

Diritti individuali e governo dei soggetti: un quadro tipologico

PIETRO COSTA

1. *Cenni introduttivi*

Tutti ricordiamo un felice titolo di Bobbio: l'età dei diritti. E nessuno ha difficoltà, credo, nel riconoscere nella modernità un'età dei diritti. Le prove a sostegno di questo assunto sono numerose ed evidenti: è nell'età moderna che con la nascita di un unitario soggetto giuridico, con il superamento delle differenze cetuali, il mondo dei privilegi, delle differenziate condizioni soggettive, si trasforma nel mondo dei diritti "eguali"; è nell'età moderna che, pur nel mutare delle culture e dei contesti, il tema dei diritti (dal giustnaturalismo alle rivoluzioni americana e francese, ai liberalismi ottocenteschi, fino alle democrazie costituzionali del secondo dopoguerra) si pone al centro del discorso pubblico, quasi ininterrotto filo conduttore di una storia pur complessa e contraddittoria.

Non è mia intenzione mettere in discussione questo schema: lo considero al contrario, nella sua generalità, plausibile. Vorrei soltanto tentare di guardarlo in controluce per coglierne tutto lo spessore e per evitare

semplificazioni e scorciatoie. Assumere acriticamente l'idea del trionfo dei diritti in età moderna genera infatti rischi non trascurabili: il rischio di una periodizzazione ingenua o troppo netta, di una troppo perentoria cesura fra medioevo e modernità; il rischio di una visione unidimensionale e trionfalistica, che faccia della vicenda moderna dei diritti un percorso ascensionale illuminato dalla crescente affermazione del soggetto, un progresso unilineare privo di tensioni, contraddizioni, conflitti.

Metterò subito le carte in tavola ed enuncerò, in termini generali e astratti, le tesi che vorrei circostanziare e discutere nel corso dei nostri incontri: la prima tesi è che il discorso dei diritti indubbiamente tematizza e valorizza il soggetto, ma al contempo (e salvo eccezioni) evoca l'ordine, pensa il soggetto non contro ma entro un ordine di cui i diritti stessi sono uno snodo essenziale; la seconda tesi, complementare, è che il discorso dei diritti, se è un fedele specchio del moderno protagonismo del soggetto, non esaurisce lo spettro del rapporto fra il sog-

getto e l'ordine. La rappresentazione moderna del rapporto fra l'individuo e l'ordine (ciò che io chiamo il "discorso della cittadinanza") mette in scena i soggetti ricorrendo non a una ma a più retoriche: non solo alla retorica del soggetto trionfante, ma anche alla retorica del soggetto sofferente; non solo alla retorica dell'autoaffermazione, ma anche alla retorica della dipendenza; non solo alla retorica dei diritti dell'individuo, ma anche alla retorica del governo dei soggetti.

Se il discorso dei diritti è una costante della modernità, altrettanto persistente è il rapporto, insieme di tensione e di complementarità, che esso intrattiene con la messa a punto di strategie di governo che garantiscano la tenuta dell'ordine. Proprio per questo è interessante studiare il discorso dei diritti non già come tale, ma come momento di quel rapporto fra individuo e ordine che costituisce il tema specifico del "discorso della cittadinanza".

2. *La libertà fra autodisciplina e disciplinamento*

Soggetto-diritti-ordine come uno dei temi-chiave della modernità: dobbiamo però pensare non all'improvviso erompere di un'inedita costellazione concettuale, ma a un processo di lento assestamento grazie al quale temi diversi entrano fra loro in rapporto e divengono il perno di una nuova e unitaria visione.

Come e dove si sviluppa una concezione proto-moderna (o, se si preferisce, post-medievale) del soggetto e dell'ordine lo hanno da tempo efficacemente spiegato Schnur e Koselleck richiamando l'attenzione su un momento di crisi epocale: la fine della cri-

stianità medievale, le guerre di religione, le prime, terribili guerre civili europee. È una crisi radicale che fa saltare i tradizionali parametri di riferimento e lascia l'individuo disorientato e inerme, esposto al rischio, bisognoso di protezione: l'individuo, strappato dai suoi tradizionali involucri protettivi, emerge in piena luce; l'attenzione si sposta dalle appartenenze, dalle gerarchie e dai corpi all'individuo, alla sua drammatica fragilità e alle possibili strategie di difesa. E la più credibile difesa sembra offerta da un sovrano di cui proprio in quel periodo si cominciano a ridefinire (si pensi alla *République bodiniana*) le caratteristiche e la funzione.

Dai libertini francesi a Montaigne, a Charron, a Lipsius, due temi si intrecciano strettamente: un'inedita attenzione all'individuo nella sua nudità di *singulus* e la convinzione che il suo unico scudo protettivo gli sia offerto dalla forza assoluta e indiscutibile del sovrano. Si profila, come risposta al collasso dell'ordine medievale, un'alleanza fra l'individuo e il sovrano destinata a segnare in profondità il Seicento e il Settecento e a condizionare il dibattito politico ancora negli anni della Rivoluzione francese. Come aveva lucidamente preconizzato Bodin, è l'individuo-suddito il nuovo cittadino, che dal sovrano riceve, in cambio di obbedienza, la protezione di cui ha bisogno.

Certo, non basta proclamare il legame privilegiato e diretto fra l'individuo e il sovrano per disporre di un nucleo tematico capace di generare da solo una nuova visione dell'ordine. Occorre lavorare a fondo per delineare, sulle macerie della cristianità medievale, una nuova immagine di ordine. Non tutti sono disposti a scommettere su questa possibilità: Montaigne sceglie la strada opposta, prende partito per la contingenza radicale, per la valorizzazione della mera fattualità.

Non è questa però la strada più frequentata. Sembra più suggestiva e promettente una prospettiva diversa: il tentativo di trovare una connessione forte e intima, non estrinseca e contingente, fra l'individuo e l'ordine; ed è la strada battuta dal neostoicismo di Lipsius.

L'individuo messo alla prova dalla guerra e dall'insicurezza deve trovare in se stesso la forza di reagire; la risposta alla crisi non è una fuga impossibile, ma è un prender possesso di sé, una rinnovata capacità di resistenza e di autocontrollo: l'individuo si salva rafforzando la sua padronanza di sé. La padronanza di sé è un tema antico, che Lipsius accoglie filtrato soprattutto dall'eredità stoica. L'impiego che Lipsius propone di questo tema non ha però niente di impolitico: la padronanza di sé non resta per Lipsius un motivo interno dell'individuo; è piuttosto un centro di irradiazione che si riverbera sulla realtà esterna e contribuisce ad ordinarla. L'ordine del sé e l'ordine del mondo sociale e politico sono realtà contigue e continue: nella misura in cui l'individuo ordina se stesso egli si fa anche misura e tramite dell'ordine civile. L'alleanza fra l'individuo e il sovrano non è un contingente scambio di obbedienza e protezione: è iscritta piuttosto in una strategia unitaria, che vede impegnato l'individuo non meno che il sovrano e trova la sua più efficace espressione nel termine "disciplina".

L'ordine del sé, l'ordine di una città, l'ordine dell'esercito presuppongono un analogo sforzo disciplinante: l'ordine non è già dato; è costruito in stretta connessione con la costruzione del sé cui ciascun soggetto è tenuto. La ragione che tiene a freno e disciplina le passioni individuali diviene, nelle mani di un comandante militare o del sovrano, lo strumento che coordina e ordina una molteplicità di soggetti.

Emerge con chiarezza in Lipsius il tema

della disciplina, un tema di cui Weber e Oestreich, e poi in Italia Schiera e Prodi, hanno dimostrato tutta la rilevanza. Il rapporto fra l'individuo e il sovrano non è un rapporto meramente estrinseco, che si esaurisce nel comando del superiore all'inferiore. Lo sdoppiamento fra comando e obbedienza è innanzitutto interno al soggetto: l'individuo controlla, domina, governa le sue passioni come il sovrano governa i sudditi; fra auto-disciplina ed etero-disciplinamento si ha però non un rapporto di analogia, ma un ben più stretto rapporto di complementarità. L'ordine complessivo è la risultante di una rete di azioni auto ed etero-disciplinanti che trova nel soggetto il suo punto di origine.

In Lipsius il lessico è impressionato dall'antico stoicismo, ma il nesso fra il soggetto, l'autodisciplina e l'ordine è destinato a svilupparsi variamente anche in contesti culturali ormai lontani dalle matrici neostoiche. Ce ne offrono un esempio eloquente le riflessioni di Leibniz e di Wolff, che dispongono di risorse concettuali e lessicali assai più efficaci per delineare una visione complessiva e sistematica dell'ordine.

Per Wolff l'ordine si rende comprensibile a partire dal dovere originario, dalla *obligatio connata* del soggetto, da cui dipende strettamente il diritto. L'obbligo innato del soggetto è una continua e operosa ricerca della perfezione; questa ricerca si precisa nell'adempimento dei doveri verso se stesso, verso gli altri e verso Dio e si concretizza in una minuta precettistica tesa a regolamentare e a disciplinare ogni aspetto della vita quotidiana del soggetto: dal cibo alle bevande, dalla postura all'organizzazione della vita domestica, tutto deve essere funzionale a quell'ideale di perfezione cui la vita di ognuno deve tendere e che è la condizione della felicità individuale e collettiva.

Il soggetto, ogni soggetto (dal momento che, da questo punto di vista, tutti gli individui sono essenzialmente eguali) è tenuto a impegnarsi in un processo di perfezionamento di cui anche il sovrano è parte: parte eccellente, tramite indispensabile, ma pur sempre momento di esso, vertice di un potere tanto pieno quanto vincolato rispetto al fine. Il raggiungimento della *sufficientia vitae*, della *tranquillitas*, della *securitas* sono obiettivi che il sovrano non può non proporsi, ma al contempo sono fini per il raggiungimento dei quali ogni cittadino deve attivamente collaborare. Non è quindi sufficiente il precetto negativo del *neminem laedere*: occorre che ciascuno eroghi anche un'azione positiva per spingere se stesso e gli altri nella via verso la perfezione. L'ordine collettivo si regge su una fitta rete di auto e di etero-disciplinamenti e di questa rete il sovrano è l'espressione e il custode supremo. Proprio per questo il sovrano non deve limitarsi a compiti "negativi": deve governare i soggetti, disciplinarli, sorreggerli, soccorrere i bisognosi, costringere i riottosi e gli oziosi erigendo apposite *Arbeit-Häuser*. Il disciplinamento si traduce in esplicita coazione, il cui fondamento di legittimità è, di nuovo, interno alla rete dei rapporti disciplinanti culminanti nel sovrano.

Wolff non è una voce isolata e tanto meno un dottrinario privo di seguito: al suo insegnamento fa capo una tradizione che resterà a lungo influente nella riflessione politico-giuridica di lingua tedesca. Assumiamolo dunque come appoggio testuale per qualche ipotesi di carattere più generale. Con Wolff siamo di fronte ad una rappresentazione del rapporto fra individuo e comunità politica centrata sull'idea di disciplina: l'ordine complessivo è concepibile come una coerente unità solo perché sospeso con mil-

le fili ad un unico appiglio, a quel dovere di perfezionamento che vale per tutti e per ciascuno, per il sovrano come per l'ultimo *subjectus*. È attraverso il filtro del dovere che anche il potere del sovrano, un potere pieno e indiscutibile ma anche vincolato nel fine, deve essere rappresentato e legittimato.

Autodisciplina e disciplinamento, governo di sé e governo degli altri sono momenti distinti ma connessi di un medesimo, universale processo ordinante. Di qui il ruolo strategico attribuito alla famiglia, alla "casa" come luogo in qualche modo originario ed emblematico di un governo dei soggetti che si ripropone, in forme sempre diverse ma intimamente analoghe, nelle varie articolazioni dell'ordine complessivo.

Siamo dunque di fronte a una rappresentazione del rapporto individuo-ordine fondata sulla necessaria complementarità fra governo di sé e governo degli altri, fra autodisciplina ed etero-disciplinamento. La centralità della disciplina non esclude però affatto la tematizzazione dei diritti. Al generale dovere di perfezionamento e agli specifici doveri che lo concretizzano (i doveri di ciascuno verso se stesso, verso gli altri e verso Dio) corrispondono altrettanti diritti. I diritti esistono però solo come ombra del dovere. Il discorso dei diritti non è omissso, ma compare come una figura interna del discorso dei doveri, come un effetto della strategia di disciplinamento. Allo stesso modo, l'adozione del lessico giusnaturalistico non cancella la rappresentazione delle differenze e delle gerarchie: l'eguaglianza è solo un profilo generale e astratto dei soggetti, mentre le loro concrete forme di vita si strutturano secondo precise differenze di *status*.

In questa prospettiva, pensare il rapporto fra l'individuo e l'ordine è far leva sull'idea di disciplina, sul nesso governo di sé-

governo degli altri, riconducendo i diritti a momento interno di questo universale processo ordinante-disciplinante. Si tratta di un modello riferibile alla cultura "assolutistica" dei paesi di lingua tedesca; lo si può forse applicare per analogia ad altre zone dell'Europa continentale. Certo è però che almeno una zona d'Europa, l'Inghilterra, dà luogo ad un cultura politico-giuridica non riconducibile al modello ora descritto. È appena il caso di ricordare la peculiarità della situazione inglese: la drammatica tensione fra monarchia e Parlamento, l'inaugurazione di una monarchia costituzionale e l'avvio del parlamentarismo e infine una graduale ma profonda trasformazione economico-sociale che permetterà alla Gran Bretagna di divenire, fra Sette e Ottocento, la prima nazione industriale del mondo. In questo contesto, anche le strategie discorsive e i modelli culturali tendono comprensibilmente a distaccarsi dagli schemi prevalenti sul continente (con la sola eccezione dell'Olanda).

Il giusnaturalismo in Inghilterra nasce con Hobbes, nel bel mezzo della guerra civile; ma la guerra per Hobbes non è una situazione contingente, bensì un dramma che rende visibile la struttura dell'esistenza individuale e collettiva e suscita un problema radicale, destinato a divenire il problema di fondo della modernità politica: il problema del rapporto fra l'individuo e l'ordine. Questo problema, che non poteva emergere entro la tradizione aristotelico-tomistica, convinta della spontanea vocazione civica, politica, dell'essere umano, si impone come corollario dell'originale antropologia hobbesiana: per la quale l'individuo è essenzialmente indisciplinato, teso all'immediata soddisfazione dei bisogni, quindi condannato all'inesauribile ricerca del potere e al conflitto. Proprio perché l'individuo, lascia-

to a se stesso, non è capace di regolarsi, di controllarsi, di disciplinarsi, l'ordine della convivenza non è dato ma è costruito, inventato, deciso e infine imposto coattivamente ai soggetti.

Anche per Locke l'ordine è un problema, ma è un problema che ha in se stesso le condizioni della soluzione: anche per Locke l'antropologia è l'orizzonte entro il quale collocare il problema dell'ordine, ma è appunto una visione del soggetto diversa da quella prospettata da Hobbes, è una diversa antropologia (oltre che una diversa teologia) a permettere a Locke di delineare una nuova e originale immagine dell'ordine.

Anche per Locke l'uomo è un soggetto di bisogni, impegnato a conservare se stesso. Cambiano però, rispetto a Hobbes, i presupposti e le modalità dell'autoconservazione. In primo luogo, infatti, l'autoconservazione è un dovere, prima che un diritto; in secondo luogo, l'azione autoconservativa non è l'azione sregolata di un soggetto che oppone il suo assoluto diritto-potere all'altrettanto assoluto diritto-potere altrui. L'individuo, ogni individuo (tutti in stato di natura sono liberi ed eguali) organizza la sua esistenza intorno ad un principio fondamentale: la proprietà.

La proprietà indica in primo luogo la sfera caratteristica del soggetto, il suo *proprium* (per usare un termine groziano): *property* e *liberty*, in questo senso, si coniugano strettamente. In secondo luogo, la proprietà è una determinazione essenziale del soggetto, è la relazione che ciascuno intrattiene con se stesso: ciascuno è proprietario del suo corpo e proprio per questo il *labour*, l'energia grazie alla quale un individuo si appropria dei beni per soddisfare i suoi bisogni, è l'espansione del soggetto nel mondo e, simmetricamente, l'annessione del mondo esterno nel-

la sfera personalissima del *proprium*. La proprietà è quindi, insieme, una determinazione del soggetto, un suo diritto inviolabile e la forma legittima della sua azione.

Si dà dunque, prima della costituzione di un ordine civile, una regola di azione – il principio della proprietà – seguendo la quale ciascun individuo conserva se stesso senza scatenare il distruttivo conflitto hobbesiano. Anche prima dell'intervento coattivo del potere politico e indipendentemente da esso è dunque pensabile un'azione che trova in se stessa le proprie regole.

Si scorge in filigrana, in questo passaggio argomentativo lockiano, un tema destinato ad una grande fortuna: l'idea di un ordine che trova nell'azione e nell'interazione dei soggetti la propria condizione di possibilità; l'idea di un ordine fornito di una sua priorità logica e ontologica nei confronti del potere politico; e quindi anche l'idea di una nuova legittimità, la convinzione che il potere politico è legittimo solo in quanto funzionalmente vincolato alla tutela e al rafforzamento dell'ordine preesistente.

Si delinea una visione dell'ordine complessivo che troverà continue conferme nel corso del Sette-Ottocento, ben oltre il mantenimento di quel paradigma giusnaturalistico in cui Locke si riconosce: una visione dualistica, una concezione secondo la quale l'ordine complessivo si fonda sulla congiunzione-disgiunzione di due sottosistemi, di cui il primo, la società, fonda, legittima, detta le funzioni del secondo, lo Stato.

Emerge in Locke l'idea di un ordine pre-statale che trova nei diritti – nell'endiadi libertà-proprietà – la propria trama costitutiva (così come, corrispettivamente, si delinea una concezione che vede nei diritti non solo attribuzioni del soggetto ma anche strutture portanti dell'ordine). Certo, l'ordine

pre-statale non è un ordine compiuto e perfetto, dal momento che, pur esistendo le regole, non si possono escludere le violazioni (e proprio per questo il potere politico interviene per arbitrare le contese e costringere alla ragione i riottosi, funzionando quindi come valvola di chiusura del sistema); ciò non toglie comunque che la regola – il principio della proprietà-libertà – esista prima dell'intervento dello Stato e sia tendenzialmente rispettata.

Occorre però fare un passo indietro e chiedersi perché sia ipotizzabile per Locke un tendenziale, spontaneo rispetto della regola di proprietà. Locke in realtà ragiona sulla base di un assunto iscritto nella sua visione etico-antropologica: l'associazione fra proprietà e padronanza di sé. È un'associazione che raggiunge Locke per molteplici strade: è l'idea greca, anche aristotelica, del dominio della ragione sulle passioni; è la riformulazione cinque-seicentesca di questo antico tema, nell'approccio neostoico di Lipsius ma anche nell'originale neotomismo della Seconda Scolastica, attenta ad attrarre in un unitario campo semantico *dominium*, *potestas* e *libertas*, proprietà, potere, padronanza di sé. Sono queste antiche e recenti associazioni che Locke accoglie e ricrea originariamente entro un contesto socio-culturale nel quale l'antico *favor* per la *paupertas* si sta trasformando (con il contributo dell'etica calvinistica) in un'aperta condanna della condizione "non proprietaria".

La proprietà allora non è soltanto un diritto o una regola: è una determinazione ontologica ed etica del soggetto. La proprietà è l'espressione e la conferma dell'eticità del soggetto ed è su questo retroterra etico-antropologico che risiede la condizione di possibilità dell'ordine prepolitico. Il proprietario è per definizione incompatibile con

l'individuo indisciplinato di Hobbes: non sarebbe proprietario se non avesse provveduto alla sua autoconservazione prendendo le distanze da se stesso, se non avesse opposto la lungimiranza della ragione all'impulso cieco, il differimento della soddisfazione al godimento immediato, incurante dei diritti altrui e al contempo incapace di trasformarsi nella stabile gratificazione assicurata dalla proprietà.

È il diritto di proprietà che rende possibile l'ordine, ma è l'autodisciplina del soggetto che rende possibile il rispetto della regola di proprietà. In Locke emerge con chiarezza l'idea di un "ordine dei diritti", di un ordine che trova nei diritti degli individui – la libertà e la proprietà – la propria struttura portante; questo ordine, però, lungi dal cancellare l'etica dell'autodisciplina, la presuppone come condizione del proprio funzionamento. Ordine dei diritti e autogoverno del soggetto si implicano a vicenda.

Non si pensi peraltro che il nesso fra il discorso dei diritti e il tema dell'autodisciplina si esaurisca nel momento inaugurale della modernità, prigioniero di un discorso lockiano ancora legato all'idea del fondamento teologico dell'obbligazione. Al contrario, il nesso diritti-autodisciplina continua ad essere proposto nel corso dell'Ottocento, divenendo un momento caratteristico dell'ethos liberale. La tesi della valenza etica della proprietà, l'associazione fra proprietà, razionalità, provvidenza e autocontrollo, circola largamente nel discorso pubblico ottocentesco, tanto nelle sue manifestazioni più raffinate ed elitarie quanto nelle sue espressioni popolari e di massa. Si pensi alla letteratura del *self help*, diffusa in Inghilterra ma anche in Italia, che esalta con zelo missionario le straordinarie possibilità di un individuo padrone di sé, capace di superare le difficoltà

economiche e i rovesci di fortuna facendo leva sulle proprie energie, sull'autodisciplina, sulla forza interiore, sul sacrificio e sul lavoro. Ma si pensi anche, sul versante alto dell'elaborazione culturale, alla riflessione di Spencer, certo immune dall'investimento religioso cui di regola il tema dell'autodisciplina è sensibile, ma convinto comunque (insieme a tutta la cultura vittoriana) dell'importanza del "carattere" per il successo del singolo e per la diffusione della civiltà.

Certo, il fondamento dell'obbligazione e dell'autodisciplina non sarà necessariamente teologico, come è ancora in Locke. Proprio in Inghilterra, luogo di precoce formazione di una moderna opinione pubblica, il fondamento dell'autodisciplina cesserà di essere teologico per divenire sociologico: cesserà di rinviare alla volontà di Dio e sarà ricercato nella dinamica stessa dei rapporti sociali. Si pensi a Mandeville e alla sua idea delle passioni socializzanti: il controllo delle passioni – la sessualità, l'avidità – non dipende da una scelta etica disinteressata del singolo, ma è un effetto provocato da altre passioni, legate ai rapporti intersoggettivi, quali il desiderio di essere approvati e il timore di essere biasimati. Si pensi ancora a Hume o alla teoria smithiana dei sentimenti morali: si profila l'idea di un'interazione sociale che non si limita a porre regole esterne all'azione del soggetto, ma lo plasma internamente; il soggetto si percepisce riflesso nello specchio dell'altro e attraverso l'altro guarda e giudica se stesso.

È l'interazione sociale che ora sorregge e determina l'autocoscienza individuale, ma il ruolo dell'autodisciplina, lungi dall'attenuarsi, si rafforza, si precisa, diviene un elemento indispensabile al funzionamento di quell'ordine che peraltro continua ad indicare nei diritti il suo punto di gravitazione.

Mutano dunque, nel corso del Settecento e dell'Ottocento, i parametri culturali e gli schemi teorici impiegati per rappresentare il rapporto fra l'individuo e l'ordine, ma torna con insistenza il circolo virtuoso fra diritti e autodisciplina.

Occorre però introdurre una complicazione del quadro. Nel lento processo di edificazione della civiltà liberale in Europa, la proprietà svolge un ruolo chiave. Sono la proprietà e la libertà – i due concetti continuano ad essere strettamente apparentati – i diritti intorno al quale si viene costituendo un ordine che si accredita come l'espressione più alta e riuscita della storia umana. In questo processo di costruzione e di celebrazione della civiltà liberale la proprietà è stata il criterio guida per il riconoscimento di quei soggetti che nell'edificazione dell'ordine hanno svolto un ruolo protagonista. La proprietà però, assunta come criterio di riconoscimento dei soggetti, produce un risultato inevitabilmente doppio: mette in luce alcuni soggetti e getta nell'ombra altri soggetti; nel momento in cui agisce come strumento di inclusione e di riconoscimento di una classe di soggetti, produce effetti di disconoscimento e di esclusione per una diversa classe di soggetti.

Non si pensi ad un'operazione meramente logico-classificatoria. La proprietà, proprio perché non ha una dimensione soltanto giuridica ed economica, ma ha anche un preciso radicamento antropologico e una forte valenza etica, introduce una differenza qualitativa fra i soggetti: se la proprietà è l'espressione e la conferma della razionalità, indipendenza, compiutezza di un essere umano, se il proprietario è l'individuo umanamente eccellente perché razionale e autodisciplinato, il non proprietario è un individuo tendenzialmente indisciplinato e

pericoloso, irrazionale e inaffidabile, membro di classi giustamente definite come *dangereuses*.

È a questo punto che la rappresentazione dell'ordine complessivo, nei liberalismi pre-quarantotteschi, si mostra in tutta la sua complessità. Essa si fonda sul rapporto di congiunzione-disgiunzione fra società e Stato. La società si presenta come tendenzialmente ordinata per virtù propria: sono i diritti il perno dell'ordine, mentre lo Stato interviene come garante dall'esterno del rispetto delle regole del gioco. In realtà, come sappiamo, l'ordine dei diritti non esclude ma postula l'autodisciplina dei soggetti: l'ordine della società è l'ordine della proprietà-libertà, ma la proprietà non è solo una struttura oggettiva; è anche l'espressione di un soggetto che si è dimostrato e si dimostra capace di governare se stesso e proprio per questo è socialmente e politicamente affidabile. La valenza ordinante della proprietà riposa sulle capacità auto-ordinanti del suo titolare.

La rappresentazione dell'ordine della proprietà non esaurisce però la rappresentazione dell'ordine complessivo: se i proprietari sono, entro il paradigma classicamente liberale, i protagonisti del dramma, entrano pur sempre in scena accanto, o dietro di essi, le comparse, i non proprietari. Questi però sono caratterizzati da una mancanza, da un vuoto, dal fatto di essere sprovvisti di entrambi quegli elementi – la proprietà e l'autocontrollo – che, operando in sinergia fra loro, rendono possibile l'ordine. Le comparse, i non proprietari, non sono spontaneamente produttivi di ordine: sono disordinati e disordinanti, quindi bisognosi di un intervento che dall'esterno riconduca gli indisciplinati alla disciplina. All'autonomia e all'autodisciplina dei proprietari fa

riscontro l'eteronomia e il disciplinamento dei non proprietari. Sono questi i soggetti per i quali occorre prevedere un intervento governante; un intervento diffuso e spontaneo, affidato all'*élite* sociale – si pensi al successo della filantropia, concepita non già come moto del cuore e cieca elargizione, ma come atto di assistenza selettiva, in ragione della personalità dell'assistito, e di oculata educazione – ma soprattutto un intervento esplicito e programmatico, di cui deve farsi carico lo Stato.

È un lucido testimone di questa prospettiva Bentham (ma non è nella sostanza troppo diversa la strategia raccomandata in Francia da Gérando). Anche Bentham presuppone una netta dicotomia sociale che si sviluppa sul crinale della proprietà. È la proprietà che divide i soggetti in due classi assegnando a esse caratteristiche e ruoli diversi: se il proprietario, in quanto individuo razionale, capace di autocontrollo e di calcolo, proiettato verso il futuro, deve poter agire libero da qualsiasi intromissione statale, il non proprietario, irrazionale, indisciplinato, legato all'immediatezza del bisogno, deve essere assistito nelle sue necessità vitali e al contempo deve essere controllato, disciplinato, governato (di qui il *Panopticon* come forma generale di un governo autoritario dei soggetti).

Comprendiamo allora, attraverso il riferimento (emblematico) a Bentham, la complessità della rappresentazione dell'ordine anche quando essa fa leva, come avviene in tanti liberalismi pre-quarantotteschi, sul ruolo portante dei diritti. In questa prospettiva i diritti sono effettivamente il perno dell'ordine, ma il processo ordinante nel suo complesso coinvolge momenti, al contempo, incompatibili con il discorso dei diritti e ad esso complementari: la compresenza degli

opposti è resa possibile dal fatto che entrano volta a volta in scena soggetti diversi e che si postula, per alcuni di essi, la spontaneità dell'autocontrollo e, per altri, l'eteronomia della pressione governamentale. I primi sono padroni del corpo e del bisogno, i secondi sono governati attraverso il corpo e il bisogno. I primi sono *ab origine* soggetti, i secondi sono "costituiti" come soggetti, sono riconosciuti come soggetti solo in quanto presi in carico, disciplinati, governati dal potere; è il potere che li sottrae al cono d'ombra che la proprietà getta su di essi e li rende visibili e socialmente rilevanti nella misura in cui interviene per sostenerli, controllarli, governarli.

Diverse retoriche si intrecciano dunque in un tipo di rappresentazione dell'ordine che, a partire da Locke, si sviluppa prima nell'Inghilterra settecentesca e poi si afferma, nel corso dell'Ottocento, tanto in Inghilterra quanto sul continente europeo, soprattutto in Francia. La retorica dei diritti occupa un ruolo primario, ma non esclusivo, e non galleggia comunque sul vuoto, bensì presuppone una precisa antropologia: presuppone la visione di un soggetto di cui celebra, insieme, l'autonomia e l'autocontrollo, la libertà e la proprietà. La libertà-proprietà è a sua volta un nucleo composito, dove la difesa del *proprium* del soggetto, della sua personale intangibilità e *immunitas*, della sua (diremmo oggi) libertà "negativa", si cumula con la valorizzazione di una libertà "positiva", che si concretizza nell'affermazione di sé, nell'appropriazione e nella moltiplicazione dei beni, nella conquista del mondo.

La celebrazione dei diritti e dell'autonomia del soggetto non ha però niente di anarchicamente individualistico: i diritti del soggetto sono al contempo i pilastri dell'ordine, così come la sua autonomia si estrinseca nel-

la padronanza di sé, nell'autocontrollo, in un'accurata, razionale programmazione delle sue azioni e della sua esistenza. La retorica dei diritti è al contempo una strategia d'ordine: la libertà-proprietà è insieme il perno dell'ordine e l'espressione di un soggetto compiutamente autonomo, libero in quanto capace di trovare in se stesso la regola della sua azione.

La retorica dei diritti, dell'autonomia e dell'autogoverno non esaurisce però la rappresentazione del rapporto fra gli individui e l'ordine: essa infatti, in quanto centrata sulla proprietà come strumento di riconoscimento dei soggetti, postula una dicotomia radicale – la differenza fra proprietari e non proprietari – e svolge di conseguenza un ruolo, sì, primario, ma non universale: descrive il nesso individuo-proprietà-diritti-ordine e si interrompe quando viene meno il primo anello della catena, l'individuo-proprietario. Cambiano allora l'antropologia e la conseguente strategia d'ordine: la soddisfazione del bisogno si separa dal soggetto, che si mostra incapace di conseguirlo autonomamente; il soggetto non soddisfa i bisogni governando se stesso, ma è governato attraverso i bisogni e per questa via ricondotto ad un ordine che egli non è in grado di produrre spontaneamente.

L'esigenza di governare i soggetti non è dunque una caratteristica esclusiva del modello wolffiano, legato da mille fili alla tradizione *ancienne*, al mondo delle differenze, degli *status*, delle gerarchie, ma emerge come una esplicita e rilevante strategia anche negli schemi centrati sulla valorizzazione della libertà individuale. Ciò non significa però azzerare nello stagno di un'uniforme governamentalità le differenze storiche e concettuali che separano i liberalismi ottocenteschi dall'assolutismo illumi-

nato della monarchia prussiana o asburgica. Al contrario, siamo di fronte a contesti storici e a modelli teorici profondamente diversi: nel primo caso è dominante il nesso governo di sé-governo degli altri, mentre il discorso dei diritti si sviluppa alla sua ombra; nel secondo caso la retorica dei diritti svolge un ruolo centrale, mentre l'intervento governante serve a impedire le deviazioni e le trasgressioni di soggetti (se non quantitativamente, qualitativamente) marginali, riconducendoli al rispetto forzato delle regole e dell'*ethos* proprietario.

Emerge inoltre nelle strategie discorsive condivise dai liberalismi ottocenteschi un profilo che merita di essere approfondito. È vero che in essi il discorso dei diritti coesiste e si intreccia con le retoriche governamentali, ma è anche vero che in questo intreccio le due componenti restano nettamente distinte e anzi sostanzialmente incompatibili: il loro punto di congiunzione è il fine perseguito – entrambi sono strategie funzionali alla tenuta dell'ordine – ma è opposta la visione del soggetto da essa veicolata: autonomo o etero-diretto, padrone di sé o sottoposto al potere altrui.

È immanente al discorso dei diritti un assunto antropologico, una visione che assume il soggetto come momento di autonomia e di affermazione. Pensare un soggetto come soggetto di diritti è attribuirgli comunque un ruolo attivo e protagonista, incompatibile con una condizione di passività e di eteronomia, con una condizione di mero destinatario di interventi "esterni".

Questa valenza è immanente al discorso dei diritti sviluppatosi a partire dal paradigma giusnaturalistico, ma si realizza in forme e con intensità molto diverse a seconda dei contesti e delle strategie argomentative adottate. Si tratta di un profilo essenziale e in

qualche modo originario del discorso dei diritti, che nasce come momento di quella tematizzazione del soggetto come tale con la quale il giusnaturalismo si accredita come il paradigma inaugurale della modernità. Valorizzare il protagonismo del soggetto non è però una scelta priva di conseguenze: nel momento in cui si muove dal presupposto dell'originaria autonomia e incoercibilità del soggetto, le condizioni di possibilità dell'ordine divengono altamente problematiche, come Hobbes aveva lucidamente mostrato.

È fra questi estremi che il moderno discorso dei diritti deve cercare una difficile mediazione: fra la valorizzazione dei soggetti e della loro autonomia e la messa a punto di strategie di disciplinamento che garantiscano, con la differenziazione potestativa dei soggetti, il mantenimento dell'ordine.

3. *La lotta per i diritti e il governo dei soggetti*

I liberalismi ottocenteschi tentano di rendere compatibile la valorizzazione dei soggetti con la tenuta dell'ordine giocando su più tavoli: per un verso presentano i diritti (libertà e proprietà) come il perno dell'ordine e valorizzano l'autonomia e il protagonismo di un individuo che trova nei diritti la sua principale espressione; per un altro verso, insistono sul retroterra etico-antropologico del discorso dei diritti e fanno conto su un soggetto razionale, autodisciplinato, proprietario; per un altro verso, infine, invocano un intervento governante e disciplinante per i soggetti non proprietari in ragione della loro costitutiva pericolosità e lo affidano allo Stato, che però vogliono rigorosamente astensionista quando sono in gioco i soggetti autonomi e responsabili.

Una siffatta strategia "classicamente" liberale ha una lunga gestazione sei-settecentesca, in Inghilterra, e conosce una notevole espansione e affermazione, in Inghilterra come sul continente, nel corso dell'Ottocento. Occorre però tener presente una peculiare manifestazione del discorso dei diritti che condivide aspetti caratteristici della strategia prima ricordata, ma presenta anche un'originale tessitura retorica. È un discorso dei diritti che si annuncia nel "Settecento riformatore" (e in qualche misura anche nel Seicento inglese, durante la guerra civile), trionfa con la Rivoluzione francese e continua a svilupparsi, anche se con premesse e prospettive diverse, nel corso dell'Ottocento e del Novecento; è un discorso legato ad una strategia che vorrei chiamare (trasformando *ad hoc* un'espressione jheringhiana) la "lotta per i diritti".

Ad uno sguardo frettoloso, il discorso dei diritti coltivato nella Francia o nell'Inghilterra del primo Ottocento non appare molto diverso dal discorso dei diritti circolante nelle pagine dei filosofi illuminati del secolo precedente: i valori di riferimento sono i medesimi e non è diversa l'enfasi con la quale si indicano nei diritti (la libertà e la proprietà) il caposaldo dell'ordine. La radicale differenza del contesto storico-politico, però, non resta priva di conseguenze sulla concreta orchestrazione delle rispettive retoriche e le colloca in orizzonti di senso profondamente diversi.

Quando i riformatori settecenteschi parlano dei diritti del soggetto, compiono un'operazione piuttosto complessa: per un verso, definiscono le caratteristiche essenziali dell'essere umano e delineano un quadro dei suoi diritti fondamentali; per un altro verso commisurano l'ideale e il reale, l'essenza e l'esistenza e svolgono una critica serrata del pre-

sente assetto politico-sociale; per un altro verso, infine, invocano l'una o l'altra riforma, immaginano tipi di ordine entro i quali il drammatico iato fra l'essenza e l'esistenza, fra il dover essere e l'essere, si riduca o scompaia.

In questo contesto il discorso dei diritti presenta due caratteristiche: in primo luogo, ha un forte afflato progettuale, è iscritto nell'orizzonte del futuro; in secondo luogo e di conseguenza si presenta come un'alternativa ai regimi esistenti, inclini al governo dei soggetti e refrattari al riconoscimento della loro autonomia e dei loro diritti. Mai come in questo caso i diritti individuali e il governo dei soggetti appaiono così incompatibili: il discorso dei diritti sprigiona una forte valenza critica, se con Foucault intendiamo per "critica" l'arte di «non essere governati in questo modo, in nome di questi principi, in vista di tali obiettivi e attraverso tali procedimenti».

Ciò non implica però che la tensione progettuale del discorso dei diritti e la sua oggettiva incompatibilità con le preoccupazioni e le pratiche governanti si traducano in un'indifferenza al problema dell'ordine o nella sottolineatura di un'anarchistica incompatibilità fra libertà e norma. Al contrario, sono i diritti che, per i riformatori settecenteschi, devono presiedere all'edificazione dell'ordine nuovo. Non viene quindi smentita la valenza ordinante propria del discorso dei diritti: con la differenza però che il suo luogo di senso non è il presente ma è il futuro. Il discorso dei diritti, quando è uno strumento di lotta, un'arma usata per delegittimare il vigente assetto di potere, si declina al futuro, trae senso dalla contrapposizione fra realtà e possibilità ed è in questo quadro che l'idea di un governo dei soggetti deperisce, mentre si rafforza l'idea di un ordine identificato con la trama dei diritti fondamentali.

Anche l'ordine annunciato dalla Dichiarazione del 1789 è un ordine dei diritti: è un ordine, fondato sulla libertà e sulla proprietà, cui i protagonisti della Rivoluzione si accingono a dare esistenza innescando quel processo costituente preconizzato da Sieyès alla vigilia della Rivoluzione; non è un ordine già compiuto e consolidato; è un ordine che proietta nel futuro la sua completa realizzazione. L'intero processo rivoluzionario è inseparabile dall'orizzonte del futuro: la Rivoluzione introduce una nuova scansione della temporalità e intende se stessa situandosi in un presente sospeso fra un passato dal quale distaccarsi e un futuro verso il quale protendersi.

È in questo inedito orizzonte che il discorso dei diritti si sviluppa negli anni della rivoluzione. È un discorso che continua a declinarsi al futuro, a proporsi non tanto come rappresentazione di un assetto ormai compiuto, quanto come progettazione di un ordine a venire; ed è un discorso il cui motore retorico è un principio di formidabile suggestione e capacità espansiva: il principio di eguaglianza. In nome dell'eguaglianza il discorso rivoluzionario dei diritti si spinge oltre la soglia dei diritti civili per indicare nei diritti politici il prossimo, necessario traguardo. Si inaugura, nel cuore del processo rivoluzionario, una parabola che continuerà a svolgersi nell'Ottocento e in parte del Novecento e che coincide con il lungo e contrastato processo di instaurazione della democrazia politica in Europa.

L'eguaglianza sospinge il discorso dei diritti a superare la soglia dei diritti civili perché è l'eguaglianza che induce a dichiarare guerra alle differenze: se non alla differenza proprietaria come tale, certo alla differenziazione politica fra i cittadini, all'idea degli effetti politicamente abilitanti della

proprietà, all'idea che si dessero, come dicevano Sieyès e Kant, una cittadinanza attiva ed una passiva, un differenziato regime di appartenenza alla *civitas*.

L'eguaglianza induce a moltiplicare i diritti e proprio per questo impone di rivedere la concezione dei soggetti. Si conferma, nel successivo sviluppo del discorso dei diritti, un nesso che lo caratterizzava fin dalle origini: il nesso fra l'enunciazione dei diritti e la rappresentazione del soggetto. La lotta per i diritti attacca in nome dell'eguaglianza le differenze e colpisce un'idea storicamente consolidata di soggetto: l'idea di un soggetto proprietario, maschio e quindi (grazie alla sinergia di entrambe queste qualità) padrone di sé, razionale, politicamente affidabile. È questo soggetto che la lotta per i diritti politici mette in discussione e, con esso, il tradizionale rapporto fra l'individuo e la comunità politica.

Non è più il proprietario il protagonista e non è più la sua capacità di autocontrollo la garanzia di una convivenza non conflittuale: è il soggetto come tale il protagonista del nuovo ordine auspicato e progettato, il soggetto nella sua anonima condizione di cittadino "eguale" ad ogni altro. È un soggetto "eguale" il soggetto che la lotta per i diritti politici evoca ed è proprio questo soggetto eguale ad apparire per lungo tempo, alla maggioranza dell'opinione pubblica, un soggetto inaffidabile, irresponsabile, privo di quelle qualità che permettano un oculato governo della cosa pubblica ed evitino la tirannia della maggioranza. È questo soggetto che Tocqueville vede all'opera in America e riesce a descrivere senza demonizzarne la distruttività: sostenendo (con buona pace di Guizot e dei *doctrinaires*) che anche il soggetto come tale, il soggetto privo di qualità, può essere produttivo di ordine; a patto però

che esistano antidoti all'assolutezza della sua volontà; a patto che egli risponda al richiamo della comunità politica, della comunità locale innanzitutto, e poi della comunità nazionale. È insomma la virtù civica, l'impegno del soggetto nei confronti della comunità, la sua disponibilità oblativa, il collante che rende possibile l'ordine quando viene meno il nesso fra proprietà, autocontrollo e diritto di voto.

Impiegato come arma nella lotta per la democrazia, il discorso dei diritti assume dunque una forma particolare: vive sospeso fra il presente e il futuro, funzionando come strumento di delegittimazione degli assetti esistenti e come progetto di un ordine alternativo; continua a valorizzare il nesso fra diritti e soggetto, ma strappa il soggetto ai suoi tradizionali parametri identitari (la proprietà e il genere); continua a pensare i diritti in funzione dell'ordine, sia pure alternativo, ma presenta come condizione dell'ordine non più l'autocontrollo del soggetto maschio e proprietario ma l'eguale dedizione di tutti alla *respublica*.

La lotta per i diritti politici modifica l'assetto tradizionale e consolidato del discorso dei diritti ma contribuisce anche a mantenerlo vivo e vitale nel corso dell'Otto e del Novecento, almeno entro quei movimenti ed orientamenti ideologico-politici interessati al trionfo della democrazia politica. Se però guardiamo al discorso pubblico nel suo complesso, occorre prendere atto che nel secondo Ottocento il discorso dei diritti subisce i contraccolpi del forte mutamento cui va incontro la rappresentazione del rapporto fra l'individuo e l'ordine.

Il discorso dei diritti, dalla sua gestazione giusnaturalistica alla Rivoluzione e ai primi liberalismi ottocenteschi, aveva mantenuto, pur con tutte le diversità legate ai con-

testi e ai parametri culturali, un forte legame con il protagonismo del soggetto: certo, esso non si era limitato a celebrare l'autonomia individuale; aveva espresso anche una sua precisa idea di ordine, era sceso a patti con la teoria e la pratica governamentale, ma aveva continuato comunque a pensare l'ordine come un ordine di soggetti.

Ora, è appunto questo assunto che diviene il principale bersaglio polemico di orientamenti ideologici diversi, ma convergenti nel prendere le distanze da un modello condannato in quanto "individualistico": l'illuminismo e la Rivoluzione appaiono i campioni di un individualismo distruttivo, negativo, insofferente di legami, insensibile nei confronti del momento unitivo e solidale del vivere politico. È invece sul ruolo centrale dell'ente collettivo e sull'appartenenza dei singoli ad esso che ora si vuol far leva liberandosi dell'ingombrante retaggio della Rivoluzione francese.

Certo, le linee lungo le quali avviene il distacco dal presunto individualismo illuministico sono profondamente diverse a seconda della cultura nazionale, degli idiomi filosofici, delle prospettive politiche e sono diverse volta a volta le rappresentazioni dei soggetti e dell'ente collettivo. Per la cultura tedesca di ispirazione storicistica l'ente collettivo si incarna nel popolo, in un popolo storicamente determinato che si realizza organicamente nello Stato e si contrappone alla contrattualistica ed individualistica nazione del "modello francese". In Francia, la comtiana "fisica sociale", destinata a influenzare a fondo la cultura della Terza Repubblica, pone la società al centro e attacca l'individualismo illuministico in nome della natura sociale dell'essere umano. Siamo dunque di fronte a orientamenti culturali profondamente diversi: l'organicismo e lo

storicismo romantico non hanno molto a che vedere con la sociologia e con il solidarismo positivistic. E tuttavia in entrambi i casi è forte l'esigenza di prendere le distanze dalla tradizione illuministico-rivoluzionaria: distruttiva perché legata alla celebrazione del soggetto come tale, di contro alla visione di un ordine dove il soggetto è parte integrante di un'entità collettiva e i diritti sono un'ombra del dovere, il riflesso di una funzione sociale.

Cambiano i parametri che presiedono alla rappresentazione dell'individuo e dell'ordine e cambia quindi la concezione dei diritti individuali e del governo dei soggetti. Non si tratta di un mutamento gratuito e immotivato: cambiano le coordinate politico-culturali perché le principali nazioni europee si trovano ad affrontare un problema riassumibile con un termine ampiamente usato all'epoca: la "questione sociale", che Stein giudicava il dilemma decisivo della sua epoca.

Questo problema si impone come conseguenza di quella rivoluzione industriale che, cominciata in Inghilterra a fine Settecento, si era poi diffusa nel corso dell'Ottocento in tutta l'Europa occidentale; una vera rivoluzione, che aveva radicalmente mutato il modo di produrre (si era passati da una società agricola e artigiana ad una società industriale), aveva introdotto nuove classi sociali (la borghesia imprenditoriale, il proletariato di fabbrica), aveva generato massicci fenomeni di inurbamento, aveva insomma modificato l'intera società e, con essa, la forma e la natura del conflitto sociale: il conflitto non ha ormai più niente in comune con le antiche rivolte contadine della società pre-industriale, ma è condotto dal proletariato urbano e da formazioni politiche sempre più organizzate e inclini a mettere in questione l'assetto politico esistente.

Al centro del dibattito viene ora posta la sfera dei bisogni vitali dei soggetti. Certo, la definizione del soggetto attraverso i suoi bisogni, la spinta autoconservativa dell'individuo faceva parte di quella visione hobbesiana e poi lockiana del soggetto che può essere assunta come uno dei momenti fondativi della modernità. È intorno al concetto di bisogno e di soddisfazione del bisogno che si era venuto costituendo un nuovo sapere, l'economia politica, capace di dare un preciso contenuto all'immagine di un ordine basato sulla spontanea dinamica dei soggetti. L'ordine dei diritti teorizzato dai liberalismi ottocenteschi è anche un ordine dei bisogni; e diritti e bisogni congiuntamente rinviano ad un soggetto la cui autonomia si esplica proprio nella capacità di conservare se stesso nel rispetto delle regole.

Non è quindi la centralità del bisogno come tale la novità dirompente imposta dalla rivoluzione industriale: nuova è l'ipotesi, che prende ad essere insistentemente prospettata, che fra il soggetto e la sfera dei suoi bisogni vitali non si dia sempre e comunque quella sorta di armonia prestabilita predicata dall'ottimismo lockiano e smithiano; nuova è l'impressione che la soddisfazione dei bisogni vitali non sia un processo socialmente automatico e indolore e che l'elemento di disturbo, la pietra dello scandalo, sia la proprietà. Quel diritto di proprietà, che si era proposto, a partire da Locke, come la struttura portante dell'ordine e l'espressione della compiutezza del soggetto, come la regola grazie alla quale l'interesse del singolo poteva comporsi con l'interesse della collettività, viene ora chiamato in causa come responsabile di una drammatica frattura sociale: da un lato i proprietari e dall'altro lato i non proprietari; e se per questi la soddisfazione dei biso-

gni vitali non sembra aver niente di automatico e garantito, ma è sempre più esposta ai rovesci delle ricorrenti crisi e allo spettro della disoccupazione, si pone con inusitata urgenza una domanda che coinvolge l'ordine politico-sociale nel suo complesso: che genere di soccorso il cittadino in difficoltà può legittimamente pretendere dalla comunità politica?

Non si tratta di un problema inedito. È un problema in qualche modo presente in ogni comunità politica, nella città medievale come nelle monarchie sei-settecentesche, ed è un problema che era stato affrontato anche negli anni della Rivoluzione francese: Sieyès aveva parlato di un diritto al soccorso, affermando che, se il cittadino era tenuto a sacrificare la vita per la nazione, questa a sua volta doveva sostenere i suoi membri più sfortunati nella soddisfazione dei bisogni vitali; e la costituzione giacobina del '93 aveva attribuito alla nazione un «debito sacro» nei confronti dei cittadini poveri o disoccupati.

Se il problema è antico, nuovi sono il suo modo di proporsi e la sua portata entro una società profondamente trasformata dalla rivoluzione industriale. È in questo contesto radicalmente diverso dal passato che le classi dirigenti devono approntare una qualche soluzione alla "questione sociale".

Continua ad aver fortuna la strategia classicamente liberale, che trova in Spencer il difensore più rigoroso e agguerrito: l'individuo è artefice e responsabile della sua fortuna e non può chiedere alla comunità politica, allo Stato, un intervento a sostegno dei suoi bisogni vitali. La sopravvivenza e l'affermazione di ciascuno sono affidate all'iniziativa individuale e alle regole del mercato, al gioco della domanda e dell'offerta, mentre lo Stato ha il solo compito di tutelare la

libertà individuale e di garantire il rispetto delle regole del gioco.

Si tratta di una risposta nitida e per molto tempo maggioritaria, ma in ultima analisi insoddisfacente di fronte a un conflitto tanto esteso e profondo da far apparire insufficiente il mero intervento repressivo dello Stato. Prende allora a diffondersi una strategia diversa, che continua a vedere nei diritti civili, nella libertà-proprietà, il fulcro dell'ordine e della civiltà (contro la "espropriazione degli espropriatori" minacciata dai vari socialismi e comunismi), ma attribuisce allo Stato compiti nuovi e impegnativi: il compito di mediare il conflitto, di intervenire a sostegno dei soggetti deboli, di agire come un potente fattore di integrazione delle classi subalterne; di quelle classi che, se tenute troppo ai margini della società, se lasciate prive di qualsiasi assistenza e sostegno, rischiano di innescare conflitti pericolosi per la stabilità dell'intero sistema.

È una strategia che, al contempo, presuppone e stimola una revisione della concezione tradizionalmente liberale dell'individuo e dell'ordine. La critica dell'individualismo, un luogo retorico onnipresente nel discorso pubblico del secondo Ottocento, è un punto di attacco privilegiato per prendere le distanze dal passato e ripensare l'ordine complessivo proprio perché antropologia, discorso dei diritti e visione dell'ordine costituivano, nella visione classicamente liberale, un plesso unitario e inscindibile. Attaccare la metafisica dell'individuo significa valorizzare, con Comte e con il solidarismo tardo-ottocentesco che ad esso si collega, i legami sociali, la dipendenza del soggetto dall'entità collettiva, il primato della società, facendo dell'individuo una cellula dell'organismo sociale. Prendere le distanze dal protagonismo dell'io significa

introdurre un diverso concetto di responsabilità: a dominare la scena non è più il soggetto proprietario, autonomo e autodisciplinato e proprio per questo interamente padrone di sé e del proprio destino, responsabile dei suoi successi e dei suoi fallimenti; al suo posto emerge un soggetto definito dagli innumerevoli rapporti che lo stringono alla società tutta: un soggetto debitore (come suggerisce la fortunata metafora di Bourgeois), un soggetto la cui posizione sociale è il frutto spesso inconsapevole e involontario degli innumerevoli rapporti che egli da sempre intrattiene con gli altri membri della società.

Se ogni soggetto è debitore e creditore nei confronti di ogni altro per tutto ciò che egli è e fa, il centro di imputazione della responsabilità deve essere non più il singolo ma la società: è la società che si farà carico dei rovesci di fortuna che colpiscono i suoi membri distribuendone il peso fra la collettività tutta. Prendono forma, sulla base di questa mutata visione del nesso individuo-società, quei meccanismi assicurativi che stanno alla base di quello Stato sociale che comincia a svilupparsi in Europa fra Otto e Novecento.

Su questo sfondo il tradizionale rapporto fra il discorso dei diritti e il governo dei soggetti cambia in modo significativo. Quale sia la direzione del mutamento è in qualche modo scontato e già scritto nelle premesse: il discorso dei diritti vede diminuita la sua incidenza e la sua presa retorica a fronte del fascino crescente esercitato dall'intervento governamentale del potere. Conviene però guardare più da vicino alle modalità e al senso di questo mutamento.

Certo, l'insistenza sull'intervento governante del potere non costituisce di per sé una novità radicale. Ha ragione Foucault nell'in-

sistere sulla lunga durata del momento "governamentale" e nell'evocare al proposito l'assolutismo illuminato. Né i liberalismi pre-quarantotteschi espungono in nome dei diritti il momento governamentale, che costituisce anche per essi un momento indispensabile nel processo di costituzione dell'ordine. Se i diritti sono la faccia visibile della luna, la governamentalità ne è la faccia nascosta, ma non meno importante. Anche nel modello liberale classico, dunque, retorica dei diritti e governamentalità coesistono e si integrano a vicenda. Ciò non toglie però che nel nuovo scenario compaiano non trascurabili elementi di novità.

In primo luogo, non sono più i diritti del soggetto a costituire l'asse portante nella rappresentazione dell'ordine; al centro ora si collocano non tanto una solida trama di principi quanto un viluppo di problemi: il problema della sfera vitale dei soggetti e il conflitto che intorno ad essa divampa. L'ordine si afferma se e nella misura in cui si riesce a venire a capo dell'uno e dell'altro problema, nella convinzione che solo la soluzione del primo – il problema dei bisogni – riesca a disinnescare la mina vagante costituita dall'intensificazione del conflitto.

In secondo luogo e di conseguenza, si rovescia l'ordine di visibilità dei soggetti: nel modello liberale sono i proprietari autodisciplinati i protagonisti della scena, mentre i non proprietari occupano un posto in qualche modo residuale, ricavato per sottrazione o negazione del precedente. Nei solidarismi tardo-ottocenteschi la centralità del bisogno, la distinzione fra bisogno e diritto, mette in scena (al centro della scena e non più ai suoi margini) una folla di "soggetti di bisogni" che occorre integrare, includere in un organismo unitario strappandoli alla deriva del conflitto e alla sua spinta centrifuga. Cer-

to, in entrambi i casi è l'intervento governante che conferisce ai soggetti sui quali si esercita una visibilità socio-politica di cui altrimenti sarebbero rimasti privi. Si attenua però fortemente nel secondo modello (almeno sul terreno simbolico e retorico) la portata della dicotomia proprietari/non proprietari; la distinzione resta, ma tanto i proprietari quanto i non proprietari traggono la loro identità dal nesso di appartenenza all'ente collettivo.

L'ente collettivo è ora concentrato sul suo compito primario – il superamento del conflitto e la realizzazione dell'integrazione – e questo compito può essere assolto solo attribuendo allo Stato un ruolo attivo e interventista. Anche lo Stato liberale non si limitava a contemplare e a sorvegliare dall'esterno il libero gioco degli scambi contrattuali: si asteneva da qualsiasi ingerenza di fronte all'azione e all'interazione degli individui proprietari e responsabili, ma interveniva come forza governante per disciplinare i soggetti pericolosi. L'intervento statale reclamato dalla strategia solidaristica è però quantitativamente e qualitativamente diverso: non solo si estende e si approfondisce, come mostra la crescita esponenziale della macchina burocratica, ma si colloca al centro del processo ordinante.

L'intervento governante dello Stato (nella monarchia assoluta come nei liberalismi o nei solidarismi) è una miscela dove il soccorso ai soggetti deboli si unisce con una forte pressione disciplinante, senza escludere peraltro il ricorso ad una aperta azione coattiva e repressiva. Se questa è la miscela, cambia però il dosaggio dei componenti e quindi il colore e il sapore della miscela stessa. Se nei liberalismi il non proprietario evoca immagini di ozio, di indisciplinazione e di generico disadattamento sociale, l'intervento

governante mirerà soprattutto ad introdurre dall'esterno quella disciplina cui i non proprietari non sanno attingere autonomamente: di qui l'aspetto, al contempo, coattivo ed efficientistico del *Panopticon*, che peraltro non può essere separato da una lunga tradizione di coazione al lavoro per i renitenti e per gli oziosi, quella tradizione delle *workhouses* cui anche Locke e Wolff guardavano con favore. Al contrario, il problema delle strategie solidaristiche tardo-ottocentesche non è costringere al lavoro gli oziosi, ma distogliere i lavoratori dal conflitto. Acquista un'importanza decisiva un intervento nella sfera vitale dei soggetti volto a favorire la soddisfazione dei loro bisogni primari. L'ipotesi di intervento governante coltivata dalle strategie solidaristiche si avvicina allora, più che al duro e oppressivo *Panopticon*, all'immagine di quel potere benevolo e tutorio delineata (ed esecrata) da Tocqueville: un potere che disciplina i soggetti in quanto li sostiene nella soddisfazione dei bisogni vitali e per questa via dà loro il senso di una comune appartenenza, di una piena inclusione in un'unità socio-politica che le differenziazioni economiche non bastano a spezzare.

Il governo dei soggetti acquista dunque un'inedita centralità divenendo l'asse portante dell'ordine. È la nuova importanza attribuita al ruolo dello Stato nel governo dei soggetti che stimola una revisione dell'antropologia politica liberale, e, simmetricamente, è la nuova visione solidaristica e organicistica del soggetto e dell'ordine che facilita la tematizzazione della governamentalità. Solo un soggetto assunto come momento interno di un'entità collettiva, come cellula di un organismo, come snodo di un sistema "oggettivo", è un soggetto compiutamente governabile e, viceversa, è la concreta, quotidiana azione di governo, la

capillare intromissione nella sfera vitale dei soggetti che dà il senso della necessaria inclusione del soggetto nella totalità.

Omnes et singulatim, come recita un titolo di Foucault: l'intervento governante guarda ad una intera classe di soggetti ma al contempo, nel momento in cui si piega sulla sfera dei bisogni vitali, non può ignorare il piano delle differenze e delle singolarità. Governare i soggetti è quindi un'azione che per un verso tematizza le differenze, ma per un altro verso le ricomponde sottolineando la loro dipendenza dall'ente collettivo che le include e le amministra.

Intervenire nella sfera vitale del singolo non significa però abbandonare il punto di vista della collettività e porsi dal punto di vista del soggetto: resta, al fondo della governamentalità, una caratteristica costante, che la pone in contrasto con l'idea di un individuo autonomo e padrone di sé. Governamentalità e diritti restano quindi, anche nel nuovo scenario solidaristico, dimensioni incompatibili nella sostanza, anche se complementari nella concreta orchestrazione dell'ordine complessivo.

Certo, i diritti non scompaiono nel quadro dei solidarismi ed organicismi tardo-ottocenteschi. La strategia da essi perseguita vuol essere, come dicevo, una strategia mediana: diversa dall'intransigente astensionismo spenceriano, ma anche avversa all'ipotesi di una radicale sovversione degli equilibri socio-economici esistenti. La libertà e la proprietà appaiono ancora componenti indispensabili di un ordine che si presenta come il culmine della storia e della civiltà; esse appaiono però ora una condizione necessaria ma non sufficiente dell'ordine, che trova il suo punto di equilibrio e la sua fonte di legittimazione nella capacità di governare i soggetti e

di superare il conflitto in nome dell'integrazione.

Resta quindi in piedi il discorso dei diritti, continua ad essere riconosciuta l'importanza dei diritti civili, della libertà e della proprietà; ma il discorso dei diritti svolge ora un ruolo, più che fondativo, difensivo: serve a impedire che l'intervento governante dell'amministrazione, pur necessariamente incisivo, superi la soglia di guardia e comprometta la libertà-proprietà dei soggetti. È in questa prospettiva che si affermano, proprio negli anni in cui si intensifica l'interventismo dell'amministrazione, la teoria e la pratica dello Stato di diritto, l'idea di un'amministrazione *sub lege*, di un'amministrazione che agisce entro binari giuridicamente determinati e controllabili.

Nelle strategie solidaristiche tardo-ottocentesche, dunque, discorso dei diritti e governamentalità continuano a intrecciarsi: entrambi appaiono necessari per il funzionamento dell'ordine, anche se muta, rispetto ai modelli liberali, il loro rispettivo peso specifico. Discorso dei diritti e governamentalità continuano ad essere elementi fra loro complementari e tuttavia al contempo le loro retoriche si confermano come reciprocamente incompatibili, dal momento che il discorso dei diritti evoca l'immagine di un soggetto autonomo e attivo, laddove la governamentalità postula un soggetto etero-diretto, condotto per mano (aiutato, controllato, disciplinato) da altri che se ne assumono in qualche modo la responsabilità. Certo, occorre evitare di guardare alla governamentalità tardo-ottocentesca attraverso il filtro dei drammi novecenteschi, commettendo l'errore prospettico di imputare allo Stato amministrativo tardo-ottocentesco una forza di penetrazione nella sfera individuale che esso non voleva avere e non ha avuto, se non

altro per il suo ruolo dichiaratamente suppletivo. Ciò non toglie però che, in questa aurora tardo-ottocentesca dello Stato sociale, diritti e bisogni, autonomia individuale e governo dei soggetti restano elementi, insieme, complementari e incompatibili.

Le strategie solidaristiche e organicistiche tardo-ottocentesche hanno fatto leva dunque su un regime di precise distinzioni e connessioni fra diritti e bisogni, fra autonomia e eteronomia, fra libertà e governo dei soggetti. In questa precisa concertazione delle rispettive competenze, comunque, la sfera dei bisogni vitali tendeva a rinviare al momento della governamentalità, mentre la retorica dei diritti continuava ad evocare l'autonomia del soggetto. Non sono mancati però, nel corso dell'Ottocento, tentativi di gettare un ponte fra il discorso dei diritti e la sfera dei bisogni vitali dei soggetti. Un esempio particolarmente precoce e indicativo è offerto dal dibattito svoltosi in Francia nell'assemblea costituente del 1848, quando una parte dei costituenti reclama l'introduzione del "diritto al lavoro": il diritto di ogni cittadino ad ottenere dallo Stato, in caso di forzata disoccupazione, un nuovo posto di lavoro. Un siffatto diritto – sostiene la maggioranza dell'assemblea – è un diritto nuovo e incompatibile con i vecchi diritti, con i diritti civili, con la libertà e con la proprietà: questi infatti postulano una semplice astensione da parte dello Stato, mentre il diritto al lavoro esige un intervento attivo da parte dello Stato stesso, minaccioso dell'autonomia e della proprietà individuale.

Può sembrare strana questa forte ostilità, che continua nell'Ottocento e in parte del Novecento, a introdurre un tipo di diritti – quei diritti che il Novecento chiamerà "sociali" – di cui i costituenti del 1848 denunciano la (pericolosa) novità; può sem-

brare strano il rifiuto di anettere al discorso dei diritti la sfera dei bisogni vitali dei soggetti, dal momento che di questi bisogni lo Stato si è costantemente anche se variamente occupato, tanto nel Settecento quanto nell'Ottocento: come sappiamo, discorso dei diritti e governamentalità hanno scandito la rappresentazione dell'ordine lungo la parabola della modernità. Il punto è però che il discorso dei diritti evoca l'autonomia e l'attivismo dei soggetti, mentre nello specchio della governamentalità i soggetti emergono come destinatari di un intervento *ex alto*, piuttosto che come titolari di pretese non dilazionabili. È appunto questo consolidato gioco delle parti che l'introduzione dei diritti sociali verrebbe a scalfire: riconoscere i diritti sociali significherebbe attribuire ai soggetti un ruolo attivo nei confronti dello Stato; sarebbero i soggetti a vincolare lo Stato alla soddisfazione dei loro bisogni essenziali e a sottrarre la loro sfera vitale alla gestione autoritaria dello Stato governante.

I diritti sociali traggono, dal discorso dei diritti, la caratteristica di appellarsi all'autonomia e alla capacità decisionale del soggetto, ma al contempo inseguono la governamentalità sul suo stesso terreno, sul terreno della sfera vitale dei soggetti, entrando inevitabilmente in rotta di collisione con questa. I diritti sociali sembrano minacciare, per un verso, i diritti civili, e, per un altro verso, l'attività governante dello Stato. Ed è appunto questa loro aura sovversiva a renderli un'arma ideale per i partiti socialisti europei, dalla socialdemocrazia tedesca al partito socialista italiano. È attraverso i loro programmi e le loro iniziative politiche che la lotta per i diritti include un capitolo nuovo e impegnativo, che investe direttamente la sfera vitale dei soggetti; ed è proprio il riferimento ai diritti a differenziare i program-

mi dei vari partiti socialisti dal riformismo di impronta "social-cattedratica" e autoritaria (un riformismo che in Germania godeva dell'avallo di Bismarck).

A complicare il quadro interviene però il peculiare, contraddittorio atteggiamento assunto nei confronti del diritto e dei diritti dalla socialdemocrazia: per un verso, disposta a fare della rivendicazione dei diritti politici e sociali uno strumento di lotta quotidiana (il programma del partito socialista italiano, ad esempio, includeva un nutrito e interessante catalogo di diritti sociali), per un altro verso ancora condizionata dal liquidatorio giudizio di Marx sul diritto e sui diritti (sulle «fandonie giuridiche», per usare una sua espressione) e incline a usare la lotta per i diritti più come strumento di delegittimazione dell'assetto esistente che come momento di progettazione di un ordine alternativo.

Emerge quindi, fra le pieghe dei programmi della socialdemocrazia e sull'onda di una lotta che attraverso i diritti mira alla realizzazione del "salto" oltre la società e l'economia capitalistica, l'ipotesi di una radicale incompatibilità fra diritti e governamentalità. In realtà, è soltanto nel corso del Novecento che la forzata coesistenza di diritti e governamentalità, che si era sempre riproposta nel corso del Settecento e dell'Ottocento, sembra interrompersi bruscamente. L'interruzione avviene però entro tipi di ordini opposti: da un lato con il totalitarismo fascista e nazionalsocialista, dall'altro con il nuovo costituzionalismo, anticipato da Weimar e fiorito nel secondo dopoguerra.

Guardando al fascismo e soprattutto al nazionalsocialismo, molto più radicale nel tagliare i ponti con le tradizioni ottocentesche, il quadro d'insieme sembra molto chiaro: il discorso dei diritti si interrompe bru-

scamente, travolto dalla critica radicale della libertà e dell'eguaglianza. Non mancano rivendicazioni di continuità e artificiali "rinasce" di autori ottocenteschi, da Fichte a Gierke, all'insegna del germanismo, della critica romantica alla Rivoluzione francese, dell'anti-individualismo. Si tratta però dell'abile impiego di una tradizione, utile per rassicurare l'opinione pubblica conservatrice e per dare risonanza e radici nazionali ad una visione dell'individuo e dell'ordine sostanzialmente discontinua rispetto al passato: una visione che definisce il popolo come comunità di sangue, rifiuta l'idea di un'eguaglianza essenziale degli esseri umani, attacca l'ipotesi di una capacità giuridica attribuibile al soggetto come tale e su questa base scatena una vera e propria "lotta contro i diritti": contro il diritto soggettivo, contro l'eguaglianza giuridica, contro le garanzie formali.

Scompaiono i diritti individuali e potremmo quindi concludere, sulla base della coppia opposizionale finora analizzata, che domina incontrastato il governo dei soggetti: finisce quindi, a esclusivo vantaggio della governamentalità, il doppio binario "diritti individuali-governo dei soggetti" caratteristico del recente e del meno recente passato. Si tratta di un'affermazione che ha una sua plausibilità. Sarebbe però frettoloso affermare che la novità coincide con l'eliminazione del discorso dei diritti, mentre sul fronte del governo dei soggetti regna una sostanziale continuità con i precedenti ottocenteschi.

In primo luogo, l'espunzione del discorso dei diritti muta drasticamente la rappresentazione complessiva dell'ordine e attribuisce di conseguenza modalità e peso diversi al governo dei soggetti. Nei solidarismi ottocenteschi il governo dei soggetti svolgeva un ruolo centrale, ma pur sempre funzionale ad un obiettivo specifico: superare il

conflitto, attenuare gli effetti della dicotomia proprietari/non proprietari e rendere possibile l'integrazione delle varie parti sociali. Nella Germania nazionalsocialista l'ordine coincide senza residui con il governo dei soggetti e l'obiettivo dell'azione governante è globale e onnipervasivo, in più sensi: riguarda tutti i soggetti (e non soltanto le ottocentesche "classi pericolose" o i soggetti deboli); coinvolge ogni singolo aspetto della vita del soggetto (e non soltanto la sfera dei bisogni vitali); si estende a ogni possibile fine dell'azione individuale e collettiva (e non mira soltanto al controllo del conflitto e alla realizzazione dell'integrazione); è condotta non solo dagli organi amministrativi dello Stato, ma dall'intero apparato dello Stato-partito.

Cambiano drasticamente, di conseguenza, gli strumenti e le modalità dell'azione governante. Se nei solidarismi ottocenteschi il governo dei soggetti si affidava prevalentemente a un'azione soccorrevole e tutoria confidando nei suoi effetti stabilizzanti e disciplinanti, nel totalitarismo nazionalsocialista si continua a intervenire sul terreno della sfera vitale dei soggetti ma, al contempo, per un verso si impiega, priva di limiti e freni giuridici, la pura forza coattiva del potere, per un altro verso si ricorre ai più moderni mezzi della comunicazione di massa per conseguire non soltanto l'obbedienza passiva, ma il coinvolgimento attivo e incondizionato dei soggetti.

Il governo nazionalsocialista dei soggetti non è dunque una "semplice" prosecuzione della vecchia governamentalità ottocentesca, in assenza dell'ormai sepolto discorso dei diritti, ma si inquadra in una nuova e originale visione dell'ordine e del soggetto. È vero però anche che gli elementi, pur prevalenti, di discontinuità non devono indurci a

trascurare l'esistenza di qualche sotterranea continuità. Il primo elemento di continuità è il carattere gerarchico che inevitabilmente assume, in entrambi i tipi di ordine, l'intervento governante: un intervento che "costituisce" i soggetti come *subiecti*, come destinatari quiescenti e remissivi di un'azione *ex alto*. Il secondo elemento di continuità è dato dal fatto che in entrambi i casi l'azione governante si concentra sulla sfera vitale dei soggetti: la soddisfazione dei bisogni primari, la produzione e la riproduzione della vita cessano di essere un problema "esclusivo" del soggetto per divenire l'ambito di intervento di una precisa politica. È in questo orizzonte che tanto il nazionalsocialismo quanto il fascismo non interrompono, ma in parte modificano e in parte proseguono, la costruzione otto-novecentesca di uno Stato socialmente interventista.

La sfera vitale dei soggetti è dunque un terreno di elezione per l'intervento governante dello Stato, tanto nei solidarismi ottocenteschi quanto nei totalitarismi novecenteschi. Non si dimentichi al proposito la nascita otto-novecentesca dell'eugenetica: che è attenzione al benessere della popolazione, lotta contro le malattie sociali, diffusione dell'igiene; ma è anche, in nome della lotta contro le malattie ereditarie e la degenerazione della popolazione, politica matrimoniale, divieto di procreazione per i soggetti "tarati", senza escludere la possibilità di interventi coattivi sul corpo dei "degeneri".

È (anche) su questo terreno che si esercita l'azione governante dei totalitarismi; e tuttavia anche su questo terreno, pur familiare al discorso pubblico otto-novecentesco antecedente al nazionalsocialismo, compaiono differenze significative. Interviene, in primo luogo, un elemento determinante per la caratterizzazione del nazionalsociali-

simo e del fascismo: la politica di potenza. È un obiettivo che qualifica, ad esempio, tutta la politica demografica del fascismo: dall'esaltazione della famiglia cattolica e gerarchica alla condanna del controllo delle nascite (dell'individualismo malthusiano), dalla penalizzazione dei celibi alla politica di sostegno delle famiglie numerose, tutto serve per combattere lo spettro del regresso delle nascite e assicurare la potenza della nazione, nella convinzione di una proporzione diretta fra la quantità della popolazione e la forza economica e militare del paese.

In secondo luogo, il ruolo della razza, fondamentale soprattutto per il nazionalsocialismo, il carattere razziale del *Volk*, fa sì che la sfera vitale dei soggetti, la produzione e riproduzione della vita, venga posta al centro dell'attenzione (fin dal programma delineato nel *Mein Kampf*) perché da essa dipendono l'identità razziale e l'integrità del *Volk*. È al conseguimento di questo fine decisivo che si indirizza l'eugenetica coltivata dal nazionalsocialismo, a partire dalle leggi di Norimberga del 1935, dal divieto di matrimoni fra ariani ed ebrei fino alla "soluzione finale" per gli individui tarati e degeneri.

In questa prospettiva l'ingerenza nella sfera vitale dei soggetti si trasforma agevolmente in una politica di morte. Il passaggio dal potere di vita al potere di morte non era però già iscritto nella pratica governamentale fin dalla sua origine: perché quel passaggio venga effettivamente compiuto occorre far intervenire una visione complessiva del soggetto e dell'ordine; una visione che cancelli l'autonomo valore del soggetto come tale e lo assuma come una realtà liberamente manipolabile, come la pedina di una massa di manovra perennemente mobilitata. Il sottile ma decisivo crinale che separa una politica di vita da una politica di morte postula

dunque un atto di fede in una dimensione del soggetto indisponibile a qualsiasi intervento governante: per l'appunto quell'atto di fede nell'autonomia del soggetto di cui il discorso dei diritti era stato per lungo tempo una precisa espressione.

Se questo è vero, è comprensibile come, nel variegato fronte "anti-totalitario" che si viene sviluppando in Europa negli anni Trenta e poi negli anni della guerra, la progettazione di un ordine nuovo, successivo alla sconfitta dei totalitarismi, giochi tutte le sue carte, per un verso, sulla centralità del soggetto, e, per un altro verso, sulla moltiplicazioni dei diritti.

Si pensi al *Grundgesetz* tedesco oppure alla costituzione dell'Italia repubblicana: una costituzione che (rovesciando l'ordine di priorità del modello weimariano) dedica la sua prima parte ai diritti e costruisce il nuovo edificio scegliendo i diritti come la sua pietra angolare. E quali siano questi diritti sembra, a La Pira e a Moro come a Basso e a Togliatti, in qualche modo acquisito: sono tutti i diritti (dai diritti civili ai diritti politici, ai diritti sociali) che si erano venuti faticosamente proponendo nel lungo arco della modernità e ora appaiono, tutti congiuntamente, come un momento indispensabile dell'appartenenza dell'individuo alla comunità politica. La sfera dei bisogni vitali dei soggetti esce dal binario dell'ottocentesca governamentalità per essere attratta nell'orbita di un discorso dei diritti che vuole improntare di sé l'intero ordine costituzionale.

Si apre uno scenario discontinuo con i modelli ottocenteschi e in qualche misura destinato a prolungarsi fino al nostro presente. Mi manca il tempo e la competenza per parlarne diffusamente. Mi limito a richiamare alcune caratteristiche singolari e

a formulare, a guisa di conclusione, alcune domande non retoriche.

In primo luogo, nella cornice delle costituzioni del secondo dopoguerra, sembrano coesistere due profili tradizionalmente diversi del discorso dei diritti: il discorso dei diritti riferito a un ordine positivamente esistente e il discorso dei diritti proiettato nell'orizzonte del futuro, momento di una lotta che aspira ad un ordine alternativo al presente. La costituzione repubblicana si presenta come una sintesi o compresenza dei due elementi: l'ordine retto dalla costituzione è un ordine positivo, un ordine che viene ad esistere nel momento stesso in cui l'Assemblea costituente lo promuove, ma è al contempo un ordine, se mi si passa l'ossimoro, progettuale, un ordine che affida al futuro (a futuri interventi legislativi) la sua concreta attuazione. La conseguenza è che la lotta per i diritti prende a svolgersi non più fuori e contro l'ordine positivamente esistente, ma entro di esso e sulla base delle regole da esso stesso dettate: la lotta per i diritti si traduce in una lotta per l'attuazione di diritti costituzionalmente previsti; non si lotta contro l'ordine esistente, si lotta, per usare l'espressione di Calamandrei, contro la mancata attuazione della costituzione.

La lotta per i diritti entro la cornice della costituzione è però anche lotta *intorno* ai diritti: è una lotta che si sviluppa entro le maglie di quella fitta rete di diritti che il costituente assume come unitaria e omogenea, tramite di un coerente e completo sviluppo della persona, ma che in realtà si presenta come un campo di tensioni destinate a lasciare il segno nel conflitto politico-parlamentare così come nel processo di interpretazione dottrinale e giurisprudenziale della costituzione stessa. Nel momento in cui la lotta per i diritti si svolge nella cornice di un

ordine positivo costituzionalmente fondato, il conflitto politico assume la forma, piuttosto nuova, di lotta attraverso i diritti.

Il discorso dei diritti sembra dunque porsi al centro della rappresentazione dell'ordine relegando ai margini l'antica strategia della governamentalità e del disciplinamento. Potrebbe però essere interessante chiedersi se quella strategia sia stata semplicemente cancellata oppure se essa, respinta dal centro dell'ordine, saldamente istituito sulla roccaforte dei diritti, sprofondi come una corrente carsica nei meandri della società e torni a produrre qualche effetto dove meno ci si aspetta: ad esempio nella celebrazione di un mercato globale che, insofferente di vincoli normativi, riconduce alla ragione i riottosi agitando lo spettro della disoccupazione e dell'incertezza.

Bibliografia

Sul disciplinamento

- Alessi (G.), *Discipline. I nuovi orizzonti del disciplinamento sociale*, in «Storica», II, 4, 1996, pp. 7-37;
 Oestreich (G.), *Filosofia e costituzione dello Stato moderno*, a cura di P. Schiera, Napoli, Bibliopolis, 1989;
 Schiera (P.), *Disciplina, Stato moderno, disciplinamento: considerazioni a cavallo fra la sociologia del potere e la storia costituzionale*, in P. Prodi (a cura di), *Disciplina dell'anima, disciplina del corpo e disciplina della società tra medioevo ed età moderna*, Bologna, Il Mulino, 1993;
 Schiera (P.), *Specchi della politica: disciplina, melancolia, socialità nell'Occidente moderno*, Bologna, Il Mulino, 1999;

Sulla "governamentalità"

- Burchell (G.), Gordon (C.), Miller (P.) (a cura di), *Studies in Governmentality, with two lectures by and an interview with Michel Foucault*, London, Harvester Wheatsheaf, 1991;
 Foucault (M.), *La 'governamentalità'*, in «Aut Aut», 167-168, 1978, pp. 12-29;
 Foucault (M.), *Biopolitica e liberalismo*, a cura di O. Marzocca, Milano, Medusa, 2001;

Sui diritti

- Baccelli (L.), *Il particolarismo dei diritti. Poteri degli individui e paradossi dell'universalismo*, Roma, Carocci, 1999;
 Bobbio (N.), *L'età dei diritti*, Torino, Einaudi, 1992;
 Bourgeois (B.), *Philosophie et droits de l'homme de Kant à Marx*, Paris, Puf, 1990;
 Ferrajoli (L.), *Diritti fondamentali*, Roma-Bari, Laterza, 2001;
 Ferry (L.), Renaut (A.), *Philosophie politique, 3, Des droits de l'homme à l'idée républicaine*, Paris, Puf, 1992;
 Oestreich (G.), *Storia dei diritti umani e delle libertà fondamentali*, a cura di G. Gozzi, Roma-Bari, Laterza, 2001;
 Tuck (R.), *Natural Rights Theories. Their Origin and Development*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981;
 Villey (M.), *Le droit et les droits de l'homme*, Paris, Puf, 1983;
 Waldron (J.) (a cura di), *Theories of rights*, Oxford, Oxford University Press, 1984;

Sui liberalismi francese e inglese

- Barberis (M.), *Sette studi sul liberalismo rivoluzionario. Con un'introduzione metodologica e un'appendice bibliografica*, Torino, Giappichelli, 1989;
 Bellamy (R.), *Liberalism and Modern Society. An Historical Argument*, Oxford, Polity Press, 1992;
 Jaume (L.), *L'individu effacé, ou le paradoxe du libéralisme français*, Paris, Fayard, 1997;
 – *La liberté et la loi: les origines philosophiques du libéralisme*, Paris, Fayard, 2000;

Sul solidarismo

- Borgetto (M.), *La notion de fraternité en droit public français. Le passé, le présent et l'avenir de la solidarité*, Paris, Lib. Générale de droit et de jurisprudence, 1993;
 Donzelot (J.), *L'invention du social. Essai sur le déclin des passions politiques*, Paris, Fayard, 1984;
 Ewald (F.), *L'État providence*, Paris, Grasset, 1986;
 Gozzi (G.), *Democrazia e diritti. Germania: dallo Stato di diritto alla democrazia costituzionale*, Roma-Bari, Laterza, 1999;
 Procacci (G.), *Governare la povertà*, Bologna, Il Mulino, 1998;

Sui "totalitarismi"

- Bongiovanni (B.), *Revisionismo e totalitarismo. Storie e significati*, in «Teoria politica», XIII, 1997, pp. 23-54;
 Del Boca (A.), Legnani (M.), Rossi (M.G.) (a cura di), *Il regime fascista. Storia e storiografia*, Bari, Laterza, 1995;
 «Filosofia politica», XI, 1997, pp. 5-79;
 Flores (M.) (a cura di), *Nazismo, fascismo, comunismo*, Milano, B. Mondadori, 1998.
 La Torre (M.), *La 'lotta contro il diritto soggettivo'. Karl Larenz e la dottrina giuridica nazionalsocialista*, Giuffrè, Milano, 1988;
 Ruocco (G.), Scuccimarra (L.), *Il concetto di totalitarismo e la ricerca storica*, in «Storica», II, 1996, pp. 120-59.