

PIERANGELO SCHIERA, *Disciplina, disciplinamento*, in «Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento» (ISSN: 0392-0011), 18 (1992), pp. 315-334.

Url: <https://heyjoe.fbk.eu/index.php/anisig>

Questo articolo è stato digitalizzato dal progetto ASTRA - *Archivio della storiografia trentina*, grazie al finanziamento della Fondazione Caritro (Bando Archivi 2021). ASTRA è un progetto della Biblioteca Fondazione Bruno Kessler, in collaborazione con Accademia Roveretana degli Agiati, Fondazione Museo storico del Trentino, FBK-Istituto Storico Italo-Germanico, Museo Storico Italiano della Guerra (Rovereto), e Società di Studi Trentini di Scienze Storiche. ASTRA rende disponibili le versioni elettroniche delle maggiori riviste storiche del Trentino, all'interno del portale [HeyJoe](#) - *History, Religion and Philosophy Journals Online Access*.

This article has been digitised within the project ASTRA - *Archivio della storiografia trentina* through the generous support of Fondazione Caritro (Bando Archivi 2021). ASTRA is a Bruno Kessler Foundation Library project, run jointly with Accademia Roveretana degli Agiati, Fondazione Museo storico del Trentino, FBK-Italian-German Historical Institute, the Italian War History Museum (Rovereto), and Società di Studi Trentini di Scienze Storiche. ASTRA aims to make the most important journals of (and on) the Trentino area available in a free-to-access online space on the [HeyJoe](#) - *History, Religion and Philosophy Journals Online Access* platform.

Nota copyright

Tutto il materiale contenuto nel sito [HeyJoe](#), compreso il presente PDF, è rilasciato sotto licenza [Creative Commons](#) Attribuzione–Non commerciale–Non opere derivate 4.0 Internazionale. Pertanto è possibile liberamente scaricare, stampare, fotocopiare e distribuire questo articolo e gli altri presenti nel sito, purché si attribuisca in maniera corretta la paternità dell’opera, non la si utilizzi per fini commerciali e non la si trasformi o modifichi.

Copyright notice

All materials on the [HeyJoe](#) website, including the present PDF file, are made available under a [Creative Commons](#) Attribution–NonCommercial–NoDerivatives 4.0 International License. You are free to download, print, copy, and share this file and any other on this website, as long as you give appropriate credit. You may not use this material for commercial purposes. If you remix, transform, or build upon the material, you may not distribute the modified material.



Disciplina, disciplinamento

di Pierangelo Schiera

1. Il tema della disciplina è di quelli che faticano ad acquistare valenza generale e ad affermarsi, autonomamente, nella discussione storiografica di tipo politico-costituzionale. Se ne è parlato spesso, in contesti diversi, con notevoli risultati specifici, ma il discorso sulla disciplina non è mai stato affrontato sistematicamente in modo unitario, così da mostrarne l'intima connessione con i due aspetti centrali della storia europea, che sono quelli dell'individuazione dell'uomo come centro dell'agire sociale, da una parte, e della costruzione a tale scopo di apparati istituzionali a fondamento normativo, dall'altra. Dall'interferenza fra questi due aspetti è emersa la politica moderna, come frutto della cristianizzazione e della giuridificazione della vita in occidente. Vorrei qui provare ad ipotizzare l'esistenza di un forte legame genetico fra politica e disciplina, iniziando proprio dalle due vie della teologia e del diritto.

Gli sforzi finora compiuti in questa direzione si sono concentrati lungo i due filoni interpretativi della civilizzazione e della repressione, trovando la rispettiva sintesi nei capolavori di Norbert Elias e Michel Foucault. Sono stati così accentuati i due poli estremi del processo, quelli della società e dello stato, senza che però sia stato possibile mettere in luce, mi pare, la centralità dell'uomo per entrambi i processi. Si è fatto piuttosto riferimento a fenomeni collettivi, concentrati in particolare nei comportamenti «di corte» o nei funzionamenti «d'apparato», dando in certo qual modo per scontata la collocazione «sociale» dell'individuo nel mondo.

Il concetto di disciplina rimanda invece secondo me inequivocabilmente all'uomo individuo, sia pure nella sua funzione essenzialmente sociale. Attraverso la disciplina si evocano infatti due dei legami più elementari e più forti che legano l'uomo in società: la trasmissione di sapere, da una parte, e la regola di vita dall'altra. È evidente che fra i due fatti esiste un rapporto di tipo funzionale: non si dà regola comune di vita senza la possibilità di trasmettere e ricevere norme di comportamento, come pure non è pensabile una tradizione di norme senza l'esistenza di una organiz-

zazione sistematica di queste ultime in corpi definibili. La circolazione stretta fra i due momenti può assumere carattere virtuoso (civilizzazione), quando l'identificazione fra i soggetti a cui sono destinate le norme e le norme stesse è soddisfacente, o carattere vizioso (repressione) quando tale identificazione cade in crisi e necessita di nuova sistemazione, o per il degenerare delle norme o per il mutamento dei soggetti o per entrambi i motivi.

In questo nesso fra efficacia performativa ed efficacia prescrittiva della sua funzione culturale sta, a mio avviso, il carattere distintivo della disciplina come struttura profonda dell'antropologia politica occidentale, cioè come sintesi delle diverse forme morali del comportamento associativo, capace di far compiere a quest'ultimo un salto di qualità notevole rispetto a motivazioni puramente intersoggettive (come nel caso dell'amicizia o della carità) a favore di un'opzione collettiva riconosciuta come oggettivamente valida, in termini anche di coattività. Che ciò sia accaduto principalmente per le due strade storiche (per l'occidente) del comando religioso e di quello giuridico conferma da una parte la specificità del fenomeno e la sua concretezza, ma è anche relativamente irrilevante rispetto al valore intrinseco della disciplina come strumento, esercizio, organizzazione stessa della forza sociale del singolo¹. Anche se, parlando proprio dell'ordinamento giuridico (che, come vedremo alla fine, è forse la forma con cui la disciplina perde efficacia autonoma nella storia culturale dell'occidente) Vittorio Frosini sostiene che

«... il vero e solo fondamento su cui può reggersi e durare un ordinamento giuridico non è la forza materiale, di cui esso deve tuttavia avvalersi, ma è l'atteggiamento di soggezione e di obbedienza verso il complesso degli istituti, dei valori e delle leggi che lo compongono, mantenuti dai portatori dell'azione giuridica: quello che è stato chiamato il principio di obbligazione politica ... L'uomo vivente in comunità avverte il suo permanente condizionamento pratico, che consiste nel fatto di non poter svolgere, assicurare, modificare o persino comunicare la propria azione nella relazionalità sociale in cui essa di necessità s'inserisce, senza essere costretto ad adeguarla a certe strutture della prassi, che sono state predisposte e che gli vengono imposte dalla comunità come leggi dell'ordinamento giuridico. Perciò la nozione di ordinamento giuridico, ancor prima di essere elaborata dalla riflessione teorica, si forma confusamente nella mente dell'uomo

¹ V. FROSINI, s.v. *Ordinamento giuridico (filosofia)*, in *Enciclopedia del diritto*, XXX, Milano 1980, usa questo linguaggio, riferendolo però esplicitamente al diritto, o all'ordinamento giuridico, che invece a me pare non sia altro che la traduzione in termini moderni post-hegeliani della disciplina: tanto che lo stesso Frosini osserva (p. 653) che «l'ordinamento giuridico non è un meccanismo di regolazione della vita sociale fondato sulla forza, e cioè una forza organizzata; ma è invece un sistema di regole o di strutture che disciplinano l'organizzazione della forza».

comune, il quale agisce ed obbedisce alle leggi per garantire la continuità della sua vita ordinaria ...»².

Tutto ciò ha a che fare con la disciplina nell'accezione qui adottata, che è anche quella prevalente nei diversi significati che il termine ha nella nostra come nelle altre lingue europee: «insegnamento, istruzione, ammaestramento; apprendimento, studio» da una parte (con ampliamento necessario a «ciò che s'insegna o si impara: dottrina, teoria, scienza, materia d'insegnamento scolastico ...»), e «regola di comportamento, norma di vita, precetto ...»³, ma anche «abitudine a dominare con la volontà, a prezzo di sforzo e sacrificio, i propri impulsi, sentimenti, desideri, rinunciando al piacere immediato in vista di un risultato superiore (specialmente alle norme del gruppo sociale a cui si appartiene e all'autorità che lo governa), o in obbedienza a norme morali (o di altra natura, ma considerate equivalenti alle norme morali) che pongono il bene dell'uomo nel superamento dell'egoismo individualistico ...» dall'altra, (con ampliamento a «modo di vivere, comportamento, condotta – di un individuo o, più spesso, di un gruppo –: per lo più in senso positivo, specialmente a indicare integrità, purezza di costumi, convivenza ordinata nel rispetto delle leggi e delle istituzioni della comunità»).

Oltre al rimando all'ordinamento (particolarmente fondato sul diritto e sul suo ruolo egemonico in fasi diverse della nostra storia, ma non distante neppure dalla più astratta funzione di «ordine», coesistente alla fortuna occidentale della teologia e della chiesa stessa) la disciplina contempla un richiamo al concetto di sistema, nell'ottica peculiare (e necessariamente cosmologica) della composizione delle parti in un tutto. Da questo punto di vista, si fa strada la possibilità di un nesso fecondo con un'altra struttura del pensiero e dell'esperienza politica: quella di «bene comune». Siamo sempre all'interno della disciplina come disposizione dell'uomo (vera e propria «forza sociale», come si è visto) a uniformarsi ai criteri ispiratori dell'«ordine» in cui si trova inserito, inteso quest'ultimo come riferimento finalistico e valoriale degli elementi diversi (in base a posizioni

² *Ibidem*, p. 653: Frosini fa qui l'esempio sia del vecchio diritto naturale che del nuovo ordinamento giuridico positivo, come «morfologia dinamica della prassi sociale».

³ S. BATTAGLIA, *Grande dizionario della lingua italiana*, IV, Torino 1966, s.v. *Disciplina*: «... anche: complesso di principi e norme (legislative o convenzionali) a cui un singolo individuo o un gruppo informano il loro comportamento; regolamento (di una comunità religiosa, di un'associazione, di un partito, di una classe sociale, di una categoria ecc.); ordinamento legislativo (di un popolo)». Anche gli altri riferimenti lessicali presenti nel testo sono tratti da quest'opera.

reciprocamente ben definite) verso l'insieme che li riassume. Ci muoviamo insomma in un universo semantico in cui sono privilegiati gli interessi consociativi e condannati quelli disgreganti e discordi della secessione, della ribellione e della guerra civile. Fa comodo ribadire la presenza, in tale contesto, anche della realtà disciplinante dell'obbligazione politica, vero e proprio vincolo che lega gli individui consociati agli obbiettivi condivisi dalla comunità. In questo senso, il bene comune presuppone la concordia e rende possibile, a sua volta, la giustizia e la pace, cioè sinteticamente la tranquillità e la felicità degli uomini, mediante il mantenimento di questi ultimi in disposizione conveniente, in accordo organico fra loro, secondo le esigenze della vita comunitaria che coincidono con il rispetto dei propri fini e delle proprie funzioni.

La disciplina riflette e comprende tutto ciò. Ricapitolando: essa riguarda l'uomo, nell'esplicazione della sua forza sociale, cioè in funzione consociativa, nell'accettazione ed esplicazione di comportamenti conformi agli altri consociati e coerenti ai fini (ordine) della vita consociata (bene comune). Essa designa sia l'insieme di strumenti con i quali avviene la determinazione dei soggetti il cui comportamento va uniformato, che i contenuti del processo di uniformazione, che infine il risultato di tale uniformazione nell'introspezione che ogni soggetto ne compie.

2. Come si diceva, il peso giocato dal diritto e dalla teologia è molto forte. Fra i giuristi c'è chi dice che «... in sintesi, la giuridicità si realizza nella dialettica dell'ordinare e dell'essere ordinato: *ordo ordinans* ed *ordo ordinatus* » e aggiunge che «... è possibile ridurre il 'giuridico' alla 'regolarità' e alla corrispondente 'disciplina' della condotta umana»⁴; ma a nessuno può sfuggire come una tale impostazione sia legata anche all'ottica teologica già compiutamente espressa, ad esempio, da S. Agostino: «Agostino si era convinto che gli uomini avevano bisogno di essere trattati con fermezza e aveva riassunto il suo atteggiamento in una parola: *disciplina*», ma non come statica perpetuazione del «modo romano di vita», bensì come «un processo essenzialmente attivo di punizione correttiva ... una *per molestias eruditio* ». Tutto derivava dalla concezione di Agostino della «caduta» dell'uomo: «Gli uomini caduti avevano bisogno di un freno; anche le più grandi imprese umane erano state rese possibili da una disciplina implacabilmente severa ... 'dalle verghe dei maestri alle torture

⁴ F. MODUGNO, s.v. *Ordinamento giuridico (dottrine)*, in *Enciclopedia del diritto*, XXX, Milano 1980, p. 679.

dei martiri»: la disciplina era voluta e imposta da Dio e insieme esprimeva un senso opprimente del bisogno di un freno⁵.

È possibile riprendere, a questo punto, uno dei lavori più chiari scritti sulla disciplina, come «note di lessicografia medievale», ad opera di M.-D. Chenu. Rifacendosi all'altrettanto famoso saggio di H.-I. Marrou, egli riporta il problema alla divisione delle sette arti liberali in due blocchi: il *trivium* e le sue *artes*, il *quadrivium* e le sue *disciplinae*⁶, per introdurre poi nella sua argomentazione il ruolo capitale giocato dal termine *disciplina* nell'affermazione della metodologia scientifica nel medioevo⁷.

Il termine s'incontrerebbe, dal VII al XV secolo, sia nel significato più generale possibile (*disciplina* = *doctrina* = *ars* = *scientia*) come pure in quello più specifico di disciplina o di metodo matematico. All'origine stava la famosa espressione di Boezio (*De trinitate*, cap. 2): «In naturalibus igitur rationaliter, in mathematicis disciplinaliter, in divinis intellectualiter versari oportebit». Punto d'incontro fra l'enciclopedismo greco-aristotelico (tripartizione delle scienze) e quello romano (le sette arti), il termine *disciplina* sembra scivolare verso il quadrivio (discipline scientifiche) piuttosto che verso il trivio (discipline letterarie e dialettiche). Per S. Tommaso: «Disciplina nihil aliud videtur quam acceptio scientiae» (è dunque il fatto tecnico dell'insegnamento con il quale si trasmette la scienza). Sembra prevalere l'aspetto pedagogico: la bontà del metodo sta nella certezza, la quale si fonda non sulla verità in sé ma sulla facilità di apprendimento: perciò la matematica è «più disciplina» delle arti del trivio, perché procede per dimostrazione, cioè in modo certo. S. Tommaso sembra collegare consapevolmente disciplina a dimostrazione: «Disciplinabiliter procedere est demonstrative procedere, et per certitudinem». Chenu risale ai filosofi arabi, da Al-Farabi ad Avicenna, attraverso Toledo, la porta spagnola all'aristotelismo:

«... [Mathematica] dicitur etiam doctrinalis seu disciplinalis a disciplina, pro eo quod qui in precedentibus scientiis per diversas opiniones vagatur, in mathematica quasi sub disciplina restringitur, ut unum teneat quod demonstratione probatur; et ob hoc etiam scientiae disciplinales, i. e. domatrices, apud Arabos dicuntur, quia in hiis arrogantium domantur corda, dum id quod dicitur per figuram subiectum oculis contemplatur».

⁵ P. BROWN, *Agostino d'Ippona*, Torino 1971, pp. 230-242, cap. «Disciplina».

⁶ M.-D. CHENU, *Disciplina. Notes de lexicographie philosophique médiévale*, in «Revue des sciences philosophiques et théologiques», 25, 1936, pp. 686-692, rimanda al *De Nuptiis* (2, 138) di Marziano Capella. Il saggio di H.-I. MARROU è: «*Doctrina*» et «*disciplina*» dans la langue des Pères de l'Eglise, in «Bulletin du Cange», 10, 1934, pp. 5-25.

⁷ Il rinvio è in questo caso a G. PARÉ - A. BRUNET - P. TREMBLAY, *La renaissance du XIIe siècle*, Paris 1933.

La *demonstratio* viene inizialmente contrapposta alle *diversas opiniones* e la *disciplina* fa da crinale, ma poi mi pare che, al di là della «dimostrazione», abbia la meglio la funzione «domatrice» della disciplina⁸.

Lo stesso, ancora nel XII secolo, sembra accadere presso la scuola di Chartres, luogo d'elezione del quadrivio: «Gilbert de la Porrée, le plus grand des maîtres chartrains, rattache toute la théorie de l'abstraction à l'antique équivalence mathesis-disciplina» («Graece mathematica, latine disciplinalis vocatur ...»). Anche Ugo di San Vittore (*Didascalicon*, II 4 e 18) si rifà a Boezio, approfondendo il «disciplinaliter in mathematicis». Ma la serie semantica boeziana – sintesi di aristotelismo e platonismo – è in questo caso, per Chenu, piuttosto la seguente: *disciplina* (= insegnamento ricevuto), certezza, dimostrazione, astrazione, valore propedeutico. E poiché Boezio distingue le facoltà della conoscenza in *sensus*, *imaginatio*, *ratio* e *intelligentia*, il *disciplinalis* sembra denotare il procedimento matematico (situato fra la fisica *rationalis* e la metafisica *intellectualis*) che mette in campo sia l'*imaginatio* che la *ratio*. Se è lecito spezzare il filo logico di questa ricostruzione, che ho cercato di riprodurre per esteso per il forte grado di attinenza che presenta con l'accezione da me invocata di disciplina, vorrei osservare che, se quest'ultima ha a che fare con l'immaginazione – come suggerisce, attraverso Boezio, Chenu –, ciò è tanto più vero – sia pure in negativo – anche per la melancolia, che è per definizione vizio dell'immaginazione, cosicché si potrebbe stabilire anche dal punto di vista «lessicale», o «lessicografico», un tenue nesso di complementarità fra disciplina e melancolia che verrà probabilmente buono più avanti, quando ne tratterò in modo più immediato e diretto.

Il recupero della *imaginatio* e della *demonstratio* in capo alla *disciplina* (in senso «matematico») consente però anche di spostare il ragionamento intorno a quest'ultima sul piano collettivo, che è quello della destinazione obbligatoria (sociale) dell'azione individuale, per la quale la disciplina è

⁸ Sulla metafora «ippologica» qui impiegata si veda, per un'applicazione però più tardiva nel XVI e XVII secolo, P. SCHIERA, *Socialità e disciplina: la metafora del cavallo nei trattati rinascimentali e barocchi di arte equestre*, in W. EUCHNER - F. RIGOTTI - P. SCHIERA (edd), *Il potere delle immagini. La metafora politica in prospettiva storica*, Bologna - Berlin 1993, pp. 143-182. In pieno medioevo la metafora era già nota anche ai giuristi, come ricorda Diego Quaglioni nel titolo stesso del suo intervento al recente Convegno di Chicago su «Le origini dello stato moderno in Italia (secoli XIV-XVI)» che suona così: «*Fidelitas habet duas habenas*». *Il fondamento dell'obbligazione politica nelle glosse di Bartolo alle costituzioni pisane di Enrico VII* (di prossima pubblicazione nelle collane dell'ISIG). Mentre, in epoca ancora più risalente, abbiamo appena incontrato la stessa metafora, a proposito della 'caduta', in Agostino.

appunto necessaria. Ciò vale non solo sul piano della prescrizione e della coattività dei comportamenti «comunitari» richiesti, ma anche su quello del convincimento (individuale e collettivo) dei soggetti a sottoporsi ad un governo comune. Che quest'ultimo coincida con il «ben comune» cui abbiamo fugacemente già accennato non è sicuramente un caso⁹. In tale contesto, infatti, assume un ruolo rilevante il tema della legittimazione, che anzi – insieme proprio alla disciplina e all'istituzione – costituisce, a mio avviso, uno dei criteri fondativi dello 'Stato moderno'. Il nesso disciplina-legittimazione diventa allora un'altra linea forte della ricostruzione che sto cercando di compiere del tema *disciplina*: di ciò bisognerà tenere gran conto d'ora innanzi.

3. Prima di arrivare lì, tuttavia, è necessario ribadire che il quadro evolutivo del nostro termine-concetto era ancora essenzialmente definito, nel medioevo pieno, dall'esperienza religiosa. Già nel 1952 Walter Dürig aveva evidenziato il ruolo avuto da San Benedetto e dalla sua Regola nella cristianizzazione dell'antico termine militare romano¹⁰. L'impostazione piuttosto rigida della trattazione (*disciplina* viene qui praticamente sempre intesa come la *Zucht* tedesca, anche nella prospettiva della formazione del 'popolo', dai Germani ai Tedeschi!) riduceva molto però il suo campo d'azione, esasperando l'aspetto di «obbedienza», da una parte; e di «legge di guerra» dall'altra. Anche se, in tal modo, ne usciva rafforzato il suo carattere comunitario (e non solo di virtù individuale) e, di conseguenza,

⁹ Sulla mia visione di *bonum commune* cfr. P. SCHIERA, *Il «Bonum commune» fra corpi e disciplina: alle radici della politica nel medioevo*, in «Democrazia e diritto», 1991, pp. 29-51.

¹⁰ W. DÜRIG, *Disciplina. Eine Studie zum Bedeutungsumfang des Wortes in der Sprache der Liturgie und der Väter*, in «Sacris erudiri. Jaarboek voor Godsdienstwetenschappen», 4, 1952, pp. 245-279. Il rimando principale sull'importanza della *disciplina militaris* per il sistema statale romano è qui alla dottissima voce di Fiebiger nella *Paulys Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, V, Stuttgart 1905. Sulla «teologia dell'obbedienza monastica» è invece utile il rimando a E. VON SEVERUS, *Der Heilige Benedikt von Nursia und die abendländische Sendung seiner Regula*, Düsseldorf 1948. A p. 266 Dürig scrive: «Ohne den Einfluß der benediktinischen *regula disciplinae* überschätzen zu wollen, wird man mit E. von Severus auch von ihr sagen dürfen, dass sie, vor allem durch ihr Gehorsamsideal, einen starken Anteil an der Entwicklung des staatlichen Gedankens im Mittelalter und an der Volkwerdung der Deutschen gehabt hat». Da ultimo sul tema cfr. F. CYGLER, *L'Ordre de Cluny et les «Rebelliones» au XIIIe siècle*, in «Francia», 1992, pp. 61-93. Da segnalare anche sono gli importanti lavori in corso da parte di Gabriella Zari sul tema generale (molto promettente anche dal punto di vista storico-culturale che qui interessa) di «Donna, disciplina, creanza cristiana».

la sua importanza per la teoria e la prassi dello Stato medievale. Era così andato perduto un tema invece centrale che già Theodor Vatke aveva posto in rilievo in un lontano saggio del 1887, dedicato all'educazione alla cortesia¹¹ (che solo a fine '400 cederà il passo alla *institutio* classica): mi riferisco al ruolo consapevolmente e programmaticamente svolto dalla Chiesa e dalla scuola nella regolamentazione dei costumi e dei gesti dei singoli, fin dal medioevo. Senza poter seguire l'evoluzione moderna, in termini di *civilité* alla francese¹², del concetto, va ricordato che anche per Vatke il contenuto di 'misura' (*Masse*) e di 'addestramento' (*Zucht*) è presente lungo l'intera evoluzione della «cortesia», nel duplice riferimento all'imposizione di una dottrina dell'obbedienza e alla demarcazione di differenze di ceto. Ancora più preciso in tal senso è un saggio, come sempre finissimo, di Mohamed Rassem¹³ in cui la cortesia viene presentata come fenomeno eminentemente sociale (più che ideologico), basato su un sistema di regole e procedure in grado di offrire ai soggetti individui da una parte riconoscimento sociale, dall'altra autosicurezza. Il risultato sarebbe l'attenuazione di attese sociali determinate – e quindi dei conflitti per realizzarle – attraverso comportamenti progressivamente standardizzati, grazie anche all'esercizio di forti capacità di autocontrollo. Vale la pena di riportare una bella espressione sintetica di Rassem, che è coniugata nella valenza collettiva o comunitaria della disciplina che anche a noi sta a cuore: «Die gesellschaftliche Ordnung kommt zustande in einem Zusammenspiel von Selbstkontrolle und Kontrolle durch die Anderen».

¹¹ Th. VATKE, *Die Courtoisie in ihrer kulturhistorischen Entwicklung*, in «Archiv für das Studium der neueren Sprachen und Litteraturen», 79, 1887, pp. 129-148. Forse in questo genere letterario può essere inserito anche quello strano testo del XII secolo, attribuito all'ebreo convertito Petrus Alphonsus e recante il titolo ellittico di *Disciplina clericalis*. Prodotto in Aragona, alla corte di Alfonso I, il testo, di sicura impronta orientale, conobbe fama rapidissima in Europa e fu tradotto nelle principali lingue: *Die Disciplina Clericalis des Petrus Alfonsi (das älteste Novellenbuch des Mittelalters)*, nach allen bekannten Handschriften hrsg. von A. HILKA und W. SÖDERHJELM (Kleine Ausgabe), Heidelberg 1911 e, più recentemente, PETRUS ALFONSI, *Die Kunst, vernünftig zu leben (Disciplina clericalis)* dargestellt und aus dem lateinischen übertragen von E. HERMES, Zürich - Stuttgart 1970.

¹² Che sboccherà alla fine, nel XVIII secolo, in un nuovo concetto di «socialité-sociabilité», da cui a mio avviso prende avvio un'impostazione del tutto nuovo della disciplina, proprio in quei termini «ordinamentali» cui ho prima accennato nel testo: cfr. P. SCHIERA, *Dalla socialità alla socievolezza: una via alla modernizzazione nell'Europa del XVII e XVIII secolo*, in A. BUCK, *Der Europa-Gedanke*, Tübingen 1992.

¹³ M. RASSEM, *Über den Sinn der Höflichkeit*, in *Festschrift für Otto Höfler zum 65. Geburtstag*, Wien 1968, pp. 373-387: la citazione nel testo è a p. 383.

Si possono facilmente intravedere, dietro una simile impostazione, le vecchie tesi superbamente presentate (e solo recentemente anche molto ben accolte) di Norbert Elias intorno al tema della «civilizzazione» presentato come carattere tipico della «modernità», in antitesi sia con l'esperienza delle società «primitive» che con quella stessa dell'uomo medievale¹⁴. Non interessa ora qui né presentare nel loro svolgimento le tesi di Elias né, tanto meno, confutarle dal punto di vista antropologico. È più interessante riprendere invece una polemica relativa alla periodizzazione proposta da Elias, perché in tal modo dovrebbe essere possibile revisionare anche la teoria della civilizzazione-modernità, presentandone i tratti salienti (che sono di grande suggestione interpretativa) non più in chiave di celebrazione storico-culturale dell'uomo europeo ma piuttosto nel senso di una ricerca e definizione delle condizioni storico-politiche di base per la sua esistenza, come suggerivo in apertura. Ci si deve chiedere, in particolare, se i processi di differenziazione sociale che accompagnarono l'acquisto di competenza d'azione da parte degli individui nei diversi sottosistemi della religione (Max Weber), della corte e dei mestieri (Norbert Elias) e dell'autocontrollo (Michel Foucault)¹⁵ possano essere ricondotti ad una interpretazione globale, a matrice probabilmente religiosa, capace di retrodatare il processo di crescita della sensibilità e dell'autocontrollo individuale ad un'epoca precedente a quella che Foucault chiama «l'âge classique», coincidente per tutti gli autori citati con l'esordio dell'«età moderna», a partire dal XVI secolo.

Le considerazioni finora rapsodicamente svolte sulla presenza della tematica della disciplina nel medioevo sembrano confortare tale possibilità. Ma è proprio il saggio di Knox che viene presentato in traduzione in questo stesso volume a fornire una lettura sistematica del problema e ad avvalorare quell'ipotesi. Uno dei meriti del saggio, che è imperniato sul ten-

¹⁴ N. ELIAS, *Ueber den Prozess der Zivilisation*, I: *Wandlungen des Verhaltens in den weltlichen Oberschichten des Abendlandes*, Berlin 1937; II, Bâle 1939: su cui cfr. le due immediate recensioni di Franz Borkenau (apparse nella «Sociological Review» del 1938 e 1939) segnalate più avanti. Dopo importanti traduzioni inglesi e francesi, l'opera è stata recentemente tradotta anche in italiano: *Il processo di civilizzazione I: La civiltà delle buone maniere*, Bologna 1982; II: *Potere e civiltà*, Bologna 1983.

¹⁵ Riporto qui, basandomi su antichi appunti e quindi in modo probabilmente incompleto, osservazioni svolte da Alois Hahn a proposito di «M. Weber et N. Elias: la discipline de soi comme base de la personnalité moderne», in occasione di un convegno svoltosi a Grenoble nel novembre 1990 su «Max Weber et le destin des sociétés modernes», in cui io stesso avevo parlato su *La conception wébérienne de la discipline et le thème de la Lebensführung* (ora pubblicato in «Scienza & Politica», VIII, 1993, pp. 73-91).

tativo di spostare indietro le «fonti» della *Institutio* di Erasmo, è di mostrare che «il comportamento educato caratteristico dell'Europa occidentale non proviene dalle corti ma dalla cristianità latina che, analogamente al modo di comportarsi in Cina, Giappone, India e nell'Islam, deriva da fattori religiosi o culturali più che politici». Il ragionamento di Knox è da lui stesso sintetizzato nei seguenti passaggi: 1. esistono codici di comportamento medievali di natura religiosa; 2. dal XIII secolo, questi codici ispirarono altri codici «secolari», compreso il testo-chiave per la tesi di Elias: il *De civilitate* di Erasmo; 3. le nuove regole secolarizzate erano ispirate dalla ragione; 4. ciò rispecchiava, anche se imperfettamente, ciò che stava accadendo nella pratica; 5. tutti questi comportamenti (religiosi e secolari) vennero progressivamente riconosciuti come «europei» poiché gli europei entravano in contatto con comportamenti «diversi», propri di altri popoli, considerati «primitivi». Uno dei punti forti dell'interpretazione proposta risiede nell'importanza della scrittura e quindi dell'alfabetizzazione, come supporto tecnico indispensabile alla diffusione al di fuori dei monasteri delle nuove tecniche di comportamento¹⁶. È doveroso sottolineare che lo stesso supporto agì, nello stesso periodo, a favore dell'altra epocale opera di disciplinamento svolta mediante la formazione degli statuti comunali, per quanto concerne sia i rapporti interni ad ogni comunità (la scrittura procurava certezza normativa e vincolava assai più decisamente i comportamenti dei cittadini di quanto non potesse la pratica consuetudinaria) che la circolazione di modelli da una comunità all'altra (assicurando un campo di risonanza o addirittura di validità dei comportamenti stessi ben più ampio delle piccole comunità di partenza e in pratica corrispondente all'intera Europa dei mercanti)¹⁷.

¹⁶ Il testo principale di riferimento di Knox è il *De institutione novitiorum* di Ugo di San Vittore: è interessante notare come questo fertilissimo scrittore agostiniano abbia scritto anche *De medicina animae* (adombrando un precocissimo interesse per il tema della melancolia, che sarà infatti trattata a lungo, anche in età moderna, sotto tale profilo: cfr. P. SCHIERA, *Aspekte der Sozialdisziplinierung in der italienischen Rechtstheorie und Praxis des 17. Jahrhunderts*, in D. SIMON, *Akten des 26. Deutschen Rechtshistorikertages*, Frankfurt 1987, pp. 541-557) e il *Commentarius in hierarchiam coelestem S. Dionysii* (adombrando qui un interesse per l'analogia fra ordine «angelico» celeste ed ordine «sociale» terreno, in una linea che pure non fu insignificante per l'inquadramento teorico – e teologico – del tema della disciplina politica: cfr. P. SCHIERA, *Ordines e status nell'angelologia medievale*, in F. ROSA, *L'angelo dell'immaginazione*, Trento 1992).

¹⁷ Vanno segnalati, in proposito, soprattutto gli scritti recenti di Hagen Keller, che guida un gruppo di studio molto efficiente sugli statuti sia italiani che tedeschi: cfr. ad esempio *Die Kodifizierung des Mailänder Gewohnheitsrechts von 1216 in ihrem gesellschaftlich-institutionellen Kontext*, in *Atti dell'11° Congresso internazionale di studi sull'alto medioevo*, Spoleto 1989, pp. 145-171 e *Wahlformen und Gemeinschaftsverständnis*

L'abusato motivo della secolarizzazione viene da Knox inquadrato in un nuovo e assai promettente mirino, che non solo consente di riportarne il momento genetico alla fase stessa della compiuta «cristianizzazione» ma ne fissa gli elementi di contenuto in termini pratici, concreti, comportamentali prima che in profondi sommovimenti dell'anima laica e del suo braccio operativo modernizzante: la ragione. È difficile trascurare la portata innovativa racchiusa nell'apparente *understatement* di Knox, allorché egli afferma che «le idee sul comportamento si adeguarono allo sviluppo culturale dominante dal XIII al XVI secolo, vale a dire alla transizione da una cultura e da una religione sorrette in modo prevalente dal clero e dalle istituzioni religiose ad una cultura più secolare nell'impostazione, nella trasmissione e nei contenuti».

4. Non a caso ho introdotto il dato della 'praticità' come criterio per segnare quella transizione (che forse non copre l'intero motivo della secolarizzazione, ma certo ne comprende una buona parte). Anche questo dato, infatti, sembra subire una pressione rilevante nello stesso torno di tempo su cui stiamo concentrando l'attenzione (XIII-XV secolo). Dalla scomparsa, nel tardo IV secolo, dell'autentica *polis* greca si era verificato, in epoca ellenistica e cristiana, un allontanamento dal fondamento pratico della politica, in senso cosmogonico o religioso¹⁸. Si tratta di vedere se il terreno su cui operò, in diversi stadi e a diversi livelli, la disciplina (sia come strumento di conoscenza e di apprendimento che come criterio di comportamento) poté in qualche modo costituire un ritorno della politica ai lidi della pratica: una prospettiva anti-tomistica che forse non è troppo lontana dall'orientamento filo-repubblicano, pluralistico e conflittuale di qualche 'teorico' d'impostazione agostiniana, come ad esempio Marsilio da Padova. Un discorso analogo andrebbe fatto sulle «arti» o «discipline» medievali, per scoprirne la maggior valenza pedagogica o piuttosto filosofica. Anche in questo caso sembra essere la recezione delle opere aristoteliche in Europa a ridimensionare le «arti liberali» come «adeguata divisi-

in den italienischen Stadtkommunen (12.-14. Jahrhundert), in R. SCHNEIDER - H. ZIMMERMANN (edd), *Wahlen und Wählen im Mittelalter*, Sigmaringen 1990.

¹⁸ V. TEJERA, *The City-state Foundations of Western Political Thought. A Study in Intellectual Method and the History of Political Thought*, Lanham - New York - London 1984, p. 171 scrive: «The attempts of Hellenistic commentators to assimilate Aristotle to Neoplatonism or Stoicism, and the latinization of Aristotle by the Scholastics of the Middle Ages worked, together with the change of attitude toward labor and technology, to elevate theory (theoria) over practice (praxis) in science and literature as well as in social life».

one della conoscenza secolare»¹⁹. Ciò non va però inteso come espunzione della precedente tradizione delle «arti liberali» dal nuovo scibile, quanto piuttosto come riconoscimento di una loro funzione strumentale, mediante la secolarizzazione e subordinazione ad una concezione più ampia della conoscenza secolare.

Da van Steenberghen a Curtius, da Gilson a Chenu questo passaggio è stato indicato come decadenza del linguaggio, della grammatica, delle «belles lettres». McInerny osserva che si trattò piuttosto della ricerca di un linguaggio tecnico, analitico, adeguato alle più alte mete filosofiche imposte dall'aristotelismo. Non di negazione della grammatica, ma dei prodromi di una «grammatica speculativa» si dovette allora trattare, alla ricerca della «struttura essenziale che ogni linguaggio deve possedere»²⁰. Una grammatica che può essere molto avvicinata ad una *disciplina*, nell'accezione che abbiamo già visto all'inizio impiegata per la matematica. E non guasterebbe considerare anche la tradizione emblematico-iconologica che spesso rappresenta la grammatica come donna munita di sferza (per stimolare i discenti) o di coltello (per appuntire e affinare la loro lingua). Né va trascurato il fatto che, per secoli, la facoltà delle arti fu propedeutica all'entrata in ognuna delle altre tre facoltà, a dimostrazione della funzione plenaria rappresentata dalla sua collocazione propedeutica. L'arte (nel senso qui inteso) riguarda i giovani: «Non est consensendum in artibus». Lo stesso può dirsi certamente per la disciplina, almeno nel senso «dominatorio» che abbiamo visto sopra.

Non è di parere diverso Knox, se ha scelto come testo-spia per condurre la sua indagine proprio il *De puerorum institutione* di Erasmo e se insiste tanto, nella seconda parte del saggio, a dimostrare la vicinanza fra catechismi e manuali di comportamento, in un panorama comune fra mondo protestante e cattolico, sulla base della conclamata identità fra buona religione e buona disciplina. In ogni caso, l'opinione che in materia si afferma nell'Europa-Vecchio mondo (e che, secondo Knox, serve proprio a rafforzare questa idea d'Europa in contrapposizione al Nuovo mondo) è che il buon comportamento ha fondamento natural-razionale, è valido per tutti gli esseri dotati di ragione e può essere appreso e insegnato con buone tecniche. Non solo: una volta appreso e messo in pratica esso ha la capacità di diffondersi a macchia, potendo essere insegnato anche attra-

¹⁹ R. MCINERNY, *Beyond the Liberal Arts*, in D.L. WAGNER (ed), *The Seven Liberal Arts in the Middle Ages*, Bloomington 1986, pp. 248-272.

²⁰ *Ibidem*, p. 264, che prolunga l'analogia fino a Chomsky e alla sua scuola.

verso l'esempio²¹. Così, nell'arco del secolo che separa Erasmo da Altusio, la *civilitas* diventa l'arte di rendere il proprio comportamento conforme a proprietà e a giusta ragione; la disciplina – si può forse dire – diventa criterio di condotta interiorizzato dall'uomo, attraverso l'uso della ragione, in rapporto alla convenienza sociale. Si capisce che debba essere così, se ha ragione Weber nel rintracciare nella 'condotta di vita' (cioè nella capacità dell'uomo di orientare razionalmente la propria esistenza ai valori individuali e sociali, come trasmessi principalmente dall'etica religiosa) uno dei momenti cruciali di realizzazione dell'uomo europeo. Da quel momento in poi la 'civiltà' esiste come dato oggettivo, a cui i comportamenti individuali devono adeguarsi in modo organico.

5. Ciò ha a che fare anche con il consolidamento degli apparati di potere organizzati nello Stato, i quali a loro volta si basano sulla necessità di etero-uniformazione dei comportamenti causata dalla smisurata crescita dei rapporti socialmente rilevanti²². E ancora, da questo stretto legame fra grandi dati sociali e politici e il dato essenziale ed esistenziale dell'individuo emerge la possibilità di concepire la disciplina, alla Weber, come «la possibilità di trovare, in virtù di una disposizione acquisita, un'obbedienza pronta, automatica e schematica a un comando determinato da parte di una comunità di uomini»²³. Grazie a una sintesi fin troppo sem-

²¹ È interessante l'esempio del Collegio Germanico di Roma, descritto in una fonte come «seminario universale della buona vita, buona dottrina et buona creanza»: tornando a casa gli antichi allievi non portavano solo buona religione, ma anche buona disciplina, costumi e pratiche di comportamento che trasmettevano ai loro sottoposti in tutta Europa.

²² Nella bella recensione dedicata da Franz Borkenau al secondo volume del *Prozess der Zivilisation* di Elias, apparsa in «The Sociological Review», 31, 1939, pp. 450-452 (il primo volume era stato recensito da Borkenau nella stessa rivista l'anno precedente) si legge: «At bottom, according to Elias, centralized administration is an inevitable result of the growing complexity of social ties which limit the independence of the individual and which, in their turn, are a result of the growth of population as such».

²³ M. WEBER, *Economia e società*, Milano 1961, I, p. 52. In questo contesto, che è quello dei «Concetti sociologici fondamentali», Weber parla della disciplina in collegamento con il potere (*Herrschaft*) che viene contestualmente definito come «la possibilità di trovare obbedienza, presso persone determinate, a un comando dotato di un contenuto determinato». Weber torna a parlare della disciplina, sempre in coppia con il potere, nella seconda parte di *Economia e società* (si tratta del famoso § 3 del capitolo sulla «Sociologia del potere»). Anche qui essa occupa un posto importante fra i diversi poteri che reprimono l'agire individuale a favore dell'agire in comunità: essa viene definita come «realizzazione di un comando ricevuto, razionalizzata in una forma conseguente,

plice formulata da Franz Borkenau, «... a 'polite' society ... is always a 'policed' society», entriamo così proprio nel mezzo del discorso sul 'disciplinamento', a cui è dedicato il secondo saggio tradotto in questo volume degli «Annali». Si tratta del contributo di Winfried Schulze sulla prestazione di Gerhard Oestreich in materia. Com'è noto, fu proprio questo grande storico costituzionale tedesco (il terzo di una serie ideale che lo congiunge a Otto Brunner e, prima ancora, a Otto Hintze) a costruire la categoria storiografica della *Sozialdisziplinierung*. La peculiarità e l'interesse del saggio di Schulze consiste anzi prevalentemente nel fatto che egli ha potuto usare – grazie alla cortesia della vedova, signora Brigitte – appunti originali di Oestreich che sono stati da lui praticamente editi per la prima volta e che sono effettivamente utili per una ricostruzione più compiuta del suo pensiero in argomento e per una sua definizione come esponente «di un tipo di ricerca storico-costituzionale approfondita, che cerca di chiarire e comprendere l'interdipendenza fra Stato, politica, diritto, società, cultura e religione»²⁴.

Incentrata sulla figura di Justus Lipsius, principale esponente del neostocismo olandese ed europeo, la ricerca di Oestreich individua il posto occupato da quest'ultimo nella storia del pensiero politico (che è anche, come vedremo, la storia del concetto stesso di disciplina) nel modo seguente:

«Dalla viva esperienza del tempo, nel mezzo della lotta per la libertà di confessione e per la dignità umana e per il mantenimento delle condizioni fisiche e spirituali dell'esistenza umana, Lipsio impugna la penna per schizzare il quadro di uno stato adeguato al suo tempo, libero da conflitti religiosi, indipendente dal potere dei teologi e fondato sulla moralità stoica e sulla forza militare»²⁵.

L'adeguatezza agli stringenti bisogni del tempo, concentrati nel pericolo di guerra civile, sembra il carattere di fondo dell'azione di Lipsio, ispirata a praticità e concretezza, come conferma da una parte la sua ammirazione per i *politiques* che l'avevano anticipato in Francia e dall'altra l'influsso che egli stesso eserciterà sul poco più giovane Altusio. La sua ricetta

cioè sistematica, precisa e completamente sottratta a qualsiasi critica personale, e come rigorosa disposizione interiore in vista di questo scopo»; e Weber precisa che «La cosa decisiva è l'uniformità razionale dell'obbedienza, da parte di una molteplicità di uomini».

²⁴ Come si esprime E. Weis, nell'introduzione all'ultimo libro pubblicato di Oestreich, che è però nient'altro che il suo primo lavoro scientifico, la tesi di dottorato presentata alla Freie Universität di Berlino nel 1954: *Antiker Geist und moderner Staat bei Justus Lipsius (1547-1606)*, Göttingen 1989.

²⁵ G. OESTREICH, *Antiker Geist und moderner Staat bei Justus Lipsius (1547-1606)*, cit., p. 152.

contro la crisi del potere statale sta essenzialmente nella riscoperta, su basi stoiche, dell'autorità del principe, ma ancor più della forza, militare ma anche morale, dello Stato. Anzi, per Oestreich quest'ultimo si giustifica e si consolida, anche sotto il profilo istituzionale, per i compiti di educazione dei sudditi alla socialità e alla vita in comune cui è chiamato. La guerra civile è il grande rischio da evitare: a tale scopo serve tanto l'azione preventiva, di pedagogia politica dello Stato quanto la sua azione repressiva grazie all'esercito, in cui disciplina ed etica, organizzazione e tattica convivono alla perfezione. È significativo il rimando che Oestreich compie allo spagnolo Francisco de Vitoria il quale, «... come giurista operante in modo empirico-analitico, non vuole spiegare come sia nata la *societas civilis* ma a che cosa essa serva»²⁶. E la ragione della necessità della convivenza è che l'uomo, per natura conflittuale e quindi debole, ha bisogno della comunità per acquistare forza e dominare il mondo.

Già il titolo *Antiker Geist und moderner Staat* la dice lunga sull'interdipendenza colta da Oestreich in Lipsio e nel neostoicismo fra idee e istituzioni, fra antico e moderno, fra continuità e rottura. Vale però la pena di sottolineare che forse in nessun altro autore di quest'età di fondazione della modernità politica è mai stato individuato con maggiore precisione ed insistenza, con altrettanta concretezza e attualità, il ruolo dello Stato nell'azione di supporto al singolo nella vita associata. Secondo Oestreich, Lipsio si distacca molto in ciò dai suoi contemporanei «moralizzanti», come Gentillet, Bodin o Botero, come anche dal più grande di tutti, Machiavelli, che pur sprezzando e relativizzando il peso della morale in politica non aveva saputo dare indicazioni concrete sul «che fare» del tempo. Oestreich giunge invece a individuare nell'opera di Lipsio una sorta di «morale di Stato» che costituirebbe il passo più avanzato verso una laicizzazione dell'azione politica e verso la sua separazione dalla tradizionale e dominante azione religiosa. Anche se l'etica non può, in quanto tale, riguardare lo Stato e resta sempre appannaggio dell'uomo politico, vero e unico titolare della *virtus*, inevitabilmente però è la stessa costruzione statale ad acquistare peso e consistenza da un'impostazione così «responsabile» e «forte» della convivenza umana. Se questa è una delle chiavi di lettura principali delle «fonti» a cui si ispirò Lipsio nella sua riproposizione in termini moderni dello stoicismo antico, non è allora un caso che il libro di Oestreich si chiuda (pur nella versione dichiaratamente incompiuta in cui esso ci è giunto) con un preciso rimando ad Altusio, di cui viene sottolineata la continuità con Lipsio, soprattutto in base

²⁶ *Ibidem*, p. 156.

all'idea di «comunità» propria della Stoa (il concetto di *mutuus*), che sta infatti alla base della «simbiotica» altusiana. È d'altra parte inutile ricordare l'importanza delle teorie di Altusio per il fondamento consociativo della vita politica, su cui si fondava tanta parte di quella strutturale importanza rappresentata per Oestreich, nella storia costituzionale europea moderna, dagli *Stände* e dai corrispondenti *Strukturprobleme* del sistema politico assolutistico²⁷.

Dai due percorsi brevemente illustrati del disciplinamento e della disciplina emerge chiaramente l'intima fusione, propria dell'esperienza politica occidentale e forse solo di quella, del momento oggettivo, esterno, della fissazione di norme di comportamento, da parte dell'autorità o più genericamente della società, e di quello soggettivo, interno, dell'autolimitazione, del controllo di sé. Michel Foucault ha brillantemente dimostrato che la progressiva capacità di autocontrollo conquistata dagli individui è stata una via obbligata per ridurre i pesi dei controlli esterni. Si tratta, a mio avviso, di una visione insieme troppo pessimistica e troppo ottimistica: nel primo senso, perché sono completamente trascurati i vantaggi che l'obbligazione alla convivenza regolata (cioè l'obbligazione politica) comunque comporta per gli uomini; nel secondo senso perché non è vero che con l'aumento dell'autocontrollo è diminuita la pressione del controllo (sociale e statale) esterno. Quest'ultimo è infatti funzione della complessità sociale, la quale non può che aumentare con l'incremento dell'autocontrollo individuale, foriero di espansione sempre maggiore delle relazioni sociali bisognose di politica (come convivenza regolata). E non basta. Sembra infatti insostenibile anche la tesi foucaultiana di un «*âge classique*» in cui soltanto il circolo (perverso o virtuoso) dell'auto- e dell'eterocontrollo si è svolto completamente. Non solo vi sono – come lo stesso Foucault ovviamente ammette – «precedenti storici» di quell'apogeo, ma è proprio necessario retrodatare l'emergenza del nesso disciplina-disciplinamento,

²⁷ Nel saggio *Strukturprobleme des europäischen Absolutismus* (apparso in «*Vierteljahresschrift für Sozial- und Wirtschaftsgeschichte*» del 1969 e tradotto in italiano nel I volume dello *Stato moderno*, a cura di E. ROTELLI e P. SCHIERA, Bologna 1971). Oestreich ha concentrato qui la quintessenza della sua idea di «disciplinamento sociale». I suoi saggi di interpretazione della forma costituzionale 'Stato moderno' sono stati riuniti in due volumi diversi: *Geist und Gestalt des frühmodernen Staates*, Berlin 1969 e *Neostoicism and the Early Modern State*, Cambridge 1982. In italiano è apparsa una silloge dei suoi scritti più interessanti, col titolo *Filosofia e costituzione dello stato moderno*, Napoli 1989, a cura di P. SCHIERA. Su Altusio, per quanto riguarda i problemi di disciplina e di comportamento, cfr. il recentissimo contributo di E. BONFANTI, «*Ethica ceremonialis*». *Johannes Althusius Ethik von 1601 zwischen Bibel und profanem Leben*, in «*Euphorion. Zeitschrift für Literaturgeschichte*», 86, 1992, pp. 375-393.

se si vuole comprendere l'essenza dell'esperimento politico occidentale, anche nella forma più compiuta da esso raggiunta nella famosa età classica. Quel nesso appare infatti coesistente alla nascita stessa della politica, ed è nient'altro che la spiegazione del rapporto politico per eccellenza, fra comando e obbedienza, e più in generale del nuovo rapporto che il cristianesimo instaura fra *ordo* e individuo.

Da entrambe le direzioni sembra provenire un sentore di pessimismo. Esso non è ingiustificato e s'iscrive bene nel clima oggettivamente pesante e soggettivamente ansioso in cui la cristianizzazione situa la «città dell'uomo». Al di là di ogni tentativo di razionalizzazione, attraverso anche l'epocale opera di recezione dell'aristotelismo, la vena di sospetto e di scetticismo verso l'istituzione politica resterà una costante delle «dottrine» e delle pratiche che pure rappresentano uno specifico occidentale e forse anche la ragione principale del decollo stesso dell'occidente come forma di civiltà autonoma e progressivamente dominante. Io sono solito riassumere questi orientamenti nella figura emblematica della melancolia, che cerco di trattare, politologicamente, proprio in tensione con la disciplina, alla ricerca di qualche ulteriore fondamento storico-culturale della nostra peculiarità di fondo. Ma non è questo che importa qui, se non per ricordare che, per comprendere bene quest'ultima, occorre guardare non solo agli aspetti costruttivi interni, istituzionali, delle forme politiche che hanno caratterizzato e caratterizzano l'occidente, ma anche alla continua e faticosissima lotta combattuta per una neutralizzazione in termini sempre più razionali (cioè universali ed astratti) della «a-socialità», vista e denunciata come l'ostacolo principale alla piena esplicazione del modello di convivenza laico, razionale e responsabile attuatosi in occidente. La storia del trattamento «sociale» della melancolia, dagli inizi magico-sacrali risalenti a Roma antica²⁸ a quelli medico-teologici del medioevo, a quelli filosofico-saturnini rinascimentali²⁹, a quelli medico-legali del Sei- Settecento³⁰, fino alla «soluzione» romantica e manicomiale ottocentesca³¹ è

²⁸ F. ZUCCOTTI, «*Furor Haereticorum*». *Studi sul trattamento giuridico della follia e sulla persecuzione della eterodossia religiosa nella legislazione del tardo Impero romano*, Milano 1992.

²⁹ Su cui in particolare Klibansky, ma in realtà l'intera opera di R. KLIBANSKY - E. PANOFSKY - F. SAXL, *Saturno e la melancolia. Studi di storia della filosofia medievale, religione e arte*, Torino 1983.

³⁰ M. FOUCAULT, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris 1961 e E. FISCHER-HOMBERGER, *Medizin vor Gericht. Gerichtsmedizin von der Renaissance bis zur Aufklärung*, Bern - Stuttgart - Wien 1983.

³¹ M. GALZIGNA, *La malattia morale*, Venezia 1988.

anche, per molti versi, la storia di un impegno collettivo, costante e crescente per il controllo delle devianze sociali e per l'allargamento di quell'ambito di normalità di cui la politica ha bisogno per esistere, perché la politica consiste essenzialmente proprio in ciò. Al punto che viene da chiedersi se la melancolia (nell'accezione vasta e complessa che va usata per dotarla di significato politico) non possa essere vista e studiata come uno degli snodi fra i due campi (quello esterno e quello interno) del fenomeno disciplina.

6. Per il passato più risalente, va allora ripreso di quest'ultima il significato «originario», nel senso di «ciò che può essere appreso», con i contenuti metodologici, normativi interni, di linguaggio che sono stati illustrati da Herberger per la dogmatica, da lui definita come «affermazione di una verità probabile sulla base di indagine sperimentale»³². È la via che ho cercato di proporre all'inizio del mio ragionamento e che andrebbe sviluppata anche attraverso una più precisa definizione della funzione di «indottrinamento», considerando appunto la *doctrina* come elemento propulsore del nesso dogmatica-disciplina, in funzione dello stabilimento dell'ordine³³. La disciplina è infatti (come la dottrina) un episodio relazionale della condizione umana, in proiezione sociale. Fuori da un contesto di relazioni non è pensabile né disciplinamento né disciplina. L'ordine è sia la cornice in cui si situano quelle relazioni che il risultato di esse.

La prospettiva dell'ordine appare utile anche per seguire la fase finale di estenuazione della tematica della disciplina nell'universo politico più recente. Dalla metà del Settecento, il tema dell'ordinamento acquista peso nel dibattito sulle nascenti scienze sociali, al seguito anche dei risultati di tipo «ordinatorio» raggiunti in campo scientifico, da una parte, e filosofico dall'altra. Il «sistema come enciclopedia» può essere la formula sintetica in cui si racchiude la pretesa di dare conto in termini conoscitivi (scientifici) dell'unità del mondo sociale³⁴. Il forte intreccio esistente, in tutta Europa, fra le diverse correnti di pensiero che indagano le ragioni eco-

³² M. HERBERGER, *Dogmatik. Zur Geschichte von Begriff und Methode in Medizin und Jurisprudenz*, Frankfurt 1981.

³³ H.-I. MARROU, «*Doctrina*» et «*disciplina*» dans la langue des Pères de l'Eglise, cit.

³⁴ M. SCATTOLA, *August Ludwig Schlözer e le «Staatswissenschaften» del XVIII secolo*, tesi di dottorato in Storia del pensiero politico e delle istituzioni politiche presso l'Università di Torino, 1992.

nomiche del principio di «felicità» (economia politica scozzese, fisiocrazia francese e cameralismo tedesco) trovano riscontro in campo giuridico nello sforzo di codificazione, che ha origine giusnaturalistica ma riceve nuovo impulso dalla positivizzazione del sapere giuridico³⁵. Denominatore comune è l'assunzione della società come ambito definito e conoscibile di relazioni; come luogo di organizzazione degli interessi; come spazio di realizzazione dell'eticità. È il momento di teorizzazione della scienza, da una parte, e di affermazione del nuovo ceto dei «dotti», dall'altra, in una fusione di intenti sistematici che troverà il suo mezzo operativo ideale nella nuova università, sede della ricerca e dell'insegnamento superiore. È in campo giuridico che tutto ciò precipita in una nuova concezione di 'ordinamento', entro cui mi pare vengano assorbite anche le antiche competenze del disciplinamento e della disciplina. Si pensi all'idea, attribuita da Savigny a Kant, per cui «l'ordinamento giuridico non coincide con la morale, bensì è quello che ne permette l'attuazione e dunque è dotato di una esistenza autonoma»³⁶.

Se si tratta della rinuncia a una fondazione metafisica del diritto e al riconoscimento della incondizionata autonomia della scienza, vi sono però anche conseguenze per il nostro discorso. Per usare ancora le parole di Wieacker, «un determinato ordinamento giuridico è sempre un sistema concluso di istituti e di norme, indipendente dalla realtà sociale dei rapporti di vita da esso regolati», ma poi: «... la stessa neutralità del positivismo giuridico racchiude in sé un principio valutativo e quindi una scelta politica e di etica sociale: una scelta che si esprimeva nell'inquadramento costituzionale della giurisprudenza entro la cornice dello stato di diritto del XIX secolo»³⁷.

A me pare che si tratti di una scelta 'etica' che non riguarda soltanto il profilo istituzionale della forma-stato ma che coinvolge l'idea di individuo e la sua capacità autonoma di disciplinarsi, con derivazioni probabili sia da Kant che da Hegel³⁸. Infatti Wieacker sottolinea, di seguito, «... l'ir-

³⁵ P. CAPPELLINI, *Systema Juris*, 2 voll., Milano 1984-1985.

³⁶ F. WIEACKER, *Storia del diritto privato moderno*, 2 voll., Milano 1980, I, p. 124.

³⁷ *Ibidem*, p. 135.

³⁸ «L'uomo può essere libero solo attraverso la negtività che consiste nel superare la naturalità. La disciplina deve cominciare con l'obbedienza. Chi non ha imparato a servire non può dominare» (G.W.F. HEGEL, *Lezioni di filosofia del diritto, secondo il ms di Wannemann*, Heidelberg 1817-18. Con il Commentario di K.-H. ILTING, a cura di P. BECCHI, Napoli 1993, § 86, «Educazione come realizzazione della libertà», p. 133; ma

reprendibile senso civico e la disciplina morale dei fondatori e dei seguaci del positivismo» e prosegue: «... la risposta dello stato di diritto borghese al problema del rapporto fra stato e società si concretizza nel vuoto di potere tollerato nell'ambito dell'ordinamento giuridico borghese». È l'esistenza di quest'ultimo (fatto non solo di norme ma anche di scienza e di opinione pubblica) che consente l'apparente «vuoto di potere» entro cui in realtà stato e società possono finalmente convivere senza mescolarsi, com'era accaduto durante tutto l'antico regime: infatti: «lo Stato di diritto raggiunge pure il risultato di bandire dal campo dell'amministrazione della giustizia anche l'intero spettro dei contrastanti interessi sociali ed economici di quella società liberista, il cui principio fondamentale di funzionamento è proprio costituito dal regolamento degli interessi in conflitto»³⁹. Ordinamento economico ed ordinamento giuridico si danno una mano assai forte nel conferire autonomia alla stessa società. Lo stato di diritto, fondato su «separazione dei poteri, indipendenza del giudice e suo essere vincolato al diritto» (prodotto, quest'ultimo, sia della scienza giuridica che del legislatore, quindi equivalente all'ordinamento giuridico) è, come la società «civile», nient'altro che strumento di realizzazione dell'ordinamento o meglio dell'individuo nell'ordinamento. La disciplina è ora completamente introiettata in quest'ultimo, anche mediante la totale sussunzione del disciplinamento nell'ordinamento e (che ha fondazione naturale, oggettiva, positiva). La tradizionale tensione copulatoria fra disciplina e disciplinamento viene meno nel nuovo, totalizzante ma anche liberatorio rapporto che s'instaura fra individuo e ordinamento. Non c'è più bisogno di «valvole» di regolazione dei comportamenti conformi e di scarico di quelli difformi: la rivoluzione è compiuta, ci penserà l'amministrazione a far funzionare il tutto⁴⁰.

nel § 85 «Il diritto dei figli ed il dovere dei genitori», Hegel stesso ha espresso riferimento a Kant).

³⁹ Sono sempre parole di Wieacker, mentre Frosini (s.v. *Ordinamento giuridico filosofia*, cit., p. 647) per suo conto conclude il suo ragionamento sull'ordinamento (anche a proposito della versione formalistica di Kelsen) notando che «L'ordinamento giuridico può essere considerato un sistema simbolico ma solo in rapporto alla sua operatività prammatica».

⁴⁰ P. SCHIERA, *Dal bene comune ai governi privati. Aspetti storico-costituzionali dell'amministrazione in politica*, in «Storia Amministrazione Costituzione. Annale dell'Istituto per la Scienza dell'Amministrazione Pubblica», 1, 199