano dalla lontananza del potere, in particolare dai "poteri globali". La mia impressione è invece che il rischio principale si annidi ancora nel "potere legale", cioè nello stato di minoranza in cui il

¹⁰²⁰ S. CASSESE, *Chi governa*, p. 111 ss.



cittadino è stato tenuto, da quando la costituzione ha codificato il suo ruolo politico, in quelle che potremmo chiamare le “relazioni pubbliche”¹⁰²¹.

Dopo il riconoscimento dei diritti dell'uomo e del cittadino e l'immediato loro travasamento nel gran libro della proprietà privata (i codici civili, a partire da quello napoleonico del 1804¹⁰²²), la centralità del cittadino si è sciolta nella rappresentanza parlamentare, a sua volta esasperata dal ruolo attribuito alla funzione legislativa, in cui è stata allocata la sovranità, sapientemente attribuita al popolo. Una volta spezzato il nesso monarca-esecutivo – motore di unificazione e di gestione del territorio, grazie al quale lo Stato moderno aveva raggiunto il suo culmine assoluto, creando le premesse strutturali per il dominio della società capitalistica – al monarca si era contrapposto il parlamento e l'amministrazione si era posta al margine. Al cittadino doveva interessare solo il gioco tra monarca e parlamento, la politica grande cioè, ma non quella piccola della pubblica amministrazione, di cui era più oggetto che soggetto. Certo, nel frattempo anche questa era stata sottomessa al legislativo, alla legge; il diritto amministrativo era nato per questo scopo e per migliorare l'efficienza del tutto, con particolare riferimento anche alla tutela giurisdizionale, nelle diverse forme in cui ciò avvenne nei differenti paesi.

In tale panorama, la figura del cittadino si è quanto meno appassita, nonostante le aperture democratiche portate dall'allargamento del suffragio elettorale e la persistente vigenza dei diritti umani. Abbiamo però potuto vedere che una linea di attacco del diritto amministrativo continua essere quella di rendere la democrazia da rappresentativa partecipativa: e la nuova partecipazione dovrebbe riguardare, appunto, la pubblica amministrazione, nella dinamica stretta dei bisogni-servizi, tenendo però presenti anche i sogni da cui spesso i bisogni promanano.

Cittadini per il bene comune è il sottotitolo di un libro di Salvatore Settis¹⁰²³. In una sorta di nota editoriale, l'autore precisa che da collante del libro fanno «le no-

¹⁰²¹ P. SCHIERA, *Dal potere*.

¹⁰²² P. CARONI, *Escritos*; ma anche P. GROSSI, *Le proprietà collettive ieri, oggi, domani*, in C. BERNARDI – F. BRANCACCIO – D. FESTA – B.M. MENNINI (eds), *Fare spazio. Pratiche del comune e diritto alla città*, Sesto San Giovanni (MI) 2015, pp. 37-50.

¹⁰²³ S. SETTIS, *Azione popolare. Cittadini per il bene comune*, Torino 2014.

zioni di “bene comune” (come valore) e di “beni comuni” (in senso patrimoniale)». Si tratta del mio stesso punto di vista, come si vede anche dal titolo che vorrei dare a queste lunghe pagine sparse che sto scrivendo: *Dalla global polity al bencomune e ritorno*¹⁰²⁴.

Settis introduce un altro elemento forte anche per il discorso che ho fin qui cercato di fare: quello appunto di cittadino. Nella parte terza di questo mio studio, ho provato a designare la figura sociale e costituzionale del cittadino come “misura” del secolo delle rivoluzioni e delle costituzioni. E ho appena finito di sottolineare – ancora qualche riga fa – che il compito impellente di oggi, nella previsione di una *global governance*, è quello trovare per il cittadino una dimensione – una misura nuova – adeguata al tempo corrente, che sto iniziando a individuare nella figura del cittadino-ministro. Ciò dovrà per forza avvenire individuando tutti i livelli – dal più basso al più alto – a cui il cittadino si mette in gioco. Dal locale al globale, dunque: che non è lo stesso di dire nel *gl-ocal*, perché quest’ultima è una formula che imbroglia, mescolando le carte e le cose, facendo di ogni situazione un fascio, in cui si perdono le consapevolezze e le responsabilità, che devono invece restare quelle proprie di ogni livello, anche se, possibilmente, in armonia fra loro.

Aggiungo anche che, per quanto si possa oggi capire del mix assolutamente nuovo in corso, a livello di comunicazione sociale inter-soggettiva, fra *high-tec* e atteggiamenti individuali dei soggetti comunicanti, si può anche immaginare un percorso interessante e da sfruttare in senso virtuoso (nel senso almeno del “motto” che devo aver già più volte citato *Vertu mesure du bonheur*¹⁰²⁵). Voglio dire che, grazie alle immense capacità comunicative (tecniche ma anche soggettive: da qui il nuovo *mix* che dicevo) al di là del tempo e dello spazio, i livelli più lontani possono acquistare per il cittadino – che resta soggetto individuale di responsabilità e di scelta – significato più tecnico dei livelli più vicini, in cui si può facilmente trasferire la passione d’intervento, la gioia di scelta, l’amore per la politica. Ma si tratta forse di considera-

¹⁰²⁴ Sinteticamente rimando ai saggi raccolti in *Profili*, I, Parte prima “Il bene comune come motore costituzionale”, pp. 15-102 e al mio volumetto *La misura del ben comune*.

¹⁰²⁵ Vedilo in P. SCHIERA, *Misura*, dove è riprodotta l’incisione di De Ghein che reca lo stesso titolo.



zioni tecno-antropologiche che lasciano senz'altro il tempo che trovano. Resta comunque vero «che non i partiti, ma i cittadini sono i protagonisti della politica, in quanto titolari della sovranità (art.1 della Costituzione)», come scrive Settis, aggiungendo alla «speranza necessaria per difendere le alte ragioni del bene comune» anche quella «per pensare senza delegare nessuno, sapendo quel che vogliamo. Assumendoci la nostra responsabilità di cittadini. In prima persona»¹⁰²⁶.

Ovviamente, d'accordo. Ma anche Settis è costretto a chiedersi «In nome di chi?». È la stessa domanda che si erano posti – come si è già visto – von Bogdandy e Venzke, cercando di applicare il vecchio principio statutale del *demokratieorientierten Grundverständnis* alla *Global Governance*, in ampio sviluppo e continuo radicamento fin dall'ultimo decennio del XX secolo¹⁰²⁷. Ci sono però sfumature importanti di lettura. Per Settis sembra dirimente lo sguardo sul futuro, contro ogni «presentismo onnivoro e senza orizzonti»: soprattutto con riguardo, come nel suo caso, a cose provenienti dal passato, come il territorio o i beni culturali. «La solidarietà internazionale si articola dunque, proprio come i diritti umani fondamentali, secondo una costellazione di valori che include equità, giustizia, libertà, dignità umana, qualità della vita, salute, cultura, responsabilità»¹⁰²⁸.

Anche qui d'accordo, ovviamente, soprattutto sulla qualità della vita e la responsabilità, virtù – più che doveri o anche diritti – che meglio si adattano alle mie preoccupazioni per le piccole politiche del locale, non in contrapposizione e neppure in un miscuglio indistinto e parolesco, ma in tensione diretta e continua con il globale. Anch'io vorrei lavorare per «un'utopia-progetto pienamente ragionata, [proiettata] in un futuro possibile, che va edificato a partire da oggi. Un progetto di autodifesa della stirpe umana e dei suoi “lontani”, ma anche della Terra».

Settis costruisce un giro fra lontananza e prossimità che è diverso dal mio, ma non in contrasto. Lui pensa più al futuro che al globale ed è giusto così. Resta però il problema della prossimità, che a me piace più considerare “località”. Prospettive di-

¹⁰²⁶ S. SETTIS, *Azione popolare*, p. 22.

¹⁰²⁷ A. VON BOGDANDY – I. VENZKE, *In wessen Namen?*

¹⁰²⁸ S. SETTIS, *Azione popolare*, p. 39.

verse ma non opposte e certamente da integrare fra loro. All'etica della lontananza io preferisco l'etica della prossimità, perché senza di essa non si va lontano e perché lì sopra ci puoi veramente investire responsabilità e impegno.

119. Resta il bene comune «come finalità imprescindibile delle comunità umane e [come] spina dorsale di una cultura della cittadinanza di cui dobbiamo in ogni modo recuperare la traccia e il bandolo»¹⁰²⁹. Sapendo però che il bene comune varia, nel tempo e nello spazio, e va dunque sempre nuovamente cercato e ritrovato, va monitorato e tenuto vivo. Il bene comune è più problema di metodo che di contenuto ed è comunque cosa umana, dunque suscettibile di continui adattamenti agli interessi di chi sa porsi come rappresentanza o sintesi di tutti gli altri. È insomma un'idea da spendere più in difesa che in attacco, è un'ancora, una misura, un must, un dover essere e non va svalutato come moneta cattiva, a forza di produrne troppa. Il bene comune non funziona senza il vincolo inter-individuale (inter-soggettivo) di comunità e quest'ultima non funziona senza interna concordia, nel senso anche della corda/*vinculum* che Ambrogio Lorenzetti fa scorrere, nell'affresco senese, dalla maestosa *Giustizia*, attraverso la piillante *Concordia*, per le mani dei cittadini corporati, fino al gran vecchio del *Bencomune*¹⁰³⁰.

Insomma, dietro alla mutevoli facce del bene comune ci sta sempre l'amministrazione. Essa, come si è visto, si estende sopra tutto il campo dei sogni/bisogni-servizi e va colta e trattata, ma soprattutto partecipata, ad ognuno dei livelli in cui, storicamente quel campo si è sviluppato e articolato. Ciò vale anche per la molla essenziale della vita – degli umani – che è la ricerca della felicità. Come abbiamo appena visto citando il rame di De Ghein, quest'ultima non è in contrasto col bene comune, finché s'ispira ai criteri di virtù e di misura. In età contemporanea – come pure abbiamo visto a iosa – il diritto amministrativo è centrato sul rapporto fra interesse legittimo (individuale) e bene pubblico (collettivo). A lungo ha prevalso una gestione autoritaria e verticale di quel rapporto, ma è stata dimostrata la possibi-

¹⁰²⁹ *Ibidem*, p. 57.

¹⁰³⁰ P. SCHIERA, *Il Buongoverno "melancolico"*.



lità e l'utilità di sostituirla con una gestione orizzontale e partecipante. Si è visto che quest'ultima sarebbe favorita dalla possibilità/obbligo di partecipazione dei cittadini alla individuazione e gerarchizzazione dei bisogni collettivi e alla predisposizione dei relativi servizi. Ciò si può con sicurezza sintetizzare nella formula "qualità della vita" che rappresenta un passo avanti rispetto ai bisogni antichi di sicurezza e stabilità, coinvolgendo anche valutazioni di tipo pratico (etico, economico, politico) oltre che estetico e ludico. È dunque su questo punto che concentrerei l'attenzione sulla prosimità/località, fornendo ai cittadini gli strumenti per rendersi attivi e operativi ma anche stimolando la loro responsabilità con un sottile sistema di sanzioni e di premi.

Nella stessa direzione, in un'arrembante e sinceramente stupefacente traversata storica e sociologica – ma con alta qualità giuridica – del *mare magnum* del diritto di proprietà in generale e della proprietà pubblica in particolare, Salvatore Settis offre a un certo punto una presentazione così precisa e convincente della dottrina dei *commons* di Elinor Ostrom, come non mi era ancora accaduto d'incontrare:

«La sua soluzione è una "teoria, su base empirica, di forme di azione collettiva (*collective action*) fondate sull'auto-organizzazione e l'auto-governo". Calibrato su comunità relativamente piccole (fino a 15.000 persone), il modello di democrazia partecipativa cooperativa sviluppato da Ostrom è molto attraente anche se rapportato su scala assai più grande, dove tuttavia un'etica consociativa fondata sul mutuo controllo e sulla condivisione dei benefici dovrebbe evolversi in nuove forme di codificazione, in cui le regole siano rispettate perché ritenute giuste e convenienti alla comunità nel suo insieme, ma anche perché garantite a un livello istituzionale [...] Può rappresentare, per l'oggi e per le generazioni future, un capitale sociale da mettere a frutto. Nelle piccole comunità studiate da Ostrom, certo; ma forse anche su scala più grande»¹⁰³¹.

Il capitolo da cui il brano proviene s'intitola *Perché in comune* e questa della Ostrom¹⁰³² è, ovviamente, una bella risposta, congrua anche con la direzione di partecipazione (o anche costituzionalismo) piccolo-amministrativa che sto propugnando in queste pagine. Spiace poi che Settis non comprenda che il discorso della Ostrom va per forza inquadrato in quella «democrazia oltre lo stato», che egli rifiuta di prendere in considerazione, perché ancora mancano «le nuove coordinate di un

¹⁰³¹ *Ibidem*, pp. 89-91.

¹⁰³² E. OSTROM, *Governing the Commons*, In particolare cap 1: *Reflections on the Commons*.

ipotetico diritto globale» e perché comunque ciò significherebbe lo «smantellamento dello Stato a favore dei privati»¹⁰³³. E non basta, mi pare, fare della nostra Costituzione un “manifesto” per illuderci che, se essa fosse stata attuata – o ancora lo venisse – tutti i problemi troverebbero immediata soluzione.

«Il nesso costituzionale sovranità popolare-beni pubblici e comuni-diritti dei cittadini» non è sufficiente a identificare i cittadini con lo Stato-comunità. Perché lo Stato non è più quella cosa lì e deve fare i conti con momenti identitari ormai situati più in alto e più in basso di lui. I primi si assesteranno piano piano, com'è sempre avvenuto nella storia delle istituzioni politiche; i secondi li dovranno in certo modo assecondare, ma essi, vicini come sono ai cittadini, sono di gran lunga più dominabili da questi ultimi e, se dominati in modo intelligente e corretto, possono a loro volta condizionare il formarsi dei primi e contenerne le inevitabili tendenze deviatorie. Bene dunque la Costituzione, nella bella ricostruzione datane da Settis, che ammoderna anche quella famosa di Costantino Mortati nella voce per l'*Enciclopedia del diritto* di Giuffrè, proponendo una sorta di “manifesto” per andare oltre e applicare quei principi nei nuovi spazi aperti e ai nuovi soggetti, delle future generazioni, che sono già qui.

Se no, a che cosa si riduce l'*Azione Popolare* del titolo? Al fatto che «Popolo è la parola più pregnante per designare il soggetto collettivo che è il protagonista della Costituzione»? O al fatto che «Il cittadino è per definizione membro del popolo, e dunque titolare della sovranità, in proprio e pro quota»? Tutto ciò ha il suono della petizione di principio, se si scrive un libro così impegnativo proprio per dimostrare che la Costituzione non funziona. Chi sono infatti i cittadini?

Non posso far altro che riportare qui, per spiegarmi, quanto ho detto, e poi scritto, nella mia conferenza di Monaco: non metterò le virgolette, perché la penso ancora esattamente così, su che cosa si debba intendere per soggetti politici.

¹⁰³³ *Ibidem*, p. 125: il riferimento è qui a S. CASSESE, *Il diritto globale. Giustizia e democrazia oltre lo Stato*, Torino 2009.



120. Un caso che mi pare esemplare è quello occorso all'isola di Lampedusa – che è parte dello Stato italiano ma è situata nel mare mediterraneo più o meno a mezza distanza tra Italia e Libia – il giorno 19 marzo dell'anno 2011. Una nave della Guardia costiera italiana aveva appena raccolto un centinaio di uomini arabi (non posso qui usare l'espressione “cittadini”, trattandosi di fuggitivi, esuli, banditi, perseguitati politici, in cerca comunque di rifugio, magari anche politico, e via dicendo) la cui barca era naufragata nel tentativo di cercare asilo in Europa. La nave ufficiale della Marina italiana stava attraccando per portarli a terra, quando una folta rappresentanza di “cittadini” (questa volta certamente tali: uomini e donne italiani, residenti sull'isola), ha violentemente protestato e costretto la nave ad allontanarsi senza poter espletare il suo compito.

In questo caso chi erano i soggetti politici? I marinai della Marina italiana, i cittadini di Lampedusa o gli esuli – o anche semplicemente migranti – arabi? Oppure i veri soggetti politici erano – e sono tuttora, quattro anni dopo – i milioni di Europei pronti a legittimare l'intervento contro il dittatore Gaddafi ma non a sostenere un impegno comune nell'accoglienza dei fuggitivi da quella dittatura?

Non sto facendo del moralismo, anche se è inevitabile che la morale debba giocare un grande ruolo nella ri-definizione di termini e categorie politiche quali quelle di cui stiamo parlando. Voglio semplicemente dire che una *governance* capace di affrontare e gestire in tempo utile i bisogni globali della società mondiale dovrà essere innanzi tutto in grado di trovare la misura per mediare – sul piano morale, filosofico e politico – tra le diverse “classi” di soggetti; ma dovrà anche essere in grado di applicare “misure” d'intervento per risolvere “su misura” situazioni del genere. La prima misura da sola non basta; ma neppure le seconde sono sufficienti da sole. E nella composizione di quei due livelli di misura dovranno intervenire competenze disciplinari diverse. Non potrà bastare il diritto, nella formulazione legislativa e giurisprudenziale che ad esempio è stata applicata in Italia (ma in altri paesi europei accade di peggio!) con il ricorso alla definizione gius-penalistica del reato di immigrazione clandestina, volto a formalizzare il rigetto degli immigranti clandestini in mare.

La giustizia, e ancor più la giustezza dei comportamenti ha purtroppo spesso a che fare anche con azioni minimali e piuttosto offensive del decoro comune. All'inizio dell'età moderna, Montaigne poteva occuparsi liberamente del governo di sé stesso, riconoscendo però di essere debitore di ciò a quei magistrati che gli assicuravano una vita tranquilla, sporcandosi loro le mani di sangue, per impedire ai manigoldi di turbare la tranquillità pubblica e quindi anche la sua, di studioso e moralista. Oggi forse non è più così, e se la gente non bada da sola alla propria spazzatura, il mondo ne viene sommerso.

120. *Ecco, credo che la "misura della misura" stia proprio nella capacità che ognuno deve acquisire di gestire al meglio, pensando anche agli altri, la propria spazzatura*¹⁰³⁴.

«C'è una luce che illumina la Costituzione: il bene comune» scrive Settis, ma è una luce che forse non si è mai accesa e la Costituzione non dev'essere un paralume. Se è vero che «la Costituzione è ancor oggi il massimo manifesto di un'etica e di una politica del *bene comune*», bisognerà però trovare un muro su cui appendere il manifesto. "Stato" non è una parola vuota o un artificio retorico. Esso dev'essere quel muro; ma, se si è sgretolato, tocca rifarne uno nuovo, più grande e più solido. Insomma non si può prescindere dalla *Global Polity* né ci si può limitare a collocare lo Stato entro quei nuovi, ancora del tutto incerti, confini. Che però, in inglese, si dicono *borders*, come abbiamo imparato dal libro di Mezzadra e Neilson, che ora, anch'esso, finalmente rispunta. Lungi da me proporre mediazioni, però credo di aver imparato che è tra quei due ambiti che si deve svolgere lo studio del problema costituzionale che sta tanto cuore a Settis – fatto salvo, ovviamente, ogni sforzo perché, nel frattempo, lo Stato italiano funzioni meglio, attui un po' di più la sua bella costituzione e salvi qualche paesaggio e qualche altro bene culturale in più e meglio.

Come abbiamo visto, Settis sa bene queste cose e un po' ci gioca. Non rifiuta perciò – neppure lui! – l'orrido termini "globalizzare", trovandolo anzi molto *global*:

¹⁰³⁴ Si tratta della conclusione del II capitolo del mio *Dal potere*, pp. 56-58. Esso riproduce, con poche variazioni, una conferenza (*Governance vs Government: Eine neue Weltordnung jenseits staatlicher Souveränität?*) tenuta presso la Carl Friedrich von Siemens Stiftung a Monaco di Baviera, all'interno delle "Werner Heisenberg Vorlesungen" della Bayerische Akademie der Wissenschaften nel giugno 2010.



«“Globale” e “locale” sono due facce della stessa medaglia, e non si lasciano facilmente ridurre alla fittizia unità che il termine “glocale” fa sperare... Locale e globale sono dimensioni interdipendenti, ma in che modo s’intreccino, con quali problemi e quali soluzioni possibili, va valutato, analiticamente, caso per caso»¹⁰³⁵.

È appunto ciò che bisogna fare, ma in fretta e senza remore, senza idoli né tabù, si chiamino essi liberismo o liberalismo, mercato o democrazia. Dovrebbero tornare a contare solo le donne e gli uomini, a partire dal posto (dai posti) in cui sono, dai gruppi in cui con-vivono, dai sogni-bisogni che vi coltivano e dalla voglia che hanno di partecipare al loro soddisfacimento. Ciò dà, in qualche modo, primato alla località; un primato però compensato dal fatto che la globalità va per la sua strada – tra il tecnocratico e il plutocratico – e che non potrà mai attuare le sue implicite malvagità, se gli uomini e le donne operanti nel locale avranno la coscienza a posto e conosceranno la misura da osservare.

Poi c’è il “bio-capitale”, ovviamente, e il paradosso “sovrano”, (fra debito e fondi); c’è Schmitt (e Agamben) sullo stato d’eccezione, anch’esso “sovrano”; manca solo la bio-politica (non ho trovato traccia di Foucault, e almeno questo è controcorrente). Resta la solita domanda sul Che fare? Si risponde col “potere negativo”, che consente al popolo sovrano di «vigilare, giudicare, influenzare e censurare i propri legislatori», come propone Nadia Urbinati in *Democrazia rappresentativa*. Noi abbiamo già detto di preferire, eventualmente, quella partecipativa, di democrazia: non so se spinta fino agli “atti di cittadinanza” insurrezionali di Balibar¹⁰³⁶, comprensiva però certamente delle “visioni” di resistenza che soprattutto i (demo-)cristiani La Pira e Dossetti portarono in Assemblea costituente e Dossetti, in particolare, tradusse, ancora più tardi, nell’idea di “difesa attiva” della Costituzione¹⁰³⁷.

A questo punto diventa chiara l’intenzione di “azione popolare”, in cui «i cittadini agiscono in nome del popolo, cioè degli interessi generali della comunità, identificata con lo Stato». Settis riconosce che purtroppo ancora non c’è una normativa gene-

¹⁰³⁵ Il tutto, più o meno in S. SETTIS, *Azione popolare*, p. 218 ss.

¹⁰³⁶ *Ibidem*, p. 218, ma la citazione è tratta da N. URBINATI, *Democrazia rappresentativa*, Roma 2010.

¹⁰³⁷ Entrambi citati da Settis a p. 220. Cfr. G. DOSSETTI, “Non abbiate paura dello Stato!”. *Funzioni e ordinamento dello Stato moderno. La relazione del 1951: testo e contesto*, a cura di Enzo Balboni, Milano 2014: Per la “difesa attiva”, p. 312.

rale in materia, anche se non mancano esortazioni della più varia specie. Nulla in contrario. Solo ci vorrebbe anche un po' più di "potere positivo", a titolo di partecipazione, partendo dalla pubblica amministrazione, al livello più basso possibile. Lì, ad esempio, opera già la possibilità di azione popolare, in sede amministrativa. Ma non basta. Ci vorrebbe un po' di utopia partecipativa, come quella leggermente proposta da Jean-Luc Boef, in una lettera datata 2 marzo 2029 e pubblicata sulla gloriosa rivista dell'ISAP «Amministrare» vent'anni prima, nel 2009¹⁰³⁸. La lettera viene dal "consorzio di agglomerazione" di La Roche-Les Sables e descrive una condizione amministrativa immaginaria, ma non impossibile, di un ente locale organizzato secondo principi di efficienza e autonomia. Sono cose che si possono fare e che all'ISAP hanno studiato e proposto per anni.

Cose per consentire ai cittadini di fare politica a casa propria. Perché la politica non è solo «la sfera delle decisioni collettive sovrane» di Giovanni Sartori (ma anche di Miglio e di Schmitt, fra gli altri); può essere anche il discorso dei cittadini, o il loro passatempo.

Però, ci vuole misura.

¹⁰³⁸ J.-L. BOEF, *All'ombra delle collettività locali francesi in fiore. Lettera dal futuro (2029)*, in «Amministrare», 39/2009, pp. 395-402 (ma prima in «Pouvoirs locaux», 2009).