

Marco Fioravanti, E. Igor Mineo, Luca Nivarra

# Dai beni comuni al comune. Diritto, Stato e storia

(doi: 10.4479/82999)

Storia del pensiero politico (ISSN 2279-9818)

Fascicolo 1, gennaio-aprile 2016

**Ente di afferenza:**

*Università degli Studi di Pavia (Unipv)*

Copyright © by Società editrice il Mulino, Bologna. Tutti i diritti sono riservati.

Per altre informazioni si veda <https://www.rivisteweb.it>

**Licenza d'uso**

L'articolo è messo a disposizione dell'utente in licenza per uso esclusivamente privato e personale, senza scopo di lucro e senza fini direttamente o indirettamente commerciali. Salvo quanto espressamente previsto dalla licenza d'uso Rivisteweb, è fatto divieto di riprodurre, trasmettere, distribuire o altrimenti utilizzare l'articolo, per qualsiasi scopo o fine. Tutti i diritti sono riservati.

# Dai beni comuni al comune

## Diritto, Stato e storia

MARCO FIORAVANTI, E. IGOR MINEO, LUCA NIVARRA

### From commons to common. Law, state, and history

This article – which examines the volume by Pierre Dardot and Christian Laval, *Commun* – intends to work out the meanings, including their historical background, which pertain to a crucial discursive field in today's political debate: those of the terms common /commons. The goal, following Dardot and Laval multifold proposal, is to understand how to overcome the evident indeterminacy of a word such as *commun*. The critical analysis of the extremely complex, and frequently fuzzy, genealogies of common /commons is a fundamental step in this intellectual program, indeed a precondition for the elaboration of a convincing conceptual tool. This concept is interpreted, following the perspective outlined by the Authors and now at the heart of the debate, as a principle of self-government (to be introduced in all spheres of social life), based, fully in accordance with the demand for radical democracy, on the conflicting practices which create new institutions.

**Keywords:** commons, law, state, sovereignty, customs, property, revolution, marxism

## 1. Introduzione

È sotto gli occhi di tutti la fortuna che da qualche tempo arride al tema del «bene» o dei «beni» connotati come comune/comuni. Una singolare, ambigua fortuna ben manifestata sia dall'attenzione crescente da parte di giuristi, scienziati sociali e storici, sia dalla loro veloce integrazione nel dibattito pubblico e persino nei vocabolari della politica istituzionale. Il che segnala un rischio messo subito in evidenza dagli

*Marco Fioravanti, Università degli Studi di Roma «Tor Vergata», Dipartimento di Diritto pubblico, Via Alimena 5, 00173 Roma, marco.fioravanti@uniroma2.it.*

*E. Igor Mineo, Università degli Studi di Palermo, Dipartimento di Scienze umanistiche, Viale delle Scienze Edificio 12, 90128 Palermo, igor.mineo@unipa.it.*

*Luca Nivarra, Università degli Studi di Palermo, Dipartimento di Giurisprudenza, Via Maqueda 172, 90134 Palermo, luca.nivarra@unipa.it.*

autori del libro che fa da punto di riferimento delle riflessioni contenute in queste pagine. Pierre Dardot e Christian Laval ci avvertono che su una parola come *comune* incombe sempre un rischio di indeterminazione<sup>1</sup>, tanto estesa è la paletta dei suoi significati, e dei suoi usi.

Come richiamo a vaghe intenzioni cooperative o a un generico afflato comunitario il predicato «comune» può servire in effetti a usi politici molto diversi. Se ne può circoscrivere il senso, viceversa, se un'urgenza politica determinata – ad esempio una risposta consapevole all'attuale ordine neoliberista – individua nel «comune» un principio attorno al quale costruire un programma di lotte. È l'esplicito *incipit* di *Commun*: per quale «comune», o per quali «beni comuni», lottano coloro che provano, da qualche tempo a questa parte, a contrastare la «logica implacabile» del capitalismo nella sua più recente configurazione storica, il «neoliberismo»? È evidente che una delle condizioni del possibile successo di tali mobilitazioni risieda nella definizione di un contenuto riconoscibile, e dunque nella decostruzione della confusa stratificazione di significati contenuta da un siffatto termine «caucciù»<sup>2</sup>. La stella polare della politica orienta così, come tante volte è avvenuto, un'autonoma indagine intellettuale: in quella che riguarda la ricostruzione del concetto di «comune» questo libro è destinato a occupare un posto centrale.

Esso si inserisce in un percorso di riflessione che i due autori conducono ormai da alcuni anni sulla razionalità neoliberale e sui suoi antidoti: ne rappresenta anzi il punto d'arrivo<sup>3</sup>. Una definizione provvisoria vede il «comune» come un principio di autogoverno basato su pratiche conflittuali creatrici di nuove istituzioni: la critica della democrazia rappresentativa, contrapposta a quella basata sull'autogoverno di spazi comuni, attraversa come un filo unitario tutto il libro.

La possibilità di pensare un diritto oltre lo Stato (e il mercato), ovvero oltre il pubblico e il privato, è legata al distanziamento del «comune» sia dal «bene comune», principio di legittimazione e orizzonte finale dell'ordinamento, sia dai «beni comuni», i beni utilizzati collet-

<sup>1</sup> P. Dardot, C. Laval, *Commun. Essai sur la Révolution au XXI<sup>e</sup> siècle*, Paris, La Découverte, 2014 [trad. it. *Del Comune, o della rivoluzione nel XXI secolo*, Roma, DeriveApprodi, 2015, p. 21]. Citeremo d'ora in poi dall'edizione italiana; quando ci riferiremo all'opera nel testo manterremo tuttavia il titolo originario (*Commun*).

<sup>2</sup> *Ivi*, p. 21.

<sup>3</sup> Le altre due tappe fondamentali sono state: P. Dardot, C. Laval, *La nouvelle raison du monde. Essai sur la société néolibérale*, Paris, La Découverte, 2009; *Id.*, *Marx, prénom Karl*, Paris, Gallimard, 2012.

tivamente, cioè funzionali al perseguimento e al soddisfacimento degli interessi di una collettività. Il «comune» invece non rappresenta né una finalità né un bene: riprendendo la definizione or ora abbozzata si potrebbe dire che esso incarna un sistema di relazioni la cui sostanza procede dall'agire comune e dai dispositivi di co-obbligazione originati dalla partecipazione degli individui a un medesimo progetto democratico. In questo modo, gli autori possono oltrepassare una duplice formalizzazione concettuale, ben radicata nel senso comune; da un lato la forma naturalizzata e reificata dei beni comuni propria di un certo linguaggio giuridico, ma anche di un approccio convenzionalmente economico, quello che li caratterizza come non esclusivi (l'aria, l'acqua, la rete...) e rivali (il consumo di beni o di territori...); dall'altro l'idea che esista una ricchezza comune prodotta dalla cooperazione sociale, di cui il capitalismo si approprierebbe nelle forme invasive assunte nei processi più recenti di valorizzazione; un'idea riconducibile all'elaborazione di Hardt e Negri<sup>4</sup>, e più in generale alle teoriche del capitalismo cognitivo tendenti a idealizzare le potenzialità emancipative insite nell'universo digitale e di internet. Il rimprovero agli autori della trilogia *Impero*, *Moltitudine*, *Comune*, è di sopravvalutare lo spontaneismo multitudinario, di ricadere in un vizio di determinismo e di sottostimare il ruolo attivo del capitalismo stesso nel favorire, ai fini di una valorizzazione ulteriore, forme di cooperazione tecnico-intellettuale<sup>5</sup>.

Questo cenno preliminare serve unicamente a suggerire quale sia la posta in gioco di *Commun*. Come vedremo c'è uno squilibrio tra la parte decostruttiva – di ciò che generalmente si è inteso per comune/beni comuni, sia nel dibattito pubblico che nel confronto disciplinare – e quella costruttiva – di cosa possa intendersi per «comune» come prospettiva politica. Si tratta tuttavia, a nostro avviso, di uno squilibrio fisiologico, tipico di un'opera «aperta» e antisistemica, messa a disposizione di tutti coloro che, esattamente nello spirito del nuovo «comune», vorranno contribuire al rafforzamento della prospettiva, analitica e politica insieme, che essa inaugura.

Cercheremo, in questa discussione, di non separare i due piani, consapevoli tuttavia che la solidità dell'azione di decostruzione è pro-

<sup>4</sup> M. Hardt, A. Negri, *Comune* (2009), Milano, Rizzoli, 2010; *Del Comune*, pp. 155-205.

<sup>5</sup> Ivi, pp. 142-45.

babilmente la migliore garanzia che, in una fase nella quale tutto è «ancora da inventare o reinventare»<sup>6</sup>, il varco verso il futuro che oggi sembra essersi aperto, e che qui interessa sondare nel suo momento intellettuale, non si richiuda immediatamente. Per questo seguiremo innanzitutto gli autori nella loro analisi degli *idola* storico-concettuali posti a presidio della *doxa* su comune/beni comuni.

Il periplo attorno alla grande isola disegnata nel libro potrà toccare, nelle pagine che seguono, solo alcuni nodi essenziali, riassumibili come «storia», «Stato» e «diritto»: una partizione un po' convenzionale che forse non rende giustizia all'originale complessità di *Commun*, ma che individua alcuni momenti decisivi di una discussione destinata a proseguire.

## 2. Oltre i beni comuni

Esiste, come si sa, una *doxa* che enfatizza lo statuto storico dei beni comuni. La verifica di questa storicità appare come una delle condizioni di ogni tentativo di concettualizzazione proprio perché è frequente che essa venga assunta come una sorta di *a priori*: un dispositivo di legittimità che non ha bisogno di molte dimostrazioni, e che modella il passato in modo apparentemente neutro.

Infatti la domanda relativa ai fondamenti delle esperienze di gestione comunitaria di risorse economiche, diffuse oggi soprattutto fuori dall'Occidente, oppure del carattere «comune» di alcuni beni naturali o di altri immateriali e artificiali, e persino del possibile «comune» del futuro, ottiene normalmente una risposta netta. È sufficiente un presupposto politico-istituzionale o la via della deliberazione democratica? No, occorre di più, si sente spesso dire, e cioè oggettivare a priori, quanto più è possibile, la sfera dei beni comuni, riconoscendo quale sia lo spazio *destinato* a essere fruito in comune. Tale oggettivazione batte principalmente due strade: l'una, naturalizzare, l'altra storicizzare i beni comuni; essendo inteso che tra le loro caratteristiche qualificanti sia quella di preesistere al tempo della loro rivendicazione.

Ciò posto, la verifica del paradigma dei beni comuni storici equivale sempre all'accertamento della consistenza e della continuità di un sistema di qualificazione: di un certo tipo di cose e di alcune categorie

<sup>6</sup> Ivi, p. 357.

di diritti collettivi. Il paradigma si mostra però sdoppiato. I beni comuni sarebbero al centro di una storia alternativa a quella della proprietà privata, due vicende che scorrerebbero parallele nel tempo dall'antichità romana in poi, senza significativi contatti; al tempo stesso però essi beni comuni sono un emblema del tempo che precede l'affermazione del capitalismo e, con esso, della centralità del regime proprietario. In questa seconda accezione il tema storico centrale è ovviamente quello delle *enclosures* delle proprietà comuni e dello spossessamento dei contadini come momento decisivo (e requisito) dell'avvio della *transizione* al capitalismo.

Si tratta allora di muoversi fra queste due forme del paradigma mostrando i punti di contatto e poi ciò che ne resta in una prospettiva non ontologica del «comune», quella propugnata in *Commun*.

Muoviamo da un brevissimo appunto storiografico. Non è possibile riassumere i modi attraverso cui la prospettiva sulla transizione ha subito, negli ultimi decenni, una revisione radicale, rendendo possibile una diversa ricostruzione della formazione del capitalismo, e il superamento di uno schema dicotomico che contrapponeva società non capitaliste e società ordinate in senso capitalistico; passato non-capitalista e modernità capitalistica. È importante sottolineare qui solo due punti: una scoperta e una sua conseguenza.

La scoperta è quella del carattere diffuso e graduale dei processi di formazione della società di mercato e di riserve sempre più ampie di lavoro salariato. In tal modo la cosiddetta «accumulazione originaria» («cosiddetta» già per Marx, come è noto) perde ogni residua dimensione di mutamento concentrato in un tempo delimitato e in un angolo di mondo (l'Inghilterra, *in primis*). La stessa rudimentale periodizzazione delineata da Marx nel *Capitale* ha forse velato il senso profondo della formula, e cioè l'idea della genesi del capitale come problema eminentemente *storico*, un senso che prescinde dalla specifica storia, tutta europea, che lì venne abbozzata. Recentemente non è stato fatto altro che avvalorare un criterio metodologico non certo nuovo (e anche questo squisitamente marxiano) e cioè che la tipologia del modo di produzione non può essere confusa con la realtà delle formazioni storiche. Se i processi di crescita economica (dispositivi «capitalistici» inclusi) si manifestano in larghe parti d'Europa e anche fuori di essa; e se il primato nord-occidentale, a partire da Olanda e Inghilterra, si rivela come un fenomeno relativamente recente (XIX secolo); allora per cogliere davvero lo spessore storico della formazione del capitali-

simo (il suo carattere diffuso e graduale) occorre non solo guardare alla modernità trionfante al cuore dell'Europa, ai *first comers*, ma anche alle esperienze «secondarie», ai rallentamenti e ai fallimenti<sup>7</sup>.

Non reggono dunque più rappresentazioni – come quella elaborata da Karl Polanyi – di un omogeneo mondo precapitalistico nel quale i mercati svolgono *sempre* una funzione marginale, dove i produttori (schiavi a parte) hanno sempre o quasi un sostanziale controllo dei mezzi di produzione, e dove le terre comuni – a supporto della piccola proprietà individuale – sono regolarmente diffuse.

Se si riparte da Marx, come anche Dardot e Laval in sostanza fanno, occorrerà distinguere nella sua opera l'indicazione di metodo, con la scelta di storicizzare radicalmente il capitalismo e le sue funzioni culturali e giuridiche, dal gesto storiografico vero e proprio, solo abbozzato nei *Grundrisse* e nel *Capitale*. Ora, rispetto al sapere dei decenni centrali del XIX secolo, quello a cui Marx attingeva, è abbastanza assodato oggi che la «liberazione» dei lavoratori, ossia il loro spossamento dei mezzi di produzione (e tra questi il rapporto diretto con la terra), sia cominciato prima, talora molto prima, di quanto Marx immaginasse, e di quanto hanno continuato a credere gli storici rimasti strettamente fedeli al suo schema storiografico. In questo quadro – limitandoci all'Europa del secondo millennio – l'autosufficienza contadina nelle economie «precapitalistiche» si rivela spesso indimostrabile o implausibile<sup>8</sup>. Nello stesso modo, non possiamo più pensare la dicotomia stretta fra società «feudale» e società «capitalistica», nel senso che le due tipologie di produzione, per un periodo lunghissimo che arriva al XIX secolo (in molte aree al XX secolo), tendono a sovrapporsi e che germi di società fortemente aperte al mercato possono essere individuati (senza considerare le economie antiche) in molte società rurali europee dopo il 1000, e anche fuori d'Europa. È lo stesso Marx a adoperare alcune volte, ragionando sul *mistero* della circolazione, lo schema delle «forme» o delle «condizioni antidiluviane» del capitale, con riferimento al capitale «commerciale», che non si è ancora impa-

<sup>7</sup> A solo titolo di esempio: J.L. van Zanden, *The long road to industrial revolution. The european economy in a global perspective, 1000-1800*, Leiden-Boston, Brill, 2009; A. Anievas, K. Nisancioglu, *How the West came to Rule. The geopolitical origins of capitalism*, Chicago, University of Chicago Press, 2015.

<sup>8</sup> S.R. Epstein, *Freedom and growth. Markets and states in Europe, 1300-1750*, London, Routledge, 2000, p. 4.

dronito della produzione<sup>9</sup>. Adesso sappiamo che questa conquista (dei mezzi di produzione del lavoratore e della sua stessa persona) può avere luogo precocemente in luoghi diversi, anche lontani dalle aree nelle quali nel XIX secolo il capitalismo avrebbe prevalso definitivamente<sup>10</sup>. Il «capitalismo» si rivela insomma più antico, più diffuso, e più complesso di quanto si sia immaginato, per via soprattutto di un pregiudizio eurocentrico, fino agli anni '90 del XX secolo<sup>11</sup>. Ciò comporta una diversa rappresentazione del movimento di sussunzione attraverso cui il capitale, formandosi, «crea» il suo altro da sé, segmenti di società e di capacità produttiva da inglobare, all'inizio in modi lenti, sporadici, discontinui, nel suo spazio<sup>12</sup>. Un processo precoce nel quale lo spossamento violento dei mezzi di produzione è solo una possibilità: per tempo i lavoratori si piegano spontaneamente – Marx stesso l'aveva suggerito – alla legge «naturale»<sup>13</sup>, a maggior ragione se il «mercato come forma della società» viene tempestivamente codificato (ad esempio nel linguaggio dei teologi e dei predicatori cristiani)<sup>14</sup>.

Apparentemente il discorso sulla «transizione», nel quale il destino di proprietà/usi collettivi sembra segnato a priori, è ben separato da quello, tutto giuridico, sulla resistenza dei «beni comuni» e del loro peculiare regime all'avanzata dell'individualismo proprietario tra tardo medioevo e piena modernità liberale.

Tuttavia il tema della proprietà collettiva può presentarsi come ambiguo anello di congiunzione. Diventa allora necessario distinguere i regimi possessori tardomedievali e moderni da esperienze più remote, avvolte spesso in nebbie che hanno consentito talora notevoli azzardi interpretativi. In realtà è assai arduo accertare cosa significasse «proprietà» prima che si costituisse gradualmente un paradigma proprietario coerente, legato alla costruzione dei «diritti soggettivi», e della

<sup>9</sup> K. Marx, *Lineamenti fondamentali di critica dell'economia politica* («Grundrisse»), ed. ital. a cura di G. Backhaus, Torino, Einaudi, 1977, I, pp. 306, 431, 437; Id., *Il capitale I*, Roma, Editori Riuniti, 1980, cap. 4, pp. 196-98.

<sup>10</sup> Proprio all'interno delle pagine famose sull'accumulazione originaria (*Il capitale I*, cit., cap. 24, pp. 777-826), nelle quali il tema dominante è quello dell'espropriazione violenta (e dunque subitanea), Marx inserisce (nel paragrafo finale, «Tendenza storica della società capitalistica») la prospettiva della trasformazione graduale della società «antica» e l'idea, ivi, p. 823, che l'accumulazione originaria «non è trasformazione immediata di schiavi e servi della gleba in operai salariati» (corsivo nostro).

<sup>11</sup> Cfr. ora A. Anievas, K. Nisancioglu, *op. cit.*

<sup>12</sup> *Del Comune*, pp. 100-104.

<sup>13</sup> K. Marx, *Il capitale I*, cit., p. 800; e anche ivi, p. 306.

<sup>14</sup> G. Todeschini, *Ricchezza francescana. Dalla povertà volontaria alla società di mercato*, Bologna, Il Mulino, 2004, cap. IV.

nozione stessa di «proprietà privata»: se prendiamo sul serio il richiamo insistente degli storici al pluralismo dei regimi possessori nel mondo premoderno non possiamo cioè, senza contraddizioni, percorrere all'indietro il filo immaginario della proprietà moderna, provando a isolarne le tracce «preistoriche». Si rischia così di deformare la storicità dell'universo culturale proprietario, funzionale all'allargamento dei mercati e alla loro integrazione; e di sottovalutare, nelle economie precapitalistiche, il dato rappresentato da una contenuta pressione sulle risorse: l'appropriazione sistematica (individuale o collettiva) era cioè semplicemente impensabile, così come il profilo imperioso di un *dominus* animato da un'intenzionalità proprietaria che comincerà a manifestarsi solo nel pensiero giuridico del tardo medioevo.

Se è esistito un mondo nel quale era culturalmente impossibile la contrapposizione di uno spazio fatto di beni comuni e di quello costituito dai beni esclusivi dei privati, di cosa si parla quando, nel discorso *lato sensu* storiografico, ci si riferisce ai beni comuni del passato (o del passato remoto)? Una risposta univoca è evidentemente impossibile: nei processi multipolari di crescita economica, le pratiche, le culture, i diritti non assimilati dal modo di produzione che avrebbe prevalso (ma che per secoli non è stato quello dominante) non componevano uno spazio *originariamente* altro, connotato da un omogeneo naturalismo ipercomunitario. Sfuggendo alla tentazione della proiezione primitivista sul passato remoto, è necessario provare piuttosto a pensare i beni comuni appartenenti a un passato anche lontano ma già interessato dalla crescita demografica e dalle sperimentazioni mercantili, e toccato dai segni ripetuti della logica proprietaria.

In realtà come i modi di produzione precapitalistici convivono a lungo con l'espansione dei mercati, così «beni comuni» e «proprietà» costituiscono, nell'universo giuridico premoderno, due aspetti della stessa realtà, e i primi in particolare vanno immaginati come l'effetto di dinamiche di produzione di oggetti giuridici comprendenti almeno tre classi di fenomeni. 1) I beni comuni possono formarsi *insieme* ai mercati, come spazi sui quali si esercitano pratiche collettive guidate da razionalità specifiche, non necessariamente debitrice del feticcio della consuetudine<sup>15</sup>; 2) possono risultare come una sorta di specificazione del fenomeno proprietario, come un'articolazione del sistema giuridi-

<sup>15</sup> È anche su processi di questo tipo che si era soffermata l'analisi di E. Ostrom, *Governare i beni collettivi* (1994), Marsilio, Venezia, 2009.

co che si va elaborando dal tardo medioevo; 3) possono, certamente, derivare anche da una reazione alla violenza dello spossessamento.

Così le *enclosures* che si intensificano nel nord-Europa a partire dal XVIII secolo, investono spesso spazi di cui è possibile ricostruire la formazione, spesso risalente nel tempo e collegabile a fasi di crescita demografica e di espansione dei mercati; spazi destinati a forme collettive di sfruttamento delle risorse, ma non per questo giuridicamente residuali o economicamente arcaici<sup>16</sup>. Viceversa, il linguaggio formalizzato della dottrina, descrivendo la cifra proprietaria dei beni comuni, lascia emergere la loro relazione col paradigma egemone. È la proprietà individuale l'unità di misura concettuale, se dal piano dell'indeterminazione giuridica degli usi e delle pratiche si passa a quello della precisazione di cosa fossero i diritti collettivi sulle terre o su altri spazi comuni. È facile constatare del resto che, nell'ambito del discorso che li tipicizza (tanto giuridico, tra Giovan Battista De Luca e Robert Joseph Pothier, quanto politico, tra Pufendorf, Grozio e Locke), i beni comuni «storici» si ritrovino fatalmente assimilati al paradigma proprietario, e segnati da una sempre più marcata residualità.

Chiudiamo allora questo breve appunto storiografico: dalla doppia angolatura dell'economia e del diritto non emerge in definitiva l'immagine di una tradizione alternativa, ma piuttosto quella dei beni comuni integrati nell'ordine giuridico moderno e nella trama dei dispositivi di allargamento degli spazi di mercato.

Si rivela così tutta la fragilità di alcune delle genealogie più frequentemente praticate, quelle che insistono sulla delimitazione di nuclei di cose per natura o per consuetudine refrattarie all'appropriazione e al commercio. La decifrazione di alcune di queste genealogie consente a Dardot e Laval di scoprire il meccanismo che le accomuna, e cioè una spinta alla reificazione funzionale alla sottolineatura dell'oggettività, naturale o storica, dello spazio del «comune», e che occulta le tracce del «comune» medesimo inteso come effetto dell'attività comune e della cooperazione. Esiste infatti la possibilità di una diversa storicità, non quella della successione dei regimi proprietari, ma un'altra attraverso cui analizzare le tracce dell'istituzione di pratiche di condivisione di spazi economici e politici. Questa prospettiva, «archeologica»

<sup>16</sup> È il caso dell'Olanda: cfr. T. De Moor, *The Dilemma of the commoners. Understanding the use of common pool resources in long-term perspective*, Cambridge, Cambridge University Press, 2015.

piuttosto che «genealogica», ha molto da dare: le ricerche sull'azione collettiva nell'ambito delle comunità rurali, tra i «poveri» delle città, nel mondo artigianale e operaio in formazione, possono restituire ancora molti frammenti preziosi. A patto di non dimenticare, nella scomposizione dei contesti, l'altro lato della medaglia: facendo ingresso in un qualunque spazio sociale premoderno, scorgiamo facilmente il segno della comunità: insieme a qualche diritto d'uso delle risorse, il senso delle rigide gerarchie interne; un codice di accesso ai beni collettivi sì, ma non per questo egualitario; l'obbedienza a una disciplina consuetudinaria che poteva fomentare il pregiudizio anticommerciale, ma che si integrava anche all'ordine paternalistico, e che stigmatizzava ogni forma, anche larvata, di conflitto.

È la prospettiva «archeologica» a consentire poi agli Autori di fare riaffiorare, fuori da ogni linearità temporale, altri significati fondamentali. Due in particolare. Il primo si ritrova in Aristotele, nel suo rigetto radicale dell'idea platonica di comunità, e di «proprietà» comune dei beni, e nella sua definizione del comune politico non come bene ma come effetto di un'azione istitutiva, di una pratica di «messa in comune», di «pensieri», di «parole», di «azioni», prima che di cose<sup>17</sup>. Sta sulla stessa linea il secondo riferimento, al diritto romano questa volta, o meglio al dispositivo, mirabilmente ricostruito da Yan Thomas, che regolava l'appropriabilità delle cose, e la loro valorizzazione, sulla base non di un loro statuto intrinseco ma di una situazione istituzionale – *in primis* il processo civile – entro la quale avvenivano i giochi della definizione e della distinzione (fra cose «sacre» e inappropriabili e cose fungibili, fra beni «naturali» ma che possono entrare nella sfera del dominio e beni che vengono sottratti alle pratiche della circolazione fra privati)<sup>18</sup>. Per questa via emerge una dimensione storica dell'indisponibilità e della condivisione che non ha nulla a che vedere con la cultura proprietaria e che può fare da referente di una politica che escluda «categoricamente un'ontologia del comune»<sup>19</sup>.

<sup>17</sup> *Del Comune*, pp. 185-89.

<sup>18</sup> Y. Thomas, *Il valore delle cose*, a cura di M. Spanò, Macerata, Quodlibet, 2015.

<sup>19</sup> *Del Comune*, p. 219. Con l'avvertenza che l'edizione italiana incorre qui in una svista che inverte il senso della perentoria affermazione degli autori (p. 277 dell'edizione originale).

### 3. Il destino della sovranità

I beni comuni non bastano. La costruzione del «comune» come prospettiva politica dipende – questo emerge chiaramente nel libro – dalla messa in questione di altre genealogie, a loro volta non meno cruciali, prima fra tutte la vicenda di una relazione, quella fra Stato, sovranità e proprietà privata, che è uno dei segni distintivi della modernità politica. L'idea che sia la volontà stessa di agire a produrre regole e legami scardina infatti la tradizionale concezione della sovranità, che vedeva nello Stato il garante o, secondo un lessico tardo settecentesco, il tutore di libertà individuali prepolitiche, e tuttavia pensabili solo nel suo recinto.

Alla luce di un'indicazione di metodo scopertamente foucaultiana gli Autori di *Commun* cercano di studiare lo Stato ponendosi al suo esterno, cercando di strapparne il segreto, ovvero, di interrogarne il problema a partire dalle pratiche di governamentalità<sup>20</sup>. Come già dimostrato ne *La nouvelle raison du monde*, il neoliberalismo si traduce in politiche che, appoggiandosi proprio sullo Stato, ne svuotano la funzione di redistribuzione e di erogazione di servizi a basso costo. Con l'affermazione della razionalità neoliberale lo Stato si è trasformato, infatti, in agente diretto delle strategie di sistematico spossessamento e privatizzazione delle risorse cosiddette «pubbliche» e di molte attività socialmente rilevanti<sup>21</sup>.

È noto peraltro che i discorsi sulla fuoriuscita dalle categorie giuridiche del moderno, in particolare dalla dimensione della statualità, sono stati spesso accompagnati da critiche che denunciavano, in tali tendenze, i segni di un cedimento all'ordine neoliberista, rappresentato appunto come uno spazio vuoto, connotato da anomia, o nella migliore delle ipotesi, da anarchia. Tuttavia per Dardot e Laval il comune non rappresenta il luogo del «non diritto», bensì quello di un insieme di regole che si sottraggono al dominio dello Stato e del capitale, a vantaggio, sembrerebbe, di una produzione normativa di carattere marcatamente consuetudinario. Alla consuetudine gli autori dedicano grande attenzione, sia sotto il profilo più strettamente storico (si veda l'accurato esame della *common law* inglese), sia sotto il profilo teorico

<sup>20</sup> M. Foucault, *Nascita della biopolitica. Corso al Collège de France (1978-1979)* (2004), Milano, Feltrinelli, 2005, pp. 75 sgg.

<sup>21</sup> P. Dardot, C. Laval, *La nouvelle raison du monde*, cit.

(dense e tormentate, almeno quanto l'originale, le pagine dedicate al giovanile scritto marxiano sui furti di legna<sup>22</sup>). Il problema non è però la consuetudine in sé ma la distinzione tra il *droit commun* e il *droit du commun*, quest'ultimo solo, in quanto regolazione dell'uso di cose e di beni senza appropriazione, foriero di spazi di libertà e di emancipazione. In altre parole «l'alternativa» sarebbe non «tra proprietà comune e proprietà privata, bensì [...] tra l'inappropriabile e la proprietà, pubblica o privata»<sup>23</sup>: l'inappropriabile non è ciò di cui non ci si può appropriare ma ciò di cui non ci si *deve* appropriare, perché riservato all'uso comune.

A questo quadro di definizioni è legato il tema della «transizione» dal diritto dello Stato alle istituzioni del comune.

Ora, a proposito di «Stato», ritroviamo in *Commun*, come era facile aspettarsi, la questione annosa del giudizio sulla modernità giuridica illuministica e post-illuministica. Dardot e Laval sposano in linea generale una critica non nuova che rinviene nel Settecento riformatore e in quello rivoluzionario (non a caso quasi assente nelle genealogie ripercorse in *Commun*) il momento di massima affermazione di una concezione «assolutistica» dell'autorità statale e del principio di sovranità. Una tale critica lascia però ben poco spazio a un'idea dialettica – presente invece, e in chiave antagonista e conflittuale, negli scritti di Hardt e Negri, ma anche in quelli di Gunther Teubner<sup>24</sup> – della modernità rivoluzionaria, e dello stesso illuminismo, come momenti capaci sia di rompere catene secolari di dominazione, sia di crearne altre forse ancora più rigide.

Si capisce bene la diffidenza, sulla scia di Benjamin, nei confronti dell'idea di progresso e del suo lineare sviluppo; perché tuttavia essa dovrebbe automaticamente comportare la cancellazione di una tradizione – come quella rivoluzionaria americana e francese – comunque profondamente implicata nel processo di emancipazione? Se è vero che le rivoluzioni borghesi dei diritti (insieme ai processi di industrializzazione) hanno emancipato principalmente il cittadino proprietario, è vero anche che esse hanno innescato nel contempo un cambiamento radicale nei rapporti di dominio, contenente una potenzialità sulla quale non deve necessariamente posarsi l'ombra retrospettiva del

<sup>22</sup> *Del Comune*, pp. 224-89.

<sup>23</sup> *Ivi*, p. 183.

<sup>24</sup> Cfr. G. Teubner, *Nuovi conflitti costituzionali. Norme fondamentali dei regimi transnazionali*, Milano, Bruno Mondadori, 2012.

nuovo ordine liberale. Il momento giacobino ha rappresentato non solo una pratica conflittuale e antagonista di emancipazione di un «popolo» assai articolato (fatto non semplicemente di piccoli proprietari, ma anche di non possidenti, di neri, di schiavi e più in generale di sudditi coloniali) e di lotta per il diritto, ma soprattutto un momento di protagonismo assoluto delle classi subalterne nell'azione politica. La Rivoluzione francese, in particolare, raggiunse i suoi momenti di emancipazione più alti grazie al protagonismo popolare, organizzato nei club, nelle sezioni e nelle società. Il rimando a questi eventi potrebbe rappresentare un riferimento storico utile a un progetto istituzionale in discontinuità con il modello statualistico affermatosi nell'Europa moderna, quando il diritto iniziò progressivamente a coincidere con la legge (dello Stato).

Viceversa il nuovo diritto del «comune» dovrebbe differenziarsi dalla legge, ma anche dai criteri di longevità e anzianità propri della consuetudine, la prova del «comune» fondandosi non sulla sua durata ma sul senso condiviso di una pratica sociale. Il diritto del comune, e la stessa «prassi istituyente» che ne è premessa, appaiono piuttosto come «luogo» dove la dimensione conflittuale non è contingente ma essenziale<sup>25</sup>: il «comune» deriva da un'attività o da una relazione che si costruisce «nel» e «attraverso» il conflitto. Come vedremo meglio più avanti, si può allora dire più esplicitamente che il diritto del «comune» non è il prolungamento della consuetudine del passato, tanto più che spesso essa non è stata che un'articolazione del sistema giuridico borghese, l'altra faccia della legge, come l'esempio del *common law* inglese mostra eloquentemente.

Non solo: appare evidente, oggi, che la legge sovrana come principale dispositivo di governo del mondo risulta poco più che un'apparenza, tanto vari e molteplici, nonché tecnologicamente efficaci, appaiono oggi i meccanismi regolatori neoliberali. Le organizzazioni e le *corporations* internazionali, proprio nel loro ruolo di «ideatori» di norme che i singoli Stati sono chiamati a ratificare, sottraggono a questi ultimi sovranità mediante l'esercizio di ciò che è stato definito *soft-power*, e attraverso la creazione di *unsoft-law*: espressioni ambigue forgiate per indicare una forma di coercizione «soffice», il cui scopo ultimo è la neutralizzazione del conflitto<sup>26</sup>. La produzione normativa invero, svincolata dalla legge e,

<sup>25</sup> *Del Comune*, pp. 253 sgg.

<sup>26</sup> P.G. Monateri, *I confini della legge. Sovranità e governo del mondo*, Torino, Bollati Boringhieri, 2014, p. 64.

soprattutto, dal controllo politico, in tutte le sue forme, è vieppiù debitrice delle istituzioni finanziarie, le quali partecipano, contestualmente, alla funzione nomopoietica e alla formazione del valore di scambio. La contrapposizione, così cara ai critici della modernità giuridica, tra la legge, intesa come fonte autoritaria frutto di mera astrazione e distaccata dalla realtà, e il diritto, proveniente da fonti consuetudinarie e aperte verso la società, trova un chiaro limite proprio nell'evoluzione del rapporto tra diritto e potere nell'età della globalizzazione. Se è vero che il passaggio ad una sorta di post-modernità politica segna lo slittamento da un'epoca della certezza (non solo della legge e del diritto) a una dell'elasticità<sup>27</sup>, è vero anche che il dispositivo legislativo da un lato mantiene i caratteri di coercitività e di autorità, negati dalla retorica dominante che rifiuta proprio la natura politica della legge<sup>28</sup>, dall'altra perde la capacità, tipicamente moderna, di esprimere, o simbolizzare, possibili alternative<sup>29</sup>.

Se il concetto di sovranità è considerato da Dardot e Laval come inesorabilmente legato allo Stato capitalistico che ha fatto della *fiction* della sovranità popolare uno strumento di assoggettamento, la via d'uscita proposta assomiglia a un movimento all'indietro, che obbliga ad indossare a rovescio i panni della storia. Gli autori contribuiscono alla stesura di una sorta di contronarrazione, o di storia sotterranea del processo di emancipazione, valorizzando quanto fino a tempi recenti è stato considerato estraneo, eccentrico, minoritario rispetto alla tradizione del movimento operaio – da Henri de Saint-Simon a Pierre-Joseph Proudhon – per recuperarne gli aspetti più innovativi e maggiormente rispondenti alle esigenze di un avvenire radicalmente «altro»<sup>30</sup>. Le istituzioni del «comune» trovano nella federazione proudhoniana un riferimento storico potenzialmente fecondo: un campo istituzionale rappresentato, sia a livello politico che economico, da un sistema di *comuni*, radicalmente non *étatique* e non *centré*, organizzato secondo un modello orizzontale, mutualistico, solidale e non gerarchico<sup>31</sup>. La federazione dei lavoratori simboleggia un principio antitetico a quello

<sup>27</sup> Cfr. P. Grossi, *Sulla odierna «incertezza» del diritto*, in Id., *Ritorno al diritto*, Roma-Bari, Laterza, 2015, pp. 51 sgg.

<sup>28</sup> P.G. Monateri, *op. cit.*

<sup>29</sup> W. Brown, *Undoing the demos. Neoliberalism's stealth revolution*, New York, Zone Books, 2015.

<sup>30</sup> Cfr. ora M. Riot Sarcey, *Le procès de la liberté. Une histoire souterraine du XIX<sup>e</sup> siècle*, Paris, La Découverte, 2016.

<sup>31</sup> *Del Comune*, pp. 441-45.

centralista e antidemocratico sia dello Stato sociale, che barattava diritto contro libertà, che dello Stato neoliberale, che si appropria della ricchezza prodotta dalla collettività per trasferirla verso i privati e la classe dominante. L'alternativa all'uno del potere, al modello sovranista, alle tenaglie dello Stato e del capitale, risiede così in un modello di «prassi istituyente», e di democrazia radicale, dotato di una sua propria storicità.

Nella ricerca di una nuova genealogia del moderno, il libro riesce così a restituire dignità a temi che erano stati emarginati dalla modernità trionfante: quelli propri del socialismo libertario e del comunismo dei consigli, del mutualismo e della cooperazione sociale, dello spirito comunardo e più in generale del pensiero dell'Ottocento post-quarantottesco proiettato verso un futuro di emancipazione. A questa prospettiva si lega, quasi specularmente, il problema del giudizio sul Novecento. C'è da dire, a questo proposito, che l'obiettivo di un bilancio privo di qualunque residua reticenza sui fallimenti delle sinistre novecentesche, e nello specifico del «comunismo di Stato», è perseguito con una coerenza implacabile, puntando al cuore della questione: la miscela micidiale di autoritarismo statalista e produttivismo coercitivo che ha spento precocemente la speranza rivoluzionaria del 1917. Per questo, inevitabilmente, una linea molto sottile separa gli autori dal rischio di una monolitica rappresentazione dell'intero XX secolo (oggi tanto in voga, come si sa). Il giudizio sui crimini dei gruppi dirigenti comunisti e dei loro capi, da Stalin a Mao, sul tradimento delle socialdemocrazie di fronte alla guerra imperialista, sulla resa delle sinistre europee di fronte al neoliberismo, e l'archiviazione dei presupposti ideologici più manifesti di tali derive (da un'idea gerarchica di democrazia e di rappresentanza alla rappresentazione lineare e evolucionistica del processo economico) non comporta però di necessità la rimozione delle contraddizioni che hanno costellato tutta un'epoca. L'eco, molto lunga, del grido di emancipazione esploso ai suoi albori, e del travaglio di lotte (e di violenza) che accompagna inevitabilmente ogni processo di cambiamento radicale, si è a lungo intrecciata con la cognizione del fatto che – malgrado tutti i loro limiti – le istanze rivoluzionarie e le rivendicazioni di inediti diritti sociali avessero dato forma a un contropotere che – grazie all'esistenza della minaccia sovietica –

poté limitare per un lungo periodo la supremazia del capitalismo<sup>32</sup>. Il compromesso fordista-keynesiano tra capitale e lavoro fu frutto anche delle concessioni a cui il primo fu costretto, per uscire dalla crisi del '29, e poi nello sforzo della ricostruzione postbellica, quando i rapporti di forza erano in maggiore equilibrio<sup>33</sup>. La crisi del movimento dei lavoratori è dovuta per una parte significativa a tutta una serie di errori e di insufficienze (per non dire dei crimini) che risalgono assai indietro nel tempo; ma di questi errori e di queste insufficienze c'è stata spesso tempestiva coscienza, e talora il conflitto si è aperto durissimo, all'interno del mondo comunista e socialista. E se durante i «Trenta gloriosi» la forza del lavoro poteva almeno contenere l'espansione del capitale, oggi quest'ultimo non incontra più alcun limite, «se non quello della propria valorizzazione»<sup>34</sup>.

È ben comprensibile allora perché all'analisi della forma partito e del suo ruolo dominante durante il «secolo breve» corrisponde in *Commun* una riflessione ancora molto iniziale sui nuovi attori del cambiamento, e perché la questione del soggetto sembra rimanere, se non inevasa, molto prudentemente accennata; e tuttavia un passo avanti sembra compiersi attraverso quest'opera. Mentre Negri presuppone ancora (mantenendo in qualche modo un classico approccio leninista) l'esistenza di un soggetto *comune* prodotto oggettivamente dal capitalismo (naturalmente nelle forme aggiornate del capitalismo cognitivo) quale suo immediato antagonista, per Dardot e Laval il soggetto rivoluzionario non può più essere «dato» dal processo storico-economico (come era, sia pure tormentatamente, anche in Marx); esso cioè non si presenta con le fattezze distinte di un «essere in comune» che preesiste alla politica, all'azione, alle contingenze istituzionali (così come del resto nessun «avere in comune» preesiste al «mettere in comune»<sup>35</sup>); al contrario, esso non può che essere il risultato (possibile, non necessario) di un processo istituente che scaturisce dalla condivisione e dalle lotte.

<sup>32</sup> In questa prospettiva si vedano le considerazioni offerte da M. Lazzarato, *Il governo dell'uomo indebitato. Saggio sulla condizione neoliberista*, Roma, DeriveApprodi, 2013; cfr. anche A. Ross, *Creditocrazia e il rifiuto del debito illegittimo*, Verona, Ombre Corte, 2015, dove il debito è interpretato come un dispositivo utilizzato dalla finanza per controllare i debitori, individui e Stati.

<sup>33</sup> D. Harvey, *Breve storia del neoliberismo* (2005), Milano, Il Saggiatore, 2007, p. 44.

<sup>34</sup> Ivi, p. 118.

<sup>35</sup> *Del Comune*, pp. 218-23.

Acquisita dunque l'impossibilità di individuare una soggettività «ontologica» (e di ogni atto solenne di fondazione<sup>36</sup>) rimane, a nostro avviso, ancora non del tutto chiarita la questione della potenza (spinozianamente intesa come sostegno a un diritto) del cambiamento, della trasformazione sociale e dell'emancipazione. Ma è sicuro che, affinché tale potenza non ricada nelle trappole della soggettività onnipotente («sovrana» – a giusto titolo) dello Stato, del popolo o della classe rivoluzionaria, il «comune» (e quindi la condivisione, l'uso e la rivendicazione dell'inappropriabile e dell'inalienabile) dovrà coniugarsi al mutualismo e alla solidarietà<sup>37</sup>, ossia a un principio di co-obbligazione.

#### 4. Diritto e rivoluzione

Come si vede, il ripensamento dell'archivio genealogico resta centrale per pensare il futuro. Esso custodisce anche i materiali che riguardano l'altra parola-chiave del titolo, accanto a *comune*, ossia *rivoluzione*. Anche qui rimane cruciale il nesso con il diritto.

Prima di vedere come Dardot e Laval costruiscano questo nesso, occorre una premessa. Diritto e rivoluzione intrattengono un rapporto alquanto controverso e questo è particolarmente vero là dove il processo rivoluzionario abbia come protagonisti i ceti subalterni. Nella sua variante teoricamente e storicamente più significativa – alludiamo all'ipotesi marxiana – la rivoluzione proletaria non solo è diretta contro lo Stato e il diritto borghesi, ma è altresì finalizzata ad instaurare una società transgiuridica, ovvero una società che non necessita delle prestazioni dello Stato e del diritto per conservarsi e per svilupparsi. Beninteso, questo non significa, come si è già visto, che al processo rivoluzionario non occorranno istituzioni e regole sue proprie o che la società comunista sia il luogo dell'anomia e dell'anarchia. Significa, però, che la fine dello sfruttamento presuppone la sovversione dell'ordine costituito e l'avvio di un processo al termine del quale il legame sociale potrà risultare radicato in un deposito simbolico-funzionale del tutto

<sup>36</sup> Ivi, p. 347. Sulle difficoltà della ricostruzione di una soggettività non più implicata nelle forme classiche dell'autodeterminazione liberale e proprietaria cfr. anche la *Postfazione* di A. Ciervo, L. Coccoli, F. Zappino, *Per una governamentalità del comune*, ivi, pp. 518-523.

<sup>37</sup> Cfr., recentemente, S. Rodotà, *Solidarietà. Un'utopia necessaria*, Roma-Bari, Laterza, 2014; A. Supiot (dir.), *La Solidarité. Enquête sur un principe juridique*, Paris, Odile Jacob, 2015.

diverso da quello tipico del modo di produzione capitalistico imperniato sulla triade proprietà – contratto – rappresentanza. Ciò risulta in linea con l'idea che Marx ha del diritto borghese il quale, ai suoi occhi, lungi dall'essere una mera ombra della «struttura» si configura come il dispositivo deputato alla produzione/riproduzione del rapporto tra capitale e lavoro che è, in primo luogo, un rapporto sociale. Venu- to meno quel rapporto, a seguito della riappropriazione dei mezzi di produzione, e, in un momento ancora successivo, abolito lo scambio come modalità elettiva di distribuzione della ricchezza collettiva, ovvero abolita la legge del valore, il diritto mercantil-monetario e il suo presidio coercitivo (lo Stato) si estingueranno a causa dell'esaurimento della loro stessa ragion d'essere. In questo senso, e solo in questo senso, quella comunista può dirsi una società transgiuridica, nella quale le procedure deliberative si sviluppano, certo, in conformità a regole condivise e sono esse stesse istitutive di regole, ma dove tali regole non sono più lo strumento privilegiato di riproduzione del dominio del capitale sul lavoro<sup>38</sup>.

Una conferma della reciproca refrattarietà di diritto e rivoluzione ce la offre l'esperienza storica dei due socialismi «reali», quello sovietico e quello socialdemocratico. Nel primo caso, la transizione si è arrestata alla prima fase – quella della espropriazione dei mezzi di produzione – alla quale non ha fatto seguito l'abolizione della legge del valore, ovvero il passaggio dai «meriti» ai «bisogni». Non solo. Poiché i mezzi di produzione espropriati non vengono restituiti ai produttori, ma appropriati dallo Stato, prende corpo una forma inedita di statolatria, con una direzione radicalmente eteronoma della produzione che è quanto di più lontano si possa immaginare da quell'autogoverno dei produttori che avrebbe dovuto essere il tratto caratterizzante del comunismo. Sotto questo profilo, il diritto pubblico dell'economia in Unione Sovietica presenta molti punti di contatto con le varie epifanie di Stato/piano che le principali economie capitalistiche vennero sperimentando a partire dagli anni '30 del secolo scorso; esso ripropone due connotati tipici del «giuridico» capitalistico, ovvero il ricavare la propria razionalità dalla misurazione del valore del lavoro e il suo appoggiarsi ad un esteso apparato coercitivo, reso più invadente dal ripudio della legalità borghese.

<sup>38</sup> Su questo L. Nivarra, *La grande illusione. Come nacque e come morì il marxismo giuridico in Italia*, Torino, Giappichelli, 2015, pp. 20 sgg.

Nel caso della socialdemocrazia, ciò a cui è dato di assistere è una vera e propria eterogenesi dei fini. Engels, testimone della nascita dei primi partiti socialisti di massa, aveva maturato il convincimento che la repubblica democratica rappresentasse il contesto istituzionale più favorevole per la presa del potere da parte della classe operaia. Nella tradizione secondointernazionalista tale convincimento da formulazione tattica si converte in adesione incondizionata ai principi della democrazia borghese, preludio di una strategia che guardava alle riforme (cioè a misure di tipo legislativo) come la porta d'accesso a una società socialista. In altri termini, qui, il diritto assolve ad una duplice funzione: da un lato, esso appresta una infrastruttura istituzionale grazie alla quale la classe operaia, per il tramite del suo partito, potrà conquistare il potere pacificamente e altrettanto pacificamente conservarlo; dall'altro lato, il diritto rappresenta lo strumento privilegiato di edificazione del nuovo ordine sociale, un risultato che sarà raggiunto grazie all'adozione di leggi che in modo graduale ma inesorabile provocheranno la fuoriuscita dal capitalismo e l'avvento del socialismo<sup>39</sup>.

I due socialismi «reali», diversissimi per tanti aspetti, sono andati incontro ad un comune fallimento: plateale quello del socialismo sovietico, presto trasformatosi in un regime oppressivo e illiberale; strisciante quello della socialdemocrazia, che non soltanto non è riuscita nell'intento di difendere e di allargare le conquiste realizzate dalle classi subalterne nel corso del '900, ma si è addirittura trasformata in una solerte fautrice dell'economia di mercato e dell'ordine proprietario. Queste due esperienze, inoltre, condividono la fiducia nel diritto borghese, accreditato di una ontologica neutralità (secondo il paradigma normativista difeso da Kelsen e da Bobbio) che gli consentirebbe di essere messo al servizio del progetto anche più radicale di trasformazione e governo della società: l'effetto è quello della paradossale attribuzione di una funzione emancipatoria a un dispositivo «giuridico» venuto alla ribalta della storia con lo specifico compito di attuare e suggellare l'estorsione di valore in danno del lavoro vivo.

Alla luce di questa esperienza storica, Dardot e Laval intraprendono una strada del tutto nuova. Il «comune», infatti, appare nel loro affresco come prassi giuridica, non nel senso del suo svolgersi in conformità ad una regola preesistente, ma nel senso che esso stesso produce diritto, il diritto, appunto, del «comune». Anzi, si può dire qualcosa di

<sup>39</sup> Ivi, pp. 48 sgg.

più e cioè che il «comune», qui, non è soltanto un'attività generatrice di diritto, ma possiede una forma di esistenza percepibile solo sotto la specie della creazione di istituzioni e regole giuridiche. Dal punto di vista della teoria del diritto, questa rappresentazione del «comune» come fenomeno intrinsecamente giuridico evoca l'immagine dell'istituzionalismo o, comunque, di un paradigma che si situa all'opposto del modello ancora oggi dominante tra i giuristi e i filosofi del diritto, ovvero il modello giuspositivista.

Al riguardo è opportuno precisare che la presa di distanza da quest'ultimo avviene in due tappe successive, l'una, per così dire, intermedia, l'altra, risolutiva, e costituisce uno degli apporti maggiori di *Commun.*

La prima tappa è la consuetudine. Come abbiamo già accennato, legge e consuetudine hanno dato prova di saper convivere, al punto che la seconda ha resistito al trionfo continentale della prima, pur andando ad occupare uno spazio del tutto residuale. Ciò che le accomuna è il fatto che tanto l'una quanto l'altra sono luoghi di cristallizzazione della normatività: genesi e sviluppo della regola avvengono in modi antitetici e, tuttavia, in entrambi i casi, l'esito del processo normativo è un precetto riconoscibile come tale e, dunque, vincolante per tutti. Ma le accomuna, ancora, un'idea intermittente e separata del diritto, come di un processo di (auto)regolazione sociale caratterizzato da alcuni tratti specifici che consentono di distinguerlo da forme minori di normatività. La teoria delle fonti assolve a questa funzione giacché ad essa è affidato il compito di istituire le condizioni della giuridicità: e quando si usano locuzioni del tipo «la legge (o la consuetudine) sono fonti del diritto» l'operazione linguistica che si compie è quella di indicare la sequenza di atti o di fatti attraverso i quali si produce la norma giuridica. Certo, questa rappresentazione delle cose è fortemente condizionata da quello stesso paradigma giuspositivista da cui Dardot e Laval intendono congedarsi: tuttavia, è altrettanto vero, ci pare, che anche il più eversivo dei discorsi contro le forme di pensiero dominanti non può che prendere le mosse da queste ultime. Inoltre, a meno di non voler immaginare (ipotetici) ordinamenti normativi contraddistinti dall'esistenza di un'unica fonte, nei quali, cioè, il problema della giuridicità di una regola è integralmente risolto in quello della sua osservanza da parte della generalità dei consociati, è fuor di dubbio che, almeno sul piano delle esperienze storicamente più significative, il concreto farsi del «giuridico» è sempre stato caratterizzato dalla presenza di regole

di primo e secondo livello che individuano e, in pari tempo, circoscrivono lo spazio proprio del diritto.

La seconda tappa del complesso percorso tracciato da Dardot e Laval porta il lettore oltre le colonne d'Ercole della consuetudine, immergendolo entro l'atmosfera del «comune»<sup>40</sup>. Per poter affrontare in modo minimamente adeguato un tema di singolare difficoltà, è necessario fare un passo indietro, e tornare ai «beni comuni» come territorio problematicamente contiguo a quello del «comune». Per semplificare, indicheremo ora tre modelli, verificando quali correlazioni possano intercorrere tra gli usi linguistici e gli oggetti discorsivi implicati da ciascuno di essi. Il primo modello – di cui una concreta esemplificazione offre il disegno di legge delega predisposto dalla cosiddetta «Commissione Rodotà» in materia di beni comuni – consacra il primato della *disciplina*; il secondo modello – quello del governo dei beni comuni descritto nel libro di Elinor Ostrom – definisce il primato della *gestione*; il terzo modello – di cui sono ottimi esempi, sul piano della riflessione teorica, lo stesso libro di Dardot e Laval, ma anche quello di Negri e Hardt, e, sul piano della prassi politica, le occupazioni di beni pubblici e privati susseguitesesi in Italia dal 2010 al 2014 – consacra il primato della *prassi*.

Nel primo caso, *comune* denota gli attributi posseduti da un bene, attributi che ne giustificano l'assoggettamento ad una regolamentazione giuridica limitativa del diritto di proprietà, in funzione della tutela di interessi collettivi (ad es., nel caso del disegno di legge «Rodotà», i diritti fondamentali e il libero sviluppo della personalità). Questa declinazione ontologista del «comune», in quanto riferito ad una classe più o meno estesa di cose, non è particolarmente originale e può fondare, al massimo, una pratica di riformismo legislativo, come quella sperimentata anche in Italia, sulla scorta della formula della funzione sociale della proprietà (art. 42, comma 2 Cost.)<sup>41</sup>.

Nel secondo caso, *comune* si arricchisce di una dimensione schiettamente istituzionale, rappresentata dall'insieme delle procedure attraverso le quali una collettività gestisce un bene comune. Accade qui una cosa di capitale importanza: è vero, infatti, che *comune* rimane incomprendibile se scisso dalla relazione con un oggetto esterno idoneo

<sup>40</sup> *Del Comune*, pp. 320-54.

<sup>41</sup> Al riguardo L. Nivarra, *La funzione sociale della proprietà: dalla strategia alla tattica*, in «Rivista critica del diritto privato», 31 (2013), pp. 521 sgg.

a soddisfare interessi facenti capo ad una pluralità di persone (banchi di pesca, pascoli per il bestiame, bacini idroelettrici ecc.); ma è vero pure che *comune* ora designa anche una prassi, intimamente democratica, istitutiva delle regole di amministrazione dei beni comuni. In altri termini, il *comune* (nel senso di bene collettivo) genera il «comune» nel senso di un governo condiviso dalle cose che può avere un'origine consuetudinaria ma che è sempre aperto a revisioni e aggiustamenti ad opera di coloro che sono direttamente interessati alla gestione di quelle cose. L'abbinamento dei due modi di essere del «comune» ha come effetto quello di dissolvere la proprietà (pubblica o privata) nella democrazia, ovvero di convertire una forma di gestione del bene autocratica ed escludente, nel suo esatto opposto, cioè in una *governance* inclusiva e condivisa. È interessante notare che in questo passaggio, oltre alla proprietà, evapora anche il soggetto, quello che nel linguaggio della teoria generale del diritto prende il nome di centro di imputazione degli effetti giuridici: e, del resto, il nesso soggetto – diritto soggettivo è fondativo della moderna dogmatica, a partire da Kant e dai giuristi della sua scuola fino al più autorevole interprete di quel nesso, Frederic Carl von Savigny.

Dunque, il «comune», anche nella sua declinazione più moderata – quella propostane dalla Ostrom, – lascia intravedere i contorni di un «giuridico» in cui soggetto e diritto soggettivo non trovano più spazio (*simul stabunt simul cadent*) soppiantati da una forma di democrazia deliberativa radicale che, a sua volta, sostituisce all'atto di esercizio del *dominium* (evento sempre, inemendabilmente individuale anche quando si inserisce in una cornice *prima facie* comunitaria, come accade nel caso della comunione civilistica) una gestione costitutivamente collettiva del bene (che, in ragione della sua matrice democratica, rimane tale anche quando l'utilizzo della risorsa sia opera del singolo)<sup>42</sup>.

Il «comune» di Dardot e Laval, infine, si presenta libero da ogni condizionamento di tipo naturalistico: esso, difatti, non soltanto non è un bene (o, per meglio dire, non sta ad indicare il peculiare attributo di un bene) da assoggettare ad una disciplina che ne garantisca la funzione sociale attraverso la limitazione del diritto di proprietà, ma non è neppure il modo di amministrare un bene da parte di una

<sup>42</sup> Per una più analitica illustrazione del pensiero della Ostrom nel quadro del dibattito sui beni comuni cfr. Id., *Alcune riflessioni sul rapporto tra pubblico e comune*, in *Oltre il pubblico e il privato*, a cura di M.R. Marella, Verona, Ombre Corte, 2012, pp. 77-81.

collettività di persone interessate a ricavare da quel bene un qualche utile. In realtà il «comune», nella prospettiva dei nostri Autori, designa sia un'attività sia il risultato di tale attività; sia la prassi istituyente sia l'istituto: quest'ultimo, a sua volta, si identifica, in primo luogo, con l'inappropriabilità come regime giuridico tipico dei beni sui quali si è esercitata la *vis* performativa del «comune»/attività e che, a quel punto, divengono beni comuni<sup>43</sup>. In altri termini il «comune»/attività è un processo di ininterrotta creazione di regole giuridiche: il suo momento politicamente più rilevante è quello che corrisponde alla sottrazione allo statuto proprietario di un insieme più o meno esteso dei beni, per i quali viene adottata una regola di inappropriabilità e di uso collettivo, nella sostanza non molto diversa da quella descritta dalla Ostrom.

Lo si è già visto: sotto il profilo della teoria generale e della storia del diritto, il «comune»/attività sembra potersi ricondurre a quei fenomeni di formazione extralegislativa ed extrastatuale della regola giuridica che stanno alla base dell'istituzionalismo (da Maurice Hauriou a Léon Duguit a Santi Romano)<sup>44</sup>, non a caso molto presente nella ricostruzione di Dardot e Laval<sup>45</sup>. Proprio questa contiguità consente tuttavia di mettere in risalto la differenza tra consuetudine (che è un diritto a formazione spontanea) e «comune» (che è pur sempre un diritto su base volontaria, anche se la forma non è quella della legge); mentre lascia in ombra il punto di partenza del processo, e anche, malgrado l'indicazione/prescrizione di alcuni obiettivi di carattere generale, il suo punto di arrivo.

È qui che si ripropone il nodo tormentoso del processo istituzionale. Dietro la riflessione dei due Autori è facile scorgere infatti la *silhouette* del disastro provocato da un approccio statocentrico alla rivoluzione come specifica modalità di costruzione di un ordine politico e giuridico ispirato da un'idea di liberazione della nostra specie: e, in effetti, il richiamo esercitato dallo Stato sugli attori della rivoluzione nel Novecento non soltanto ha reso impossibile il conseguimento di quell'obbiettivo di liberazione, ma si è tradotto nel suo esatto contrario, ovvero nella istaurazione di regimi polizieschi contraddistinti

<sup>43</sup> *Del Comune*, pp. 290-354.

<sup>44</sup> Basti pensare alla fisionomia dei sindacati o anche delle organizzazioni criminali nella esemplificazione di Santi Romano, *L'ordinamento giuridico* (1918), Firenze, Sansoni, 1977.

<sup>45</sup> Sull'istituzionalismo giuridico francese v. A. Scerbo, *Istituzionalismo giuridico e pluralismo sociale. Riflessioni su alcuni filosofi del diritto francesi*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2009.

da un uso sistematico della violenza e della repressione del dissenso. D'altra parte, non è difficile comprendere come sia stato così difficile resistere al fascino di uno schema che, storicamente, si è presentato come un gigantesco dispositivo di semplificazione/razionalizzazione dei problemi posti dalla gestione del potere politico in società rese complesse dal loro dispiegarsi sulla scala nazionale: volendo mutuare il lessico della *law & economics*, si potrebbe dire che lo Stato ha funzionato come una grande *collecting society* capace di ridurre in misura radicale i costi di transazione, ovvero, fuor di metafora, di semplificare e accorciare filiere decisionali altrimenti lunghe e impervie. Si comprende perché, dunque, l'assalto al cielo si sia regolarmente tradotto in assalto allo Stato, nonostante l'inequivoco *caveat* formulato da Marx quanto alla circostanza che lo Stato andasse non semplicemente conquistato ma proprio distrutto; e si comprende perché oggi, in una fase storica in cui, almeno a detta di Dardot e Laval, il tema della rivoluzione sembrerebbe di nuovo imporsi all'agenda della storia e della politica, se ne debba immaginare un percorso «dal basso» che, sia pure gradualmente, svuoti dall'interno le istituzioni del capitale (a partire dalla coppia «pubblico»/«privato» fondativa dello stesso ordine giuridico borghese) per sostituirle con quelle del «comune». In altri termini, il «comune» in quanto prassi istituyente attiverebbe un processo di riforma permanente mediato dalla continua produzione di nuove regole giuridiche che, però, rivestirebbe al tempo stesso un carattere rivoluzionario in ragione della profondità delle trasformazioni apportate dal diritto del «comune» al diritto del capitale, trasformazioni di cui la progressiva diffusione del paradigma della inappropriabilità (ovvero del «comune» come istituito) rappresenterebbe la manifestazione più vistosa.

## 5. Conclusioni

In definitiva, quindi, Dardot e Laval elaborano una sofisticata ipotesi di fuoriuscita dal capitalismo in cui, finalmente, la dicotomia riforma/ rivoluzione, foriera di autentiche tragedie per il movimento operaio del '900, verrebbe superata a favore di uno schema in cui le due opzioni non si pongono in alternativa, ma in continuità. Tuttavia, alcuni aspetti di questo schema restano abbastanza oscuri e risentono del diffuso ottimismo che pervade le pagine di *Commun*. Sul piano strettamente

teorico, l'assunto, proprio delle dottrine istituzionalistiche, secondo cui il fenomeno giuridico avrebbe una genesi non legislativa, esibisce un tasso di formalismo non minore dell'omologo assunto giuspositivistico. La matrice immediatamente sociale della regola giuridica non è insomma, dal punto di vista dei contenuti, garanzia di nulla e, sotto questo profilo, lo scenario delineato da Dardot e Laval soffre di un certo grado di indeterminatezza al quale gli Autori provano a porre rimedio individuando ipotetici approdi della prassi istituyente di certo incompatibili con lo *status quo* ma che, ripetiamo, non possono in alcun modo considerarsi uno sviluppo, naturale o necessario, di quella prassi.

Va aggiunto, però, che questo limite dell'impianto analitico di *Commun* rappresenta anche il risvolto del maggior guadagno, teorico e politico: un guadagno particolarmente apprezzabile in Italia dove il dibattito su questi temi è stato condizionato dall'esperienza, per molti aspetti innovativa, della «Commissione Rodotà», dopo la quale è stato necessario aspettare un po' di tempo (e fondamentalmente la messa in circolo dell'opera di Negri e Hardt) per cominciare ad interrogarsi sul fatto che il «comune» non è riducibile ai «beni comuni». Ora, Dardot e Laval compiono il passo decisivo, emancipando l'uno dagli altri, in tal modo sottraendo definitivamente il primo alle confuse genealogie, e anche alle angustie e ai tecnicismi propri dei secondi. Il punto è che nel fare questa operazione, grazie alla quale il «comune» viene inquadrato nella cornice di una prassi sovvertitrice dello «stato di cose presente» (e, in primo luogo, della costituzione proprietaria della società), i due Autori si spingono, per così dire, troppo avanti con il risultato che il «comune», nonostante l'enorme sforzo di articolazione concettuale, finisce per apparire, non tanto dal punto di vista teorico, quanto proprio dal punto di vista pratico, infondato o, se si preferisce, autofondato. Sperando che l'accostamento non suoni troppo audace, in alcuni momenti il «comune» di *Commun* fa pensare a una specie di *Grundnorm* kelseniana, con la quale condivide il tentativo di estendere il dominio del diritto «ordinario» anche là dove, in realtà, un nuovo ordine si va edificando, e si muove alla ricerca di nuove istituzioni. In verità a differenza di Kelsen, per il quale la norma fondamentale è una pura funzione trascendentale, secondo Dardot e Laval al «comune» corrisponde un processo reale di cui, però, si stenta a cogliere tanto l'attore, rimpiazzato dall'evocazione di una forza sociale primigenia che presenta contorni piuttosto indefiniti, quanto l'oggetto, almeno

fino a quando la prassi istituyente non si appropri, assoggettandolo alla regola di inappropriabilità, di un bene, o di una classe di beni, su cui riversare la sua *vis* performativa.

È perfettamente comprensibile che, nel momento in cui si torna a parlare di rivoluzione, si cerchi di esorcizzare il carico di arbitrio e di violenza che ha pesato sulle rivoluzioni del '900, sino al punto da screditare, e rendere inutilizzabile, la parola stessa. Tuttavia, l'idea di un processo costituente senza una rottura con l'ordine costituito mette capo ad alcune insuperabili aporie, le quali nascono dalla pretesa di neutralizzare, insieme con violenza ed arbitrio, anche il conflitto sociale. In realtà è quest'ultimo il solo vero motore dell'innovazione istituzionale proprio perché la sua attivazione e il suo dispiegamento comportano sempre un rischio ma anche un'opportunità. La rottura rivoluzionaria genera un vuoto che sarà compito degli artefici della sovversione colmare dando vita a nuove regole e a nuove istituzioni, anche attingendo, se del caso, a quanto accumulato fino a quel momento sulla base della loro esperienza «comunitaria» (si pensi alle occupazioni di spazi e luoghi pubblici e privati susseguitesi in Italia a partire dal 2010, dove la dialettica «comune»/rottura – «comune»/prassi istituyente si è manifestata con grande chiarezza): ma l'*horror vacui* che anche il semplice immaginare quella rottura produce in chi conserva memoria delle tragedie consumatesi nel corso del '900 non può essere d'ostacolo ad un pensiero che voglia tornare a pensare la rivoluzione come ad un evento possibile. Su questa strada *Commun* rappresenta, nonostante le riserve che esso suscita per le ragioni indicate, una tappa molto importante.