

# SCIENZA & POLITICA

per una storia delle dottrine



## Storia come modernità. Introduzione

History as Modernity. Introduction

*Pierangelo Schiera*

Fondazione Roberto Ruffilli

[schiera@me.com](mailto:schiera@me.com)

### A B S T R A C T

L'introduzione prende le mosse dall'esaurirsi della modernità, tracciando le linee fondamentali del suo sviluppo all'interno dell'esperienza storica occidentale. La fine del nesso politico tra teologia e politica, l'evanescenza della sovranità statale-nazionale, lo scacco delle grandi interpretazioni storiche rivelano la necessità di nuove categorie e di nuovi modelli organizzativi, in grado di fare rispondere alla violenza che i processi in atto stanno liberando. Schiera sottolinea in particolare la rilevanza del dispositivo amministrativo per la sua capacità di collegare il governo globale con l'organizzazione globale, i diritti umani e i beni comuni.

PAROLE CHIAVE: Modernità; Individuo; Violenza; Biopolitica; Amministrazione.

\*\*\*\*\*

The introduction starts from the exhaustion of modernity, drawing the fundamental lines of its development inside Western historical experience. The end of the political nexus between theology and politics, the evanescence of nation-state sovereignty, the check of great historical interpretations reveal the necessity of new categories and new organizational models, able to make us answer to the violence that the ongoing processes are liberating. Schiera underlines in particular the relevance of the administrative apparatus because of its capacity to link the global government with global organization, human rights and the commons.

KEYWORDS: Modernity; Individual; Violence; Biopolitics; Administration.

SCIENZA & POLITICA, vol. XXVIII, no. 55, 2016, pp. 9-20

DOI: 10.6092/issn.1825-9618/6664

ISSN: 1825-9618



1. Per quanto siamo tutti convinti che non si debba partire dal presente per ricostruire percorsi storici ancestrali, onde evitare di cadere nella duplice tentazione di applicare al passato schemi interpretativi tipici (topici) del presente, da una parte, e di considerare, dall'altra, quei percorsi come teleologicamente ordinati al loro esito attuale (e futuro), resta tuttavia impossibile sottrarsi alla magnetica attrazione del presente e delle sue problematiche nell'impostare le ipotesi di lavoro con cui operare. Ciò vale naturalmente anche per il tema scelto per questo fascicolo di «Scienza & Politica» che è la modernità, nella sua oscillazione semantica tra “modo” e “moda”.

Presento subito la breve formulazione d'invito che avevo spedito agli amici in argomento.

«Pochi discorsi sono così intricati come quelli che si fanno intorno alla modernità. Perché allora aprirne un altro? Per chiedersi, espressamente, se se ne può ancora parlare.

Quante civiltà si sono succedute sulla faccia della terra? Otto, come vuole Spengler, o ventuno, come afferma Toynbee? E tutte quelle civiltà sono state moderne? Oppure lo è stata solo la nostra? Ma c'è ancora o è finita? E se è finita, come si chiamerà il suo dopo? Post-moderno? È ovvio, ma che significa? Siamo già in grado di individuare i tratti autentici, propri di una nuova civiltà, andando oltre il banale -post?

Queste sono le domande che ci poniamo in questo fascicolo di *Scienza & Politica* (e a cui chiediamo risposta critica) coi seguenti intenti:

- attribuire, prima di tutto, una *location* alla modernità, come definizione cronologica e spaziale di un'epoca, che ha avuto vita dentro l'ultimo millennio della storia occidentale;
- ricercare gli elementi costitutivi di quest'epoca, sotto il profilo di una storia costituzionale ampia, qual è quella che si cerca di fare nella nostra rivista: attenta cioè sia agli aspetti istituzionali che a quelli dottrinari della politica, come specifico storico-qualitativo occidentale;
- cogliere i momenti – e le tappe – del farsi coscienza di quegli elementi negli uomini e donne viventi (soggetti) rispetto al loro agire collettivo e sociale (oggetti): ciò significa forse fissare nelle due categorie dello spazio e del tempo gli agganci necessari perché l'individuo producesse progresso;
- verificare per quali vie quella coscienza si è fatta *Weltbild*, o anche semplicemente ideologia, cioè bandiera al vento di processi sia materiali che spirituali che hanno accompagnato la crescita dell'Occidente a potenza egemone;
- chiedersi se l'accettabile progressiva consunzione di quelle categorie abbia provocato, o stia per provocare, il venir meno di quella coscienza e della stessa consistenza della modernità come forza materiale, nel quadro incerto della trasformazione generazionale e globale in corso;
- provare a leggere in questa prospettiva il significato di orientamenti e movimenti culturali che nell'ultimo secolo e mezzo hanno attraversato i mondi della scienza, dell'arte e della letteratura – ma anche della politica – in critica espressa ai criteri della modernità, ma non abbandonandone il letto e ricadendo dunque in denominazioni para-moderne quali modernismo e post-moderno».

La critica più diretta alla modernità è stata condotta, esplicitamente o implicitamente, dalla scuola marxista, con esiti non univoci e nel complesso non risolutivi, né in teoria né in pratica. Oscillando fra i concetti di modernizzazione e di modernismo, non si è in realtà toccato il punto nevralgico del moderno – che mi sembra essere un po' banalmente la coppia individuo-progresso – come carattere precipuo dell'Occidente, più ancora che del capitalismo. Il destino della Rivoluzione d'ottobre segna l'apice di questa vicenda. A sua volta, il progetto capitalistico sembra intento a unire tutti i “borghesi” del mondo, superando le barriere dello spazio e del tempo non solo nella globalizzazione ma anche nel cambio generazionale.



Sarà da questa parte che verrà la civiltà successiva a quella moderno-occidentale? Qualche suggerimento potrebbe già provenire dalla straripante produzione distopica che da più di un secolo, mescolata a *science fiction*, imperversa come forma di *Bildung*.

All'invito hanno risposto alcuni degli interpellati con i contributi che seguono, che considero un dono speciale per il mio recente 75° compleanno (un tempo, età della pensione). Sto scrivendo però queste righe a priori, prima cioè di avere letto i contributi medesimi, perché vorrei, a mia volta, essere più libero nell'esprimere le mie idee. Le quali si basano su una premessa – o convinzione – precisa: quella del carattere laico della modernità, ma anche della sua dimensione storica, storicamente determinata, attinente cioè a un'umanità precisa, delimitata e circoscritta, in senso sia spaziale che temporale: una "cosa" cioè che si può dire esista da un certo tempo, come pure si può dire che ad un certo tempo finirà, o che magari sia già finita.

Questa mia scelta è radicale e, come tale, è però anche relativa, in quanto ammette che vi siano altri, diversi, punti di vista radicali da cui la stessa modernità può essere vista e valutata. Uno è certamente quello sostenuto, con la passione di una vita, dal mio caro amico e Maestro Paolo Prodi, il quale – nonostante tutte le sue reiterate ammissioni di razionalità, progettualità e rivoluzione – mi sembra principalmente mosso dall'idea giudaico-cristiana della storia come cammino della salvezza dell'umanità, per usare parole più o meno sue. Io penso invece, molto più banalmente e basicamente, che la storia sia una delle proiezioni autopoietiche che gli uomini fanno dell'evoluzione a cui, come tutte le altre specie viventi, sono sottoposti, includendo ovviamente in ciò il grande portato – più o meno riflesso – della cultura, o anche della civiltà o incivilimento, che altre specie non hanno conosciuto.

L'ostacolo che sta in mezzo alle due visioni mi sembra consistere nella questione del sacro. Lungi da me ritenere che quest'ultimo non abbia spazio nell'esperienza umana: ma altrettanto lontana mi è l'intenzione di indagarne gli attributi, limitandomi qui a ribadire l'intenzione di considerare la modernità a prescindere dal sacro e solo per quei caratteri di praticità e concretezza che essa ha sintetizzato nella vita degli uomini e delle donne intenti a configurare forme di convivenza mondana meno terribili – o addirittura più felici – di quelle correnti: un esperimento di sopravvivenza e di trasmissione, come marca cruciale dell'essere umano.

E allora, piuttosto che dal sacro preferisco partire dal conflitto. Questo è ovviamente il tema centrale della politica, ma non solo. Per Sigmund Freud, ad esempio, è anche l'avvio della religione. Se all'inizio c'è l'uccisione del padre, il punto cruciale resta però il conflitto fra i figli-fratelli sopravvissuti, i quali ricorrono a istituzioni atte a limitarlo e governarlo.

Analogamente, forse, anche nella polis greca, dove ha posto centrale la condizione di *stàsis*, consistente, dopo l'intervento istituzionale dei grandi legislatori, in una continua tensione di forze concorrenti che dovrebbe consentire equilibrio dei conflitti e sostanziale pace interna. Anche in questo caso, il politico si sposa con il religioso dando luogo a una miscela

che non mi pare configurabile come la politica non sacra (cioè moderna) che ho in mente io.

Credo che Paolo di Tarso sia colui che, fondando il grande momento teologico cristiano, apre alla separazione tra religione e politica, con il duplice comando laico del “dare a Cesare” e del “deposito-amministrazione”. Non so se si possa già parlare di Cristianesimo, ma certamente è aperto un percorso che sarà pesantemente influenzato, per secoli, dalla teologia, benché anche la presenza della politica venga in tal modo accertata, divenendo da allora componente essenziale anche dell’azione della Chiesa romana, nella sua evoluzione. Il problema del sacro ha forse potuto trovare qui una propria sistemazione, a giustificazione del duplice ma unitario ruolo che la Chiesa si è dovuta costruire per sé. Ma, all’atto del compimento del Cristianesimo, dopo il Mille, a quell’azione diretta e consapevole della Chiesa ha cominciato a corrispondere anche un movimento di autonomia della politica dalla religione, portato avanti da forze emergenti del mondo terrestre, in senso sia economico che giuridico.

Da qui farei partire anch’io – come quasi tutti d’altronde fanno – la protostoria della nostra modernità. L’enorme esperimento di con-fusione fra le due dimensioni tentato dalla Chiesa romana – e come tale storicamente fallito – conferma il fatto che il comando del re non potrà mai essere, in quanto tale, sacro, avendo esso la natura essenzialmente amministrativa di scoprire, dire e applicare la legge (*iurisdictio*).

Di certo non si può prescindere dalla conclusiva ricostruzione di Max Weber che ha visto nell’Occidente il decorso in cui “soltanto” (*nur im Okzident*) si è svolta la storia della razionalità di scopo, in tutti i diversi settori della vita degli uomini, culminando nella formula costituzionale dello Stato moderno. Ma non si può ovviamente prescindere neppure dalla fenomenale lettura fornita da Karl Marx del capitale come elastico della modernità. Non si dimentichi, d’altra parte, che lo stesso Weber aveva concluso i suoi studi da giurista all’Università di Berlino, pubblicando prima una tesi di dottorato, poi una di abilitazione sul farsi di una “società commerciale”, basata sul principio di solidarietà, nelle città italiane del medioevo. Mentre Marx aveva elevato nel *Manifesto* il suo inno alla borghesia, facitrice del grande sviluppo imprenditoriale europeo, prima di profetizzarne la “evaporazione nell’aria”. In entrambe i casi sono chiamate in causa le stesse forze storiche che hanno navigato nella modernità, coltivando i campi dell’ingegno e della pratica produttiva, dall’arte alla scienza all’economia alla politica.

Si tratta, evidentemente, di affermazioni inconfutabili perché ovvie, le quali tuttavia hanno sempre bisogno di essere rapportate al disegno ricostruttivo che sta sotto ai molteplici ri-usi che ne fanno gli interpreti. Il mio disegno è manifestamente quello di riuscire a delineare un “tempo” della modernità ormai già finito, concluso, esaurito, quindi non più in grado di dare risposte coinvolgenti ai problemi di un mondo che non è più quello di ieri, in termini sia geografici che culturali: e anzi esso stesso, nella sua novità, responsabile del modo in cui quei problemi oggi si presentano. È altresì inevitabile che ogni disegno – anche il mio – dipenda dalla professionalità di chi lo schizza, nel senso che resta incancellabile



l'opzione epistemologica, o anche semplicemente di ricerca, che ne guida la mano. Io ho scritto il mio primo libro, nel 1968, su certi problemi di amministrazione pubblica in relazione con l'assolutismo tedesco e ho curato subito dopo, con Ettore Rotelli, una raccolta di saggi sullo Stato moderno. Non so se sia segno di ottusa pervicacia o solo di fedeltà all'*imprinting* iniziale di Gianfranco Miglio, ma continuo a vedere in quei due fenomeni congiunti (amministrazione e Stato) il buco di chiave da cui osservare la "stanza" della modernità. Dico insomma che il mio tempo di modernità prende corpo quando il bisogno di amministrazione corrispondente alla complicazione delle relazioni economiche e sociali che ha esorbitato la struttura socio-politica medievale trova risposta nella formazione di un macchinario istituzionale capace di apprestare misure adeguate ai nuovi bisogni.

Tutto questo parlare di "nuovo", "adeguato", "bisogni", "misure" fornisce il campo semantico in cui colloco la modernità, facendo pernio sull'aspetto politico-istituzionale, di cui è però parte rilevante la stessa dimensione ecclesiastica, teologica e religiosa oltre a quella dottrina e culturale che segna l'epoca. La quale epoca è certamente traumatica. Il passaggio dal sistema pluralistico medievale di "parcellizzazione" della forza legittima tra diversi soggetti a cui tale forza (o "signoria" o "dominio": *Herrschaft*) era riconosciuta a quello statale e monistico del "monopolio" della medesima da parte di una figura dominante in senso unitario (il signore territoriale tendenzialmente sovrano) costituisce uno dei ponti fondamentali costruiti dal *ius publicum europaeum* verso la modernità: nel senso di confluenza della legittimità in legalità. Entro queste due "colonne d'Ercole" della *civilis prudentia* si è potuto esplicitare il grande progetto "di diritto" che si concluderà con l'apoteosi borghese e con la fine dello stesso *ius publicum europaeum* nell'età contemporanea.

Ciò ha rappresentato un trauma di civiltà, forse parallelo alla grande tensione che Max Weber ha intravisto alla base della sua Città, senza riuscire a illustrarla a fondo, nell'analisi incompiuta della "*nicht legitime Herrschaft*". Un trauma forse provocato dall'orgoglio di conoscenza razionale esibito dagli uomini "cristiani", ancora avvolti nell'inviolabile manto religioso-teologico. Per quel poco che ho capito della gita di Dante in Paradiso, mi pare che ciò si esprima nei versi (*Paradiso*, XI, 1-3):

«O insensata cura de' mortali,  
quanto son difettivi sillogismi  
quei che ti fanno in basso batter l'ali!»

La tensione fra la voglia di capire (e di fare) e il non riuscirci è quella incisa nella *Melancholia*, I di Albrecht Dürer, la più perfetta icona del trauma di civiltà di cui sto parlando: importante perché, oltre a denunciarlo ne indica già anche la rimozione, la melancolia appunto. La stagione della melancolia segna un periodo di latenza del trauma umanistico, oscillante fra la versione manica del genio, durante il Rinascimento, e quella più depressiva dell'ipocondria secentesca. Col Settecento illuminista e sociabile tutto sembra finire e può

riprendere slancio il *Trieb* del moderno, col trionfo della ragione e della costituzione, come pure della scienza moderna (*Ordine e Progresso*).

È il culmine della modernità. L'evento traumatico dell'uomo "nuovo" umanistico-rinascimentale, individuo e creatore, va in latenza (melancolia: dal genio all'ipocondria) fino a riapparire in tutta la sua carica nella modernità illuministica e nella sua traduzione in produzione, economia, diritto, società, politica borghese nell'Ottocento.

Il monopolio del potere (violenza legittima) nello Stato è problema, laico, della modernità e ha trovato accoglienza e frastagliata risposta nel costituzionalismo, antico e moderno, fino al paradosso post-moderno di un potere divisibile, anzi diviso, e addirittura con-diviso, con la trasformazione della sovranità in rappresentanza. È qui che finisce la mia modernità? Potrebbe anche darsi, se si accoglie l'idea che il tratto politico-costituzionale di modernità sia anche quello di s-personalizzazione del potere, con l'acquisto di preminenza della funzione amministrativa, a sua volta necessitante una struttura tecnica, a base giuridica ed economica, in procinto di professionalizzarsi in burocrazia. Ma questa sarà poi sottoposta all'onnipotenza dell'ordinamento giuridico, diventando strumento dello Stato-nazione-*Machtstaat*, per me punto finale e di non ritorno dell'adeguatezza dello Stato moderno alla modernità: lì esplose la crisi (nel nome anche della rappresentanza) che avrà piena epifania nei totalitarismi novecenteschi.

Le varianti cui ricorrere per articolare e complicare lo schema sono molte e non è il caso di seguirle qui da vicino. Resta l'ipotesi che la concezione amministrativa dello Stato, la collegata funzione di governo e il legittimante potere costituente potrebbero rappresentare il nodo problematico, sotto il profilo politico, della modernità. Nessuno lo ha detto meglio di Foucault naturalmente, che ha poi posto a termine del profilo la sua "dottrina" bio-politica, indicando nella concentrazione del potere-dominio sul corpo, individuale come collettivo, il passo ulteriore, che per me potrebbe anche valere da superamento della modernità che m'interessa.

Ma io stento a credere che il corpo sia tutto, soprattutto se si traduce nei due termini estremi di *homo sacer* e moltitudine. La grande stagione susseguente del modernismo mostra infatti uno straordinario attivismo umano che, all'insegna della critica alla modernità borghese, accoglie il paradigma evoluzionista contro quello del progresso, proiettando l'individuo in un futuro carico di luci e di ombre. Esso è dominato da visioni in cui hanno grande spazio protesi (macchine, intese nella loro realtà materiale di fabbrica come nella purezza astratta e intuitiva di pensiero) rese possibili dal più recente prodotto della modernità criticata: la tecno-scienza, con cui intendo quell'ibrido globale in cui il legame fra scienza e tecnica si è evoluto al punto che il polo tecnologico si è fatto guida di quello scientifico, rovesciando l'originaria gerarchia così com'era sorta da metà '400, altro marchio della modernità occidentale. Emergono così i nuovi miti della macchina e dell'organizzazione che saranno tra i temi più diffusi delle avanguardie: in particolare quelle artistiche, che mi sembrano rappresentare una variante molto interessante della potente riflessione in corso, fra XIX e XX secolo, sul post-moderno.



Naturalmente tutto ciò è finito male e in certo modo avvalorata il passaggio (complice Carl Schmitt) da Foucault a Agamben, per il quale «l'ingresso della *zoè* nella sfera della polis, la politicizzazione della nuda vita come tale costituisce l'evento decisivo della modernità, che segna una trasformazione radicale delle categorie politico-filosofiche del pensiero classico». *Homo sacer* è invece come sospeso fra religione e politica, non è presente, la sua vita è nuda: *bios*.

La base bio-politica non è però sufficiente al mio discorso politico, che invece vorrebbe avere come presupposto l'impegno a ridurre – per il dantesco “viver bene” richiamato da Horkheimer – le fattispecie di vita nuda, cioè non protetta e lo deve fare proprio andando oltre il sacro, il sacrificio, e rendendone così impossibile ogni spiegazione logica (non è sacrificabile, quindi è uccidibile). Qui entra in gioco la sovranità che tramite Schmitt viene spesso correlata alla nuda vita, anticipando in certo modo la stessa biopolitica. Io credo invece che sovranità vada tenuta collegata a governo da una parte e a molteplicità di soggetti dall'altra. Ogni governo di molti produce sovranità, che non so se sia presupposto o conseguenza del potere. Ma si tratta di un concetto-navetta, buono per ogni tipo di trasporto: va quindi continuamente ridefinito, ogni volta che sembri esaurita la sua funzione nello specifico contesto storico-costituzionale.

Nella famosa lettera del 1932 in cui risponde alla domanda “Perché la guerra?”, Freud propone crudamente a Einstein di «sostituire la parola “potere”, con la parola più incisiva e più dura “violenza”». Non è questa la sede per fornire un'analisi dei termini usati da Freud per spiegare cose che per lui sono «universalmente note». Va notato però almeno che il nesso diritto-violenza, all'interno di quello più ampio di diritto-giustizia, è al centro del lavoro di Walter Benjamin, *Per la critica della violenza*, apparso nel 1921. La violenza del diritto non può essere giusta se è semplice violenza conservatrice del diritto, cioè violenza amministrata: «Sull'interruzione di questo ciclo magico delle forme mitiche del diritto, sulla destituzione del diritto e delle violenze su cui esso si fonda, analogamente a come queste si fondano sul diritto, e in definitiva sulla destituzione della violenza statale, si basa una nuova epoca storica». Questa corrisponde, per Benjamin, alla fine della modernità.

A prescindere dalle implicazioni teologico-politiche di questa impostazione, resta la questione di come organizzare la ineliminabile violenza in termini di lotta di classe. Per Freud questo problema non sussiste, anzi per lui gli obbiettivi “bolscevichi” stanno già mostrando la corda, accentuando se mai l'originaria componente aggressiva della violenza e dunque del potere: «L'ideale sarebbe naturalmente una comunità umana che avesse assoggettato la sua vita pulsionale alla dittatura della ragione [...] ma, con ogni probabilità, questa è una speranza utopistica». Anche per lui tuttavia uno iato sembra esserci. Partendo dalla constatazione psicoanalitica che «la guerra sembra conforme alla natura, pienamente giustificata biologicamente e in pratica assai poco evitabile», Freud invoca però anche ragioni organiche a favore del pacifismo. Esse risiedono nel processo di incivilimento – meglio per lui di civilizzazione – che da tempo immemorabile accompagna l'uomo nel suo cammi-

no storico, inducendo anche modificazioni psichiche di rilievo, consistenti in uno «spostamento progressivo delle mete pulsionali e in una restrizione dei moti pulsionali» e in un conseguente mutamento delle nostre «esigenze ideali, etiche ed estetiche». Da qui il pacifismo e il rifiuto intellettuale e affettivo della guerra: «per noi pacifisti si tratta di un'intolleranza costituzionale». Anche qui mi pare che venga proposta una nuova stagione, che forse per Freud non era ancora iniziata ma che si propone in un futuro non lontano, e non sarà più la stagione della modernità, ma quella del miglioramento degli uomini (incivilito) grazie anche alla scienza della psicoanalisi.

È possibile assumere che non ci può più essere modernità dopo la scoperta “scientifica” della lotta di classe e l’invenzione della psicoanalisi come scienza? Non sarebbe un risultato da poco, ma non mi sembra sufficiente a darci il quadro completo della trasformazione. E allora bisognerà rinunciare a ogni “filosofia razionale della storia”, cioè alla speranza che la ragione possa continuare a provare a fare da parametro all’azione combinata degli uomini? Andrà eliminata l’organizzazione, prodotta e produttrice della potenza, che di nuovo non è altro che violenza, sotto forma di diritto, di economia e di società? O anche – scriveva ancora Horkheimer nel 1942 – sotto forma di capitalismo di Stato? Cosa persiste della “vecchia” modernità liberale e borghese? In realtà quasi tutto, tranne forse proprio il liberale e il borghese.

Niente lo dimostra meglio della lunga traccia autoritaria che ha caratterizzato il XX secolo, noto invece come secolo della democrazia, parlamentare o bolscevica; noto anche come il secolo della macchina e dell’organizzazione, sotto il segno di taylorismo e fordismo e della *Tectologia* di Bogdanov; noto infine come il secolo post-moderno o, anche meglio, “modernista”, in tutti i campi dell’arte e della cultura. Lo sguardo di Horkheimer è lucido e tenebroso insieme e non tiene ancora conto della globalizzazione, compresa la rivoluzione tecnologico-comunicativa che la sta accompagnando.

Il vero problema credo comunque che stia – come sempre – nella ricerca dei nuovi soggetti che, nella trasformazione in atto, saranno i protagonisti, in senso sia passivo che attivo, in base alla premessa logica che, finché ci saranno uomini e donne, ci saranno anche soggetti, di natura individuale e collettiva, persone fisiche e persone artificiali. “Uomini e gruppi”, si diceva una volta e si deve continuare a dire anche oggi, sapendo che a mutare sono le circostanze (*i borders*) e non la sostanza della vita, riassumibile forse ancora nelle quattro pulsioni freudiane dell’autoconservazione, dell’aggressività, del piacere e del calcolo di vantaggi e svantaggi dell’azione.

Sigmund Freud conclude la sua risposta alla lettera di Einstein sul perché della guerra affermando, nel 1932: «di tutti i caratteri psicologici della civiltà, due sembrano i più importanti: il rafforzamento dell’intelletto, che comincia a dominare la vita pulsionale, e l’interiorizzazione dell’aggressività, con tutti i vantaggi e i pericoli che da ciò conseguono». Non credo che si possa prescindere da ciò in ogni discorso sulla post-modernità.

2. Parlare allo stesso tempo di fine e di continuità sembrerebbe contraddittorio, ma non lo è se si supera l’idea di una storia fatta di logica necessità, in cui il nuovo non può comin-



ciare prima che sia giunto il suo tempo. In verità, solo il vecchio ha il suo tempo, il nuovo come tale non ne ha: lo acquista solo dopo, quando a sua volta è diventato vecchio. Questo impone il principio di laicità applicato alla storia, senza bisogno di teologia e di teleologia, semplicemente *Clio*. Perciò “ieri sarà quel che domani è stato”, come suggeriva Günter Grass nel suo *Treffen in Telgte*. Perciò anche, più delle varie filosofie della storia, di stampo idealistico, materialistico o religioso, vale, dopo la modernità, la riflessione utopico/distopica che accompagna la “re-evoluzione” in corso, come la chiamava l’artista russo Filonov. Pensare all’endiadi “ideologia-utopia” di Mannheim o all’altra di “speranza-utopia” di Bloch significa porsi nella stessa direzione, che è quella di mantenere valore al pensiero (il rafforzamento dell’intelletto di sopra), ma in una prospettiva che si mantenga radicalmente laica, franca da ogni tentazione teologico-politica.

Tutto ciò contrasta in modo radicale – e questa è la vera rottura – con lo spirito di progresso che aveva animato e guidato la modernità, anche a causa del potente cambio di valore nel frattempo intervenuto, sul piano filosofico come su quello scientifico, della categoria di tempo. Senza progresso, però, si attenua molto la presa che l’individuo – come uomo realizzato nella e dalla modernità – può avere sulla realtà (o anche materia), grazie alla spinta delle proprie capacità prestazionali. Tant’è vero che ai vari livelli – dall’imprenditore al lavoratore – intervengono i due nuovi elementi della macchina e dell’organizzazione, entrambe potenti protesi performative, sul piano economico-produttivo e su quello sociale-pianificabile, a supporto dell’azione umana ma a discapito della sua valenza individualistica.

In questo modo, lo scenario che a me pare di intravedere all’uscita dalla modernità si fa più completo anche se decisamente più confuso, a causa del fatto che ancora mi manca una veduta d’insieme, un buco di chiave, da cui poter osservare ciò che sta accadendo e dargli un senso. La cosa di cui credo però di essere convinto è che né la teologia né il diritto possano più svolgere un ruolo strutturale, essendosi la loro funzione politica eccessivamente strumentalizzata. A rovescio, invece, mi appare il discorso da fare sull’amministrazione, destinata ad assumere, in futuro, la pienezza di significato politico-costituzionale finora surrogato dalle altre due funzioni, quella legislativa e quella giudiziaria.

Scrivo ancora Horkheimer: «La presenza dell’interesse generale nell’interesse particolare, la rappresentazione della loro armonia è stato l’ideale della società greca, che le città del medioevo e i politici del tempo moderno hanno ripreso. Chi vuole vivere tra gli uomini deve obbedire alla legge. È da qui che proviene la morale del mondo occidentale». Nel mio schema mentale, ciò si riferisce all’idea di lungo corso del “bencomune”, poi combinata con la dottrina della ragion di Stato e infine rifiuta nella grande invenzione, americana e francese, della costituzione. Ordinamento giuridico e mercato sono stati, nel XIX secolo, l’anfiteatro murato entro cui si sono svolti i giochi della nascente società di massa: così, scrive ancora Horkheimer, «La categoria di individuo alla quale, a dispetto di ogni disaccordo, era legata l’idea di autonomia non ha resistito alla grande industria. La ragione è

andata in rovina nella misura in cui era proiezione ideologica di un cattivo universale, accanto al quale i soggetti apparentemente autonomi sperimentano la loro nullità. La distruzione della ragione e dell'individuo sono tutt'uno». La conclusione è allarmante, ma non priva di speranza: da una parte la conferma della dissoluzione della costituzione dell'io, ad opera dell'amministrazione pianificata, ma dall'altra la speranza che una società futura possa tornare a contenere e applicare, anche attraverso un nuovo "modo" amministrativo, il concetto di pluralismo.

Nel rapporto fra amministrazione e pluralismo mi sembra stare il cuore della futura organizzazione del mondo.

Parlo di organizzazione perché da essa non si può prescindere da quando il principio di evoluzione ha sostituito, nella cultura degli uomini e delle donne, quello di progresso, allargandosi anche al piano sociale dell'esistenza e introducendo l'attitudine alla complessità, piuttosto che alla competizione pura e semplice, come criterio delle cose – compreso l'uomo – in natura e in realtà. Il rimando alla tectologia di Bogdanov è oggi legittimato dagli sviluppi del pensiero sistemico e delle teorie eco-evolutive. Tale è la prospettiva, strumentale, in cui anche teologia e diritto – le due principali funzioni culturali che hanno sorretto, pur nella loro reciproca separazione, la modernità – potranno continuare a servire all'umanità, una volta perduta ogni loro pretesa di monopolio della violenza legittima, sotto forma di Chiesa o di Stato. Come teologia e diritto – che ne hanno costituito la spinta decisiva – anche la modernità è perita per entropia, per via di una crescente concentrazione al proprio interno delle "sue" ragioni e proposte di sviluppo, sempre più alienate dai sogni-bisogni degli uomini nell'evoluzione del mondo.

Non era stato così all'inizio del processo, quando il vettore "bisogni → misure → amministrazione" era stato parte centrale e costitutiva dello stesso *ius publicum europaeum* – come pure della modernità sotto il profilo politico-costituzionale (Stato moderno). Ma poi, la finale sottomissione dell'amministrazione al diritto, insieme alla auto-referenzialità di nuovo acquisita da quest'ultimo grazie alla sua erezione a *Rechtswissenschaft* spezzò la spinta propulsiva della modernità a essere "moderna", cioè ad assecondare il principio di evoluzione in sostituzione di quello di progresso. Quest'ultimo compresso in una logica competitiva e prestazionale che ha la sua più evidente espressione nella lotta di classe; la prima aperta invece a crescente complessità e pluralismo, in chiave organizzatoria e armonizzante.

*Modernity* e *modernism* sono due termini in tensione: dal progetto-progresso "moderno" alla evoluzione-tecnologia "modernista". Tradizione e innovazione s'incrociano nel vortice del superomismo, sia pure con la variante "senza qualità" di Musil. Il totalitarismo non fu "misura" del '900 ma dis-misura del costituzionalismo liberale. E ora? Sembra che, coll'apparire del *governing* si stia transitando dalla ragion di Stato alla ragione di *governance*, in corrispondenza della crisi del buongoverno-bencomune e della trionfale comparsa della *global polity* (e di un benglobale ispirato ai *commons*?). Ci sarà bisogno o no di una nuova legittimità? Se sì, in essa la tradizionale copertura del diritto (sia come scienza



che come pratica) dovrà essere certamente sostituita da altre ragioni di conoscenza sociale. Che tipo di legittimità vi sarà allora?

Di certo questo non è un mondo per il paradiso: donde la sua necessaria laicità. Per la solidarietà però forse sì. Se ne potrà dedurre l'invito a *new civilization* come nuovo *border* verso il globale ma anche verso il locale? E si potrà di nuovo ricorrere a Luhmann, trovando un soggetto alla sua legittimità per procedimento? Il quale soggetto andrà però ritrovato nel piccolo, nel locale, a partire dall'amministrazione, come "servizio" di perduti individui. L'obbligazione politica potrà allora svilupparsi in orizzontale e non più in verticale, per un nuovo energetico *body politics* piuttosto che per la terribile bio-politica. Così come troverebbe assetto nuovo il rapporto tra vertice e periferie, binomio ineliminabile ma risolvibile nel procedimento amministrativo: anche nel *global*, se si eviterà di rimandare tutto alle nuove Corti di giustizia, per favorire invece – transitando anche per le accertabili competenze tecnico-amministrative dei morenti Stati nazionali oltre che per quelle nuove e tutte da accertare delle *corporations* – una omologazione efficace ed equilibrata delle funzioni necessarie a censire e risolvere i bisogni, crescenti e in movimento, dei variegati settori di un'umanità che sembra non avere mai fine.

Il reciproco di *global* non è il vecchio statale-nazionale, bensì il molteplice *local* sottostante: dev'essere questa la dialettica ispirante qualsiasi altra soggettività collettiva si voglia scoprire e indagare: *Empire* non basta e neanche "moltitudine". Feliciano Benvenuti – un grande tecnico dell'amministrazione, intesa come diritto e come scienza, che è stato anche mio Maestro – poneva l'accento sull'azione amministrativa, indicandone il fulcro nel "procedimento", che è dove soggetto e autorità s'incontrano: servizio pubblico, non solo dall'alto ma anche dal basso. *Local polity*, allora, accanto a *global polity*, per dare spazio a un nuovo cittadino, dotato di capacità amministrativa, ma anche per cambiare la struttura autoritaria della giustizia amministrativa in *justice sociale*.

E il potere sarà forza o violenza? O addirittura ancora cosa sacra, teologicamente protetta, come suggeriva Carl Schmitt, invece che laico e solo tecnicamente legittimato?

Forse si dovrà uscire dalla logica di "potere-non-potere" dell'uomo, a favore della capacità di cittadino di quest'ultimo, da applicare anche alla misura globale: con recupero in tempo reale degli *human rights* e dei *commons*, tornando a un'Antigone applicata secondo omogeneità. Per censire i campi d'interesse davvero comuni e anche i metodi (trasparenza, affidabilità, comunicazione) necessari alla nuova misura globale/locale. Con gli Stati come agenzie di servizio fra i due livelli reali di vita/politica ("ben vivere"): oltre il diritto o per un diritto diverso, omogeneizzando solidarietà e proporzionalità a entrambi i livelli.

Il nuovo soggetto laico sarebbero i cittadini: sogni/bisogni quotidiani e locali, presenza nei servizi pubblici sotto casa, responsabilità civica, obblighi politici orizzontali, efficacia e efficienza, invenzione e rispetto di *standard*: per una riforma dal basso della pubblica amministrazione e del politico: per la partecipazione al posto dell'erogazione. Amministrazione debole per una democrazia partecipativa, fondata sul cittadino come funzionario di sé stes-

so, come giocatore in proprio (e non solo, nel migliore dei casi, come “arbitro”), in chiave di scienza dell’amministrazione più che di diritto amministrativo. Nella Grecia antica sembra che *demos* indicasse prima il “distretto” amministrativo che la “gente” che vi risiedeva; perché no allora, anche per noi oggi e domani, “demo-archia”, per passare dal rapporto politico (statale) autoritario e verticale ad uno (globale e locale) orizzontale e paritario?

La qualità della vita (“ben vivere” invece che “nuda vita”) si gioca fra amministrazione e pluralismo e la parola d’ordine non può che tornare a essere partecipazione.

Ma a che cosa? Sarebbe giusto rispondere: al governo, come da tempo fa Bepi Duso, ma la vaghissima parola *governance* sta assumendo sembianze sempre più sfuggenti e insieme totalitarie. Il Novecento ci ha però allenato alla variante totalitaria della democrazia e dovremmo ormai sapere come si fa a reagire. La prima risposta è che di “uomo nuovo” non c’è proprio bisogno e soprattutto si deve evitare che le parole d’ordine in materia siano dettate dall’alto. Va piuttosto riabilitato l’uomo vecchio, radicato nel suo “demo”, sia pure con tutti gli strumenti tecnologici nel frattempo apprestati perché egli si tenga in comunicazione col resto del mondo, che è naturalmente intergenerazionale oltre che globale. Ciò dovrebbe consentire un automatico temperamento dell’elemento innovativo (giovani) con quello conservativo (identità).

Il globale non può essere totalitario se è localmente diversificato, cioè demo-cratice e se i sempre più raffinati e ubiqui strumenti d’informazione e comunicazione vengono utilizzati con intento attivo, proporzionale e partecipativo, invece che solo ludico o addirittura passivo. La nuova misura del mondo (a foggia federal-federativa secondo l’antico modello althusiana, ma coi potenti mezzi integrativi della tele-politica?) deve comprendere tutto ciò, in una dinamica alto-basso a doppio senso, ma anche in omaggio all’ancora più antica idea-forza di *officium*-ministro che un tempo servì a fondare la funzione amministrativa e ora può contribuire a rifondarla, prendendo a bordo il cittadino, che da oggetto ne dovrebbe divenire soggetto e pilota. Dunque: cittadino-ministro, in una concezione laica che non disdegna però il segno d’amore insito nel concetto cristiano di *officium*, da allargare al più presto, in chiave globale – ma anche necessariamente laica, per non ricadere in guerre di religione – agli analoghi concetti di altre culture e tradizioni. Il quadro “governo-democrazia” non basta più, occorre il pluralismo dei “poteri globali” – ma anche e soprattutto di quelli “locali” – contro la ristrettezza del “potere legale”, anche se coniugato secondo il bene comune. Non ho messo note a questo mio tentativo d’introduzione: sarebbero risultate o troppo banali o troppo difficili. Mi rattrista il fatto che, dopo cinquant’anni di studio di queste cose, non riesca ad avere idee più chiare di quelle che ho espresso. Ringrazio perciò, ancora una volta, gli amici che coi loro interventi contribuiscono a rendere più attraente il tema che *Scienza & Politica* ha scelto per il presente fascicolo.

Concludo dichiarando che mi identifico col titolo di una pubblicazione di *OR Books* che mi ha appena raggiunto su internet: *Beautiful Trouble*, corredata dal seguente memento redazionale: «The current political moment calls for bold leaps of imagination, new forms of organizing and a fearless blend of confrontation and celebration...».