

La crisi della democrazia tra rappresentazioni ed economia biopolitica.

Note per una discussione critica

Romano Martini

ABSTRACT

L'odierno primato nomico dell'economia nell'ordinazione della vita sociale appare mettere in questione il concetto stesso di democrazia, soprattutto in relazione alle sue dicotomie strutturali –sovranià-diritti, pubblico-privato, ecc.-. Oltre ai propri limiti, la democrazia rappresentativa esibisce tuttavia anche un'intrinseca dinamicità, come l'attuale predominanza della forma-governance sembrerebbe indicare (ma non senza problemi).

PAROLE CHIAVE

DEMOCRAZIA; RAPPRESENTAZIONE; ECONOMIA; SEGRETO; PUBBLICO/PRIVATO; ECCEZIONE; CONFLITTI; GOVERNAMENTALITÀ/GOVERNANCE.

1 -RAPPRESENTAZIONE, COMUNICAZIONE E SEGRETO NELLA SOVRANITÀ DEMOCRATICA

Eventi, singolarità e forme di ordinamentazione: estremi da dover congiungere. Il congiungere *diviene*, più che *essere*, compito del diritto. È qualità precipua di una logica prassi giuridica ambire a tenere unite, insieme, le singolarità che eventi (sempre inaspettati) esprimono, con le formalità astrattamente generali formulate attraverso leggi codificate. Diversi anni di riflessione sopra la contemporanea dimensione globale, segnalano diffusamente di una primazia delle prerogative di ordinamentazione/organizzazione sociale transitate dal politico-giuridico all'economico nella sua versione capitalistico-neoliberista¹.

¹ Senza ulteriormente questionare la tesi di fondo proposta dall'autore, ci limitiamo, in questa sede, a convenire sulla seguente diagnosi: «Anche gli scopi "economici" sono scopi che esigono scelte politiche e posizioni di norme: si dicono "economici", e rifiutano altri aggettivi, soltanto per presentarsi sotto schermo di naturalità e neutralità. Un che di incontrovertibile, dinnanzi a cui le lotte della politica dovrebbero tacere», N. Irti, *Nichilismo giuridico*, Roma-Bari, 2004. Per una breve ma efficace analisi ricognitiva della questione del «primato

Sono le stesse categorie fondanti della modernità giuridica –statualità, democrazia rappresentativa, supremazia della legge, ecc.-, a presentarsi oggi sotto forma *critica* di fronte alle funzionalità imposte dalle ragioni dell'economia. Le formulazioni normative del giuridico appaiono essere un mero *effetto* –o, per meglio dire, una mera *effettività*– della causalità prescrittiva delle ragioni dell'economia egemone.

Non limitandosi a un astratto postulare normativistico -o, se si preferisce, aprioristicamente deontologico-, *diviene* compito giuridico attingere a un contenuto sociale, a una "materia vivente", onde ottenere non soltanto un "legalistico" *consenso* (politico-economico), vale a dire non limitandosi a un'adesione appiattita su di un volontarismo sgorgante da leggi sociali ritenute "eterne", "naturali", benché effettivamente e storicamente determinate. Diversamente e superando l'adesione moralistica a presunte leggi neutrali/naturali, un agire giuridico e politico dovrebbe mostrarsi di essere capace di operare una *composizione* di interessi molteplici che *manomico*» dell'economia, si veda inoltre V. Olgiati, *Il mercato legislatore e il declino dei fondamenti sacrali della laicità dello Stato*, in "Novum Jus", III (2009), n. 2, pp. 189-212.

terialmente connotano il sociale (economia, diritto e politica). *Il problema della congiunzione diviene allora la questione della composizione pratico-materiale di bisogni, interessi e ragioni.* Il tradizionale modello sillogistico che univa rigidamente su di un piano strutturalmente astratto la dimensione del *pubblico* con quella del *privato* -vale a dire il modello dello Stato democratico di diritto- sembra oggi scontare inadeguatezze, imbattendosi in un limite (forse) intrinseco.

La relazione tra governanti e governati implica inevitabilmente una *relazione comunicativa*. Ma cosa accade se la dimensione *pubblica* deve preservarsi con il *segreto*, per non corrompersi o, meglio, per poter riprodursi? Come può esistere un alcunché di *pubblico* se non c'è *comunicazione* di ciò che per diritto avanza la pretesa di essere il Pubblico? E cosa ci sarebbe di privato se non ci fosse qualcosa che per proprio statuto ontologico non deve o non vuole essere comunicato in pubblico? E se il canale comunicativo tra *pubblico* e *privato* istituisce una relazione che si separa e autonomizza, ipostatizzandosi come apparato nella sua separatezza, sopra una dicotomia (pubblico-privato) che appare in tal modo divenire surrettizia?

Oscuro ma lucido profeta della *Società dello spettacolo*, Guy Debord avvisava:

La nostra società è costruita sul segreto, dalle "società schermo" che mettono al riparo da qualsiasi luce i beni concentrati dei possidenti, fino al "segreto difesa" che copre oggi un immenso territorio di piena libertà extragiudiziale dello Stato².

2 G. Debord, *Commentari sulla società dello spettacolo*, in Id., *La società dello spettacolo*, trad. di P. Salvadori e F. Vassari, Milano, 2004, p. 223. Nei *Commentari*, scritti a distanza di un decennio dall'uscita della *Società dello spettacolo* nel 1967, Debord (preconizzando di fatto l'implosione dei "socialismi reali" e la caduta di un "ordine mondiale" sorrettosi sulla contrapposizione dei due "blocchi") introduce la fondamentale categoria dello «spettacolo integrato». Quest'ultima descrive una nuova *forma spettacolare* che, imponendosi su scala mondiale, integra i due modelli di spettacolo precedentemente descritti (denunciandone, in tal modo, l'intimo e segreto rapporto): lo *spettacolo concentrato* -tipico degli Stati totalitari e autoritari- e lo *spettacolo diffuso* - caratteristico degli USA e delle democrazie occidentali-. La società che raggiunge lo stadio dello *spettacolo integrato* si contraddistingue per «il continuo rinnovamento tecnologico;

Tra formazione ed informazione, il gioco della comunicazione va oltre le possibili rigide categorizzazioni tra *pubblico* e *privato*. In un mondo separato e organizzato in *rappresentazioni* attraverso i *media*, nel quale si compenetrano forme/poteri dello Stato e dell'economia capitalistica, è quest'ultima ad assumere uno statuto sovrano al di sopra di un «rapporto sociale fra individui, mediato attraverso le immagini.»³ È quindi in questa forma di *separazione* che, secondo le tesi di Debord, può agire e autolegittimarsi l'odierno primato nomico-sociale dell'economico-politico, in una dimensione di *segretezza*, coprendo - o meglio rovesciando e mistificando- le proprie scelte irresponsabili (ossia, sostanzialmente a-nomiche). L'egemonia -la forza ed il consenso sociali- deontologico-normativa dell'economico trova oggi una propria ragione sufficiente nella *forza* degli interessi particolari che promuove e nel *consenso* sociale che per essi ottiene, soprattutto attraverso i sistemi di formazione ed informazione sociali/individuali che *amministra* attraverso la comunicazione organizzata con i *media*. È il funzionamento/funzionalismo di un apparato capace di *rappresentare* la *socialità* stessa -ovvero, di alienarla ed espropriarla in una forma reificata di separazione-, che si manifesta in tutta la propria luminosità accecante. In un contesto non più concentrato e concentrabile entro un'esclusiva dimensione statual-nazionale, qual è quello dei sistemi di comunicazione contemporanei, deve tuttavia rilevarsi l'incapacità di adeguamento delle modalità operative del *giuridico* -modalità che traducono tradizionali "logiche rigide"-, il quale inevitabilmente finisce con l'assumere un ruolo subordinato e dedicato alle istanze dell'economico capitalistico. E una sorte non migliore tocca al *politico*. Se la forza e il consenso, il conseguimento dei quali dovrebbe essere uno specifico compito pratico assegnato all'esercizio politico applicato ad istituzio-

la fusione economico-statale; il segreto generalizzato; il falso indiscutibile; un eterno presente.» (*ibidem*, p. 196). Oltre questi brevi cenni, in questa sede non è possibile esaminare con maggiore accuratezza le tesi e le implicazioni logico-giuridiche dei testi di Debord.

3 *Ibidem*, p. 54.

ni come la scuola, la famiglia o la religione, ecc., ovvero ai *media* sociali in senso lato, sono sussunti nella specifica logica *rappresentativa* dell'economia capitalistica, ben poco margine operativo resta alla "autonomia della politica". La critica delle *forme di rappresentazione* -nonché della *rappresentanza* democratico-parlamentare- del potere, dice allora di un *rapporto* con una dimensione di *segretezza* che il medesimo potere intrattiene intimamente con le individualità della società che dovrebbe governare e che pubblicamente istituisce e rivendica come propria specifica prerogativa, in qualità di *rappresentante* di "un'ultima istanza". Se l'economico è divenuta la *forma rappresentativa* che più di altri oggi esprime le istanze prime ed ultime del potere, vale forse allora la pena di inquadrare l'intera questione come problema dell'*iconomia* (avviando una riflessione in tal senso sopra il manifestarsi di una effettiva «dominanza organizzativa»⁴), ossia di un potere normativo dell'*immagine* e del *simbolico* che, con la rivoluzione *post-industriale* (vale a dire con l'affermarsi della cd. *knowledge economy/society*, soprattutto mediante l'acquisita egemonia della produzione info-telematica e di quella trans-genica)⁵, diviene uno dei fondamentali perni su cui ruota le possibilità di organizzazione delle società globali.

In questo quadro generale appena approssimato, l'istituto del *segreto di Stato* rappresenta soltanto la classica "punta dell'iceberg". In effetti, la necessità proclamata del *segreto di Stato*, non rinvia forse a quella *segretezza* che sembra fornire la sintassi di una determinata logica che soggiace alla costituzione ed istituzione della stessa forma-Stato, di quella stessa *Ratio Status*?

Nel contesto moderno il segreto di Stato si è progressivamente mostrato essere una componente irrinunciabile, quando non necessaria, per lo svolgimento dell'attività politica e amministrativa⁶. Ciononostante, all'origine del pensiero costituzionalista liberaldemocra-

tico, nato per imporre limiti al potere sovrano assoluto, sussisteva un reale conflitto tra le necessità proprie alla conservazione dello Stato e le prerogative da riconoscere alle *libertà* e ai *diritti* degli individui che costituivano il *corpo sociale* dello Stato medesimo. La necessità di limitare e controllare l'esercizio dei poteri e delle competenze attribuite alle diverse autorità statuali, onde evitare abusi e ingerenze nella vita privata, impone criteri di trasparenza e *pubblicità* agli atti e alle attività di governo. Gli individui devono poter veder protetti e garantiti i propri diritti e interessi, perciò *rinunciano* a specifici poteri, *delegandoli* a un'autorità che da un lato li *rappresenti* e dall'altro li tuteli. Il rapporto che in tal modo si instaura e si istituisce tra individui e autorità, chiama in causa un *do ut des*⁷ come forma di un'obbligazione politico-giuridica, di un contratto per cui *autorità* diviene sinonimo di garanzia di *sicurezza*, per le *libertà* e per i *diritti* degli *individui* che agiscono nelle società. Formalmente, l'autorità dello Stato non deve abusare dei poteri conferitigli attuando un eccessivo controllo della sfera privata, poiché in tal modo tradirebbe il patto per cui è stata istituita e legittimata. Così, parimenti, devono essere gli individui della società a mantenere il massimo controllo sui poteri pubblici, ma ciò diviene appunto possibile solo con un massimo di *pubblicità* e trasparenza degli stessi. Questa sarebbe la logica che istituisce, sostiene, limita e controlla un potere *pubblico*, *autorizzato* ad essere tale in quanto *rappresentanza* e *rappresentazione* della sovranità di individui *ri-uniti* in un *popolo*. È, detto altrimenti, la logica che sta alla base della moderna nozione di democrazia come "sovranità che appartiene al popolo"⁸. È la medesima

7 Ma, va detto, è un rapporto che si instaura tra ciò che esiste e un alcunché che non esiste prima di un contratto sociale: dov'è il sovrano eminente che, controparte, "scambia" sicurezza con libertà prima della delega conferitagli? In altri termini, il *do ut des* esiste in quanto forma regolativa solo come un "possibile", ovvero come finzione normativa -al pari della "società naturale"- ritenuta essere necessaria per organizzare/ordinamentare una "società civile".

8 Per un quadro sinottico sulla questione si cfr. N. Bobbio, *Teoria generale della politica*, Torino, 1999, pp. 323-69 (ma si veda in particolare pp. 352-69, dove l'auto-

4 Cfr. V. Olgiati, *op cit.*, pp. 203-208.

5 A riguardo cfr. A. Zanini, U. Fadini (a cura di), *Lessico postfordista. Dizionario di idee della mutazione*, Milano, 2001.

6 Si veda ad es. U. Rossi-Merighi, *Segreto di Stato. Tra politica e amministrazione*, Napoli, 1994.

logica che assicura allo Stato il monopolio della forza/violenza legittima per portare a compimento la promessa, nella massima trasparenza e pubblicità, di riduzione della violenza e dei conflitti che attraversano le società. Il potere dello Stato sarebbe con ciò una sorta di *duplicazione -rappresentazione-* delle potenzialità sociali (*potestas vs. potentia*), necessaria a realizzare le premesse di libertà ed eguaglianza degli individui, quali soggetti di diritto agenti in un regime di democrazia che persegue *-rappresenta-* il fine della giustizia.

In riferimento alla problematica del *segreto di Stato*, la contrapposizione *autorità-libertà* assume profili e gradazioni mutevoli a seconda del contesto storico di riferimento. Ciò detto, il principio della *pubblicità* degli affari e degli atti dello Stato, quale pilastro delle costituzioni liberal-democratiche moderne, deporrebbe senza meno a sfavore della necessità di un potere segreto legalmente (e più o meno legittimamente) detenuto dalle autorità, in un ordinamento che, appunto, si vuole e si dice democratico. Tuttavia, abbandonata un'originaria ed irenica immagine idealizzata di libertà e giustizia per gli individui da contrapporre agli abusi di regimi con poteri assolutistici, il segreto di Stato finisce con il divenire un istituto irrinunciabile delle democrazie rappresentative: è in nome della conservazione dell'ordine/ordinamento democratico che una prassi governamentale⁹ ricorre con una certa frequenza all'istituto del segreto di Stato. Il segreto di Stato rinvia allora a questioni non risolte e non facilmente risolvibili nella mera suggestione degli *"arcana imperii"* di tacitiana memoria.

Il diritto, in quanto *relazione sociale*, non può essere ridotto alla pura e semplice dimensione autoritativa, la quale pone in gioco una produzione di norme attraverso decisioni pertinenti alla politica, ovvero ai soggetti deputati a legiferare, a produrre *leggi* come strumento di po-

re tratta di *"Democrazia e segreto"*).

⁹ Il concetto di *governamentalità* è sviluppato soprattutto da M. Foucault durante le lezioni tenute sul finire degli anni Settanta del Novecento al Collège de France (in particolare si veda M. Foucault, *Nascita della biopolitica. Corso al Collège de France 1978-1979*, trad. di M. Bertani e V. Zini, Milano, 2005).

tere o difesa di interessi e privilegi particolari. Parimenti, il diritto non può appiattirsi sulla formale nozione di isolati individui "liberi" ed "uguali", che tra loro intrattengono rapporti di mero scambio mercantile, richiedendo forme di minima regolazione in vista della gestione e della tutela dei propri interessi particolari. Ciò che emerge in simili concezioni e pratiche del giuridico, compreso verso il politico da un lato e subordinato alle facoltà prescrittive dell'agire economico *sic et simpliciter* dall'altro lato, è un diritto dedicato e incapace di generarsi e svilupparsi come *pratica e concreta esperienza* di un *comune vivere sociale*.

Nella tradizione dominante del pensiero moderno, vi è stata la tendenza a risolvere in forme di *rappresentazione della sovranità* la discrasia tra politica, economia e diritto che via via veniva a presentarsi nel corso storico¹⁰. Tali forme di rappresentazione sono tuttavia risultate efficaci, in modo quasi esclusivo, sul piano della produzione di un campo di sapere e di un ordine di discorso sulla democrazia. Volgendo lo sguardo al divenire storico dell'Occidente, infatti, si assiste a un progressivo *disciplinamento del discorso* stesso sulla democrazia che, a sua volta, ha sorretto la produzione e riproduzione di un ordine simbolico e di un immaginario i quali, in un modo specifico e del tutto differente rispetto l'antichità, sono risultati assai efficaci nell'incidere fino al livello antropologico sociale e individuale. L'*oikonomia*, come produzione di regole confinata entro le mura della casa-dimora e dedicata alla riproduzione della vita privata, era nel mondo classico esplicitamente tenuta separata dalla vita della *polis*, che riguardava piuttosto la sfera pubblica nella quale agivano i *liberi* cittadini, discutendo e producendo quelle norme poste a regolazione della vita, appunto, pubblica/politica¹¹. La cru-

¹⁰ Cfr. sul tema C. B. Menghi, *Rappresentazioni della sovranità*, Torino, 2003 e Id., *Logica del diritto sociale*, Torino, 2006. Si veda anche A. Zanini, *Filosofia economica. Fondamenti economici e categorie politiche*, Torino, 2005.

¹¹ Cfr. H. Arendt, *Vita activa. La condizione umana*, trad. di S. Finzi, Milano, 1988. Ma rinviamo soprattutto alla ricerca avviata da Giorgio Agamben a riguardo della «teologia economica», un concetto inesplorato che però si impone, nella contemporaneità, come preminente e in progressiva sostituzione della tradizionale «teologia

ziale distinzione tra *sfera privata* e *sfera pubblica*, che tanto peso avrà nella storia del pensiero e delle pratiche giuspolitiche dell'Occidente, troverebbe così una parziale genealogia nel *paradigma* democratico dell'antichità. Tuttavia, come accennato, lo stesso concetto di democrazia subirà numerose mutazioni nel corso dei secoli seguenti. Quanto più appare nella sfera pubblica la dimensione *sociale* (categoria di per sé irriducibile al privato o al pubblico), tanto più la rigida dicotomia tra pubblico e privato assumerà contorni problematici, incidendo così significativamente nelle possibilità di costituzione o di costituzionalità di una democrazia -ossia nella sua teoria e nella sua prassi-.

È di fatto una *rappresentazione* risultata egemone quella che ha finito con il coniugare, apparentemente senza soluzione di continuità, *homo oeconomicus* e *homo democraticus*, risolvendo il concetto stesso di democrazia -giuridica e/o politica- nella teoria e nelle tecniche di governo liberali ovvero, in definitiva, nel costituzionalismo liberal-democratico¹².

Assunto nel suo senso moderno, il termine democrazia non indica solamente una specifica *teoria*, bensì anche una *pratica*; non rinvia solo a una forma costituzionale, ma anche a un'istituzione e a una prassi di governo concrete. Questa doppia valenza di significato del termine democrazia ha potuto ben attecchire nelle dottrine *sovraniste* (o se si preferisce nella schmittiana tradizione "teologico-politica").

Le teorie moderne della sovranità pongono una distinzione tra titolarità ed esercizio del potere sovrano. In breve, in quanto *forma di governo*, la democrazia sarebbe un regime prodotto, conservato e riprodotto come specifica articolazione di una forma di dominio e potere. Ma, al contempo, la democrazia è anche stata istanza di *liberazione da poteri*, a vari gradi e livelli oppressivi, e di progressione e/o progettazione verso una sempre maggiore libertà ed eguaglianza sociali e politiche. Questa dop-

politica", di ascendenza schmittiana. Per un quadro sinottico di questi argomenti, si veda G. Sacco, *Intervista a Giorgio Agamben: dalla teologia politica alla teologia economica*, in "Rivista della Scuola superiore dell'economia e delle finanze", I, (2004), n. 4, pp. 10-17.

12 Cfr. M. Foucault, *Nascita della biopolitica*, cit.

più possibile declinazione della *democrazia in quanto concetto* e della *democrazia reale in quanto pratica*, ne restituisce una dimensione *dinamica* suscettibile di variazioni, anche molto importanti, e niente affatto priva di aspetti ambigui e paradossali (come ad es. l'idea molto atlantica di "esportazione della democrazia")¹³.

In periodi di relativa *normalità*, esercizio di dominio e istanza di liberazione/progressione appaiono integrarsi (come ad es. nel secondo dopoguerra del Novecento -i "gloriosi anni" del compromesso *fordista-keynesista*-). Al contrario, in periodi di *crisi*, in periodi di *stato d'eccezione*¹⁴, le due opposte tendenze che connotano la democrazia si manifestano in aperto *conflitto* tra loro. In quest'ultimo caso, i termini che dovrebbero formalmente descrivere un circolo virtuoso -*autorità e libertà, diritti e sicurezza, società e Stato*, ecc.- innescano di sovente un processo cortocircuitante. È soprattutto in virtù di uno *stato d'eccezione* (reale o artificialmente proclamato come *emergenza*) che l'autorità avanza la pretesa di usufruire di poteri speciali come proprie esclusive prerogative, fino a rivendicare per sé il diritto a sospendere libertà altrui e le norme vigenti, in nome di una *normalità* da doversi ripristinare. Ed è in questi casi che le due tendenze, e cioè esercizio di potere/dominio e istanza di liberazione, che attraversano la dimensione democratica descrivono un *campo di forze* o, meglio ancora, entrano in un *rappporto di forza* dal quale dipende il prevalere dell'una o dell'altra.

2. IL PUBBLICO, IL PRIVATO, LA DEMOCRAZIA: BREVE EXCURSUS STORICO-GENEALOGICO

In effetti, *autorità-libertà, diritti-sicurezza e individui/società-Stato* appaiono come categorie che circoscrivono un ambito di riflessione abbastanza problematico. Per il fatto che, nel comune senso moderno di democrazia, tali categorie richiamino criteri di pubblicità delle

13 E per estensione della stessa concezione occidentale del diritto e del "regime di legalità": cfr. U. Mattei, L. Nader, *Il saccheggio. Regime di legalità e trasformazioni globali*, trad. di A. M. Poli, Milano-Torino, 2010.

14 Un'ottima e sintetica tematizzazione sullo *stato di eccezione* è proposta da G. Agamben, *Stato di eccezione*, Torino, 2003, il quale avvia una stimolante ricerca sulla questione.

attività di uno Stato (un *facere notum*), esse rinviano alla necessità di un *pubblico* (un *factum notum*), quale elemento che diviene di tutti e che da tutti è giudicabile. Ciò che intrinsecamente viene a pesare in questo gioco di forze interpolate è allora un'ulteriore coppia oppositiva: il *pubblico* contrapposto al *privato*¹⁵. La dicotomia *pubblico-privato* sta all'origine e ha retto, come un Giano bifronte, lo sviluppo concettuale-pratico della democrazia moderna nella storia occidentale.

Un breve *excursus* storico –qui, necessariamente riduttivo e limitato– nel pensiero moderno risultato dominante, pare allora risultare opportuno per sostenere gli argomenti proposti da chi scrive. Per Thomas Hobbes, caposaldo della teoria sovranista, sembrano non sussistere particolari dubbi. La *pace* e la *sicurezza* rappresentano i termini del postulato logico che fonda l'autorità del sovrano come incarnazione di un potere assoluto e irresistibile. La sovranità trova fondamento in un *pactum subjectionis* –ossia in una dedizione di potestà a un sovrano– che succede a un *pactum unionis* stipulato tra liberi individui, altrimenti tra loro in conflitto. Dal momento in cui è in tale maniera istituito e riconosciuta quale *autorità*, nessuna ragione potrà opporsi alla volontà del sovrano medesimo, anche e soprattutto quando questi non dovesse rispettare i patti in nome di quella *sicurezza* per cui ha ricevuto mandato e delega di potere. La *sicurezza* è infatti la condizione necessaria alla conservazione e riproduzione dell'*ordine dello Stato* e altrettanto, perciò, degli individui consociati che del corpo dello Stato sono parti¹⁶.

Specialmente da John Locke in poi, il *privato* diviene sinonimo di “proprio” individuale, ricevendo una determinata (e per molti aspetti epocale) sanzione giuridica nella moderna *proprietà privata*. Per Locke, infatti, la *proprietà* dell'individuo privato è *tout court* espressione della sua libertà e,

simmetricamente, la libertà dell'individuo si esprime di diritto attraverso l'appropriazione privatistica delle cose e del mondo, ovvero la proprietà privata è un *naturale* diritto di ognuno¹⁷. Il *pubblico* inizia così ad assumere una connotazione di senso in forte contrapposizione al *privato*, benché entrambi questi concetti mantengano una necessaria relazione di complementarità, in una prospettiva “pratica” orientata verso una possibile ordinamentazione della “società civile”¹⁸.

Sarà Jean-Jacques Rousseau che, prima e più risolutamente di ogni altro, si scaglierà contro l'idea di *proprietà privata*, quale fonte generatrice di disuguaglianza sociale. L'individuo “libero” si *appropria* -privatisticamente- di ciò che in natura è *comune*, lasciando altri individui espropriati di questa comunanza naturale. La *proprietà privata* rappresenta perciò il principale elemento corruttore di un possibile sistema democratico egualitario. Ma come può, per Rousseau, il *proprio* di ciascuno concepirsi oltre la dimensione privatistica per essere restituito come il *proprio* di tutti, ovvero per essere democraticamente un alcunché di “pubblico” e di egualitario? La risposta del filosofo ginevrino è abbastanza controversa. Le tesi di Rousseau così potrebbero riassumersi: il *pubblico* è ciò che, insieme, appartiene a tutti e non appartiene a nessuno. Il *pubblico* è la “*volontà generale*”; è la *Repubblica* che lo Stato e il Sovrano devono incarnare come unità politica degli associati, ovvero è il (la *rappresentazione* del) *popolo*, dove essi sono insieme *cittadini*, in quanto partecipano all'autorità del sovrano, e *sudditi*, in quanto soggetti alla legge dello Stato stesso¹⁹.

17 Cfr. J. Locke, *Due trattati sul governo*, (a cura di L. Pareyson), Torino, 1960 (qui si fa riferimento soprattutto al secondo dei due trattati).

18 Senza meno, entro questa direzione prospettico-argomentativa scelta, meriterebbe una parentesi di accurata riflessione a parte il pensiero di Adam Smith (nome tra i più autorevolmente annoverabili tra i “padri” della *Political Economy* e del liberalismo moderni -ma, va evidenziato, filosofo morale e giurista, prima ancora che economista-), rivolgendosi specialmente alla sua concezione di *jurisprudence*. Non potendo qui indugiare ulteriormente sopra tale questione, rinviamo alle eccellenti pagine che ad essa dedica A. Zanini, *op. cit.*, pp. 21-135.

19 I testi presi qui a riferimento (soprattutto *Il contratto sociale*) sono tratti da J. J. Rousseau, *Scritti politici*, Torino,

15 Sul tema cfr. N. Bobbio, *La democrazia e il potere invisibile*, in “Rivista Italiana di Scienze Politiche”, (1980), n. 2, p. 182.

16 Cfr. Th. Hobbes, *Leviatano, ossia la materia, la forma e il potere di uno Stato ecclesiastico e civile*, trad. di A. Lupoli, M. V. Predaval Magrini, R. Rebecchi, Roma-Bari, 1998.

Ma in che cosa consiste la *volontà generale*, ossia quali sono le procedure che la istituiscono in quanto *sovranità del popolo* e fonte imprescindibile della forza che la legge esprime? Poiché la democrazia viene ad essere pensata sulla base di una concezione che postula *individui neutri* senza differenze di ceto, di classe o di sesso, ecc., liberi e reciprocamente uguali, la reciproca concorrenza tra essi diviene un fatto inevitabile. I conflitti che da una tale condizione scaturiscono devono essere ricomposti in un ordine stabile e disciplinato da un dispositivo di potere eminente e superiore. Tale potere, però, non può essere percepito come il *potere di un altro*, poiché se così fosse verrebbe meno la premessa logica della libertà assoluta e di diritto propria a ogni soggetto in natura. Gli individui hanno la *volontà* (e, pertanto, la pretesa) di essere riguardati e trattati *come se* fossero tutti liberi e uguali. Per questo motivo, essi si sottopongono alla *volontà generale* e agiscono *come se* fossero *uno* o, per meglio dire ancora, *come se* fossero *un popolo senza differenze*, un soggetto collettivo *indifferenziato* –*ad unum versus*–, che parla come unico corpo identitario e sovrano (successivamente identificato con la *nazione*). In definitiva, il *popolo si esprime con una volontà generale* che dà forma a una legge che *obbliga tutti allo stesso modo*. La *volontà generale* guarda all'interesse comune, ma ciò a differenza della *volontà di tutti* la quale, essendo una semplice somma di volontà particolari, persegue solo l'interesse privato di ogni singolo. La *volontà generale* si esprime infatti con una legge *erga omnes* che obbliga il popolo tutto all'obbedienza, in quanto obbedendo alla legge il popolo obbedisce alla propria volontà, vale a dire a se stesso in quanto individuale e volontaria appartenenza al *popolo* quale *generalità coesiva*. Rousseau abolisce formalmente in tale maniera il *pactum subjectionis* hobbesiano attraverso

1970 (trad. it. condotta secondo l'edizione critica stabilita da J. Halbwachs, Paris, 1943). Per ciò che concerne l'impianto dell'interpretazione critica degli stessi si è fatto riferimento a L. Althusser, *L'impensato di J.-J. Rousseau*, trad. di V. Morfino, Milano, 2003; A. Negri, *Il potere costituente. Saggio sulle alternative del moderno*, Milano, 1992, soprattutto pp. 223-86; A. Illuminati, *Rousseau*, in A. Pandolfi (a cura di), *Nel pensiero politico moderno*, Roma, 2004, pp. 383-404.

l'idea di una democrazia diretta. Il politico è pensato tuttavia costituirsi con un processo di totale alienazione dei singoli nell'astratto e formale concetto di *volontà generale*, il quale dovrebbe conseguire come spontaneo e individualistico atto (nel quale è ridondate un certo "pre-romanticismo") intellettuale-sentimentale di subordinazione alla *totalità del corpo sovrano*: un impulso poco razionale che dà luogo, senza particolari mediazioni, a un risultato che invece una razionalità la pretende, quale fondamento del diritto ordinativo del *sovrano democratico*. Si tratta, infatti, di quella stessa astrattezza formale della *volontà generale* che funge da base alla normatività giuridica. L'istanza di eguaglianza sociale, presupposta da Rousseau come un ideale "naturale", si risolve in una dichiarazione di eguaglianza *solo* politica, vale a dire in una concezione di uno spazio politico trascendentale al di sopra delle differenze sociali. Tanto Rousseau si distacca da Hobbes escludendo la delega a un sovrano che sia un terzo rispetto coloro che stipulano il patto sociale, quanto gli è molto prossimo nel definire i caratteri e le prerogative della sovranità stessa. Il sovrano che la *volontà generale* esprime viene dotato di un vero e proprio *potere costituente*, incondizionato e tutto condizionante²⁰. È soprattutto quest'ultima caratteristica a rendere il pensiero di Rousseau controverso e non privo di ambiguità relativamente alla sua ricezione e applicazione: esercizio di democrazia diretta entro una dinamica sempre aperta della produzione di norme –funzione di un potere costituente– per un verso; esclusività e irresistibilità di un potere costituito nella totale alienazione che rischia di chiudersi nella sua autoreferenzialità –un potere costituito che blocca e limita il potere costituente–, per altro verso. Non sarà allora un caso che Rousseau potrà, perentoriamente e tautologicamente, affermare che «il Sovrano, per il solo fatto di essere, è sempre tutto ciò che deve essere». Il potere di fatto fonda e le-

20 Cfr. A. Illuminati, *Rousseau*, cit., p. 394. Sul concetto generale di *potere costituente* come fonte creativa di continua innovazione delle norme e delle costituzioni, nonché sulle relative problematiche che ha comportato in senso il pensiero giuridico-politico moderno, si veda A. Negri, *Il potere costituente*, cit.

gittima l'autorità di diritto. Lo *jus* legato a una dimensione pratica e comune si risolve nelle *potestas* e *auctoritas* della *lex* pubblica del sovrano quale diretta emanazione della *volontà generale*. Il popolo, nei regimi democratici evocato quale titolare esclusivo del potere, appare solo come forma indifferenziata di un corpo sociale di individui isolati e depoliticizzati, posto all'ombra dell'identità sovrana dello Stato e dei suoi rappresentanti: *un* popolo, *uno* Stato.

Lo Stato deve garantire una gestione pubblica, una rappresentazione pubblica di se stesso che *appartiene* a tutti ma è il *proprio* di nessuno (*l'improprio* del sociale-naturale postulato). La società deve in tal modo essere organizzata e governata sotto lo specifico *comando* statale, così come il *lavoro sociale*, che con la Rivoluzione francese impone la sua potente apparizione organizzata, deve essere ordinato nei rapporti di comando della proprietà privata.

Nel meccanismo genealogico congeniato da Rousseau, la volontà di ciascuno appare inesorabilmente condurre a una totalità che *rappresenta* una comunità che, come necessaria mediazione normativa giuridico-politica, domina nella sua trascendentalità -ovvero in una forma di separatezza-. Lo Stato e la sua autorità pubblica appaiono sempre più come "legittimi" detentori di prerogative esclusive, di un *potere legittimamente secretabile*, benché nei limiti -invero, valicabili in questo senso- delle Costituzioni.

Il processo storico-teorico di trasposizione di una singolarità sociale e dell'individuale nella cornice di un *assoluto universale* incarnato dal diritto pubblico-statuale, si compie attraverso lo sviluppo del sistema dialettico hegeliano. L'*Aufhebung* con cui Hegel esalta il passaggio dall'individuale al particolare della società civile prima, e da questo particolare all'Universale statuale poi -del "popolo" e della "nazione"-, è la traduzione logica dei passaggi che vieppiù sussumono, *sottomettono* questo individuale e questa *società civile nell'etico razionale-sostanziale* della costituzione politica rappresentata, appunto, nello Stato. Ma questo Stato che così risulta, altro non è che, di nuovo, un *trascendente normativo* che riproduce -*ripetese separatamente* la logica dell'Individuale iniziale

-e del "*proprio*" che asceticamente, quando non misticamente connotava questo individuale-. Nel sistema di Hegel la *mediazione* è *immediata*; le differenze sono sussunte, attraverso l'estenuante lavoro di mediazione dello *Spirito* nel mondo, nel circolo dell'Idea e riunificate nell'Identità dello Stato (individuale-statuale). L'*Aufhebung* non è che una ideo-logica trascrizione di un sostanziale *Auflösung*²¹. All'apice di una parabola del pensiero moderno, la dialettica hegeliana restituisce coerentemente il mondo *sdoppiato* delle rappresentazioni liberali e borghesi: la libertà individuale *nega* l'autorità dello Stato, salvo poi ri-affermarla come necessaria mediazione per i propri interessi particolari. Alla stessa maniera l'autorità dello Stato nega la libertà individuale, salvo poi (di nuovo) ri-affermarla come necessità della *propria* mediazione: *negazione della negazione* come separata immagine giuridico-politica del mondo, come rappresentazione dell'universale spirito del mondo.

Eccedendo a questo troncone egemone del pensiero liberaldemocratico, Karl Marx, specialmente nei suoi scritti giovanili, costruisce la sua critica al diritto moderno²². Questa critica si traduce da subito in critica della filosofia hegeliana del diritto. Il postulato della scissione tra Stato e società che sta alla base del sistema di Hegel è immediatamente posto in crisi dalla critica marxiana. Per Marx, le moderne costituzioni politico-giuridiche altro non *rappresentano* che una perfetta unità formale astratta di ciò che effettivamente deve e vuole rappresentare: la *moderna proprietà privata* -e i particolari *interessi di classe*- come asse cardinale su cui può svilupparsi lo Stato. Nella critica marxiana, la *moderna proprietà privata* -ovvero il processo di *accumulazione* di potenza sociale produttiva, sancito giuridicamente-, la sua titolarità di comando, è il vero *contenuto materiale* che lo Stato *conserva in segreto* e riproduce dentro e oltre sé. In altri termini, la scis-

21 Cfr. C. Menghi, *La negazione normativa. Aufhebung e Auflösung nella Scienza della logica di Hegel*, Torino, 1997.

22 Cfr. in specie K. Marx, *Critica della filosofia hegeliana del diritto pubblico*, trad. di G. Della Volpe, Macerata, 2008; Id., *Scritti politici giovanili*, a cura di L. Firpo, Torino, 1950.

sione tra Stato e società civile, tra il *citoyen* e il *bourgeois*, che contraddistingue le costituzioni moderne, è una conseguenza inevitabile entro i termini di una concezione giuridica che pone la distinzione tra una forma giuspolitica astrattamente ordinativa (Stato) e il principio materiale che organizza la società (i rapporti sociali capitalistici di *moderna proprietà privata*, determinantesi soprattutto come *accumulazione* di forze e potenze socialmente produttive). La concezione borghese della proprietà privata trova una precisa traduzione giuridica, la quale fonda l'uguaglianza formale davanti alla proprietà nell'uguaglianza formale dinnanzi alla legge come espressione della "volontà generale". Il *principio materiale della proprietà privata* – quale titolo di comando sul *lavoro vivo sociale* – può così concretizzarsi solo attraverso il sistema di rappresentanza che costituisce il moderno Stato politico, vale a dire attraverso quell'istituzione che, rappresentandosi una società depoliticizzata, garantisce unità ed eguaglianza formali agli individui isolati e la pretesa unica comunanza nell'esclusivo generale interesse di proteggere i propri interessi particolari. Parimenti, per il Marx critico dell'economia politica che ne studierà i rapporti interni, *la cooperazione del lavoro vivo sociale è il segreto* – soggettività socializzata sempre *potenzialmente conflittuale* – che i rapporti proprietari capitalistici accumulano, organizzano, ma, insieme, nascondono²³. Letto nella filigrana della sua critica dell'economia politica, Marx mostra come l'accumulazione capitalistica del lavoro sociale *transiti* attraverso le diverse forme di Stato, in quanto forme di governo e amministrazione delle società: lo stesso "socialismo", in effetti, appare negli scritti marxiani sempre come "forma di transizione" (verso il *comunismo*) che assume consistenza mediante il passaggio – appunto – per la *forma-Stato*. Relativizzato e riportato su di un piano d'immanenza dalla critica marxiana, l'ideale della democrazia di poter rappresentare l'unità egualitaria di differenze sociali sembra ideologicamente perdersi in un'identità

²³ Cfr. soprattutto K. Marx, *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica 1857-1858*, 2 voll., trad. di E. Grillo, Firenze, 1997.

formale-astratta, che tuttavia è capace – forse proprio per questo suo potere di *astrazione* (e di *rappresentazione*) – di esercitare e organizzare il dominio politico-sociale di una specifica classe e dei propri interessi particolari.

Non risulterà essere, pertanto, un mero caso se il carattere mistico-identitario del *rappresentativo* Stato democratico (separato nel *proprio rappresentare*) verrà criticamente rilevato, con forti analogie, da due autorevoli pensatori di cose giuridiche e politiche, per altri versi agli antipodi su tutto: Hans Kelsen e Carl Schmitt. Afferma Kelsen:

La discordanza tra la volontà dell'individuo, punto di partenza dell'esigenza di libertà, e l'ordine statale, che si presenta all'individuo come una volontà estranea, è inevitabile. [...] La protesta contro il dominio esercitato da uno che è simile a noi, porta, nella coscienza politica, ad uno spostamento del soggetto del dominio, dominio che è inevitabile anche in regime democratico, vale a dire porta alla formazione della persona anonima dello stato. *L'imperium* parte da questa persona anonima, non dall'individuo come tale [ma da questa persona anonima dello Stato- n.d.r.]. La volontà delle singole personalità liberano una misteriosa volontà collettiva ed una persona collettiva addirittura mistica²⁴.

Sostiene Schmitt che

la democrazia (tanto come forma di Stato quanto come forma di governo o di legislazione) è l'identità dei dominanti e dei dominati, dei governanti e dei governati, di quelli che comandano e di quelli che ubbidiscono. [...] La parola "identità" è utile nella definizione della democrazia perché indica la completa identità del popolo omogeneo[...]. Nella democrazia pura c'è solo l'identità del popolo effettivamente esistente con se stesso, ossia nessuna rappresentanza. Con la parola "identità" è indicata l'effettività dell'unità politica del popolo a differenza di tutte le eguaglianze normative, schematiche o fittizie.²⁵

3. DIRITTO ED ECCEZIONE

L'emersione delle *differenze* (di classe, di genere, di etnie, ecc.) ha vieppiù posto in questione il preteso carattere unitario, identitario

²⁴ H. Kelsen, *La democrazia*, trad. di A. M. Castronuovo, Bologna, 1981, p. 53.

²⁵ C. Schmitt, *Dottrina della Costituzione*, trad. di A. Caracciolo, Milano, 1984, pp. 307-308.

e universalistico del *demos*, in quanto specularlo a quello dell'individuo astrattamente e formalmente inteso, nonché a quello dello Stato quale entità monolitica. La democrazia, come "sovranità che appartiene al popolo", è di sovente apparsa ostile alle *differenze* che provocano scissioni nell'identità presupposta *normale* -e *normativizzabile*- tra il *kratos* e il *demos*.

La celeberrima definizione di Schmitt per cui «Sovrano è colui che decide sullo stato d'eccezione»²⁶, segnala una natura paradossale della sovranità stessa, innestando un elemento per molti aspetti inediti nel pensiero giuridico moderno. Poiché sovrano è colui al quale l'ordinamento giuridico riconosce il potere di proclamare lo stato di eccezione -che altro non significa se non potere di sospendere la validità dell'ordinamento stesso-, se ne deduce che la sovranità si definisce, al contempo, come inclusa ed esclusa nell'ordinamento giuridico, ovvero essa è insieme *dentro* e *fuori* tale "normale" ordinamento che conserva e riproduce come valido ed effettivamente vigente²⁷. In virtù di questo suo potere legale di sospendere la validità della legge, il sovrano si pone, di fatto e di diritto, *legalmente fuori legge*. Nelle argomentazioni proposte da Schmitt, la norma rappresenta per definizione un caso medio e generale, e con ciò finisce con l'esprimere una rigida identità che meccanicamente *deve ripetersi*: in quanto generale e astratta, la norma deve cioè valere *erga omnes*, indipendentemente dal caso singolo a cui si applica. All'opposto, l'*eccezione* esprime l'esclusività di un caso singolo, di una *differenza*, rispetto l'identità della norma, «che rompe la crosta di una meccanica irrigidita nella ripetizione»²⁸. Tuttavia, poiché sia la *norma* che l'*eccezione* sono prerogative della decisione del sovrano, esse intrattengono e conservano un rapporto tra loro. Infatti, se è

26 C. Schmitt, *Le categorie del 'politico'*, trad. di P. Schiera, Bologna, 1972, p. 33. Assumiamo (non senza torsioni concettuali) l'interpretazione della categoria dello *stato di eccezione*, sviluppando parzialmente quanto in merito riferisce con le proprie analisi G. Agamben, *Stato di eccezione*, cit. e Id., *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Torino, 1995.

27 Cfr. C. Schmitt, *Le categorie del 'politico'*, cit., p. 34.

28 Cfr. *ibidem*, pp. 39-41.

vero che nessuna norma può essere applicata al caos, poiché solo in una situazione normale (in un ordinamento stabilito) essa può avere un senso; altrettanto vero è che solo il sovrano può essere colui che decide in modo definitivo se uno stato di normalità regna davvero. Conseguenza da ciò che l'eccezione -struttura fondativa della sovranità- non precede la norma e l'ordine in quanto caos, essa è bensì ciò che risulta dalla sospensione della norma e dell'ordine vigenti. Nel rapporto con il caso singolo, la regola generale deve presupporlo come eccezione, come esclusività da includere nello stato di normalità. La differenza singolare è inclusa -*catturata*- nell'ordinamento giuridico-politico mediante una sospensione di quest'ultimo, ovvero è inclusa come esclusione, come un esterno da internare. Lo stato di eccezione, che per definizione *eccede* alla norma, riguarda il sovrano, ma in quanto *eccedenza* alla norma, lo stato di eccezione riguarda ugualmente anche chi è respinto, fuori o irriducibile nei confronti dello *stato di normalità* che regge l'ordinamento. La minaccia per il "normale" ordine costituito diviene condizione necessaria per la riproduzione e conservazione -per la *sicurezza*- dell'ordine medesimo. Il paradossale processo di *identificazione* tra il *dentro* e il *fuori* della norma, fino all'indiscernibilità tra l'autorità-potestà e il fuorilegge è per Schmitt, in ultima analisi, risolvibile in una sovradeterminazione irrazionalistica della sovranità che si presenta come accadimento di un evento puro del potere (con un'implicita violenza connotante un tale evento). Sebbene Walter Benjamin non potesse ancora confrontarsi direttamente con le tesi schmittiane, molte considerazioni che nel 1920-21 proponeva (anno di pubblicazione del saggio *Zur Kritik der Gewalt*) sembrano anticiparne i temi e la sua critica.

«La funzione della violenza nella creazione giuridica è -scrive Benjamin- duplice nel senso che la creazione giuridica, mentre persegue ciò che viene instaurato come diritto, come scopo con la violenza come mezzo, pure -nell'atto di insediare come diritto lo scopo perseguito- non depone affatto la violenza, ma ne fa solo ora in senso stretto, e cioè immediatamente, violenza crea-

trice di diritto, in quanto insedia come diritto, col nome di potere, non già uno scopo immune e indipendente dalla violenza, ma intimamente e necessariamente legato a essa»²⁹.

Queste parole confermano il sussistere di una zona di indistinzione tra coppie che tra loro sembrerebbero porsi su piani antinomici: *violenza e diritto*, *norma ed eccezione*, *potere e libertà*, ecc. In modo sobrio, anche Norberto Bobbio non manca di sottolineare intrinseci paradossi che il concetto di democrazia presenta. Ragionando sul rapporto tra *segreto di stato* e richiesta di *pubblicità e trasparenza* degli atti di uno Stato scrive:

In linea generale si può dire che il segreto è ammissibile quando esso garantisce un interesse protetto dalla costituzione senza ledere altri interessi ugualmente garantiti (o perlomeno occorre fare un bilanciamento degli interessi). Naturalmente quello che vale negli affari pubblici di un regime democratico in cui la pubblicità è la regola e il segreto è l'eccezione, non vale negli affari privati, cioè quando è in gioco un interesse privato. Anzi nei rapporti privati vale esattamente il contrario: il segreto è la regola, contro l'invadenza del pubblico nel privato, e la pubblicità è l'eccezione³⁰.

In linea teorico-generale funge qui da pre-messa l'esistenza insuperabile di un conflitto tra interessi pubblici e interessi privati, di fatto non ricomponibili per gli stessi presupposti su cui basa la democrazia moderna. Tutto ciò non può che condurre a inevitabili paradossi, che chiamano in causa, di nuovo, il rapporto tra norma ed eccezione.

È insomma nella logica stessa della democrazia che il rapporto tra regola ed eccezione sia invertito, rispettivamente, nella sfera pubblica e nella sfera privata. Un dibattito dedicato al segreto nella sfera pubblica non può svolgersi se non sul versante dell'eccezione e non della regola [...]. Un caso davvero esemplare di questo paradosso ci è offerto proprio dal sistema democratico: abbiamo visto che la democrazia esclude in linea di principio il segreto di stato, ma l'uso del segreto di stato, attraverso l'istituzione dei servizi di sicurezza, che

29 W. Benjamin, *Per la critica della violenza*, in Id., *Angelus Novus. Saggi e frammenti*, trad. di R. Solmi, Torino, 1995, pp. 5-30, p. 24.

30 N. Bobbio, *Teoria generale della politica*, cit., pp. 368-69.

agiscono nel segreto, viene giustificato tra l'altro come strumento necessario per difendere, in ultima istanza, la democrazia.³¹

Nel dominio del diritto, un'eccezione, ossia una deroga a un principio, appare sempre giustificabile sulla base di altri principi posti alla base dell'ordinamento stesso e che verrebbero lesi nel caso di un'applicazione pubblica delle regole. Evidenti sono le petizioni di principio e i circoli viziosi discendenti da una tale impostazione formalistica riguardo la questione qui posta.

Se l'eccezione risulta una sospensione necessaria del diritto, al fine di garantirne la conservazione, la riproducibilità permanente di uno stato di eccezione rischia di divenire una normale condizione, fagocitando in sé ogni ideale "stato di normalità" giuridicamente qualificabile.

Il *segreto* (incomunicabile), quale istituzione dello Stato, appare in tutto e per tutto come un caso dell'eccezione. Tutto ciò, che in linea generale è condiviso per ciò che concerne gli affari pubblici, assume però –come visto– un senso affatto contrario per ciò che concerne i rapporti sociali privati/privatizzati (per definizione, poco comunicabili e *secretabili*). Proprio perché il pubblico non deve invadere la libertà e gli affari privati, allo stesso modo la norma prodotta dall'ordinamento dello Stato deve prevedere eccezioni alle proprie autorità e facoltà regolative. Ma in ciò si determina un paradossale chiasmo per cui anche la stessa autorità, in quanto *pubblico separato dal privato*, procede secondo una propria autonoma logica di eccezione –ovvero con una sua *dimensione segreta*– che conserva come una propria prerogativa esclusiva. Il dovere di riconoscere diritti di privati diviene diritto di dirigere da parte dell'ordine costituito e diritto di dovere da parte del suddito/cittadino.

4. DEMOCRAZIA CONFLITUALE

A uno sguardo storicamente attento, non può sfuggire che lungo il XX secolo siano stati soprattutto i conflitti sociali ad aver contrassegnato quelle modificazioni dello Stato liberale nel mondo occidentale (nonché –con importanti distinzioni– nella parabola dei

31 *Ibidem*, p. 369.

“socialismi reali”), tanto da far parlare da più parti di “democrazia regolata”. La materialità sociale guadagna il proscenio in un progressivo amalgamarsi di pubblico e privato, di Stato e mercato, di economia e politica. La Costituzione di Weimar, il *New Deal* negli USA., il “piano Beveridge” in Gran Bretagna, la maggior parte delle costituzioni europee nel secondo dopoguerra, sono solo alcune delle tappe che descrivono una curva espansiva dei diritti sociali per tutto il Novecento, di pari passo alla progressiva industrializzazione e, dunque, alla formazione delle “società di massa”³². Quanto chiama in causa questo sviluppo del diritto sociale è, senza meno, un processo di costituzionalizzazione del lavoro sociale. L’unità lavorista si è vieppiù ricercata quale fondamento da porre come principio –una *Grundnorm*- delle moderne costituzioni, come base per una produzione normativa finalizzata ad ordinamentare la società. Il rifiuto del dualismo tra norma e fatto e la corrispettiva assunzione di un approccio monistico, ben potevano ritrovare nell’unità del lavoro sociale prodotta dalla realtà industriale di massa un saldo punto di ancoraggio, una ben definita *costituzione materiale* delle forze sociali e delle diverse rappresentanze politiche di riferimento³³.

Il quadro teorico entro il quale tali argomentazioni e temi possano trovare sviluppo, prende buona forma nelle riflessioni attorno ai concetti di *Welfare State*, di *Stato sociale*, di *fordismo-keynesismo*, ecc. (termini rinvianti comunque alla presenza massiccia dello Stato, dell’autorità pubblica nell’organizzazione/regolazione della vita e del lavoro sociali). L’autorità dello Stato, a cui sono vincolati i diritti sociali e il loro riconoscimento, garanzia e tutela, appare agire come vera e propria *mano visibile*, che regola e disciplina *ex ante* (non *ex post* come la nota *invisible hand* del “libero

32 Per questi temi, tra altri, si veda Th. H. Marshall, *Cittadinanza e classe sociale*, trad. di P. Maranini, Roma-Bari, 2002 e l’importante studio di F. Ewald, *L’Etat Providence*, Paris, 1986.

33 Cfr. A. Negri, *La forma stato. Per la critica dell’economia politica della costituzione*, Milano, 1977. Per il concetto di *costituzione materiale* cfr. il classico C. Mortati, *Costituzione in senso materiale*, Milano, 1940.

mercato” di derivazione smithiana) la società attraverso il dispositivo del *piano*³⁴.

Tanto John M. Keynes nell’ambito delle discipline economiche quanto Hans Kelsen in quelle giuridiche, contestano l’idea di un *ordre naturel*, di una *lex naturae*, di un *laissez-faire* allo scopo di conseguire un determinato “equilibrio” sociale. «L’emergenza normativa è perciò chiara e ineludibile: è il fondamento su cui poggia la moderna democrazia regolata.»³⁵

Avanza un’idea di *relatività* rinviante a un rapporto *convenzionale-pattizio*, allo scopo di conseguire *praticamente* un determinato *equilibrio sociale* che deve essere perseguito agendo sui conflitti che capitale e lavoro – intesi come grandi aggregati sociali- esprimono per conservare e ottenere diritti (il cd. *compromesso fordista-keynesista*). Il controllo della domanda e dell’occupazione, quali elementi caratterizzanti le politiche keynesiste, segnalano la necessità di impedire grandi fluttuazioni della stessa domanda sociale (nonché domanda politica dei diritti) e, al contempo, di stabilizzare il quadro sociale complessivo nel quale essa si determina. Ciò che risulta decisamente significativo è una sovradeterminazione politico-sociale dell’istituzione statale sui rapporti economici che il sistema politico-giuridico è chiamato a governare.

Il ciclo di lotte dell’*operaio-massa*, le contestazioni antiautoritarie delle nuove soggettività sociali –costituitesi attraverso i dispositivi della scolarizzazione, della comunicazione e dei consumi di massa- espresse dai movimenti a partire dalla data-simbolo del 1968, e così via fino all’implosione delle burocrazie del socialismo reale, hanno indotto (la *deregulation* e le privatizzazioni della cd. *Tacherite-Reaganomics* stava compiendo il resto) a nuove forme di ristrutturazione delle macchine organizzativo-ordinative – economiche, giuridiche e politiche- delle società contemporanee.

34 Per queste argomentazioni e sul concetto di *Stato-piano*, si cfr. M. Tronti, *Operai e capitale*, Torino, 1966; A. Negri, *La forma stato*, cit. e Id., *Crisi dello Stato-piano*, Milano, 1974.

35 A. Zanini, *op. cit.*, p. 293 (corsivi miei).

5. NOTE SUL MODELLO GOVERNAMENTALE BIOPOLITICO

Le considerazioni appena fatte ci conducono nell'ambito di una riflessione sulle relazioni di potere rispetto cui Michel Foucault ha scritto pagine estremamente importanti. La domanda che egli si pone non è quella tradizionale della filosofia politica: "cosa è il potere/ cosa sono le sue istituzioni?"; né il suo approccio ricalca quello tipicamente giuridico: "come si giustifica/legittima il potere?". La domanda di fondo che Foucault si pone è "come funziona il potere?". Gli studi foucaultiani sulle *relazioni del potere* vietano di pensare quest'ultimo come una "proprietà" localizzabile, ad es., nello Stato. Il potere, appunto, non lo si possiede né esso rappresenta un semplice privilegio. Il potere, piuttosto, sempre lo si *esercita* passando attraverso un insieme di tattiche e strategie, in base a determinate tecnologie che pone in atto sopra l'intero corpo sociale. Così, ad es., il

potere poliziesco deve vertere "su tutto": tuttavia non è la totalità dello Stato né del regno come *corpo visibile e invisibile* del monarca; è la polvere degli avvenimenti delle azioni, delle condotte, delle opinioni [...]; l'oggetto della polizia sono quelle "cose di ogni istante"³⁶.

La stessa forma-Stato, in questo quadro, appare come una risultante di ingranaggi e procedure che non istituisce, bensì ratifica (il concetto dello Stato come *macchina*). Il rapporto di potere non si attua tra *forme* –come appunto la forma dello Stato- (ché, la *forma* è piuttosto pertinente all'ordine con cui il pensiero agisce e ordina), ma tra *forze*³⁷. Il raffinamento dei

36 M. Foucault, *Sorvegliare e punire. Nascita della prigione*, trad. di A. Tarchetti, Torino, 1976, p. 233. Inoltre, descrivendo il dispositivo *panottico* della prigione, quale emblema del funzionamento del potere, Foucault scrive: «Ciascuno, al suo posto, rinchiuso in una cella [...]. È visto ma non vede; oggetto di una informazione, mai soggetto di una comunicazione.», *ibidem*, p. 218 (enfasi mia).

37 Precisando ulteriormente questo, si può allora dire che «la forza non è mai al singolare, la sua caratteristica essenziale è di essere in rapporto con altre forze, di modo che ogni forza è già rapporto, e cioè potere: la forza non ha un oggetto o un soggetto diverso dalla forza stessa. Non dobbiamo vedere qui un ritorno al diritto naturale, poiché da parte sua il diritto è una forma di

meccanismi e dei dispositivi contemporanei nel controllo sociale, spingono ben oltre la logica del *Panopticon*, mediante cui Foucault descriveva le "società disciplinari". Se non altro è a una diffusione dei medesimi dispositivi di controllo a cui oggi assistiamo³⁸.

Sarà comunque lo stesso Foucault, ampliando il proprio campo di ricerca attraverso lo studio della *governamentalità biopolitica*, in quanto specifico paradigma dell'*arte di governo liberale*, a proporre un'avanzata analisi di logiche e dinamiche sociali del neoliberalismo contemporaneo³⁹. Con la *governamentalità* la penetrazione tra economia e politica diviene completa, tanto che sono gli stessi criteri formali dell'economia ad entrare a pieno regime performativo nel funzionamento dei dispositivi del potere⁴⁰, ovvero fino a configurare tecniche di governo dispiegate in maniera del tutto immanente in seno alla società, secondo la specifica razionalità economica⁴¹. Il mercato diviene il luogo fondamentale di «veridizione» continua di un determinato «regime di verità» (un paradigma). Tanto che lo si intenda come "libero" gioco della "domanda-offerta" o della "concorrenza-competitività", quanto che lo si intenda come "regolato/pianificato", il mercato deve poter istituirsi e funzionare per riprodurre –appunto- un determinato regime governamentale. Quest'ultimo non basa su di una logica di rinuncia e delega a un sovrano di alcuni diritti, bensì funziona in modo immanente tenendo insieme eterogenei dispositivi,

espressione, la Natura una forma di visibilità e la violenza è concomitante o conseguente alla forza, ma non la costituisce». G. Deleuze, *Foucault*, trad. di P. A. Rovatti e F. Sossi, Napoli, 2002.

38 A modo suo lo sottolineò G. Deleuze, *La Société du Contrôle*, in Id., *Pourparlers* (1972-1990), Paris, 1990, pp. 240-247.

39 Il riferimento è, in questo caso, soprattutto M. Foucault, *Nascita della biopolitica*, cit.

40 Cfr. M. Koivusalo, *Le antinomie del "displacement biopolitico"*, in "aut-aut", luglio-agosto (2000), n. 298, pp. 63-80.

41 Foucault chiama "società" o "società civile" la dimensione correlativa alle tecniche di governo informate dalla razionalità specificamente economica –un "regime di verità"-, da non intendersi però nel tradizionale senso di sfera autonoma rispetto allo Stato e/o il Politico: cfr. M. Foucault, *Nascita della biopolitica*, cit., pp. 237-258.

al contempo giuridici, politici e, soprattutto, economici. Il *management*⁴², la principale tecnica dell'economico, investe ed informa di sé l'agire politico e quello giuridico, i quali assumono i caratteri dell'*amministrazione* del corpo vitale delle società, sotto gli imperativi dell'effettività e dell'efficacia. In altri termini, si tratterebbe di adeguare la politica e soprattutto il diritto a un paradigma di tipo *gestionale*, ossia a criteri normativi capaci di orientarsi nella realtà, sulla base di concrete situazioni e specificità, anziché lasciarli agire sulla realtà, secondo i tradizionali criteri di "generalità/universalità" e "astrattezza" delle norme⁴³.

Sebbene il concetto di *governamentalità* non possa propriamente essere sovrapposto a quello di *governance*⁴⁴, vanno tuttavia rilevate fra i due forti similitudini. Entrambi i concetti, in effetti, dicono di una crisi che investe le principali categorie giuspolitiche fondanti la modernità occidentale (forma-Stato, democrazia rappresentativa, supremazia della legge, diritto pubblico/diritto privato, divisione dei poteri, ecc). Inoltre, essi rinviano a un effettivo "primato nomico" dell'economia (primato, invero, sempre in bilico tra *economia* ed *eco-anomia* socialmente deresponsabilizzanti). Parimenti -e perciò-, tanto *governance*, quanto *governamentalità* evocano un modello istituzionale "aperto e flessibile", privo di un determinato centro di potere e affidato a dispositivi eterogenei di produzione

42 In riferimento alla genealogia nella «teologia economica», dell'attuale paradigma biopolitico (e dunque di un certo primato odierno dell'*economico*); un paradigma capace di tenere insieme eterogenei dispositivi e relazioni sociali, così argomenta Agamben: «Ciò che tiene insieme queste relazioni è un paradigma che potremmo definire "gestionale": si tratta cioè di un'attività che non è vincolata a un sistema di norme né costituisce una *episteme*, una scienza in senso proprio, ma implica decisioni e disposizioni di volta in volta diverse per far fronte a problemi specifici. In questo senso, una traduzione corretta del termine *oikonomia* sarebbe, come suggerisce il Liddell-Scott, *management*.», in G. Sacco, *op. cit.*, p. 12.

43 Si veda a riguardo P. Napoli, *Le droit efficace. Aux origines de la rationalité gestionnaire*, in "Rivista della Scuola superiore dell'economia e delle finanze", I (2004), n. 4, pp. 48-75.

44 Sul concetto di *governance* si veda M. R. Ferrarese, *La governance tra diritto e politica*, Bologna, 2010.

normativa, potenzialmente sempre forieri di competizioni e conflitti tra interessi, norme e ordinamenti. In questa cornice quindi, visto il relativo successo del termine, *governance* rappresenta un reale aggiustamento della moderna democrazia liberale? O non ne suona piuttosto il rintocco funebre? Nato in seno a studi sulla grande impresa, la praticazione del concetto di *governance* doveva indirizzarsi verso una soluzione consensuale dei conflitti scaturenti con i rapporti di lavoro. Adottato in seguito dalle discipline urbanistiche, il termine diviene soprattutto sinonimo di strategie di ottenimento del consenso riguardo politiche del territorio. Con il neoliberalismo *governance* assume una connotazione di senso che sembra indicare un'amministrazione dei rapporti sociali esistenti a fronte della crisi della democrazia rappresentativa. Questa polisemia non indica forse una forte ambiguità strutturale che solo una *rappresentazione* del concetto stesso tenta di occultare? Di certo, se il minimo comun denominatore di tale polisemico termine è rintracciabile nell'idea di *costruire un consenso sociale* a fronte di *conflitti* esprimenti istanze, rivendicazioni e/o diritti, diviene necessario comprendere meglio il ruolo e la funzione che la forma-*governance* intende riconoscere a tali conflitti nel praticare la propria soluzione per un'ordinamentazione sociale. In breve, se la "quarta rivoluzione industriale" è concentrata sulla riproduzione virtuale dell'interazione/comunicazione sociale e sulla riproduzione artificiale della vita -*bio-logia*-, come può l'"ordine simbolico", vale a dire il controllo dell'infosfera e della conoscenza, imporsi sulla società quale forma di ordinamentazione⁴⁵? Il conflitto entro questa dimensione deve essere ricomposto in forme cripto-autoritative della *rappresentazione*, nella "dominanza organizzativa" dell'economico anche sul terreno simbolico, o piuttosto non risulta più procrastinabile una ricomposizione sociale e potente di un *general intellect*⁴⁶

45 Cfr. V. Olgiati, *op. cit.*

46 Il concetto di *general intellect* è stato introdotto da K. Marx, *Lineamenti per la critica dell'economia politica*, II, cit., p. 403. Tra i numerosi studi che sviluppano tale concetto, segnaliamo qui, congruamente allo svi-

-non più solo una *volonté générale*- già pienamente in opera nelle economie e società della conoscenza?

Romano Martini è dottore di ricerca in Teorie del diritto e della politica, Università degli studi di Macerata. Tra i suoi lavori: Logica normativa del capitale sociale. Analisi teorico-giuridica dei Grundrisse di Karl Marx, Torino, 2010
aestesio@yahoo.it

luppo delle argomentazioni proposte, A. Fumagalli, *Bioeconomia e capitalismo cognitivo. Verso un nuovo paradigma di accumulazione*, Roma, 2007 ed inoltre, il già citato *Lessico postfordista*, cit.