

## INTRODUZIONE

di *Alessandro Serpe*

*Bevidstheden om den store tombed forlener livet,  
det kostelige, der kun leves én gang,  
med bitter sødme.*

Credo, in: "Berlingske Aften's kronik", 21 giugno 1974

[La consapevolezza del grande vuoto permea la vita,  
con amara dolcezza, della preziosità per cui essa  
può essere vissuta soltanto una volta].

Il 13 febbraio 1974 giungeva a Vittorio Frosini una lettera a firma di Alf Ross, suo amico e collega. Ross lo informava d'aver ricevuto una missiva, da parte degli Editori Meridionali Riuniti, una missiva che gli annunciava la pubblicazione, in una collana diretta da Frosini, della traduzione, nella nostra lingua, del volumetto *Demokrati magt og ret*<sup>1</sup>. Il progetto – ne fosse stato, Ross, o meno a conoscenza – non vide, tuttavia, mai la luce.

In *Demokrati, magt og ret* [Democrazia, potere e diritto], Alf Ross aveva selezionato e pubblicato alcuni articoli, lungo un arco di circa vent'anni, dal 1957 al 1974, comparsi già in diversi quotidiani danesi<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> V. FROSINI, *Lettere di Alf Ross al Professor Frosini*, in: A. TARANTINO (a cura di), *Scienza e politica nel pensiero di Alf Ross. Atti delle giornate di studio su Alf Ross, Lecce 14-15 maggio 1981*, Milano 1984, p. 269.

<sup>2</sup> Dell'interesse, nell'ambiente accademico scandinavo, per *Demokrati, magt og ret* è forte riprova la recensione critica del filosofo e giurista norvegese Frede Castberg (1893-1977). Castberg fu un instancabile sostenitore d'un ritorno al diritto naturale, entro una concezione normativistica del diritto, in profonda rottura sia col realismo di provenienza hägerströmiana che con quello rossiano. Cfr. F. CASTBERG, *Alf Ross: Demokrati magt og ret, København 1974*, in: "Lov og Rett", 1975, pp. 43-46. Sulla figura di Castberg entro il panorama filosofico-giuridico scandinavo ed, in particolare, sui temi, democrazia, libertà ed eguaglianza, in un raffronto con Ross, rinvio al mio: *Realismo nordico e diritti umani*.

La traduzione qui presentata è “integrata”, in appendice, da due significativi e più corposi saggi di qualche anno prima, *Kommunismen og Demokratiet* [Il Comunismo e la Democrazia] e *Socialismen och Demokratien* [Il Socialismo e la Democrazia] pubblicati, rispettivamente, il primo autonomamente in lingua danese nel 1945, ed il secondo, in lingua svedese, nel 1947 sulla rivista “Tiden”. L’appendice rinvigorisce, per il profilo teorico e non d’occasione, il corpo dei testi in *Democrazia potere e diritto*, dando conferma, al fondo, della intenzione di Ross, quella di riflettere e operare un confronto serrato con liberalismo, comunismo e socialismo. Il programma è unitario e lo spirito del volumetto non è tradito.

Le pagine teoriche sono del tutto ben note, gli articoli di *Demokrati, magt og ret* mostrano alcuni altri volti di Ross. Anzitutto quello di stimato cronista e commentatore sociale. E, poi, l’altro di giurista pratico. Per ben oltre quarant’anni, dal 1935 al 1977, egli ebbe a ricoprire la carica di *Sekretær for Provinshandelskammeret*, Segretario della Camera di Commercio, e ad essa accompagnò sovente quella di consulente legale per privati, oltre che per il governo danese. Nel 1953 prese parte alla stesura della Costituzione danese. Dal 1959 al 1972, è ben noto, Ross ricoprì la funzione di Giudice della Corte Europea dei Diritti dell’Uomo a Strasburgo.

Gli scritti raccolti offrono, ognuno per sé stesso e tutti nel loro insieme, la testimonianza viva della sua instancabile attività a fronte delle dirompenti inquietudini di quegli anni, Quaranta, Cinquanta, Sessanta e Settanta, con una partecipazione, senza filtri, fino ai giorni della sua scomparsa, al dibattito pubblico. Il lettore già esperto di Ross potrà agevolmente ritrovare quanto e quali luoghi del suo impegno teorico sono messi a frutto, e, ancora, quali ragioni egli abbia protestato e fatto valere. Un lettore che incontri qui Ross per la prima volta non potrà non restare sorpreso della vivacità e facilità del suo argomentare.

È quello di Ross un farsi carico, un mettere alla prova, entro la “pratica”, concettualità difficili, democrazia, diritto internazionale, diritto e morale bisognose di riscontri inesausti per una operosità scientifica. Una scrittura, quella dei contributi qui raccolti, che si confronta con questioni reali che sono ad un tempo di filosofia del diritto, di diritto penale, di diritto internazionale, di scienza politica e di diritto comparato. La limpidezza della scrittura non inganni, co-

si come la russiana partizione in sezioni, democrazia, potere, diritto. In ciascuna si direbbe pagina, vi è il respiro della democrazia dalle prospettive congiunte di filosofia del diritto, diritto penale, diritto internazionale, scienza politica e così via.

In libera e consapevolmente vigile continuità, *queste* meditazioni di Ross tengono fermi, nei modi che si vedranno, giuridico e politico, tornando ogni volta a dire d'una intrinseca difesa del diritto a partire dal potere. In modi conseguenti Ross non chiude la forbice tra diritto e politica e di essi mostra, nelle trame dello scenario storico a lui contemporaneo, il reciproco gioco di specchi. Ne viene che il perché del diritto e il costituirsi attorno ad esso d'un sistema di obbedienze, di poteri, di norme, si ritrova, ha bisogno di fare i conti con la libertà e la scienza. Le urgenze delle storie e della storia esigono un lucido sguardo realista, un lavorare filosofico sempre rigoroso, verso il vivente e le generazioni future.

*Demokrati, magt og ret* è articolato in tre parti. Ripercorriamo nel loro ordine le varie parti – “*democrazia*”, “*potere*”, “*diritto*”, appunto – nelle quali si ritrovano di volta in volta ora specificazioni teoretiche ora questioni che attraversano e congiungono l'una o l'altra delle partizioni.

## 1. *Democrazia*

È necessaria una breve divagazione, a mo' di premessa. Già dal luglio 1945, all'indomani della liberazione dalle truppe tedesche, Ross si lasciò coinvolgere in un appassionato attivismo teorico quanto alla tenuta e alla consistenza della democrazia. Nel fervente dibattito ospitato da riviste e giornali della resistenza danese<sup>3</sup> – dibattito che vide la partecipazione di raffinati accademici – tra essi Hal Koch (1904-1963), professore di Storia della Chiesa presso la Università di Copenhagen, e Jørgen Jørgensen (1894-1969), professore di Filosofia presso la medesima Università ed esponente di lustro dell'empirismo logico. Ross chiarifica le declinazioni del significato di democrazia:

<sup>3</sup> Diverse furono le riviste che accolsero il vivace dibattito di quegli anni su democrazia e libertà di espressione: oltre a “Frit Danmark” [Danimarca libera], anche “Politiken” [La Politica], “Berlingske Aftenavis” [Giornale pomeridiano Berlingiano], “Frie Ord” [Parole libere], “Land og Folk” [Paese e Popolo], “Social-Demokraten” [Il Social-democratico].

essa è un *metodo* per la risoluzione pacifica dei conflitti. Democrazia è, anzitutto, una *procedura*, una procedura che presuppone una *ideologia* perché possa funzionare<sup>4</sup>. Nelle intemperie del dopoguerra, “democrazia” chiedeva, per Ross, d’esser studiata in almeno tre significati: quello di democrazia politica, quale forma di governo [*statsform*]; di democrazia umana quale forma di vita [*livsform*]<sup>5</sup>; di democrazia economica, quale forma di economia pianificata [*planøko-*

<sup>4</sup> A. ROSS, *Ordet eller Sværdet?* [La Parola o la Spada?], in S.H. RASMUSSEN, N.K. NIELSEN (a cura di), *Strid om Demokratiet. Artikler fra en dansk debat 1945-46* [Lotta per la democrazia. Articoli da un dibattito danese 1945-46], Aarhus 2003, p. 161. La forte “vocazione” di democrazia è senza dubbio confermata dal suo lavoro, dapprima destinato ad un pubblico scandinavo, *Hvorfor Demokrati?* [Perché Democrazia?], Copenhagen 1946 e che, successivamente, e non per avventura, fu tradotto in lingua inglese allo scopo di incrementare il dibattito e di esplicitare l’intenzione di comunicare all’*audience* americano, a fronte dell’angusta alternativa, comunismo o capitalismo, il fatto che: «i democratici socialisti – scriveva Ross – nel nostro paese [fossero] più democratici dei socialisti». Cfr. A. ROSS, *Why Democracy?*, Cambridge, Massachusetts 1952, pp. V, VI. Inoltre, merita attenzione il fatto che in quei secondi anni Quaranta, Ross si fece carico, assieme ad altri raffinati intellettuali scandinavi del tempo, di ritrovare, in un lavoro congiunto, il pulsare vivo dell’idea di democrazia. Si veda, in particolare, l’antologia di lavori sul concetto di democrazia nordica: A. ROSS, H. KOCH (a cura di), *Nordisk Demokrati* [Democrazia Nordica], Copenhagen 1949. Qualche anno dopo, il collettaneo fu tradotto, in parte, in lingua inglese: J.A. LAUWERYS (a cura di), *Scandinavian Democracy*, Copenhagen 1958. L’intento, accanto a quello di una disciplinata ricognizione dei “modi” di democrazia nei paesi del nord, era quello, non meravigliera, di proporre, nei difficili e faticosi anni di democrazie post-guerra, un’urgente e diffusa idea distintiva di democrazia scandinava.

<sup>5</sup> Sul concetto di democrazia, quale *livsform* [forma di vita], Ross non nasconde il suo debito ad Hal Koch. Nel suo breve saggio *Hvad er Demokrati?* [Cos’è Democrazia?], Copenhagen 1945, Koch aveva avvertito che la democrazia, prima ancora che forma di governo, fosse un fenomeno profondamente umano, *livsform*, una forma di vita che riguarda tutte le relazioni umane e che viene a compimento grazie e per le armi dell’istruzione e del dialogo. S’intravedono, da ciò, ragioni profonde di identità e di differenza con il Ross del *Hvorfor Demokrati?* (si noti, altresì, la vicinanza dei titoli dei lavori: un interrogarsi, reciproco, a partire da un “perché” [*hvorfor*] con Ross, e da un “cosa” [*hvad*] con Koch, intorno a democrazia). Non a caso Ross richiama, in forte discontinuità, ma anche con qualche significativa continuità, Koch, in alcune pagine del suo *Hvorfor Demokrati?* dedicate a democrazia e ricorso alla forza. In particolare, si vedano le p. 112-115. Cfr., altresì, il mio: *Su democrazia libertà eguaglianza. À propos del Ross di Hvorfor Demokrati?*, in *i-lex*, 20/2013, in particolare, pp. 460-464, e n. 29.

*nomi*]. Avvertito del rischio di far precipitare “democrazia” nel baratro delle pianificazioni statali, rigide ed imperative, di stampo socialista e quanto che democrazia fosse “imparentata” con un atteggiamento di vita, atteggiamento fondante perché “democrazia” avesse potuto funzionare, essa è, assume Ross, e deve restare, un concetto prettamente giuridico. La via delle vaganti distinte specificità statali-stiche ed autoritarie di “democrazia” è, fin dal principio, da Ross, sbarrata. Democrazia non denota altro che una forma di Stato, un metodo procedurale incardinato sul principio di rappresentanza [*repræsentationsprincippet*] e su quello di maggioranza [*flertalsprincippet*]. Importante conferma nell’impianto teorico di Ross è la contrapposizione di democrazia ad autarchia e a dittatura, entrambe – senza scrupolo, negli anni della guerra – rinverdate dalla formula meschinamente sviante della legittimazione popolare. Dittatura del proletariato e dittatura nazional-socialista erano, naturalmente, nel mirino<sup>6</sup>.

In conclusione, la democrazia è, e non può non essere – affermava Ross nel suo celebre lavoro *Why Democracy?*, traduzione in lingua inglese di *Hvorfor Demokrati?*, 1946, – «una forma di governo, cioè una forma di organizzazione politica, un metodo politico»<sup>7</sup> un procedere, un procedere che, grazie al diritto, dispone intorno all’azione di coloro che esercitano il potere politico. Democrazia dice un metodo non il contenuto dell’azione.

La proibità nell’uso linguistico di democrazia impone una differenziazione tra metodo e scopi, forma e contenuto<sup>8</sup>. Quale forma? Quella forma di governo in cui il potere statale appartiene al popolo, rispondeva Ross; ma, si noti bene, il popolo non è per Ross la quintessenza di tutti gli atti di autorità pubblica, atti che sono esercitati dal parlamento, dal governo, dalle forze dell’ordine, dai giudici. Il modo proprio della democrazia è nell’idea di legittimazione e di rappresentanza. Il popolo è il detentore, certo, della sovranità, ma decisivo è, per la democrazia, il suo mandato. Uno Stato può dirsi democratico solo nella misura in cui il potere appartiene al popolo, ma il metro di misura della democrazia di uno Stato sta realisticamente per Ross nel grado *reale* di influenza del popolo quanto all’esercizio

<sup>6</sup> A. ROSS, *Il Comunismo e la Democrazia*, *infra*, pp. 123-147; ID., *Hvorfor Demokrati?*, 1946, Oslo 1969, pp. 95, 96, 99, 101. Per un’analisi più approfondita del *Hvorfor Demokrati?*, mi permetto di rinviare, ancora una volta, al mio: *À propos del Ross di Hvorfor Demokrati?*, cit., pp. 453-478.

<sup>7</sup> A. ROSS, *Why Democracy?*, cit., p. 91.

<sup>8</sup> A. ROSS, *Hvad er demokrati?*, in: *Nordisk Demokrati*, cit., p. 192.

dei poteri delle autorità. Ross segnalava, come distinte ed interagenti, le varie forme in cui si esplica l'influenza popolare: intensità [*intensitet*], riguardo all'accesso dei partecipanti all'elettorato attivo e all'elettorato passivo; effettività [*effektivitet*], riguardo al grado accordato al popolo nel far valere i propri punti di vista; estensività [*ekstensitet*], riguardo alla misura in cui l'influenza popolare prende corpo in forme di controllo sui poteri pubblici<sup>9</sup>.

Questo, in breve, è il Ross di *Hvorfor Demokrati?*. Sono queste le idee che si ritrovano, in un gioco di conferme e riscritture, nei saggi di quegli anni, *Comunismo e democrazia* e *Socialismo e democrazia*. Vediamo ora, più da vicino, come siffatte idee guadagnano appassionate meditazioni nei saggi successivi, quelli degli anni Sessanta e Settanta accolti nelle prime due parti di questo volumetto. Liberalismo democratico, democrazia rappresentativa, libertà d'espressione sono i punti focali intorno ai quali si svolge il discorso.

Nei saggi qui raccolti – dico “saggi”, anche se, come sappiamo si tratta di articoli d'occasione per giornali – si ritrovano, di certo, le voci più raffinate del liberalismo democratico. Quella di Mill, anzitutto, contro Rousseau e il suo credo nel genio originario del popolo, e, non di meno, contro la “prova” utilitarista benthamiana di assoluta infallibilità della democrazia<sup>10</sup>. La specificità, ossia, degli ideali di salvaguardia e protezione delle libertà individuali, concretizzabili con e per il tramite della democrazia, democrazia quale partecipazione diretta o indiretta alla vita politica. Il nocciolo di diritti di libertà, i diritti civili, rimane la prima condizione; essi si completano, traendo ulteriore forza nei diritti politici.

Ross non è, ovviamente, nella cultura scandinava dei suoi anni, il solo che si ritrovi in professione di liberalismo democratico. Significative sono alcune consonanze, come quelle con lo svedese Herbert Tingsten (1896-1973), scienziato della politica e, ancora e di più, con Gunnar Myrdal (1898-1987), celebre economista svedese di orientamento social-democratico<sup>11</sup>. Alle spalle, per dir così, di Ross c'è,

<sup>9</sup> *Ivi*, pp. 194, 199, 200. Attraverso operazioni di tecnica logica, Ross rappresenterà, in un noto diagramma, “tipi” reali [*realtyper*] di democrazia, a partire da un “idealtipe” [tipo-ideale], un tipo ideale di democrazia che di esse misurerà il grado di effettività. Cfr. A. ROSS, *Why Democracy?*, cit., p. 105.

<sup>10</sup> A. ROSS, *Why Democracy?*, cit., pp. 41-74; ID., *Il romanticismo politico del nostro tempo*, *infra*, p. 23-27.

<sup>11</sup> Si vedano, in particolare: H. TINGSTEN, *Nordisk Demokrati* [Democrazia nordica], in: “Nordens Kalendar”, 1938, pp. 41-50; H. TINGSTEN, *Demokratiens*

non meno e occorre non dimenticarlo, Kelsen ai cui seminari aveva, da giovane studente, partecipato nel 1924, ammirando sì l'erudizione in filosofia, matematica e diritto, ma, e non di meno, specialmente la pervasività delle sue idee social-democratiche<sup>12</sup>. La democrazia è, per il danese, come per Kelsen, questione procedurale, metodo politico, forma di governo, ma questi non sono che il presupposto per un compiuto liberalismo sociale<sup>13</sup>.

Per Ross, gli ideali dell'autodeterminazione e dell'autonomia – ideali innegabili per ogni democratico – non si conciliano con la convinzione secondo cui tutte le decisioni statali debbano esser prese immediatamente da tutti, da tutto il popolo attraverso plebisciti. Auto-determinazione e autonomia non significano democrazia diretta.

Questi assunti, il cuore quasi della sua riflessione sulla democrazia, restano significativamente forti e sono detti, in questi saggi, in modo esemplare. «L'idea dell'autodeterminazione – annota Ross, a proposito del malinconico romanticismo politico di fine degli anni Sessanta – può e deve andare unita al riconoscimento del ruolo della *leadership* e alla necessità di competenza nella vita politica»<sup>14</sup>. Negli anni di rivolte degli studenti nella Università di Copenhagen, Ross si faceva carico di mostrare la falsa moralità e la dannosa infedeltà della professione di democrazia, da parte delle correnti sedicenti rivoluzionarie che, speculando sul concetto di “democrazia”, si accreditavano una “svolta” epocale. Le rivolte studentesche, i cui intenti ave-

*problem*, Stockholm 1945; G. MYRDAL, *The defence of democracy*, in ID., *Maintaining Democracy in Sweden – Two articles by Gunnar Myrdal*, New York 1939; G. MYRDAL, *An American Dilemma – the Negro problem and Modern Democracy*, New York 1944.

<sup>12</sup> J. EVALD, *Alf Ross – et liv* [Alf Ross – una vita], Gylling 2010, pp. 69-71, 77, 78. Nota è l'ammirazione di Kelsen nei confronti del giovane allievo. Anche se con avvii attigui, ed esiti, certo, tra loro, peculiari e distanti, v'è una qualche prossimità, in essenziali tratti, ed avvertitamente, di Ross a momenti ed esperienze significative di Kelsen: la passione (ed il professorato) per il diritto costituzionale, il diritto internazionale e la filosofia del diritto; le non tacite simpatie per la social-democrazia e, ciononostante, il non diretto coinvolgimento nelle vicende partitiche; la partecipazione alla stesura del progetto di una nuova Costituzione; l'esperienza di giudice, della Corte Costituzionale, per Kelsen, dal 1918 al 1929, e di giudice della Corte Europea dei diritti dell'uomo, per Ross, dal 1959 al 1971.

<sup>13</sup> H. KELSEN, *La democrazia* (trad. it. di *Vom Wesen und Wert der Demokratie*, Tübingen 1929), Bologna 1998, pp. 191-199.

<sup>14</sup> Cfr. *Il Romanticismo politico del nostro tempo*, *infra*, p. 25.

vano preso corpo nella richiesta di partecipazione congiunta, studenti e docenti, riguardo alle scelte sui modi di insegnamento e della ricerca scientifica avevano dato vita ad una serie di regolamenti che, di fatto, politicizzavano le università. Ross gridava allo scandalo e rispondeva con un'idea di democrazia che fosse anzitutto competenza. «La competenza che si richiede per amministrare una università – ancora Ross – ad esempio prendere decisioni sull'organizzazione degli esami, sul contenuto degli studi, sulla nomina dei professori, sull'assegnazione di titoli, e così via è la medesima di cui il personale dei docenti, specialmente quelli più altamente qualificati, è in possesso»<sup>15</sup>. Un esaltato e stordito uso di “democrazia”, una “democrazia” chiamata ad un paradosso tragico, quello di andare oltre sé stessa, costituiva la ragione infondata dell'attribuzione del governo delle università ad un personale diverso da quello dei puri funzionari tecnici, accademici ed amministrativi.

Anche qui sono a monte ragioni squisitamente filosofiche. La non compiuta razionalità degli esseri umani, disordinatamente composta di pregiudizi, conservatorismi, sentimenti di sospetto tutt'essi congiunti all'illusoria credenza di possedere la verità – credenza demitizzata, aveva già scritto Ross nel *Why Democracy?*, dagli studi della moderna psicologia<sup>16</sup> – è la ragione di decisive difficoltà nella formazione delle opinioni pubbliche. Una compiuta auto-determinazione e responsabilità dell'individuo non è sostenibile e giustificabile. Da ciò, la necessaria fiducia, sempre criticamente verificabile, in una *leadership*<sup>17</sup> e nella competenza. Tracce di quell'“*élitismo illuminato*” del Mill di *On Representative Government* ha lasciato i suoi segni.

Le urgenze politiche del liberalismo sembrano, in Ross, risolvere ogni pretesa autosufficiente giuspositivistica, per così dire, dall'interno. Che il compromesso possa bastare per la democrazia è, per Ross, in sé, una illusione, così come soltanto la sola regola della maggioranza. Il diritto entra in queste geometrie come uso legittimo della forza, anche per difendere la stessa democrazia da attacchi contro di essa. «Colui che preferisce la pace ed il diritto alla lotta e alla forza – aveva scritto Ross nel 1946 – ha dunque, in quella misura, una ragione per preferire la democrazia all'autocrazia»<sup>18</sup>. Nel timore del precipitare

<sup>15</sup> Cfr. *Democrazia e amministrazione delle università*, *infra*, p. 35.

<sup>16</sup> A. ROSS, *Why Democracy?*, cit., p. 206.

<sup>17</sup> *Ivi*, pp. 208, 209.

<sup>18</sup> *Ivi*, p. 99.

della democrazia in comunismo o altre dittature, la via è, grazie al diritto, quella di proteggersi col diritto dal male. Ma la macchina giuridica, le sole forme, non reggerebbero senza una sorta di spirito vitale, la libertà d'espressione. In molte pagine severe e, dai toni irriverenti, Ross esibisce, quasi come imperativo, la necessità di una libertà di espressione senza restrizioni.

Nel clima post-bellico Ross aveva fatto riferimento, già nel lavoro del 1946<sup>19</sup>, ad una logica solo in apparenza diversa. Siamo disposti, si reinterrogava Ross agli inizi degli anni Sessanta, per la difesa della democrazia – nel suo nucleo di diritti di libertà democratici, la libertà di espressione, e con essa, libertà di religione, di associazione, di riunione – a limitare, se non anche a proibire, atti contrari alla democrazia, finanche già la sola propaganda anti-democratica e la formazione di partiti anti-democratici<sup>20</sup>? In un sobrio esercizio analitico, Ross, rigettando argomenti dogmatici, di logica e di diritto naturale, finiva col recusare ogni sorta d'idea di democrazia che giocasse, a mo' di mangiafuoco, con la libertà di espressione. E così, ancora: «si può chiudere la bocca alla gente – si legge nelle pagine di un saggio degli anni Sessanta – ma non tenere legati i loro pensieri»<sup>21</sup>. Ross inchiodava, per parte sua, la libertà in una inesausta vitalità, contro i germi d'una eguaglianza il cui prender corpo in eguaglianza economica e socialismo, avrebbe inevitabilmente tramutato i sedicenti sostenitori della democrazia in meri *conditional supporters* della democrazia medesima<sup>22</sup>.

Ma da qui, propriamente ed ancora, non veniva che la libertà d'espressione significasse possibile apertura a qualsivoglia forma di manifestazione. È legittimo, per Ross, pensare ad una restrizione della libertà d'espressione qualora il suo esercizio dovesse ricomprendere in sé stessa evocazione ed incitamento alla violenza. La ragione di ciò è, per Ross, nell'idea stessa di democrazia.

Già nel *Hvorfor Demokrati?*, Ross aveva distinto tra espressione ed azione<sup>23</sup>. Fuori campo è quella libertà che si tramutasse in azione

<sup>19</sup> A. ROSS, *Why Democracy?*, cit., pp. 231-243.

<sup>20</sup> Cfr. *Libertà – anche per i nemici della libertà?*, *infra*, pp. 17-22.

<sup>21</sup> *Ivi*, *infra*, p. 20. Si veda anche, A. ROSS, *Why Democracy?*, cit., pp. 231-243.

<sup>22</sup> A. ROSS, *Why Democracy?*, cit., p. 233.

<sup>23</sup> La distinzione tra espressione ed azione si fa significativamente fondante a proposito del tema della censura e della pornografia. Si vedano i saggi della terza parte, quelli dedicati, in generale, al rapporto tra diritto e morale.

violenta, ma anche l'espressione verbale o scritta volta ad offendere, intesa alla preparazione o alla partecipazione a gruppi il cui scopo fosse, per programma, il violento sovvertimento dell'ordinamento sociale. Violenza e propaganda politica compiuta per il tramite di mezzi disonesti e fraudolenti, non sono, per quel Ross, nello spirito e nell'idea, professioni di democrazia<sup>24</sup>.

Queste acquisizioni teoriche di fine anni Quaranta ritrovano vitalità e conferme nei difficili anni delle proteste giovanili e delle rivoluzioni anticapitaliste, con forme, agli occhi di Ross, violente di cultura e di azione. Propaganda instillata, piazze affollate, frastuoni. Si dava così una cultura della violenza nella società opulenta di fine anni Sessanta. Spopolava la teoria sociale del Marcuse, pensatore della scuola di Francoforte, divenuta, spaventosamente, il *vademecum* dei rivoluzionari, indigesto avanzo dell'hegelismo ed «assolutamente incompatibile – per dirla con Ross – con la scienza empirica moderna e la filosofia critica»<sup>25</sup>. Supposte speculazioni filosofiche, l'intolleranza, la parola che si fa azione violenta, con variazioni del tipo “indottrinamento”, “manipolazione”, “rivoluzione violenta”, “dittatura dei consapevoli”, sono – si rispondeva Ross – ragioni di vergogna. L'interrogare Marcuse su cosa egli realmente intendesse per “liberazione”, per “popolo”, per “coscienza” e per “verità”, non offriva altro che risposte tanto inutili quanto inconcludenti. Le tante variazioni di marcusianesimo avevano, per Ross, secondo le ammissioni stesse di Marcuse, un solo autentico intento, quello di riuscire, dapprima con dimostrazioni della classe operaia e con la disobbedienza civile, e, poi, con tumulti generali al sovvertimento dell'intero sistema. Scorreva, in questi assunti, la dissoluzione della morale sociale «la colonna vertebrale della morale»<sup>26</sup>; e, così, disobbedienza, scioperi, boicottaggi, lotta; in termini brevi e netti, per Ross, distruzione violenta.

Quanto a democrazia e Marcuse, le ragioni di Ross vengono da sé: Marcuse chiamava in campo l'ontologia. Tutt'altra aria con Ross. La democrazia non è simulacro di verità, né dominio della minoranza sulla maggioranza, né democrazia diretta, né, ancora e di più, in qualunque modo, violenza. La libertà non ammette la violenza. «L'ovvio pericolo della democrazia – così il Ross degli anni Quaranta – è che essa affondi non per un uso esagerato della libertà d'espres-

<sup>24</sup> A. ROSS, *Why Democracy?*, cit., specialmente pp. 234-236.

<sup>25</sup> Cfr. *Allora leggete il Marcuse!*, *infra*, p. 3.

<sup>26</sup> Cfr. *Araldo del fascismo di sinistra*, *infra*, p. 12.

sione, piuttosto per una sua continua limitazione»<sup>27</sup>. Non da meno è da restar fermo che l'incitazione all'uso della violenza e di altri metodi illegali è, per coloro che professano una coscienza profondamente democratica, da bandirsi, prima e a monte. Si dirà: diversi i contesti e i timori. Ma la ricetta è la stessa: è la democrazia, se autentica democrazia, a creare anche la cura per i suoi malanni.

Com'è evidente, le argomentazioni del Ross dei saggi qui raccolti non vanno diversamente da quelle sostenute nel precedente turno d'anni, e la congiunzione d'esse è ordita, a muovere dalle aspettative deluse, dalle speranze e, perché no, da qualche interesse di natura squisitamente politica di quegli anni Sessanta.

Sono compatibili gli istituti di democrazia formale con ideali ed istanze proprie del socialismo? Ross è ben consapevole della lunga storia della democrazia a monte del suo consolidamento in collaudate strutture giuridico formali. Quel processo si è compiuto e difficilmente potrebbe dirsi che la democrazia si dia ancora come una qual certa ideologia. Ciò comporta che per le vie segnate dagli istituti di democrazia formale gli ideali democratici possano guadagnare un ulteriore compimento.

Non è di certo un caso che Ross strizzava l'occhio, già nell'immediato dopoguerra, ai socialisti-democratici ed al programma di riforma economica, *Fremtidens Danmark* [La Danimarca del Futuro], presentato al Congresso dell'agosto 1945, programma, ad avviso di Ross, di "razionalità", sia quanto all'uso delle risorse che a quello dei mezzi di produzione<sup>28</sup>. In luogo della alternativa tra "iniziativa pri-

<sup>27</sup> A. ROSS, *Why Democracy?*, cit., p. 239.

<sup>28</sup> Vale la pena sottolineare che le puntuali osservazioni rossiane in materia economica non si lascerebbero ben intendere se non si tenesse a mente che una qualche erudizione in scienza economica gli derivava, tra le altre cose, dal fatto che egli, al fine di conseguire il titolo di Dottore in Filosofia presso la Università di Uppsala, dovette, primariamente, superare lo *studentereksamen*, un'esame di laurea. In seguito al rigetto della sua Tesi di Dottorato, *Theorie der Rechtsquellen*, da parte della Commissione della Università di Copenhagen, Ross ricevette, nella primavera del 1928, una borsa di studio dal governo danese e scelse – in vista della difesa orale del medesimo lavoro presso la Università di Uppsala, lavoro così fortemente sostenuto da Kelsen, Verdross, Myrdal ed Hägerström – di laurearsi, appunto, in economia, in filosofia applicata ed in filosofia teoretica. Nel maggio del 1929 a Ross fu riconosciuto, in Svezia, il titolo di *doktor juris* in filosofia. Cfr. J. EVALD, *Alf Ross – et liv*, cit., pp. 102, 103. Su *quelle* tormentate vicende accademiche e sui suoi primi insuccessi, in particolare quanto al conseguimento del titolo di Dottore di ricerca presso l'Università di Copenhagen, rin-

vata” e “pianificazione economica”, Ross vedeva, a monte di esse, una più che possibile tra loro armonizzazione: entro il quadro delle istituzioni e tradizioni *liberali* democratiche, una forma di un controllo *pubblico* delle aziende private, ma non quale socialismo di Stato o centralizzazione burocratica. «Quello del partito social-democratico è – dichiarava Ross, a ridosso delle elezioni danesi, in un articolo pubblicato su un quotidiano svedese di orientamento social-democratico – un programma ampio e costruttivo che, senza essere legato ad una antiquata ortodossia marxista, si pone in linea con la più moderna scienza economica»<sup>29</sup>. Libertà ed eguaglianza, i grandi valori umani, contro le paure e le drammatizzazioni delle parti l’una contro l’altra armata, comunisti e capitalisti, si sarebbero, nei modi del Ross social-democratico, reciprocamente integrati senza annientarsi.

Ancora una volta sulle “radici” di Ross. Molti gli appassionati interlocutori di questo Ross. Da Kelsen, e con Kelsen, il kelseniano ideale di purezza della scienza; da Weber, e con Weber, l’accertamento casuale dei fatti politici e dei loro rapporti per l’oggettività *wertfrei* della ricerca storica e sociologica; con Hägerström, e da Hägerström, l’opzione per un nihilismo teorico. Per le vie di Jørgensen, c’è Neurath, divenuto suo amico personale, fondatore del Circolo di Vienna ed instancabile militante socialista; e, non da ultimi, Tingsten e la sua concettualizzazione di democrazia come “*överideologi*” [sovra-ideologia]<sup>30</sup> e Myrdal e la sua “*social ingeniørkunst*” [ingegneria sociale]<sup>31</sup>. Si intende perché la democrazia non sia per Ross e non valga come una opzione tra le altre o una ideologia. La democrazia è necessità che ha preso corpo in collaudate strutture giuridiche. Il futuro della democrazia è nell’apertura del liberalismo al socialismo.

Chi legga i saggi, *Comunismo e Democrazia* (1945), e *Socialismo e Democrazia* (1947) – gli scritti tradotti in appendice – non potrà non

vio al mio: A. SERPE, *Realismo nordico e diritti umani. Le ‘avventure’ del realismo nella cultura filosofico-giuridica norvegese*, cit., pp. 24-30.

<sup>29</sup> A. ROSS, *Hvorfor jeg stemmer paa Socialdemokratiet* [Perché io voto la Social-democrazia], in: “Social-Demokraten”, 25-10-1945.

<sup>30</sup> Cfr. H. TINGSTEN, *Demokratiens problem* [I problemi della democrazia], Stockholm 1945; A. ROSS, *Why Democracy?*, cit., pp. 64, 65, 119.

<sup>31</sup> Cfr. J. STRANG, *Overcoming the rift between ‘is’ and ‘ought’*. Gunnar Myrdal and the philosophy of social engineering, in: “Ideas in History”, Vol. II, 1/07, in particolare, pp. 148-158, 165-168.

avere a mente *questo* nucleo duro. Socialismo, ma non, come mostrano le riflessioni del maturo Ross degli anni Sessanta, la politicizzazione delle Università e il “contrabbando” di opinioni politiche camuffate da “scienza”. In coerente continuità, in nome di una fede da sempre professata nell’“oggettività” e nella fattualità della ricerca scientifica<sup>32</sup>, Ross avrebbe denunciato gli inganni teorici del marcusianesimo e l’ideologismo militante del maoismo.

## 2. Potere

La seconda parte di questa raccolta costituisce un’ulteriore prova della singolare varietà degli interessi del Ross di questi anni e della puntuale efficacia analitica del suo argomentare. Gli esercizi rossiani intorno al “potere” hanno come campo privilegiato il diritto e la politica internazionale. I risultati teorici sono già stati conseguiti, ora vengono messi alla prova. Si dice d’un suo “americanismo”, ma la cosa va più ampiamente vista in un programma che è unitario, dentro e per un ricercare aperto.

Che già i lavori del Ross teorico della democrazia fossero tutt’altro che confinati ad un *audience* locale, è cosa nota. A metà degli anni Quaranta Ross possiede oramai un impianto di sicura rilevanza teorica, e le sue riflessioni sulla democrazia male si intenderebbero se non le si tenessero nel quadro di consapevolezze già ampie, tutte quelle che il suo disincantato realismo gli avevano aperte. Un momento di questo percorso, e si vedrà come la riflessione teorica venga a riversarsi da subito in domini di filosofia pratica: democrazia, guerra e pace, potere.

*Towards a Realistic Jurisprudence. A Criticism of the Dualism in Law* è del 1946. Il volume tornava ad un suo precedente lavoro del 1934, destinato ad un pubblico scandinavo, *Virkelighed og Gyldighed i Retslæren. En kritik af den teoretiske retsvidenskabs grundbegreber* [Realtà e validità nelle teoria del diritto. Una critica ai concetti teorici fondamentali della scienza giuridica]. *Virkelighed og Gyldighed* era venuto alla luce a cinque anni dal dibattuto *Theorie der Rechtsquellen*, 1929, lavoro in cui Ross, fin già dalla prefazione, non nascondeva i suoi debiti con Kelsen, e di solo un anno, posteriore al-

<sup>32</sup> Cfr. *Politicizzazione delle università*, *infra*, pp. 39-45.

l'altrettanto noto *Kritik der sogenannten praktischen Erkenntnis. Zugleich Prolegomena zu einer Kritik der Rechtswissenschaft*, 1933, volume, quest'ultimo, dedicato, com'è noto, al maestro Hägerström. Già in quest'ultimo lavoro c'è il nuovo volto rossiano, quello d'una "modernità" oltre, oramai ai suoi occhi, l'angusto normativismo di Kelsen<sup>33</sup>.

Dello stesso anno di *Towards a Realistic Jurisprudence*, il 1946, è, nel segno di una critica all'ontologia dei concetti giuridici, la sua prima monografia di diritto internazionale, *Lærebog i Folkret. Almindelig Del* [Manuale di Diritto internazionale. Parte generale]. Se da un lato Ross è avveduto del fatto che la letteratura di lingua inglese abbondasse di trattati di diritto internazionale, dall'altro, è ben consapevole della originalità del suo lavoro. Le visioni del diritto ivi sostenute e la conseguente dottrina dei compiti della *jurisprudence* da una prospettiva scandinava erano tali, a suo avviso, da non avere, forse, precedenti simili nella letteratura anglo-americana<sup>34</sup>. Il manuale, scritto a pochi anni dal conseguimento della cattedra di Diritto internazionale presso la Università di Copenhagen, verrà tradotto, appena un anno dopo, in lingua inglese: *A Textbook of International Law. General Part*.

*Towards a Realistic Jurisprudence*, dunque, e *A Textbook of International Law*: la teoria e la sua "verifica"? Si potrebbe ben dire così.

*A Textbook* è, per il Ross internazionalista, punto d'avvio d'una riflessione inquieta; la sua esemplare consistenza teorica non resiste alle acquisizioni di *Towards a Realistic Jurisprudence*, e le determinazioni di questo ritrovano, in *A Textbook*, occasioni di verifica e confronto. Ross non ebbe a consumare pagine soltanto per argomentare "giuridicamente" quanto al diritto internazionale, piuttosto vi reinterpretò, e rinnovò, concetti e temi che erano tutti del suo programma unitario: validità, forza vincolante del diritto, binomio diritti-doveri, fonti del diritto. E a partire da essi, diritto internazionale, Stato, sovranità.

<sup>33</sup> Fu Bobbio, nel 1937, a dare notizia, recensendo, dell'opera di Ross all'*audience* italiano. Cfr. N. BOBBIO, *Alf Ross, Kritik der sogenannten praktischen Erkenntnis, Zugleich Prolegomena zu einer Kritik der Rechtswissenschaft, Felix Meiner, Leipzig 1933*, p. 456, in: "Giornale critico della filosofia italiana", XVIII, 1937, n. 1, pp. 73-75, ripubblicato in: A. TARANTINO (a cura di), *Scienza e politica nel pensiero di Alf Ross. Atti delle giornate di studio su Alf Ross (Lecce 14-14 maggio 1981)*, cit., pp. 257-261.

<sup>34</sup> A. ROSS, *A Textbook of International Law. General part*, London 1947, prefazione.

Provo, non più che in qualche passaggio, a disegnare alcune delle implicazioni filosofiche di *A Textbook*, per predisporre le grandi linee dei saggi della seconda parte di questo volumetto.

L'“anarchismo”, la staticità e l'incertezza del diritto internazionale riposano sul fatto che il diritto internazionale non si compone di norme create dal reciproco consenso e dall'accordo fra gli Stati. Contro, da un lato il convenzionalismo di stampo “positivista” e, dall'altro, la superiorità sovrasensibile di un ordinamento valido tipico delle dottrine giusnaturaliste, Ross vi affermava che il carattere “internazionale” di una qualsivoglia norma non dipende dal suo fondamento di “validità”, piuttosto, sia essa vincolante o meno per lo “Stato”, unicamente dal suo contenuto<sup>35</sup>. Il diritto internazionale – scriveva – è privo di un superiore potere autoritativo e la norma fondamentale, *pacta servanda sunt*, non può logicamente basarsi su di un accordo, in quanto sarebbe «tanto assurdo – annoterà Ross qualche anno dopo nel volume con cui “attraversa” le Nazioni Unite da una prospettiva prettamente giuridica, *The Constitution of the United Nations*, a proposito della natura (non di “Trattato” ma di “Costituzione”) della Carta dell'ONU – quanto la risposta di un bambino al quale sia chiesto perché dovrebbe obbedire ai suoi genitori: perché papà e mamma lo hanno detto»<sup>36</sup>. La questione circa l'esistenza di un qualsivoglia sistema giuridico è sempre, per il Ross di *A Textbook*, in ultima istanza, questione circa determinate realtà socio-psicologiche, anche se e per quanto esse non siano “visibili” nell'arena internazionale.

Nei modi, secondo le istanze teoriche di *Towards*, d'un processo di *de-razionalizzazione*<sup>37</sup>: non si da alcun “mondo” di normatività oggettiva, ma soltanto espressioni di *modalità pratica* che fanno ad

<sup>35</sup> *Ivi*, pp. 19-23. Si trattava, per ammissione di Ross medesimo, di una prospettiva simile, fatta eccezione dell'assunto carattere di ‘convenzionalità’ del diritto internazionale, a quella del Vedross di *Völkerrecht*, Berlin 1936. Cfr. A. ROSS, *La souveraineté des États et la Société des Nations*, in: “Revue de droit international et de législation comparée”, 1931, p. 652.

<sup>36</sup> A. ROSS, *Constitution of The United Nations. Analysis of structure and function*, Copenhagen 1950, p. 31. Traduzione mia. Sul punto, cfr. anche pp. 32-40, 44.

<sup>37</sup> *Ivi*, pp. 91, 96-101. Su questo punto si veda anche: A. ROSS, *Retskilde – og metodelære i realistisk belysning* [La teoria delle fonti e del metodo giuridico alla luce d'una concezione realistica], in: “Tidsskrift for Rettsvitenskap”, 1931, pp. 241-301, specialmente p. 295.

esso riferimento; dietro d'esse esistono certi fatti *psichici*, fatti da tenere come *reali*, giacché, per Ross, la psiche esiste in quanto fenomeno psico-fisico che avviene in un organismo psico-fisico situato nella realtà spazio-temporale<sup>38</sup>. Ross rimpiazzava, coerentemente, *validità* con *esperienza di validità*. Un sistema giuridico è ordinamento sociale che viene a fondarsi su tre "impulsi" peculiari: attitudini di comportamento disinteressate (s'è detto, *validità*, indotta dalla forza della suggestione sociale); attitudini di comportamento interessate (timore della sanzione, *coercizione*, indotta dall'esistenza di norme giuridiche); *l'interplay* dei due elementi, credenza in una "validità autoritativa" (elemento di validità) e timore della sanzione (elemento di realtà)<sup>39</sup>.

Le acquisizioni di *Towards* si riversano a cascata, quanto ai concetti di "forza vincolante del diritto internazionale", "fonti del diritto internazionale" e non meno quanto al binomio "diritti-doveri". Sulla scorta dell'alquanto incomprensibile meccanismo dei motivi d'azione – le attitudini di comportamento disinteressate ne sono dentro – *forza vincolante* non potrà dirsi fondata né sulla volontà della persona su cui l'obbligo incombe né su idee e postulati oggettivi, ma sarà, anch'essa, semplicemente, fenomeno socio-psicologico<sup>40</sup>. Saranno queste, non meno, argomentazioni per le quali la sovranità, il nostro dire di sovranità, è fatto da Ross a pezzi.

Nel noto lavoro degli anni Sessanta, *The United Nation. Peace and Progress*, Ross fermerà la sua mano sulla supposta falsa infungibilità del valore "dogmatico" della sovranità e dirà di essa esser quale: «suono di tromba impiegato quando si richiede che venga enfatizzato l'onore, l'indipendenza e la magnificenza di uno Stato»<sup>41</sup>.

Anche quanto a fonti del diritto, Ross non manca di illustrare distorte ricostruzioni. Contro la fuorviante tradizionale distinzione tra fonti formali e fonti materiali del diritto, ennesimo dualismo prodotto da interpretazioni metafisiche, positiviste e giusnaturaliste, assumeva essere le cosiddette fonti del diritto fattori che contribuiscono

<sup>38</sup> Sulle influenze del Maestro Hägerström su *questo* Ross, rinvio alla ricca letteratura contenuta nel saggio di R. HERNÁNDEZ MARIN, *Diritto e scienza. Saggio su Alf Ross*, in: E. PATTARO (a cura di), *Contributi al realismo giuridico*, Milano 1982, in particolare le note delle pp. 200-203; E. PATTARO, *Il realismo giuridico scandinavo. I. Axel Hägerström*, Bologna 1974, pp. 40 ss, 72 ss, 77 ss, 159 ss.

<sup>39</sup> *Ivi*, pp. 76-93.

<sup>40</sup> A. ROSS, *A Textbook of International Law*, cit., pp. 46-49.

<sup>41</sup> A. ROSS, *The United Nations. Peace and progress*, Bedminster 1966, p. 77.

*realmente* a comporre la decisione del giudice, ma indipendentemente dal loro timbro formale. La decisione, ciononostante, non dovrà poter esser detta arbitraria, ma, piuttosto, espressione d'una tendenza comune e socialmente determinata verso certune disposizioni normative<sup>42</sup>.

Ross faceva confluire siffatte acquisizioni teoriche entro il dominio del diritto internazionale, anche nei suoi confronti, la impossibilità di distinguere tra fonti del diritto ed esperienza di validità del giudice. La “sequenza”, per così dire, si ripete: trattati, precedente giudiziario e diritto consuetudinario sono, coerentemente, fattori che – il primo oggettivato, e gli altri due, parzialmente oggettivati – emergono, spontaneamente, e in mutua interazione, dal processo decisionale del portavoce e servitore della comunità, il giudice<sup>43</sup>.

Veniamo ai saggi qui presentati. La esemplarità e decisività dei luoghi appena ricordati hanno disegnato gli assi delle riflessioni di

<sup>42</sup> A. ROSS, *Towards a realistic jurisprudence*, Copenhagen 1946, pp. 94, 95, 140-148, 241; Ancora, su realtà e validità del Ross del *Towards a Realistic Jurisprudence*, si veda, altresì: R. HERNÁNDEZ MARIN, *Diritto e Scienza. Saggio su Alf Ross*, cit., in particolare pp. 195-218.

<sup>43</sup> *Ivi*, pp. 83-91. È ben noto che Ross tornerà approfonditamente, nel suo *magnum opus*, su fonti del diritto e metodo giuridico. Cfr. A. ROSS, *Om ret og retfærdighed. En indførelse i den analytiske retsfilosofi*, 1953 [Diritto e giustizia. Un'introduzione alla filosofia del diritto analitica], København 2013, pp. 121-151, 156-170, 206-209. Il tema è stato ampiamente e criticamente discusso da autorevoli studiosi italiani. Si vedano, tra gli altri, con l'avvertenza di non esaustività, i contributi di U. SCARPELLI, *Contributo alla semantica del linguaggio normativo*, Torino 1959, pp. 87-91; N. BOBBIO, *Teoria dell'ordinamento giuridico*, Torino 1960, pp. 61-67; E. PATTARO, *Validità o verificabilità del diritto?*, in: “Rivista Trimestrale di diritto e procedura civile”, 1966/3, pp. 1005-1056; N. BOBBIO, *Diritto e forza* (1966), in: ID., *Studi per una teoria generale del diritto* (1970), Torino 2012, pp. 101-118; M. JORI, *Il concetto di norma nella scienza empirica del diritto*, in: “Rivista Internazionale di Filosofia del diritto”, 1972, pp. 55-78; R. GUASTINI, *Ross e i suoi interpreti italiani*, in: “Rivista Trimestrale di diritto e procedura civile”, 1976, pp. 1065-1077; R. GUASTINI, *Ross sul diritto giurisprudenziale*, in: R. GUASTINI, P. COMANDUCCI (a cura di), *Analisi e Diritto 2002-2003. Ricerche di giurisprudenza analitica*, Torino 2004, pp. 125-140; F. RICCOBONO, *Materiali per uno studio su diritto e realtà in: Alf Ross (1929-1930)*, in: “Rivista internazionale di filosofia del diritto”, 1983, 2, pp. 247-266; rist. in: A. TARANTINO (a cura di), *Scienza e politica nel pensiero di Alf Ross*, cit., pp. 147-171; F. RICCOBONO, *Norma fondamentale, costituzione, rivoluzione. Ross critico di Kelsen*, in: “Materiali per una storia della cultura giuridica”, XVI, 1986, 2, pp. 425-442; V. VILLA, *La metodologia di Ross*, in: A. TARANTINO (a cura di), *Scienza e politica nel pensiero di Alf Ross*, cit., pp. 67-78.

Ross quanto al diritto internazionale. Non sarà da meravigliarsi se, come si avrà modo di vedere ripercorrendo i saggi raccolti nella seconda parte di questo volumetto, *potere* è, detto sì essere l'altra faccia di diritto, ma ciò soltanto – sottolineava Ross – entro una cornice nazionale costituzionalmente democratica. Lo Stato è, per Ross, un apparato di poteri esercitati con responsabilità al fine del mantenimento di un ordinamento giuridico. Ma lo stesso non può esser detto riguardo alla comunità internazionale, comunità che non conosce luoghi di monopolio del potere. Le stesse Nazioni Unite sono sprovviste di un proprio potere. Il comune sentire circa quell'apparato di potere sovra-nazionale è – sottolineava Ross – dissimile rispetto a quello dei *consociati* quanto al diritto d'un singolo Stato. Il potere, nell'arena internazionale, è politica degli Stati potenti, esercitato in un gioco di equilibri infagottati da mantelli di ideologie. Il disegno delle Nazioni Unite sta in un intreccio profondo di forza ed obblighi morali inteso a monopolizzare la violenza e a convogliarla in canali giuridici, di modo che essa diventi potere, un potere al fine del mantenimento della pace<sup>44</sup>. È questo, allora, il suo "americanismo": Ross prova variamente a mostrare, in una forse troppa fiduciosa aspettativa, quanto quella dei potenti Stati Uniti sia politica ispirata ad un impegno condivisibile che non conosce altra necessità che quella di difendere i *nostri* interessi e la *nostra* cultura, l'unica politica per la quale un potere abbia, per Ross, senso e pienezza<sup>45</sup>.

Per molti aspetti, riferimento obbligato è l'Assemblea Generale delle Nazioni Unite. Presa in ostaggio da Stati "lillipuziani", è divenuta, vuole Ross, luogo di propaganda anti-occidentale, testimonianza d'una giuridicità messa nella disponibilità d'una politica non più che spicciola. Il dogma irrisolto della sovranità, e a quello dell'eguaglianza fra Stati si erano volti, in seguito alla liquidazione del vecchio sistema coloniale, in un disconoscimento delle grandi potenze a beneficio della vanità fine a sé stessa di sovranità insignificanti. L'inondazione di Stati dalle piccole dimensioni entro le Nazioni Unite, la pari, in punto di diritto, loro influenza per l'eguale diritto di cooperazione non avrebbe potuto non generare un significativo ristagno del diritto internazionale. Le gelosie politiche e il complesso di inferiorità dei "lillipuziani", ammantati in forme di "nazionalismo tribale", si ritrovavano, in qualche modo, redenti in un sistema di blocchi

<sup>44</sup> A. ROSS, *The United Nations. Peace and progress*, cit., p. 16.

<sup>45</sup> Cfr. *Chi ha potere, ha anche responsabilità*, *infra*, pp. 55-61.

e di nuove, improvvisate, alleanze di voto con gli Stati comunisti. Questi ultimi, per parte loro, sfruttando l'odio dei paesi in via di sviluppo nei confronti delle ex-potenze coloniali, lavoravano allo sprejudicato intento di scompigliare, polverizzandolo, l'equilibrio dei poteri interni all'Organizzazione e il disegno originario della Carta<sup>46</sup>. L'intrigata questione dell'applicazione del capitolo VII nel caso Rhodesia del Sud è, nelle riflessioni di Ross, non solo testimonianza d'un probabile abuso della Carta grazie al controllo numerico dell'Assemblea Generale da parte dei paesi in via di sviluppo, ma anche di un lievitemento d'una forza ideologica cinicamente sfruttata da una politica a discapito di quella fisica giuridicamente legittimata<sup>47</sup>. D'altronde, anche quanto alle decisioni della Corte Internazionale, la mancanza di un'autorità internazionale capace di garantire l'osservanza delle decisioni, faceva sì che «se prima – per dirla con Ross a proposito del caso Islanda – era il potere a dettare il diritto, ora è il non-potere a dettare il non-diritto»<sup>48</sup>. E, così nell'arena internazionale, arena in cui «gli Stati – ancora Ross – non sono disarmati, la violenza non è monopolizzata nelle mani di organi sovra-nazionali, e non esistono sentimenti comuni che leghino più forte di quanto non dividano»<sup>49</sup>. Il diritto, commentava Ross, si ritrova ad essere sbeffeggiato dal non-potere.

L'orizzonte delle meditazioni rossiane sul diritto internazionale, è quello d'una arena bipolarizzata intorno alle due grandi superpotenze, Stati Uniti ed Unione Sovietica, e d'una persistente spaccatura – alimentata dalla presenza di mini-Stati – fra Occidente ed Oriente, capace non d'altro che impedire all'Organizzazione di svolgere il suo ufficio di garante della pace nel mondo. Le operazioni in Corea, a Gaza, in Congo esibivano il volto d'una fallimentare politica di sicurezza internazionale<sup>50</sup>. Il mantenimento della pace – è ciò che Ross strenuamente assume e difende – è, al fondo, affidato ad una rete di patti ed accordi bilaterali convogliati, disgiuntivamente, in-

<sup>46</sup> A. ROSS, *A Textbook of International Law*, cit., pp. 58, 59, 193, 194; ID., *Constitution of the United Nations*, cit., pp. 30-32, 36-38, 406-408; cfr. *La Danimarca deve proibire la propaganda di guerra?*, *infra*, pp. 79-85; *Le Nazioni Unite*, *infra*, pp. 63-69.

<sup>47</sup> Cfr. *L'abuso della Carta dell'ONU*, *infra*, pp. 71-77.

<sup>48</sup> Cfr. *L'oltraggio dell'Islanda alla Corte*, *infra*, p. 92.

<sup>49</sup> Cfr. *Le Nazioni Unite*, *infra*, p. 68.

<sup>50</sup> *Ivi*, pp. 63-69.

torno alle due super potenze, USA e URSS. Il conflitto in Corea, segnato da un riuscito, ed irripetibile “scalzamento” dell’Assemblea Generale da parte del Consiglio di Sicurezza, e poi, quello in Vietnam – il primo lodevolmente apprezzato dal mondo occidentale, il secondo moralmente biasimato – appaiono al Ross di questi anni emblematici di inquietudini ed interessi giocati tra le due grandi potenze<sup>51</sup>.

In un tal quadro, è agevole immaginare e intendere la posizione di Ross: «gli Americani – scriveva il danese appassionatamente il 16 novembre 1966 in segno di gratitudine alla *leadership* americana – non sono alla ricerca di conquiste imperiali, ma combattono per difendere i valori che sono anche i nostri, contro un pericolo che minaccia anche noi, anche se molti mancano di fantasia per poterlo capire»<sup>52</sup>. Un tempo, per tanto tempo, era stata l’Unione Sovietica, ora

<sup>51</sup> Cfr. *Corea, Vietnam e l’anti-americanismo, infra*, pp. 93-97 cfr. anche: ID., *The United nations. Peace and progress*, cit., pp. 42-44. In quest’ultimo lavoro, Ross mostrava le tre fasi di cambiamento del centro di gravità della politica dell’Organizzazione. Una prima (1946-1950) in cui il Consiglio di Sicurezza assunse una posizione leader; una seconda (1950-1955) che vide il primato dell’Assemblea Generale; ed una terza (1956-1961) di deferimento di questioni politiche, dall’Assemblea Generale al Segretariato Generale dell’ONU. Quest’ultima fase vide come protagonista il Segretario Generale, lo svedese Dag Hammarskjöld (1905-1961), incaricato con due mandati fino alla sua morte improvvisa, ed investito di responsabilità esecutiva. La figura di Hammarskjöld assume un qualche significato nelle riflessioni rossiane, non solo per la sua politica pacifista e per il consolidamento delle funzioni del Segretariato generale (il suo ruolo nella crisi di Suez e l’istituzione della prima Forza di Emergenza delle Nazioni Unite per porre ad essa fine, possono essere ben ricordate) quanto per la sua concezione, di chiara provenienza realista-hägerströmiana, di neutralità ed oggettività di comuni valori (occidentali) incorporati nella Carta ed espressi dall’attività degli organi internazionali. Le operazioni militari in Congo nel 1960, all’insegna della nomina diretta di Hammarskjöld del Comandante supremo delle Forze armate, furono emblematiche d’una sua personificazione con le Nazioni Unite. La *leadership* di Hammarskjöld in quella vicenda indispettì profondamente l’Unione Sovietica e i suoi “vassalli” tanto da essere considerata eccedente i suoi poteri e di parte, e da essere attaccata pubblicamente da Khrushchev. Significativa, per la nostra ricostruzione, appare essere il punto di vista di Ross a fronte di quello di Hammarskjöld: diversamente da quelle nazionali, nelle relazioni internazionali, ad avviso di Ross, la neutralità è inconcepibile ed un terreno comune di valori non può darsi che limitatamente. Cfr. A. ROSS, *The United Nations. Peace and progress*, cit., pp. 47, 149-156, 177-184, 204-216; cfr. *Colui che ha potere, ha anche responsabilità, infra*, pp. 55-61.

<sup>52</sup> *Ivi, infra*, p. 97.

è (anche) la Cina a soffiare sui ricordi di dittature coloniali e promesse dal comunismo, incarnando, ad avviso di Ross, un concreto pericolo per le fioche speranze di pace nel mondo.

### 3. Diritto

La terza ed ultima parte di questo libro si compone di un paio di saggi che tengono congiunti, nella compiuta consapevolezza delle implicazioni filosofiche, la libertà d'espressione e le funzioni proprie del diritto penale in una democrazia liberale e sociale. Ross raccoglie e rilancia, nella sua confidenza coi testi di Mill ed Hart, uno scottante tema dei suoi anni, quello delle relazioni tra diritto e morale, in particolare quanto alle disposizioni penali in tema di pudore e pubblicazione di scritti osceni, più ampiamente tra liberalizzazione ed *enforcement* della morale nella società. Ciò, va sottolineato, al fine di individuare il posto e l'ufficio del diritto nel processo di liberalizzazione.

L'eredità ricevuta e messa a frutto è quella del dibattito inglese ricostruito da Hart sul moralismo giuridico, in particolare quanto all'esercizio della "positiva" funzione del giudiziario in questioni di morale sessuale e, ovviamente, più in generale, sui compiti del diritto all'interno di una società in accelerata trasformazione. Ross si confronta con i bisogni vitali che segnavano – in continuità a quanto era accaduto nell'Inghilterra degli anni Cinquanta – un'avvertita insoddisfazione per la disciplina penale della prostituzione e dell'omosessualità. La ben nota Commissione inglese *Wolfenden*, nominata al fine di studiare la normativa penale su entrambe le questioni, aveva consegnato, nel 1957, un rapporto in cui raccomandava la non punibilità dei rapporti consumati in privato tra omosessuali adulti consenzienti e, quanto alla prostituzione, una legge che la tenesse lontana dalle strade, per ragioni di ordine, di decenza pubblica e di sfruttamento o corruzione di altri, anche se la prostituzione non fosse da considerare in sé reato<sup>53</sup>. In linea con gli argomenti milliani di Hart, Ross riconfinava lo strumento del diritto alla repressione di azioni sovversive, e non a quelle che, per quanto giudicate immorali dalla

<sup>53</sup> H. HART, *Diritto morale e libertà* [titolo originale: *Law, liberty and morality*, Stanford 1963], Acireale 1968, pp. 34-38. Cfr. *Omaggio a Fanny Hill*, *infra*, pp. 101-105.

società, non cagionassero danni per altre persone. Dalle critiche svolte dal giurista oxoniense a Lord Devlin, autorevole studioso di diritto penale e membro della Camera dei Lords, Ross traeva ragioni di sostegno contro l'adozione di misure ritenute necessarie a salvaguardare la società da una sua supposta "disintegrazione"<sup>54</sup>. Ross è, con Hart, nel respingere le sedicenti "scientifiche" ed addottrinate giustificazioni "moralì" in favore di interventi del diritto sui comportamenti cosiddetti "immoralì". Appellandosi al principio, dapprima finemente esposto da Mill nel suo *On Liberty*, 1859, e poi ripreso dalla Commissione *Wolfenden*, secondo cui deve sussistere una sfera di moralità ed immoralità privata che non sia affare del diritto, Ross argomentava, oltre Hart, lungo la sua prospettiva realistica.

Certo, il diritto non offre ragioni alla morale. Ma cosa è da intendersi – si interrogava Ross nei modi del filosofo analitico – per "danno indebito"? È esso da tenere confinato alle violazioni dei tre beni fondamentali di tradizione liberal-illuminista – vita, libertà, proprietà – oppure vi è, per davvero, da tenere in conto una eccezione, quella del diritto, di intromettersi in affari altrui allorché ad essere lesi fossero i sentimenti? Ed, ancora: quali sentimenti? Pudore congiunto o disgiunto ad indignazione morale?

Ross rigettava argomenti di natura dogmatico-morale fondati sull'assunto per cui la coscienza è un oracolo e la sanzione una forza che interviene a punire condotte che suscitano non solo offese al pudore ma anche sentimenti di indignazione morale. Secondo i moduli del suo liberalismo – la libertà è principio per cui, a prescindere dal fatto che determinati atti siano considerati peccaminosi, questi sono non da meno da considerare liberi di essere posti in essere purché non tocchino gli altri – Ross muoveva, come principio raccomandabile, dall'utilità sociale della pena. La dannosità degli effetti non ha la sua radice nella condanna morale dell'ambiente in cui l'individuo è stato educato, ma nei *motivi reali* e nelle considerazioni in conflitto che, di volta in volta, l'attività pratica del giudice si ritroverà a bilanciare<sup>55</sup>. V'è in queste illuminanti pagine la necessità di scarnire la realtà da tutto quello che non è essenziale, dai pregiudizi iscritti nelle cose dall'intolleranza religiosa e morale, di non tradire quella *libertà* a noi affidata dalla modernità nelle vesti del principio di tolleranza, e, non da meno, di seguire nel consolidamento e nello sviluppo della *libera* cultura occidentale.

<sup>54</sup> L. DEVLIN, *The Enforcement of Morals*, Oxford 1959, pp. 13-17.

<sup>55</sup> Cfr. *Pornografologia*, *infra*, pp. 107-112.

Il tema – si intravede – sta nello scarto tra sentimento del pudore e indignazione morale: diremmo, tra certezza senza verità, e verità senza certezza. La linea di demarcazione, entro la nozione di “danno ad altri”, è – contro lo spaventevole protrarsi di intolleranze – nell’esperienza effettivamente e pragmaticamente vissuta dal singolo individuo. «Il pudore – così Ross – è offeso da ciò a cui si assiste, mentre l’indignazione morale può essere destata anche solo dal sapere di qualcosa che stia equivocamente avvenendo. La violazione del pudore presuppone una esperienza effettivamente visibile (...) Il pudore non può, come è per il sentimento morale, essere sollecitato dalla sola conoscenza d’un qualcosa che viene fatto»<sup>56</sup>. La questione è che, dunque, il turbamento non viene da un male radicale intrinsecamente presente in un qualche atto, ma, per l’appunto, da una inequivoca esperienza visiva, come quella di un esibizionista che si denuda, o quella di immagini e di atti erotici realizzati in strade pubbliche o, comunque, in luoghi e contesti nei quali il soggetto, colto alla sprovvista, è offeso proprio perché non può porsi a riparo da esse con adeguato preavviso<sup>57</sup>.

Queste riflessioni di Ross avevano, dalla loro, una occasione, se non personale, di certo familiare. Si trattava del classico della letteratura pornografica, *Memoirs of a Woman of Pleasure*, meglio conosciuto come *Fanny Hill*, scritto da John Cleland e pubblicato per la prima volta in Inghilterra nel 1749. Di questo romanzo, narrante, com’è noto, le avventure goliardiche e dissacranti di una donna, Fanny, passionale, spregiudicata ed esaltata dal piacere del corpo in ogni sua manifestazione, fu avviata, nel 1964, una pubblicazione in versione danese a cura degli editori Fritz G. Hartmann e Niels-Helweg Larsen, quest’ultimo cognato di Ross. La pubblicazione fu interrotta nel momento in cui la polizia cominciò ad indagare in seguito ad una denuncia contro gli editori *Thaning og Appel* per violazione delle disposizioni penali sulla pubblicazione di atti osceni. La parte accusatrice ravvisava a fondamento della sua pretesa il fatto che anni prima, il 6 dicembre del 1957, un tribunale danese l’*Østre Landsret*

<sup>56</sup> *Ivi*, p. 111.

<sup>57</sup> Sul punto si veda anche, A. ROSS, *Blufærdighed og moralsk foragelse* [Pudore e indignazione morale], in: “Politiken”, 1 novembre 1966, ripubblicato in I. FOIGHED, H. GAMMELTOFT-HANSEN, H. ZAHLE (a cura di), *Alf Ross 1899-1999. Ret som teknik, kunst og videnskab – og andre essays* [Alf Ross 1899-1999. Diritto come tecnica, arte e scienza – e altri saggi], København 1999, pp. 90-94, specialmente p. 91.

[Corte d'appello competente per la Danimarca dell'Est], aveva considerato reato la vendita della versione inglese di *Fanny Hill* e condannato il libraio importatore. Ma, il 3 novembre del 1964, il medesimo tribunale si pronunciò non riconoscendo gli estremi di reato nella fattispecie, e, successivamente, il 12 aprile del 1965, la Corte Suprema, a maggioranza, attribuendo al romanzo un qualche valore letterario, avrebbe confermato il giudizio precedente.

Dieci giorni dopo la pubblicazione della prima sentenza, il 13 novembre del 1964, Ross scrisse l'articolo *Hilsen til Fanny Hill* [Omaggio a Fanny Hill]<sup>58</sup>. Il caso *Fanny Hill* richiedeva note di commento, oltre le occorrenze familiari. Indipendentemente da qual che fosse ontologia dei valori morali, Ross era partito dalla distinzione, tutta di scuola utilitaristica, tra pudore ed indignazione morale. Questa distinzione, dispiegata alla luce del principio della *libertà d'espressione*, avrebbe fornito a Ross un felice criterio quanto alla questione della pubblicazione e diffusione di "scritti osceni".

Una volta messa da parte la possibilità di infliggere sanzioni riguardo ad atti e comportamenti suscettibili di sollevare soltanto *indignazione morale*, è, proprio a proposito della distinzione tra immagini e scritti osceni, che avrebbe avuto senso chiedersi se la protezione del sentimento del *pudore* sia coniugabile con la libertà d'espressione. Mentre – osservava Ross – non si può rifuggire dall'esposizione pubblica di immagini pornografiche, si pensi a quelle che appaiono su uno schermo o in una vetrina di un negozio, può, al contrario, essere del tutto evitato il contenuto "osceno" di un libro, dal momento che il leggere presuppone e richiede un attivo coinvolgimento del lettore il quale potrà, in tempo, avvertire il "dubbio" carattere dello scritto. In tal modo Ross condivideva l'argomento utilitarista di Henrik Tamm, giudice della Corte Suprema danese, circa l'utilità sociale della pena, ma se ne discostava quanto alla mancata, a suo avviso, e fondamentale, differenziazione tra indignazione morale e sentimento del pudore (soltanto il secondo può considerarsi meritevole di tutela giuridica), e, non meno, quanto al fatto che la eventuale punibilità della stessa esposizione di immagini "oscene" (potenzialmente lesive del pudore per ragioni di pubblica decenza) dipende dal *contesto* (luogo e forma).

In breve: l'esposizione di immagini pornografiche (e non di scritti) dovrebbe poter essere sanzionata se e solo se essa dovesse aver

<sup>58</sup> J. EVALD, *Alf Ross – et liv*, cit., p. 339.

luogo in contesti non adeguati<sup>59</sup>. I meri pregiudizi morali vengono scalzati da *motivi* (reali), considerazioni pratiche e giudizi di valore, ponderati e bilanciati da chi decide quando decide.

È con tali distinzioni – sentimento del pudore e indignazione morale, immagini pornografiche (esposte in luoghi non adeguati) e scritti pornografici, esperienza visiva immediata ed esperienza partecipativa non immediata – che Ross risponde ai molti problemi del danno da pornografia. Allineandosi a Mill ed Hart, confermava e riproponeva, pur nell’ardua demarcazione dei confini tra danno per se e danno per altri, le ragioni anti-paternalistiche contro ogni moralismo giuridico.

Che ne è della libertà d’espressione? Come s’è visto, essa, pur nella varietà delle occorrenze, tenendo fede a ragioni del tutto utilitariste, potrà – si risponde Ross – essere limitata solo in relazione all’azione, allorché codesta azione provochi un danno diretto – non derivato – ad altri (violenza e/o violazione del pudore). Con due ulteriori limiti quanto alle modalità di esercizio: contesto e forma<sup>60</sup>. La libertà d’espressione nella pienezza del suo dispiegamento e nei limiti che le sono connessi esige, comunque, una decisione responsabile.

Nel 1969 il parlamento danese votò la libertà di pubblicazione e di commercio di materiali – libri, riviste e pellicole – a contenuto sessuale. *Da Andersen alla pornografia* è il titolo di un grazioso contributo di Vittorio Frosini accolto dal *Corriere della Sera* il 22 aprile 1970. Frosini vi ricostruiva, tra l’intransigenza morale di kirkegaardiana memoria e la gentilezza delle favole di Andersen, l’emancipazione della coscienza sociale della piccola comunità danese. La totale abolizione della censura era stata – si noti – proposta dal partito conservatore ed appoggiata dalla Chiesa luterana nazionale. Il provvedimento – non mancava di sottolineare con fierezza Ross interrogato da Frosini – non poteva non intendersi che come legge di libertà, libertà dallo Stato e da ogni eventuale restrizione alla sfera privata degli individui. Ancora una volta, esemplarmente, il socialismo “nordico” e la sua legislazione sociale, consolidandosi nel generale sentire del popolo danese, continuava a spazzar via comunismi e moralismi ad un tempo<sup>61</sup>.

<sup>59</sup> Si veda, anche: A. ROSS, *Blufærdighed og moralsk foragelse*, cit., pp. 92-94.

<sup>60</sup> Si legga, sul punto: M.E.J. NIELSEN, *Ross og ytringsfriheden* [Ross sulla libertà d’espressione], in: J.v.H. HOLTERMANN, J. RYBERG (a cura di), *Alf Ross. Kritiske gensyn* [Alf Ross. Considerazioni critiche], Copenhagen 2006, pp. 127-149, specialmente pp. 130-136.

<sup>61</sup> V. FROSINI, *Da Andersen alla pornografia*, in: “Corriere della sera”, 11 aprile 1970.

Non sarebbe certo fuor di luogo interrogarsi sulla fecondità della lezione rossiana contenuta in questi articoli per il dibattito contemporaneo. Ross non avrebbe mancato di dire la sua sul caso delle vignette di Maometto, vignette apparse il 30 settembre 2005 proprio su un quotidiano danese, l'“Jyllands-Posten”, e, successivamente, riprese dalla rivista norvegese, “Magazinet”<sup>62</sup>. E, non di meno, sugli ultimi e scabrosamente tragici eventi legati alle “irriverenze” del settimanale satirico francese “Charlie Hebdo”. È, chiediamoci con Ross, inequivocabilmente possibile tracciare una linea netta di demarcazione fra espressione ed azione quanto a libertà? L'esercizio della libertà d'espressione può certo cagionare danni anche indirettamente, senza, con ciò, prender forma in un qualche agire concreto. Altre manifestazioni di libertà si danno nel modo d'un torbido impulso ad agire, o d'orientamento all'agire. Nella loro complessa ambiguità sono dentro queste, di certo, le manifestazioni pornografiche, e, non meno, quelle che dispiegano offese al credo religioso. Ross – i saggi qui presentati sono anche esperimenti di resistenza per una certa idea di libertà – non ha mai dismesso, non l'avrebbe certo fatto per i casi a noi più vicini, di avvertirci dei rischi d'una censura generalizzata, perché solo attraverso la libertà si arriva – è la sua piena convinzione – alla libertà.

Già solo intuitivamente, non si intenderebbero le sue ragioni quanto a libertà, tra espressione ed azione, fuori dall'esile contesto storico di scarno multiculturalismo della Danimarca degli anni Sessanta e Settanta, e dai modi d'una gloriosa storia di democrazie nordiche. Fuori dalla rigorosa ed ardita esigenza di razionalità analitica con la quale egli ha instancabilmente affrontato e sciolto, in tutti i suoi lavori, ogni questione, giuridica e politica, non si intenderebbe, certo, nemmeno il messaggio di incondizionato illuminismo degli articoli di giornale qui raccolti.

La verifica decisiva di quest'ultima affermazione può essere ritrovata nell'ultimo, ed appassionante, saggio, pubblicato il 21 giugno 1974, pochi anni prima della sua scomparsa<sup>63</sup>. La “scena” che il *Credo*, testamento morale d'un uomo consegnatosi alla quiete dei boschi

<sup>62</sup> Sulla significatività del contributo di Ross nel contemporaneo dibattito danese su blasfemia e satira, libertà d'espressione e democrazia, si veda: J.V.H. HOLTERMANN, M.E.J. NIELSEN, *Derfor kræver jeg ret til at være blasfemisk* [Pertanto esigo diritto di essere blasfemo], in: “Classicisme og Lumières”, 3/2006, pp. 53-63.

<sup>63</sup> La scomparsa di Ross fu commemorata da alcuni suoi colleghi ed amici italiani. Cfr. V. FROSINI, *In memoria di Alf Ross*, in: “Rivista Trimestrale di Filosofia del diritto”, 1980, pp. 86-90; E. PATTARO, *Ultimo saluto a Ross*, in: “Rivista Trimestrale di Diritto e Procedura Civile”, 1980, pp. 1504-1538.

a nord di Copenhagen, apre, guardando verso le “generazioni future”, ha, riscritte in sé, tutte le figure d’una intera vicenda intellettuale, una vicenda segnata da una strenua avversione ad ogni fantasticheria metafisico-religiosa pericolosamente oscurante l’idea di ragione, e, di converso, da una indomita fede nella creatività dell’individuo, nella libertà morale, nella responsabilità, nella (social) democrazia, nella giustizia quale virtù del giudice.

Alle fughe nevrotiche della ragione nella fede religiosa ed in qualsivoglia professione di giusnaturalismo, fughe che costituiscono la prova, e a loro volta la causa, del sottrarsi al fardello della decisione e della responsabilità, Ross risponde con una consapevole accettazione d’un vuoto ineluttabile e dell’assoluta incomprendibilità di quegli «spazi infiniti in cui le nebulose e le galassie fluttuano milioni di anni luce lontane nel corso d’un tempo che è senza inizio e senza fine»<sup>64</sup>.

Una lezione, quale che fosse stata l’intenzione di Ross nella raccolta e pubblicazione di questi scritti, viene dalla lettura di essi: libertà non si dà fuori da responsabilità.

Il 14 maggio del 1978, appena qualche anno dopo il *Credo*, e un anno prima della sua scomparsa, Ross avvertì l’esigenza di pubblicare il suo testamento biologico, testamento che era stato sottoscritto alla presenza di un notaio il 5 maggio dello stesso anno<sup>65</sup>. La privatezza dell’atto veniva da Ross convertita nella pubblica necessità di discutere della linea che divide il *divieto* [*forbudt*], per volontà del testatore, in capo al medico di perseverare in trattamenti intesi a postporre il momento della morte, ed il *desiderio* [*ønske*], non altro che desiderio, del paziente, di ricevere cure palliative, indipendentemente dal fatto che la somministrazione d’esse avrebbe accelerato o meno la via verso la morte. Ross, quasi come per una ulteriore lezione, recideva i rami secchi di metafisiche e religioni. Il diritto non avrebbe mai potuto esser “ridotto” a qualcun altro dei fenomeni sociali, non solo dacché mezzo di difesa dell’individuo, ma, ancora e di più, quale strumento di espansione dell’individualità.

Un’ultima prova, si dirà. Armato di siffatte convinzioni, Ross, piuttosto che fuggire le aporie del *nulla*, teneva ad esse testa. Alle domande non ci si può sottrarre, tanto quanto alle sorti ed al destino dell’individuo. A fronte del mistero, vita e morte, Ross ha sempre preferito scommettere.

<sup>64</sup> Cfr. *Credo*, *infra*, p. 118.

<sup>65</sup> A. ROSS, *Mit livstestament* [Il mio testamento biologico], in: “Berlingske Tidende”, 14 maggio 1978.



## RINGRAZIAMENTI

Il presente lavoro nasce da un lungo periodo di studio sul pensiero di Alf Ross tra gli anni Trenta e Cinquanta del secolo scorso, in particolare su alcune tematiche rossiane riguardanti la democrazia, il socialismo democratico e il loro rapporto con il diritto. Tale lavoro non sarebbe giunto a compimento senza l'affabile sollecitudine e la disponibilità al confronto scientifico di alcuni insigni studiosi danesi: Henrik Palmer Olsen e Jakob v. H. Holtermann, Professori nella Università di Copenhagen, e Jens Evald, Professore nella Università di Århus.

Per l'aiuto nella fatica della traduzione sono fortemente grato a Birgitte Brøndsted e a Frank Ødegården.

Esprimo la mia più viva riconoscenza alla Professoressa Fausta Guarriello, Direttore del Dipartimento di Scienze giuridiche e sociali nella Università G. d'Annunzio di Chieti e Pescara, per la generosa attenzione con cui ha seguito e incoraggiato queste mie ricerche. Sentiti ringraziamenti vanno pure alla Signora Antonella Di Giorgio, curatrice della biblioteca del medesimo Dipartimento, per la pazienza e professionalità con cui ha supportato il mio lavoro.

Ringrazio la Professoressa Paola Puoti per l'aiuto offertomi nella chiarificazione di alcuni profili specialistici del diritto internazionale, emersi dalle pagine di Ross.

Un ringraziamento speciale devo rivolgere a Strange Ross. Questo libro non avrebbe visto la luce senza la Sua autorizzazione a pubblicare in lingua italiana i saggi qui contenuti.

Fondamentali sono stati per me, ancora una volta, la vicinanza e i preziosi consigli del mio Maestro, il Professore Giovanni Marino.

Ai Professori Andrea Bixio, Pietro Rescigno e Francesco Riccobono, esprimo i miei più vivi sentimenti di gratitudine per l'attenzione con cui hanno voluto accogliere questo lavoro nella prestigiosa collana *Bibliotheca* da loro diretta.

Pescara, 20 marzo 2016



## PREFAZIONE

Questo libricino contiene sedici contributi, pubblicati, precedentemente, nella forma di articoli in giornali, in relazione a questione del dibattito attuale. Essi riguardano una varietà di temi che a prima vista sembrano offrire un quadro assortito privo di unità. Ma così non è. Coloro che lo osserveranno più da vicino, scopriranno che ogni contributo, ciascuno per parte sua chiarisce una tematica particolare a partire dai concetti fondamentali di *democrazia, diritto e potere*, concetti che io ho rappresentato esaustivamente nei miei lavori maggiori<sup>1</sup>.

I contributi sono raggruppati in tre sezioni.

La prima sezione si occupa di idee e valori democratici in un tempo di crisi, minacciati sia da ideologie nemiche che da deterioramenti interiori. La democrazia come forma di vita comune e dello Stato non ha una lunga storia dietro di sé. Qui in Danimarca di circa un centinaio di anni. Essa è alquanto imperfetta, e si è realizzata solo in maniera disomogenea, a chiazze. Oggi le idee democratiche sono minacciate non solo dalle ideologie che predicano dittature e violenza – e che sono presenti sia nel fascismo di sinistra che in quello di destra – ma anche da correnti anarchiche che vanno sotto il nome di “democrazia locale” [*nærdemokrati*]. Da un lato si cerca di speculare sulla *good-will* che è legata alla parola “democrazia” in contesti in cui essa non ha alcun significato. “La democrazia dell’università” è un trasferimento parodistico delle forme di governo dello Stato in un’istituzione entro lo Stato. E “democrazia economica” non ha niente a che fare con i principi democratici di governo; essa non è altro che un tentativo mascherato di socializzazione rivoluzionaria.

I contributi della seconda sezione riguardano il potere e il diritto nelle relazioni internazionali. Il tema centrale è costituito dagli errori

<sup>1</sup> *Hvorfor Demokrati?* [Perché democrazia?], 1946, 2° edizione 1967; *Om ret og retfærdighed* [Diritto e giustizia] 1953; *De Forenede Nationer, fred og frem-skeridt* [Le Nazioni Unite, pace e progresso] 1963, 2° edizione 1968.

e dalle illusioni in cui si incappa se si chiudono gli occhi davanti ai fatti che non ci piacciono e si faccia in modo che il nostro pensiero conduca a desideri ipocriti e a postulati idealistici. Un “diritto” che è stato “approvato” nelle “risoluzioni” e che non si saldi con un apparato di potere organizzato non è un diritto reale in un senso simile a quello previsto da un sistema statale di convivenza, come ad esempio quello dello Stato danese. Pertanto, la maggior parte di ciò che è approvato ed accade in seno alle Nazioni Unite è solo uno strato di pellicole che dissimula in modo caritatevole dure realtà.

Nella sezione conclusiva del libricino si chiarifica, in un paio di battute, il problema del rapporto tra diritto e morale. È compito dello Stato, dietro minaccia di sanzione o altri interventi, imporre giuridicamente la morale? Lo Stato deve interferire nella vita privata dei cittadini proibendo azioni che non arrecano alcun danno se non quelle di essere considerate “immorali”? Queste domande vanno dritte al cuore della concezione liberale. Forse la risposta non è così inequivocabile in tutti i suoi dettagli, ma io non dubito sul fatto che liberalizzare la legislazione sulla pornografia costituisca il passo giusto e penso con ammirazione al fatto che fu un ministro della giustizia di stampo conservatore ad aver assunto una tale posizione.

Questa ultima sezione si chiude con una confessione più personale, il mio credo quale risposta alla domanda: a cosa crede Lei?

Sebbene alcune motivazioni avrebbero potuto spingermi a farlo, non è stato sottratto né aggiunto nulla ai testi rispetto alla loro forma originale.

Copenhagen, luglio 1974

*Alf Ross*

**I**



## ALLORA LEGGETE IL MARCUSE!

Il potere radicale dell'arte consiste nella sua protesta contro la "società stabilita". «L'autentica *œuvre* non è e non può essere una propaganda dell'oppressione e la sua pseudoarte (che può essere una tale propaganda) non è arte».

Chiedo cortesemente al lettore di non infastidirsi ancora una volta nel leggere la citazione sopra menzionata, affinché noti la farsa intellettuale di cui essa è espressione: si dimostra tutto il carattere rivoluzionario dell'arte col dichiarare che l'arte che non è rivoluzionaria non è arte "autentica". In questo modo ci si pone al riparo da qualsiasi confronto con i fatti.

La citazione è tratta da Herbert Marcuse, il leader profetico della rivolta giovanile militante<sup>1</sup>. Ed essa può essere presa come emblematica del suo intero modo di pensare e di argomentare, influenzato, per com'è, dalla peggiore filosofia speculativa tedesca di stile hegeliano, assolutamente incompatibile con la scienza empirica moderna e la filosofia critica.

Il libro tratta della tolleranza intesa come libertà di espressione politica, vale a dire, la libertà che è il fondamento per una società democratica. Che ne dice Marcuse a tal proposito?

«L'imparzialità fino all'estremo limite, il trattamento eguale delle esigenze in competizione e in contrasto, è forse una necessità basilare per prendere delle decisioni nel processo democratico»<sup>2</sup>. Ciò suona certamente familiare e rassicurante. Ma ciò non appare né rassicurante né dotato di senso allorché si aggiunge che questa imparzialità è al massimo il presupposto della *limitazione* della libertà di espressione.

<sup>1</sup> H. MARCUSE, *Om Tolerance*, p. 109, Oslo, s.d., [trad. it., *La tolleranza repressiva*, dall'originale inglese *A Critique of Pure Tolerance*, in: R.P. WOLFF, B. MOORE jr., H. MARCUSE (a cura di), Boston 1965, *Critica della tolleranza. La forma attuale della tolleranza: un mascheramento della repressione*, Torino 1968, p. 84].

<sup>2</sup> *Ivi*, p. 118. [H. MARCUSE, *La tolleranza repressiva*, cit., p. 90].

Si evince anche che la libertà di espressione nella nostra attuale società, libertà alla quale Marcuse è favorevole, non è in alcun modo imparziale. Egli afferma che una imparzialità che consente a tutti i punti di vista di essere ascoltati – comunisti o fascisti, sinistra o destra, bianchi o neri – e che tratti le opinioni sciocche e non informate con lo stesso rispetto di quelle intelligenti ed illuminate, serve solo a minimizzare la differenza fra liberazione ed oppressione ed impedire alla verità di vincere<sup>3</sup>. Ciò che nel nome della verità si deve esigere è *la tolleranza liberatrice* e ciò vuol significare «*intolleranza contro i movimenti di destra e la tolleranza dei movimenti di sinistra*. Così per le prospettive di questa tolleranza e di questa intolleranza: ... si estenderebbe allo stadio dell'azione come a quello della discussione e della propaganda, dei fatti come delle parole»<sup>4</sup>.

Marcuse ha il coraggio delle sue convinzioni. Egli non fa mistero che la “tolleranza” che sostiene vuol significare censura<sup>5</sup> e richiederà restrizioni più forti quanto al sistema educativo e alla prassi da realizzarsi mediante un progressivo indottrinamento<sup>6</sup>.

Come successivamente approfondirò, Marcuse non fa mistero del fatto che un sistema del genere possa pensarsi compiuto solo attraverso una rivoluzione violenta della minoranza ed una successiva dittatura. Come tali esigenze e progetti possono giustificarsi e difendersi in base alle professioni, di principio, di fede democratica e di libertà di espressione assolutamente imparziale?

Marcuse afferma che la vera libertà di espressione presuppone che la discussione sia condotta tra uomini intelligenti ed illuminati, i quali siano in grado di capire i loro propri interessi e che sappiano distinguere il bene dal male. Ma questo presupposto non è soddisfatto neppure dalla democrazia diretta, perché in essa, ciò che non appartiene all'*Establishment* è impedito dal linguaggio stesso, dalla pubblicità e dai mass media. È l'indottrinamento e la manipolazione a far sì che la popolazione, e la stessa classe lavoratrice, diventi la forza portante della rivoluzione, a renderla cieca e soddisfatta riguardo alla situazione attuale. Essi sono “gli schiavi volontari” che devono essere costretti a diventare liberi. Perciò si esige un indottrinamento forzato (rieducazione, lavaggi del cervello). La dittatura è perciò necessaria

<sup>3</sup> *Ivi*, pp. 115, 120.

<sup>4</sup> *Ivi*, pp. 122, 126; [H. MARCUSE, *La tolleranza repressiva*, cit., p. 99].

<sup>5</sup> *Ivi*, p. 135.

<sup>6</sup> *Ivi*, pp. 122, 126.

per liberare gli uomini, affinché essi possano essere in grado di vivere in una futura società ideale in cui la libertà di espressione possa essere totale (perché saranno tutti rieducati a pensare nel modo giusto).

Ma ritorna certamente una grande domanda: *chi* sono coloro che dovranno decidere su come dovrà essere delineata la differenza fra liberazione ed oppressione, fra vero e falso, fra progressivo e regressivo? Chi eserciterà la dittatura e si occuperà del “progressivo indottrinamento”? Chi è colui che deciderà cosa costituisce il vero interesse di tutti?

Marcuse risponde “tutti”, ma aggiunge «ognuno nella maturità delle sue facoltà in quanto essere umano, chiunque abbia imparato a pensare razionalmente ed autonomamente»<sup>7</sup>. Il che certamente pone nuovamente l'interrogativo su come sia determinabile colui che abbia imparato a pensare razionalmente ed autonomamente. Si avverte un'inquietante sensazione che l'intenzione sia semplicemente quella che lo stesso Marcuse e i compagni di partito della sinistra radicale, anche in minoranza, eserciteranno la dittatura. Ciò significa che la società attuale dovrà essere rovesciata con violenza. Tutti coloro che non sono d'accordo in questo, sono respinti fin da principio come quelli che non hanno imparato a pensare razionalmente ed autonomamente.

Questa sensazione è confermata in pieno dagli ulteriori sviluppi marcuseiani riguardo alla giustificazione della dittatura. Nella attuale pseudo-democrazia, egli dice, la imparziale ed illimitata libertà di espressione è giustificata con l'argomento per cui nessuno, né alcun gruppo né un singolo individuo, detenga la verità e sia in grado di decidere cosa sia giusto e cosa sia sbagliato, o male. Pertanto, tutte le opinioni in contrasto devono essere presentate al popolo perché esso possa deliberare e scegliere.

Certo, è corretto, Signor Marcuse, questa è la fondamentale credenza su cui abbiamo edificato la nostra società. Tuttavia Lei, Signor Marcuse, non condivide ciò. Lei non ha lasciato nulla altro al “Popolo” di cui Lei parla solo tra virgolette. Lei non ha alcuna fiducia nella capacità di pensare e nella capacità di giudicare del “Popolo”, perché il popolo non vuole ascoltare le Sue romantiche fantasie sulla rivoluzione e sulla liberazione entro una società ideale senza potere, senza oppressione e guerra.

Come Marcuse giustifica, in ultima istanza, il suo diritto e quello degli altri radicali di sinistra, di governare nonostante il popolo? Essi

<sup>7</sup> *Ivi*, p. 129; [ID., *La tolleranza repressiva*, cit., p. 97].

sono in possesso della *verità*, quella assoluta, la verità oggettiva. E, per essa, sottolinea Marcuse, non si intende la verità della logica teorica e della teoria accademica<sup>8</sup>, e nemmeno la verità, che guida la ricerca scientifica, ricerca che mira a descrivere e spiegare l'universo e l'uomo da un punto di vista teorico. No, ciò che s'intende è una *verità morale*, un "dover essere" generale e storico, che definisce oggettivamente ciò che è bene e ciò che è male, e ciò che, per questa ragione, dovrebbe essere fatto per migliorare la condizione della umanità. Qui si tratta, egli dice, non di valutazioni soggettive o di preferenze di valori, ma di criteri razionali, di validità generale. E di questa verità Marcuse è a conoscenza! E coloro che detengono una tale conoscenza si chiamano *i consapevoli*, e sono questi coloro che dovranno reggere il mondo.

Questa dogmatica è, ai miei occhi, tanto assurda quanto ripugnante.

Assurda, perché essa è in contrasto con una delle fondamentali istanze del pensiero critico, quella per cui, mai, da una descrizione di come il mondo è, può essere dedotta una direttiva morale su come esso *dovrebbe essere*. Nessuna descrizione, nemmeno storica, può in sé, cioè senza un personale giudizio di valore, generare direttive morali o politiche.

Ripugnante, perché la miope e superba credenza di possedere *la verità*, la verità morale, ha in ogni epoca sostenuto e giustificato le peggiori persecuzioni, le peggiori dittature, le più palesi disumanità. Perché colui che agisce in nome della verità si esime da responsabilità. Costui eseguirebbe meramente una legge oggettiva dell'ordine delle cose. Tutti coloro che si pongono contro siffatta verità devono essere sciocchi oppure criminali e meritano la rieducazione forzata oppure lo sterminio.

Prima fu l'inquisizione che nel nome della fede vera e della dottrina pura perseguì tutti gli eretici con fiamme e fuoco. Oggi sono i sistemi totalitari che trattano i loro dissidenti oppure gli eretici con condanne e persecuzioni del medesimo spirito, morte o campi di sterminio. Ed ora anche i rivoluzionari di sinistra i quali, se avessero sufficiente potere da poter fare ciò che volessero, tratterebbero noi altri in maniera analoga. La stupidità, l'arroganza, la sete di potere e la mancanza di rispetto per l'autonomia dell'uomo sono le fonti aberranti da cui sgorga questa mentalità.

<sup>8</sup> *Ivi*, p. 111; [ID., *La tolleranza repressiva*, cit., p. 86].

La difesa di Marcuse riguardo alla repressione della libertà di espressione, l'indottrinamento forzato e la dittatura, costituiscono una nuova variante dei noti tentativi di legittimare il diritto di dominio della minoranza sulla maggioranza. E nello stesso tempo una legittimazione della violenza, perché è chiaro che una supremazia della minoranza non può mai basarsi su una volontaria adesione e su di una decisione mediante elezioni e votazioni.

Dai tempi antichi è nota l'ideologia del regno della grazia di Dio: il diritto di un uomo a governare in virtù della discendenza divina o della sanzione divina, la teoria sulla quale l'assolutismo danese fu edificato. Dei nostri tempi conosciamo le legittimazioni razziste basate sulla credenza nella superiorità biologica della razza e il diritto di decidere il destino di dominare altre razze, come accadde con la mitologia ariana del nazismo oppure con la convinzione nella vocazione dell'uomo bianco a dominare i neri. E ci è nota la tesi comunista della dittatura del proletariato, che in pratica si fa dittatura del partito comunista, legittimato dall'asserzione secondo cui il partito è l'avanguardia, che agisce per conto di quella classe, e, secondo la mitologia marxista, porterà lo sviluppo storico verso il suo scopo immanente: la società libera, senza Stato e senza classi.

Anche la mitologia di Marcuse ha le sue radici nelle costruzioni marxiste. Il fine è lo stesso, ma Marcuse ha abbandonato la convinzione per cui la classe lavoratrice possa portare alla rivoluzione. L'impoverimento sempre più crescente teorizzato da Marx non si è avverato. Al contrario, i lavoratori versano in condizioni migliori ed hanno finito con l'accettare la società che, secondo Marx, sarebbe stata loro missione rovesciare. Per questo Marcuse è costretto a far sì che siano *i consapevoli* a portare la rivoluzione e a far sì che la *vera coscienza* (contrapposta alla falsa coscienza) costituisca la legittimazione della dittatura.

L'abbandono della teoria della lotta di classe e l'allusione alla coscienza liberatrice non solo si pone in rottura con il marxismo di classe, ma rende incomprensibile anche tale mitologia alla luce dei suoi propri presupposti. Se la democrazia diretta, attraverso manipolazioni, indottrinamento e mass media, acceca gli uomini ed impedisce loro di pensare razionalmente ed autonomamente – come si è accennato – in che modo allora è possibile una filosofia *à la* Marcuse? O deve trattarsi di una incomprensibile mutazione spirituale oppure, dopotutto, non va così male in questa società, come è stato affermato. Marcuse ha, comunque, di certo, potuto liberare la *sua* "consapevolezza". Ma deve ben anche essere possibile che alcuni di noi altri

pensino “razionalmente ed autonomamente”, nonostante il fatto che noi non siamo d'accordo con Marcuse.

Discordiamo ed argomentiamo. Ma quanto è ridicolo in tal modo prendere per sé il brevetto di “consapevolezza” e considerare men-tecatti tutti coloro che non sono d'accordo, compresi quegli uomini che hanno dedicato tutta la vita alle scienze sociali!

Mai il mondo ha conosciuto una motivazione così tanto priva di sostanza per legittimare un rovesciamento violento della società ed una dittatura della minoranza. Dicendo le cose si dicono senza mezzi termini, il nocciolo è questo: un piccolo gruppo, indubbiamente animato da ardenti auspici per una altra e migliore società. Quando non riesce loro di convincere i molti sulla correttezza delle loro idee, si arrabbiano secondo la ricetta:

*Und willst du nicht mein Bruder sein,  
Dann schlag ich dir den Schädel ein.*

(e se tu non vuoi essere mio fratello, allora ti rompo la testa).

*Essi* sono certamente in possesso della verità e, se il popolo non vuole liberamente riceverla, allora il popolo la otterrà in altro modo.

Io non so quanto grande sia il ruolo che Marcuse gioca nelle rivolte studentesche qui in Danimarca. Ma è certo che talvolta si riscontrano gli effetti del suo spirito e pedissequa ripetizioni della sua mitologia. Ricordo uno studente che concluse il suo intervento così: «tra l'altro non c'è nulla da discutere, io *so* che ho ragione». E se “Politiken” non mente, il Professore Joachim Israel, in una discussione sulle rivolte giovanili, distinse «la parte *consapevole* della gioventù composta dagli *hippies* e dai fumatori di marijuana, i quali cercano una soluzione individuale, dagli studenti ribelli e da altri che cercano una soluzione di natura sociale; dalla parte *non consapevole* della gioventù, composta da una grande massa, quella che cerca una soluzione lavorando semplicemente per la propria carriera, e dai gruppi come gli Angeli selvaggi, i quali cercano una soluzione di natura sociale» (mio corsivo).

Quindi: se non si è ribelle “consapevole”, si è allora meschino careerista oppure degenerato!

In ultimo un consiglio agli studenti: *Allora, leggete il Marcuse!* Non conosco cura migliore contro di lui.

“Politikens kronik”, 12 marzo 1970

## ARALDO DEL FASCISMO DI SINISTRA

In un precedente articolo ho discusso il piano di Marcuse sulla dittatura dei “consapevoli” che impone la censura ed “il progressivo indottrinamento”. Quella dittatura è – come la dittatura del proletariato del comunismo – pensata da Marcuse soltanto quale fase di transizione verso un mondo nuovo e migliore. Come essa appare? Cosa vuole Marcuse, in ultima istanza, e come pensa che i suoi obiettivi possano realizzarsi? (quanto segue si basa principalmente su *Protest, Demonstration, Revolt*, Stockholm 1968, e *Frigørelsen*, København 1969, citati rispettivamente come *P.* e *F.*).

In realtà non è possibile dire quello che Marcuse vuole, ad eccezione dell’aspetto negativo per cui egli vuole demolire la società attuale, il capitalismo così come il comunismo socialista. Il libro *Protest, Demonstration, Revolt* si riferisce ad alcune lezioni tenute da Marcuse a Berlino Ovest nel 1967 e alle discussioni con gli studenti che, da esse, si svilupparono. Di volta in volta Marcuse è stimolato a dire quello che egli vuole intendere, in cosa consista la sua “concreta alternativa”<sup>1</sup>, tuttavia le sue risposte sono sempre elusive e negative. Egli parla d’una “società libera”, e sostiene che essa potrà essere edificata attraverso una rottura della società presente: «Io credo ancora nel potere della negatività – egli afferma – e voglio dire che ben presto potremo giungere al positivo». La società del futuro sarà così radicalmente diversa da quella che conosciamo da opporsi a qualsiasi tentativo di descrizione secondo i concetti di questo universo! Allora ci si dovrebbe domandare come sia possibile, per Marcuse stesso, avere alcuna opinione su questa società del futuro ed i suoi valori<sup>2</sup>.

Ebbene, Marcuse lo lascia, comunque, un pochino trapelare. Alla base ci saranno la proprietà collettiva, il controllo e la pianificazione collettiva dei mezzi di produzione e di distribuzione, così anche il

<sup>1</sup> H. MARCUSE, *Protest, Demonstration, Revolt*, Stockholm 1968, pp. 52, 60, 68, 84.

<sup>2</sup> *Ivi*, pp. 53, 104; H. MARCUSE, *Frigørelsen*, København 1969, p. 100.

socialismo; non c'è nulla di particolarmente nuovo e Marcuse è ben lungi dall'essere esaustivo<sup>3</sup>. Ma ciò che, in aggiunta a questo, dovrà venire, viene da Marcuse menzionato con frasi del tutto vaghe, senza il minimo tentativo di indicare come siffatti suoi ideali saranno realizzati. Dovrà essere una società senza povertà e guerre, una società in cui non esiste alcun potere statale di oppressione dell'individuo ed alcun conflitto di classe. Questa società richiederà un nuovo tipo d'uomo, munito di nuovi bisogni, di una nuova sensibilità e di una nuova solidarietà. «La comprensione, l'affetto reciproco, la consapevolezza istintiva di ciò che è male, di ciò che è falso, di ciò che è re-taggio dell'oppressione, dimostreranno allora l'autenticità della ribellione»<sup>4</sup>.

Quando si sollevano gli occhi dalle notizie giornalistiche sul Biafra, Vietnam, le Pantere Nere, e così via, e quando si pensa a tutte le crudeltà e le infamie con le quali gli uomini hanno da sempre fatto trascorrere il tempo e la storia, è innegabilmente edificante vedersi presentare questa prospettiva futura. Si ricordi la Nona di Beethoven: *Nein Freunde, nicht diese Töne* (No, amici, non questi toni), e poi irrompe l'inno alla gioia, all'amore e alla pace.

Noi però non possiamo di certo negare di ritrovarci nella seguente domanda: se è alquanto semplice dipingere utopie, come è che esse si realizzano? Come si costruisce un nuovo tipo d'uomo con nuove esigenze (esigenze di libertà), nuova sensibilità, affetto e comprensione? Su questo ascoltiamo solo alcune rassicurazioni per cui tutto ciò verrà, da sé, con lo sviluppo tecnologico e con l'eliminazione della debilitante competizione del capitalismo<sup>5</sup>. Certo, egli ha ragione quando caratterizza sé stesso come «assolutamente incurabile e un romantico sentimentale»<sup>6</sup>. Egli appartiene a coloro che credono nella trasformazione dell'uomo.

Alcuni credono nella parola di Dio e nel sermone sul Monte, Marcuse nei mezzi di produzione, come il potere che causerà questa trasformazione.

Ma Marcuse non dice nulla su come il Paradiso sarà riconquista-

<sup>3</sup> H. MARCUSE, *Frigørelsen*, cit., p. 101.

<sup>4</sup> *Ivi*, p. 103; H. MARCUSE, *Om Tolerance*, Oslo s. d., p. 101. [Trad. it. dall'originale inglese *An Essay on Liberation*, Boston 1969, *Saggi sulla liberazione. Dall'«uomo ad una dimensione» all'utopia*, Torino 1969, p. 101].

<sup>5</sup> *Ivi*, p. 15.

<sup>6</sup> H. MARCUSE, *Protest, Demonstration, Revolt*, cit., p. 36.

to, in cambio abbiamo ricevuto il buon messaggio di come questo mondo sarà demolito. Come spesso è stato osservato (tipo-Robespierre) il sognante romanticismo va mano nella mano con la grande crudeltà ed il cinismo riguardo ai mezzi che apriranno la strada per il Paradiso. Gli alti ideali legittimano la grande crudeltà.

Nella sua spiegazione riguardo a *chi* migliorerà ed eseguirà la rivoluzione, Marcuse incontra una difficoltà. Perché mentre la trasformazione è detta essere una *necessità oggettiva* (in altre parole: il bisogno di un “dover essere” storico), Marcuse deve ammettere che non si dà nessuna *necessità soggettiva*. Ciò vuol semplicemente dire che non esiste niente per cui si senta il bisogno di una tale trasformazione, dal momento che tutti sono per lo più tendenzialmente soddisfatti, anche quella stessa classe lavoratrice che, secondo Marx, avrebbe costituito gli strumenti oggettivi della rivoluzione<sup>7</sup>.

È certo un punto di partenza innegabilmente un po' triste per un rivoluzionario: non c'è nessuno che sente il bisogno della rivoluzione, nemmeno “gli sfruttati e gli oppressi”.

Tuttavia Marcuse non perde il coraggio. Egli cerca aiuto nella dialettica. «I mutamenti intervenuti nella composizione di questa classe (la classe operaia), e il fatto che sia stata largamente integrata nel sistema, alterano il ruolo politico *attuale* della classe operaia, non quello *potenziale*. Classe rivoluzionaria “in sé” ma non “per sé”, oggettivamente, ma non soggettivamente, la sua radicalizzazione dipenderà da forze catalizzatrici poste fuori di essa»<sup>8</sup>.

Se il lettore non capisce la differenza fra quello che la classe operaia è “in sé” e “per sé” è perché gli manca la conoscenza dell'incomprensibile linguaggio hegeliano. Ma il significato è dopotutto chiaro: visto che gli operai non vogliono farla loro la rivoluzione, altri – le forze catalizzatrici – dovranno riuscire a farla. E Lei, chi pensa che siano? Gli studenti! Naturalmente. E gli altri *consapevoli*, in cui Marcuse ricomprende anche i *drop-outs* (fumatori di marijuana, *hippies*), e il *nuovo proletariato*, in altre parole, il proletariato agrario del Terzo Mondo<sup>9</sup>.

E qui seguono le istruzioni riguardo alle forme di opposizione

<sup>7</sup> *Ivi*, pp. 38, 56; H. MARCUSE, *Frigørelsen*, cit., pp. 69, 70.

<sup>8</sup> H. MARCUSE, *Frigørelsen*, cit., p. 67; [ID., *Saggi sulla liberazione*, cit., p. 68].

<sup>9</sup> H. MARCUSE, *Protest, Demonstration, Revolt*, cit., p. 39 ss; ID., *Frigørelsen*, cit., p. 94 ss.

impartite agli studenti tedeschi. In primo luogo, l'introduzione di una "università critica", alquanto comprensibile quando si ricorda del peso che Marcuse attribuisce, nel libro sulla *Tolleranza*, alla "verità oggettiva" e al "progressivo indottrinamento". Non può meravigliare che quei tentativi di "università critica" posti in essere in America si sono rivelati come focolai della più volgare dogmatica politicizzata.

Un'altra forma di opposizione studentesca è rappresentata dai noti *teach-ins*, *sit-ins*, *be-ins*, *love-ins*. Da qui la strada porta alle *dimostrazioni*. Si sottolinea che esse non possono essere considerate come un reale confronto con la società stabilita, qualora rimangano nel quadro della legalità. Adeguare la propria condotta alle prescrizioni della polizia, tenere comportamenti non violenti, riproduce solo l'attuale violenza istituzionalizzata, in altre parole lo Stato, l'ordinamento della forza. Sono gli scontri violenti, quelli a cui si mira; la cautela dovrebbe, dopotutto, essere quella di evitare occasioni di confronto, quando si è di numero chiaramente inferiore<sup>10</sup>. Dalle dimostrazioni si giunge, riguardo alla classe operaia, alla disobbedienza civile, alle sommosse, e ai tumulti di ogni genere.

Lo scopo è quello per cui, attraverso un processo, generale, disorganizzato e diffuso di dissoluzione, preferibilmente in un contesto di crisi del sistema, si colpisca la morale sociale, la «colonna vertebrale della morale» che, come Marcuse ha correttamente inteso, costituisce il fondamento portante di qualsiasi governo, anche dei più totalitari: «La dissoluzione della morale sociale può manifestarsi in un collasso nella disciplina del lavoro, in un rallentamento, in una diffusa disobbedienza alle norme e ai regolamenti, in scioperi a gatto selvaggio, in boicottaggi, in azioni gratuite di non collaborazione»<sup>11</sup>.

Se si riesce a colpire la morale sociale, ciò porterà, per Marcuse, allo sviluppo nella direzione giusta: «ne risulterebbe non soltanto la diffusione di vivo scontento e di malattie mentali, ma anche di inefficienza, di resistenza al lavoro, di rifiuto di obbedienza, negligenza, indifferenza, fattori di disfunzione che colpirebbero gravemente un apparato altamente centralizzato e coordinato, nel quale il cedimento di un punto può facilmente ripercuotersi in vaste parti del tutto (...) Allora, e soltanto allora, si sarà creato un clima politico che fornirà

<sup>10</sup> *Ivi*, pp. 43 ss, 70.

<sup>11</sup> H. MARCUSE, *Frigorelsen*, cit., p. 97; [ID., *Saggi sulla liberazione*, cit., p. 98].

una base di massa alle nuove forme di organizzazione, che sono necessarie per dirigere la lotta»<sup>12</sup>.

Lungo questa strada, ed anche attraverso un lavoro sempre più sovversivo, di dimostrazioni violente, di scioperi a gatto selvaggio e di attacchi alle autorità e alla morale sociale, Marcuse spera che la sua avanguardia radicale possa costruire quella *base di massa* nella classe operaia che al momento non esiste. Ma avrà successo? Poche sono le prove al riguardo. Ad eccezione di un breve episodio accaduto in Francia durante i disordini, in cui la classe operaia (secondo Marcuse: questi dementi che non sono in grado né di pensare né di valutare i loro propri interessi) non ha mostrato alcun particolare interesse riguardo agli arroganti tentativi da parte degli studenti di guidarli ed incitarli. Uno dei partecipanti al dibattito di Berlino così disse: «quando gli studenti nelle ultime settimane durante il dibattito a Kurfürstendamm hanno tentato di spiegare ai funzionari e agli operai quello che ad essi manca, è stato alquanto comico ascoltare un operaio rispondere: Io non capisco – io sto sicuramente bene».

Da ciò che ho detto segue che la caratteristica prevalente in Marcuse sia il bisogno di distruggere ciò che esiste. Sarebbe dopotutto ingiusto accusarlo di amare la distruzione fine a sé stessa. Ciò che egli ama è la *liberazione*, la rottura di tutti i freni, che qualsiasi ordine costituito comporta. Tuttavia, proprio qui giace la paradossale contraddizione delle sue idee: una tale 'libertà' è la cosa peggiore cui Marcuse poteva pensare perché le sue idee potessero realizzarsi. Cosa se ne farebbe della nuova società? Anche essa rappresenterebbe un ordine costituito, ed il compito futuro dei marcusiani non potrebbe consistere che nel predicare la rivolta e la liberazione da essa. Si tratta di una esigenza di *rivoluzione permanente*. Guerra civile permanente – e non la pace che Marcuse favoleggia – è quello che il suo programma implica.

Ciò è legato ad una ambiguità "dialettica" del suo atteggiamento nei confronti del potere, del potere statale. In una società libera tutti saranno liberi, nessuno sarà assoggettato al dominio di un altro, l'apparato del potere scomparirà. Questa è il vecchio sogno marxista sul mondo della libertà dove lo Stato e il suo potere svaniscono perché non è più necessario l'uso del potere in una società senza classi. Tuttavia lo Stato non è svanito nei sistemi comunisti. A questo mito nessuno più crede. Cosa fa Marcuse? Fa uso di un nuovo piccolo

<sup>12</sup> *Ivi*, p. 98; [ID., *Saggi sulla liberazione*, cit., p. 99].

gioco dialettico di parole. Il potere nella nuova società non è potere, ma “autorità razionale”<sup>13</sup>. Ma le parole non fanno scomparire, come per magia, il fatto che comunque si tratterebbe di un ordine costituito, d’una autorità sociale che, in relazione all’individuo, sarebbe un vincolo da cui bisognerà liberarsi.

La violenza è un tema centrale nella filosofia di Marcuse. Egli respinge – come le Pantere Nere – tutti coloro che predicano la non-violenza, sostenendo che, con l’approvare le autorità e i loro divieti, si contribuisce soltanto a consolidare il sistema stabilito. Rivoluzione e violenza sono indissolubilmente connesse, e Marcuse rivendica la vecchia dottrina (originariamente cattolica) del diritto di resistenza fondato su “un diritto superiore”.

Questo non può essere respinto. È innegabile che la strada per la libertà spesso sia stata percorsa da rivolte sanguinose contro la tirannia, anche se la Danimarca versa in una situazione peculiare per cui bisogna andare molto indietro nella nostra storia prima di imbattersi in sanguinose e violente ribellioni interne. Anche l’introduzione della monarchia assoluta avvenne dietro minaccia di violenza, e le grandi riforme contadine del tardo Settecento ci salvarono da una situazione simile a quella della rivoluzione francese, e ci condussero alla Costituzione del giugno del 1849.

Tuttavia, quello che è importante è la questione se un siffatto diritto di resistenza costituisca la differenza principale fra un sistema come il nostro, in cui sono incorporati meccanismi di cambiamenti pacifici dell’esistente, e i sistemi totalitari, in cui le cose non stanno così. Si può facilmente pensare che, sotto la dittatura fascista o comunista, questo obiettivo sia stato raggiunto, allora che lo scontento non vedeva altra via che quella di una lotta violenta contro il sistema, una via d’uscita percorribile praticamente soltanto in rare situazioni. Anche in una democrazia possono esistere “minoranza permanenti”, ad esempio gruppi razziali ed etnici che sono estranei alla comunità del popolo e non hanno alcuna possibilità di essere ascoltati e di far valere i loro diritti attraverso la via parlamentare.

È alquanto possibile, ad esempio in America, che esistano gruppi della popolazione, in particolare fra i neri, che si sentano ugualmente ai margini della società. Un movimento come Le Pantere Nere sembra mostrare proprio questo. Tuttavia qualcosa di simile non vale per nessun gruppo della nostra società, e non da meno per gli stu-

<sup>13</sup> H. MARCUSE, *Protest, Demonstration, Revolt*, cit., pp. 33, 82.

denti, i prediletti della società. Non si venga qui a parlare di “diseredati della Terra”, di “miserabili e oppressi”, per i quali non c’è altra strada aperta che quella della violenza.

Quando a volte gli studenti danesi si lamentano di non essere “ascoltati” e per questo vogliono giustificare metodi non-parlamentari, ciò non significa che essi non versino in condizioni di parità con tutti gli altri nel poter far valere i propri bisogni e nel proporli attraverso tutti i canali del dibattito pubblico democratico. Significa semplicemente che essi sono arrabbiati per il fatto che non (sempre, pienamente) riescono a convincere gli altri riguardo alla legittimità delle loro pretese. Tuttavia nessun gruppo può esigere di essere ascoltato in tal senso. Fa parte delle regole del gioco democratico dover combattere per una causa con pazienza e, di regola, ciò che si ottiene non è più che un compromesso.

Deve essere dunque chiaro che in Danimarca non c’è posto per gli appelli di Marcuse agli studenti riguardo alle azioni violente. Quanto a me, ho, su questo punto, un alleato nel Professore *Joachim Israel* che in un articolo pubblicato su “Politiken” (2 giugno 1969) ha chiaramente preso le distanze dall’uso della violenza, specialmente in merito alle dimostrazioni, raccomandando dimostrazioni pacifiche e altre azioni anche extra-parlamentari. Tuttavia la questione riguarda il fatto che raccomandare dimostrazioni pacifiche non è proprio la stessa cosa di raccomandare una danza senza musica. Sappiamo bene che ci saranno sempre alcuni che intenderanno seguire la ricetta di Marcuse e far ricorso a tumulti, risse e scontri con la polizia come mezzi per minare la morale sociale.

Senza voler negare il diritto alle dimostrazioni pacifiche, voglio piuttosto raccomandare cautela nell’utilizzo di questa forma di manifestazione di opinioni. Il cuore della manifestazione è mostrare (dimostrare) qualcosa. Il che *può* significare di voler mostrare al pubblico determinati fatti, come ad esempio quando gli invalidi di guerra manifestano per attirare l’attenzione sulla loro miseria. Ma la dimostrazione è, essa, tipica dimostrazione di *potere*, un minaccia dissimulata con cui si cerca non di argomentare e convincere, ma piuttosto di intimidire, allo stesso modo delle classiche dimostrazioni navali delle grandi potenze in un contesto di tensione.

Alcuni di noi, quelli che sono abbastanza anziani, ricordano con ripugnanza l’infezione che a quel tempo, gli anni Trenta, provenne dalla Germania di Hitler e che qui, in Danimarca, lasciò il segno nel tentativo di organizzare corpi che indossassero stivaloni. La mentalità violenta che in misura crescente caratterizza la società dei nostri

giorni porta il segno di un *fascismo di sinistra nello spirito di Marcuse*. È importante che noi tutti, e non da meno gli studenti, ci rendiamo conto di cosa vogliamo. Se vogliamo la democrazia, in altre parole, se non abbiamo del tutto rinunciato alla fiducia nelle capacità, del popolo, di pensare, di argomentare, e di capirsi, allora dobbiamo bandire con chiarezza la violenza e gli altri metodi illegali dalle nostre strade, dalle nostre università, dai nostri luoghi di lavoro.

“Politikens kronik”, 17 marzo 1970

## **LIBERTÀ – ANCHE PER I NEMICI DELLA LIBERTÀ?**

I più anziani ricorderanno il lasso di tempo fra le due guerre mondiali. Facemmo esperienza di come la democrazia soccombette di Stato in Stato e fu sostituita da varie forme di sistemi dittatoriali. In Spagna il popolo democratico lottò una lunga e dura battaglia in difesa della libertà. Ma nella maggior parte degli altri Stati, come ad esempio nella Germania della Repubblica di Weimar, la libertà morì senza colpi di spada. Fu come se le istituzioni democratiche si fossero bacate, fossero state mangiate dall'interno, affinché un giorno l'intero edificio potesse essere rovesciato solo dall'urlo del discorso di Hitler.

Molti interpretarono gli eventi che così accaddero nel senso che la democrazia soccombette in quei paesi perché i democratici ne avevano frainteso gli ideali e la loro ingenuità aveva consegnato le posizioni chiave ai nemici della democrazia. La libertà andò persa poiché i principi e i benefici della libertà erano stati estesi finanche a coloro che avrebbero voluto usare la libertà per sbarazzarsi della libertà. L'idealismo era diventato permissivismo, la tolleranza un umanitarismo sentimentale.

Così fu detto e si trasse da ciò la dottrina secondo cui la democrazia deve difendersi contro la quinta colonna la quale, come vermi intestinali, rosicchiando, si fa strada nelle istituzioni democratiche per poi alla fine distruggere l'intero organismo. Non si può giocare a cricket, si disse, con gente che getta bombe invece che palle. E nemmeno il gioco della democrazia con avversari che non sono disposti a rispettare le regole del gioco. La democrazia deve difendersi contro i suoi nemici interni. La libertà democratica non può consistere nella libertà di fare cose di ogni sorta e, soprattutto, non nella libertà di distruggere la libertà.

Poi passò, in tutto il mondo, l'onda del diluvio universale della seconda guerra mondiale. Quando le acque si ritrassero, in Germania fu subito deciso di non consentire che una conquista di potere

come quella di Hitler si ripetesse. Nella Costituzione di Bonn del 1949, la Costituzione della Repubblica Federale, furono scritte le disposizioni che avrebbero dovuto proteggere la democrazia dagli abusi della libertà. Fu previsto dall'*articolo 79* che i principi fondamentali democratici costituzionali, comprese i diritti di libertà fondamentali, fossero giuridicamente immodificabili. E nel codice penale fu prescritta una pena contro ogni forma di propaganda aggressiva intesa alla abrogazione di questi principi e della libertà. Inoltre fu deciso che colui il quale avesse abusato della libertà di espressione, utilizzando essa per combattere i fondamenti dell'ordinamento democratico, avrebbe perso la libertà; e che un partito il quale avrebbe inteso minare i fondamenti democratici fosse da ritenere anti-costituzionale e potesse essere sciolto con sentenza. Fu in virtù di questa disposizione che il partito comunista venne sciolto nel 1956.

Io credo che con questo ho spiegato in cosa consista la tematica che voglio trattare. Forse essa, oggi, non è attuale nel nostro paese. Per questo, un dibattito di principi può essere del tutto opportuno: siamo disposti a difendere, se necessario, la democrazia, anche al punto di limitare i diritti di libertà democratici in modo che non possano essere utilizzati allo scopo di rovesciare la democrazia? Siamo disposti, in conseguenza di ciò, ad impedire la propaganda anti-democratica e la formazione di partiti anti-democratici?

Prima che io spieghi il mio punto di vista riguardo a questo problema, vorrei dire qualcosa a proposito del *modo* in cui questo problema può essere discusso in modo sensato.

Accade spesso che la questione sia affrontata in modo da non portare da nessuna parte allorché si operi attraverso *argomenti finti* e si finisca in *postulati*. Voglio accennare a tre di queste deviazioni: quella dogmatica, quella logica e quella del diritto naturale.

La prima, quella dogmatica, consiste nel porre la questione se, secondo i *principi* democratici, si abbia il diritto di rifiutare di porre i benefici della libertà a disposizione degli avversari della democrazia. Questa posizione non porta da nessuna parte, perché non si trova da nessuna parte una raccolta di dogmi democratici, una bibbia democratica, che determini la risposta ad ogni interrogativo. Il compito non è di tracciare delle conclusioni a partire da determinati principi, quanto piuttosto di prendere posizione su come i principi democratici dovrebbero essere progettati proprio in questo dilemma.

Ho chiamato logico il secondo vicolo cieco perché esso crede di poter decidere la questione con un puro ragionamento logico. Bene, coloro che difendono una limitazione della libertà, come coloro che

sostengono la libertà illimitata, hanno così inteso di poter difendere la *loro* posizione, col sostenere che l'avversario si renda colpevole di una *contraddizione*.

Coloro che, come i tedeschi della Costituzione di Bonn, desiderano limitare la libertà di espressione col porre fondamenti indiscutibili e giuridicamente immutabili alla democrazia, hanno preteso che l'illimitata libertà contenga una contraddizione. Se si considera un bene la libertà di espressione, sarebbe contraddittorio concederla in misura così ampia da potere essere usata per fare agitazione contro questa stessa libertà. E lo stesso vale per le altre libertà. La libertà di associazione, ad esempio. Non sarebbe una contraddizione attribuire al popolo la libertà di formare associazioni il cui scopo fosse quello di abolire la libertà di associazione?

Ragionamenti di questo tipo non sono altro che giochi di parole e non conducono ad alcuna chiarificazione. Non v'è alcuna contraddizione nel punto di vista per cui *la* libertà che si vuole, debba contenere la possibilità anche di fare errori o cose sbagliate; la prospettiva secondo cui una libertà sia già da prima castrata al fine di non poter essere usata contro ciò che consideriamo essere il bene, non è *ciò* che intendiamo per libertà in relazione alla autodeterminazione e alla responsabilità. È proprio il paradosso della libertà quello secondo cui, qualora essa non contenga la possibilità di scegliere anche il male, compreso, dunque, anche la possibilità di far venir meno se stessa, essa non è una vera libertà.

Ora sono forse giunto a dire un po' troppo nella direzione per cui, al contrario, non dovrebbe essere una contraddizione esigere una libertà senza limiti. Non la penso così. Non si va da nessuna parte con questo discorso sulle contraddizioni interne. Non sussiste una tale contraddizione, né nell'uno né nell'altro punto di vista.

Ho chiamato il terzo vicolo cieco, *diritto naturale*. Di esso propongo le concezioni di coloro che sostengono che i diritti di libertà democratici non derivino da *leggi o decreti*, ma sono *diritti umani inviolabili, inalienabili* che affondano le loro radici nell'*ordine universale divino* oppure nella *natura eterna dell'uomo*. Alla luce di queste concezioni si può in egual modo argomentare a favore di ciascuna delle visioni opposte, e nemmeno questo modo di ragionare conduce all'obiettivo.

Si può cioè, da un lato, ragionare in modo che l'origine *assoluta* o la validità *assoluta* di questi diritti li elevi al di sopra di ogni discussione. Essi costituirebbero i fondamenti *invio labili* per la vita di tutta la comunità e, per questa ragione, non potrebbe essere tollerata al-

cuna libertà intesa a demolire proprio questi fondamenti. Questa è, come si è visto, la prospettiva della Costituzione di Bonn.

Tuttavia si può, dall'altro lato, ragionare in egual modo, alla luce dei presupposti di diritto naturale. Si può asserire che, se la libertà di espressione è un diritto assoluto inalienabile, esso si eleva al di sopra della legge umana e alla approvazione, sicché da ciò dovrebbe seguire che la libertà, nella sua natura, sia illimitata. Essa non potrebbe in alcun modo essere abolita oppure risolversi in conseguenza del modo con cui venisse esercitata.

No, dobbiamo liberarci da tutti questi tentativi compiuti mediante apparenti deduzioni logiche, invocate a *provare* la correttezza dell'una o dell'altra concezione. La questione deve, alla pari degli altri problemi politico-pratici riguardanti la sfera di vita della comunità, essere discussa realisticamente sulla base delle conseguenze che si presuma l'uno o l'altro modo di procedere possa comportare. Dobbiamo, sulla base della – forse altamente limitata – esperienza che è a nostra disposizione, cercare di fare una stima di questi effetti; e dunque giudicarli alla luce delle valutazioni fondanti da cui prendiamo spunto. Si devono bilanciare i vantaggi e gli svantaggi. È chiaro che, partendo da un tale presupposto, presupposto che si basa sulle *esperienze e sulle valutazioni*, non si possano mai raggiungere verità assolute. Tuttavia, a mio parere, tale è il caso di tutte le decisioni politiche, di certo di tutte le scelte umane. Non ci è mai possibile andare oltre un'analisi che esponga le considerazioni che hanno determinato le nostre scelte e spiegare perché esse abbiano fatto pendere la bilancia da un lato piuttosto che dall'altro.

Quando io allora mi pongo la questione se fosse opportuno cercare di proteggere la democrazia e le libertà democratiche attraverso limitazioni e divieti, così come è avvenuto nella Costituzione di Bonn, la mia risposta deve consistere in un no. No certamente riguardo ai rapporti sociali nei paesi scandinavi. I miei argomenti a sostegno possono essere raccolti in due punti.

In primo luogo: io credo che una difesa della democrazia del tipo di quella che i sostenitori dei divieti sperano di ottenere sia una difesa puramente illusoria. In secondo luogo: io credo che qualsiasi limitazione alla libertà possa immaginarsi conduca a conseguenze infelici, anche se non intenzionali, né previste.

Vediamo il primo punto. Cosa *si può* in realtà ottenere vietando l'agitazione anti-democratica e la formazione di partiti intesi alla demolizione della democrazia? Si può chiudere la bocca alla gente, ma non tenere legati i loro pensieri. Se si vieta un partito, esso non scompare

ma lavora clandestinamente ed esercita un richiamo misterioso. Coloro che vogliono difendere la popolazione dalla propaganda anti-democratica sono come Odisseo che tappò le orecchie dei suoi marinai con la cera in modo che non potessero ascoltare e lasciarsi richiamare dal canto pericoloso delle Sirene. Non credo che in questo modo si possa rendere eterna la democrazia. Se le idee democratiche non hanno profonde radici nella gente al punto tale che essa non osi esporsi anche a favore dell'agitazione anti-democratica, questa gente non è matura per la democrazia. Un tale divieto può, al massimo, essere giustificato, come forse è accaduto in Germania, quale forma di difesa per gente che è ancora immatura e non maggiorenne sotto il profilo politico.

Arriviamo al secondo punto: le conseguenze pericolose, una volta che si cominci a svendere la libertà. Se si rinuncia, così, a confini ben definiti, *fin dove* arriva il limite e *chi* lo stabilisce? Oggi è stato introdotto il divieto di avanzare critiche aggressive ai fondamenti politici della democrazia. Ma perché fermarsi proprio qui? Non è anche il diritto di proprietà, la base di produzione per l'economia privata, qualcosa che è da molti considerato un valore? Perché non difenderla anche essa contro la propaganda demolitrice di tipo socialista? E così la strada conduce direttamente alla *dittatura*.

Il risultato delle mie considerazioni è dunque che la libertà debba essere *senza limitazioni*. La libertà di espressione deve valere per tutto, anche contro quello che per noi è più sacrosanto. È vero che la libertà senza limiti comporta un rischio di abuso della libertà. Ma *ciò* è proprio l'essenza della libertà. Una libertà che non sia anche libertà di sbagliare o peccare non è la libertà che noi dovremo difendere. Dire alla gente: avete certamente libertà di espressione ma questa libertà non riguarda, naturalmente, i fondamenti dell'ordinamento della comunità, è come seguire proprio lo schema tenuto negli Stati dittatoriali.

La libertà deve essere *indivisibile*, deve valere per Loke così come per Thor<sup>1</sup>, per il male così come per il bene.

Tuttavia, ora vengo a qualcosa che non rappresenta una eccezione o una limitazione di ciò che ho fino ad ora detto, ma, anzi, una *delimitazione* del problema discusso, delimitazione da altri problemi con cui esso correntemente si mescola.

<sup>1</sup> [Ross riprende l'espressione "*frihed for Loke saa vel som for Thor*" (la libertà tanto a Loke quanto a Thor) dal celebre liberal-democratico Nikolai Frederik Severin Grundtvig (1783-1872), teologo, filologo, politico e riformatore danese vissuto negli anni dello sviluppo moderno della società danese].

Quello che è stato detto riguarda la libertà come libertà della *parola* e dello *spirito*: libertà di espressione, libertà di religione, libertà di associazione e di riunione, e così via.

Sta completamente fuori dal presente dibattito l'uso della violenza e l'incitazione all'uso della violenza. La democrazia può, come qualsiasi altra forma di governo, altrettanto poco tollerare l'esercizio privato della violenza oppure l'agitazione che vada in questa direzione. Resta fermo che *le opinioni si confrontano solo con le opinioni*, deve essere altrettanto sicuro che *la violenza può e deve confrontarsi solo con la violenza*.

Chi scende in piazza e sobilla la popolazione alla rivolta violenta non può rivendicare per sé alcuna libertà di espressione. Colui si rende colpevole di un reato, l'incitamento alla rivolta, deve accettare di essere trattato da criminale.

Questo caso è alquanto chiaro. Tuttavia, quando l'incitamento all'uso della violenza è meno immediato o più camuffato, può essere molto difficile tracciare il confine fra una agitazione anti-democratica che abbia carattere di un dibattito ideologico politico conforme al diritto, o quando essa costituisca incitamento alla violenza non conforme al diritto.

Cade altrettanto fuori dal problema della libertà di espressione la questione della *lealtà dei funzionari*. Nessuno Stato che voglia esistere può riporre importanti funzioni statali nelle mani di uomini che non sono leali allo Stato ed il cui scopo sembra essere quello di rovesciarlo. Ciò va da sé. E questo non ha nulla a che fare con la libertà di espressione. L'anti-democratico deve avere le sue opinioni, e anche pretendere di esprimerle in libertà ma non può aspettarsi di essere nominato Capo della polizia di Stato. È una violazione della libertà politica non più di quanto sia violazione della libertà di religione per un ateo dichiarato il non poter svolgere l'ufficio di sacerdote in una Chiesa nazionale.

“Kristeligt Dagblads kronik”, 14 luglio 1962

## IL ROMANTICISMO POLITICO DEL NOSTRO TEMPO: LA DEMOCRAZIA DIRETTA

L'idea base della democrazia secondo cui il potere politico deve venire dal popolo, può essere realizzata in modi diversi. Già per ragioni tecniche, nella nostra società, è impossibile che il popolo da sé, attraverso una votazione diretta, assuma le decisioni politiche fondamentali. Perciò tutti gli Stati democratici hanno una rappresentanza del popolo, in altre parole un'assemblea che è il prodotto della scelta popolare e che ha la competenza all'esercizio del potere legislativo "in nome del popolo".

Così io scrissi nel mio *Statsforfatningsret* [Diritto Costituzionale] (prima edizione 1960). Il tempo corre veloce. Pare che uno sviluppo tecnologico negli ultimi dieci anni sia stato raggiunto tale da poter fare scorgere, in una prospettiva futura, la possibilità di superare le difficoltà tecniche in favore della democrazia diretta. I computers sembrano poter far sì che il popolo, attraverso uno scrutinio diretto, non solo possa deliberare sulle decisioni politiche fondamentali, ma anche sia in grado di approvare tutte le leggi. È almeno questa la prospettiva fornita nel *En kulturpolitisk redegørelse* [Una relazione politico-culturale] dal Ministro degli affari culturali (1969).

La fantasia ministeriale, in una sezione della relazione, si dispiega in una visione di quello che i computers vorranno significare per la vita futura, anche per quella politica: «I computers possono produrre profondi effetti sulle funzioni della democrazia. La pesante macchina elettorale, le code ai seggi elettorali, il laborioso conteggio dei voti, e così via, potranno essere evitati con l'utilizzo del sistema di telecomunicazione. Pigiando alcuni tasti si può indicare sì, no, astensione. Sarà dunque possibile e più semplice di adesso l'appellarsi agli elettori. *Ci si potrà in tal modo avvicinare ad una democrazia diretta nella quale tutti i cittadini votano per l'approvazione delle leggi*» (*Redegørelsen*, p. 250).

Io non so se c'è furbizia o ingenuità quando in questo passo – senza discussione e senza argomentazioni – si presuppone tacitamente,

quasi come se fosse una conseguenza, essere la *democrazia diretta* un ideale, il fine da raggiungere. Oppure, forse, la “Relazione” del Ministero della cultura è su questo punto soltanto una eco delle esigenze dei “progressisti” nel senso dell’immediatezza, del contatto diretto, come avviene nelle riunioni domestiche nelle quali tutti sono d’accordo su tutto o niente.

Comunque la democrazia diretta non ha, certamente, niente di ideale. Molto probabilmente non è essa ciò che era supposto dalla Costituzione democratica introdotta nel 1849, e nemmeno è stata l’idea su cui successivamente abbiamo costruito (anche se, come verò fra poco a dire, sono state fatte alcune aperture nel senso d’una democrazia diretta in occasione degli ultimi due emendamenti costituzionali).

Come si è già affermato, tutti gli Stati democratici hanno una rappresentanza del popolo. Ma il sistema di rappresentanza può essere formato in modi diversi, a seconda delle principali concezioni riguardo al significato e alla giustificazione della rappresentanza. Esistono, infatti, due ideologie tra loro radicalmente differenti. Secondo la prima, il ricorso alla rappresentanza è soltanto uno degli strumenti tecnici da utilizzare in talune circostanze. Di principio è auspicabile che il popolo prenda direttamente le decisioni. Il sistema di rappresentanza verrà ad integrare diverse altre istituzioni, il cui obiettivo, per quanto risulti tecnicamente fattibile, è quello di garantire l’influenza diretta del popolo sulla vita politica. Si tratta in questo caso di democrazia diretta. In base alla seconda concezione, la rappresentanza è, al contrario, desiderabile in sé. L’ufficio del popolo consiste soltanto nello scegliere i propri rappresentanti, non quello di prendere decisioni politiche. Il popolo è l’organo che nomina, non l’organo che decide. Se questa prospettiva si realizza, si parla, di conseguenza, di democrazia puramente rappresentativa. Nei nostri giorni non esiste più, tuttavia, un tale tipo di democrazia. Le Costituzioni basate storicamente sull’ideologia della democrazia rappresentativa hanno, nel corso del tempo, assorbito in sé elementi che, ideologicamente, appartengono alla democrazia diretta. Si tratta, allora, di forme miste che si caratterizzano come democrazia moderatamente rappresentativa.

Rousseau è stato il noto portavoce della democrazia diretta. Egli era del tutto sicuro che il popolo lasciato a sé avrebbe preso sempre decisioni giuste e sagge, ed era altrettanto convinto del fatto che il popolo, conferendo il proprio potere legislativo ai rappresentanti, sarebbe stato sempre ingannato e messo in catene. La fonte di quella

convinzione è senza dubbio il primitivismo romantico di Rousseau. Al suo culto della natura umana incorrotta corrisponde la sua credenza nel genio originario del popolo. Pertanto, egli scrisse le famose parole: «ogni legge che non sia stata ratificata dal popolo in persona è nulla; non è una legge. Il popolo inglese crede di essere libero, ma si sbaglia di grosso; lo è soltanto durante l'elezione dei membri del parlamento; appena questi sono eletti, esso torna schiavo, non è più niente (...) nel momento in cui un popolo si dà dei rappresentanti, non è più libero, anzi non esiste più»<sup>1</sup>.

Non fu il credo romantico di Rousseau nel genio originario del popolo a vincere nella pratica, ma, al contrario, la democrazia rappresentativa, il cui eccellente portavoce fu John Stuart Mill. A suo avviso gli organi rappresentativi sono qualcosa d'altro e più di un espediente temporaneo. Ufficio del popolo non è il legiferare e il governare, ma, soltanto, il guidare, in altre parole quello di esercitare la più alta autorità di controllo e di decidere, nelle grandi linee, la 'direzione'. Il popolo non deve, ad esempio, decidere direttamente in merito a questioni complicate riguardo la politica monetaria, il corso della corona, la politica finanziaria, la politica commerciale e così via ma, al contrario, può dichiarare se il corso dell'economia in generale dovrà seguire una direzione più liberale oppure più socialista, oppure se l'andamento della politica estera dovrà basarsi su ragioni di neutralità o su politiche di alleanza.

La democrazia diretta ha radici nell'ideale dell'autodeterminazione, dell'autonomia. È questo un ideale che nessun democratico può negare. Ma esso non è incompatibile con la convinzione secondo cui non è desiderabile che tutte le decisioni statali siano prese immediatamente da tutti, da tutto il popolo attraverso plebisciti. L'idea dell'autodeterminazione può e deve andare unita al riconoscimento del ruolo della *leadership* e alla necessità di *competenza* nella vita politica.

Difficilmente possono esserci dubbi sul fatto che il bisogno di una *leadership* politica si fondi su qualcosa che è presente nella natura umana, fondamentale quanto il bisogno, per se stessi, di essere padroni del proprio destino. Accanto al bisogno di indipendenza, vi è il bisogno umano di fiduciosa confidenza nell'essere guidati da coloro che sono più esperti. Mentre la democrazia diretta è costruita soltanto sul bisogno di indipendenza e la dittatura soltanto su quello

<sup>1</sup> [J.J. ROUSSEAU (1762), *Il contratto sociale*, Libro III; Cap. XV; trad. it., Milano 2003, p. 180].

della *leadership*, i due approcci si uniscono armonicamente nella democrazia rappresentativa: la *leadership* è assoggettata al controllo del popolo ed è condizionata dal fatto che essa continui ad essere in grado di mantenere la fiducia del popolo sulla base della critica libera e della manifestazione di opinioni. Quest'ultima cosa deve essere naturalmente sottolineata. Il *leader* democratico non è un "Führer" auto-nominato. Egli deve sempre rendere conto e si assume la responsabilità delle sue decisioni, e la sua *leadership* è sempre – o almeno ogni quattro anni – dipendente dal fatto che essa abbia conservato la fiducia degli elettori.

La necessità della competenza è cosa ovvia. Per la realizzazione degli obiettivi politici che sono stati fissati nella legislazione dalla rappresentanza del popolo, è richiesta la necessaria competenza tecnica ed amministrativa. Qualora fosse il Parlamento stesso ad esercitare l'autorità amministrativa e giudiziaria, questo non significherebbe alcun progresso per la democrazia. "Commissioni esecutive popolari" e "tribunali popolari" non sono mai stati fenomeni democratici, bensì strumenti per un tipo o l'altro di dittatura.

La sovranità popolare esercitata, da un parlamento eletto, attraverso la legislazione, il controllo del parlamento sulla formazione del governo e l'esercizio del suo potere, il tutto soggetto al vaglio del potere giudiziario attraverso tribunali indipendenti costituiscono le fondamenta su cui è costruita la nostra democrazia.

Ed è perciò un fraintendimento credere che l'istituto del *referendum*, ed anche la partecipazione immediata del popolo alla legislazione, rappresentino la conclusione naturale e logica della democrazia. Sarebbe così se la vita politica fosse fondata sull'ideologia della democrazia diretta. Nella democrazia rappresentativa – in cui riposa il fondamento storico della democrazia danese – il *referendum* è, ideologicamente, un corpo estraneo. Con ciò naturalmente non deve essere sostenuto che un tale innesto non possa svolgere una funzione supplementare in una costituzione altrimenti anzitutto rappresentativa.

Qui in Danimarca, il *referendum* è conosciuto in due forme. La prima riguarda gli emendamenti costituzionali per i quali si richiede l'*approvazione* di una maggioranza che costituisce almeno il 40% di tutti gli aventi diritto al voto. Che la popolazione abbia l'opportunità di partecipare, in rare occasioni, a fondamentali decisioni è cosa riconosciuta da tutti, benché le regole più dettagliate sul *referendum* possano essere soggette a critica. La seconda forma, consiste nella possibilità di *abrogare* una legge generale approvata dal Parlamento. Ma

questa forma di *referendum* si differenzia essenzialmente da quella che ha luogo nei paesi costruiti storicamente sulla democrazia diretta. La legge non sarà approvata con *referendum* ma può essere rigettata se ciò è richiesto da una maggioranza che abbia votato contro la legge, con la partecipazione al voto di almeno il 30% degli aventi diritto.

Il sogno che la democrazia diretta possa realizzarsi con la meraviglia dei computer è il romanticismo politico dei nostri giorni. Esso è una continuazione della scena da sogno di Rousseau il quale raccontava, con ammirazione, degli svizzeri come il popolo più fortunato, della Svizzera come luogo in cui si vedeva un gruppo di contadini occuparsi degli affari di Stato sotto una quercia, benché l'idillio già ai tempi di Rousseau fosse, sostanzialmente, leggenda. Oggi, più che mai, questo sogno prende necessariamente fuoco nello scontro con fatti duri come la roccia. Certo, più la vita di una comunità e i problemi politici si fanno tecnicamente complicati, più la *leadership* e la competenza si fanno necessari, e più diventa impossibile affidare le decisioni ai *referendum*, con o senza computer.

“BA Weekends kronik”, 12 marzo 1971



## DEMOCRAZIA E AMMINISTRAZIONE DELL'UNIVERSITÀ

Sembra che ci sia, attualmente, una crescita quanto a democrazia. Almeno sulla carta. Si fa propaganda per la democrazia sui posti di lavoro, democrazia nella scuola e a casa, e si pensa che gli affittuari abbiamo il diritto di tenere in casa animali domestici (questa pretesa va sotto il nome di democrazia delle abitazioni).

Tuttavia, più parole si usano e più di essa si assottiglia il significato. Democrazia è diventata una bandiera d'onore. La si usa quasi per sventolarla, specialmente quando non ci si preoccupa di pensare fino in fondo ai problemi e non si argomenta realmente. Si pensi a Hitler o a Stalin: questi sostennero che la loro forma di governo rappresentava la vera democrazia.

Anche gli studenti sono tirati in ballo quanto alla democrazia, ciò per giustificare la loro pretesa di sostanziale cogestione nel governo delle università. Il governo ed il parlamento hanno accettato questo punto di vista e, in larga misura, ne hanno accettato le conseguenze.

Tuttavia c'è stato un disaccordo su fino a che punto la cogestione degli studenti, in conformità ai principi democratici, debba spingersi. I più coerenti in Parlamento, come ad esempio il Professore Morten Lange (SF)<sup>1</sup>, hanno preteso che fossero indette elezioni degli organi direttivi secondo il principio un uomo/un voto, come accade con le elezioni del parlamento. Tuttavia questi estremisti non hanno, comunque, pensato fino in fondo. La loro pretesa di diritto di voto universale ed eguale dovrebbe valere soltanto per i docenti e per gli studenti. Ma l'analogia con le elezioni democratiche dovrebbe essere tenuta fino in fondo coerentemente, il diritto di voto dovrebbe spettare, naturalmente, a tutti coloro che abbiano un legame con l'università, dunque: l'ufficio personale, i custodi, il personale di pulizia, e così via. E la loro compartecipazione dovrebbe comprendere il governo di tutta l'università, dunque anche le decisioni qualificate sul-

<sup>1</sup> [La sigla SF sta per *Socialistisk Folkeparti*, Partito Popolare Socialista].

l'assunzione dei professori, le ammissioni delle tesi di Dottorato, l'elezione del Rettore, e così via.

Io credo che la maggior parte delle persone abbia l'immediato sentore che ciò non può essere giusto. Conseguenze d'un tal tipo, come si è già affermato, non possono essere dedotte da quello che noi siamo soliti chiamare democrazia. La grande maggioranza degli studenti ed il governo sono stati d'accordo sul fatto che democrazia nell'università potrebbe significare soltanto che venga riconosciuta agli studenti una certa influenza basata su di una percentuale. Il disaccordo ha riguardato la misura della percentuale. Gli studenti hanno richiesto il 50% dei posti in tutti gli organi universitari, ma il parlamento ed il governo hanno voluto concedere una tale percentuale soltanto con riferimento alle commissioni degli studi. Negli altri organi il regolamento sull'amministrazione ha assegnato loro un terzo dei posti.

Ma se da un lato il dar corso all'analogia ha portato a risultati manifestamente assurdi, è la stessa realizzazione dell'esigenza degli studenti che lascia a desiderare, dall'altro il regolamento sull'amministrazione si caratterizza per una completa assenza di principi. Da dove vengono fuori i magici numeri 50%, 33%? Perché gli studenti dovrebbero accettarli a lungo andare? Questi numeri non si accordano con l'ideologia democratica. Non vedo altro che il fatto che gli studenti finiranno col richiedere sempre più un aumento della loro percentuale, fino a quando il principio un uomo/un voto non sarà applicato.

A mio avviso tutto questo modo di costruire i problemi, ed anche la analogia con le elezioni politiche a livello statale, è senza significato, ed è il risultato di un modo di pensare superficiale e di una mancata conoscenza di cosa sia la democrazia. Il risultato è una legge senza principi che non può soddisfare nessuna delle parti, e che condurrà, a lungo termine, al decadimento delle università.

Cos'è la democrazia? Non può essere fornita alcuna risposta autorevole a riguardo. Noi democratici non abbiamo, come i cristiani con la Bibbia, qualcosa a cui riferirci, e nemmeno, come i comunisti, una ortodossia costruita sulle inattaccabili dottrine dei profeti Marx, Lenin, Mao. Noi non possiamo fare altro che riferirci ad una tradizione. Il significato centrale della parola democrazia si collega al governo di uno *Stato*. Si può (come ho fatto nel mio libro *Hvorfor Demokrati?*) provare ad estrarre i principi e gli ideali che costituiscono la fonte ispiratrice a monte della forma di governo.

In questo modo si può costruire un concetto generalmente accet-

tabile e grosso modo preciso riguardo alla forma di governo di uno Stato, un metodo politico, possiamo anche dire. Nello stesso tempo bisogna essere anche consapevoli del fatto che la parola democrazia si applica per denotare altri fenomeni nella misura in cui gli stessi ideali, o ideali simili, si manifestino in altri rapporti sociali umani, come ad esempio quando si parla di *democrazia economica* oppure *culturale*.

La democrazia si identifica spesso con la decisione della maggioranza attraverso il voto e i *referendum*, cosicché ad ogni cittadino adulto spetti un voto e soltanto un voto che pesa tanto quanto quello di ogni altro. Ma il principio maggioritario è valido soltanto in riferimento agli atti fondamentali dello Stato: le elezioni, in virtù delle quali si formano il parlamento ed il governo, e le decisioni che da questi organi vengono prese nella forma di leggi. Una volta che in questo modo sono stabilite le linee guida, e la direzione per la forma governo, è lasciato ad un ampio personale di funzionari statali, disposti in una gerarchia, dare attuazione alle direttive date nella pubblica amministrazione e nell'amministrazione della giustizia.

La differenza fra le decisioni fondamentali della maggioranza che delibera sugli obiettivi statali della comunità, i modi, i suoi principi e le idee, e le decisioni derivate dei funzionari per l'attuazione delle prime, costituisce la base della differenza tra *decisioni politiche* e *decisioni tecniche*. La politica, ha sostenuto Olof Palme, è *volere*. Volere presuppone scegliere, e scegliere presuppone valutazioni fondamentali, principi ed idee che determinano la scelta fra tutte le possibilità. In tutto ciò si manifesta la "volontà del popolo" come marcata dal voto e dalle decisioni della maggioranza. Le decisioni tecniche sono quelle che i funzionari del popolo, i funzionari statali, prendono al fine di attuare le prime. In esse si manifesta la competenza, che si sforza di realizzare, nel migliore dei modi, le aspirazioni politiche.

Il confine tra la volontà politica e la competenza tecnica non è mai del tutto netto. Nessuna direttiva può essere formulata in maniera tanto precisa che non ci sia, per colui che ad essa deve conformarsi, spazio per una scelta fra molte possibilità e, in un certo senso, un elemento politico nella sua decisione. Inoltre può anche darsi il caso che il potere legislativo si scarichi deliberatamente di dosso il compito politico, e che, di conseguenza, autorizzi l'amministrazione ad emanare norme in determinati ambiti della vita. Tuttavia la libertà di scelta politica che proprio così può far capo all'amministrazione è sempre derivata e condizionata. Essa deve realizzarsi nello spirito del legislatore. Perché l'amministrazione deve sapere che il potere legi-

slativo può interferire in qualsiasi momento e rivedere ciò che non approva.

La questione che ora sorge è se un tale schema composto di decisioni politiche e popolari della maggioranza, e di attuazioni tecnico-amministrative di esse, possa essere trasferito ad unità di vita comune, altre rispetto allo Stato, in particolare alle università.

Perché si possa afferrare correttamente la questione è anzitutto necessario mettere in rilievo che le altre comunità, che possano essere considerate tali, non possono mai giustapporsi allo Stato. Lo Stato è l'universale comunità di vita. Esso non ha altro "scopo" che quello di includere, di fatto o come possibilità, la vita della società in qualsiasi forma concepibile. E lo Stato è sovrano. Ciò significa che, in rapporto ai suoi cittadini (ma non in rapporto con gli altri Stati) esso rappresenta il potere giuridico più alto ed incondizionato. La sua parola è giuridicamente l'ultima, con assoluta validità in ogni questione riguardante i cittadini. Esso è *assolutamente* autonomo.

Tuttavia, da quanto detto, si comprende che le comunità di cui stiamo discutendo e che si paragonano allo Stato riguardo all'applicazione del principio di maggioranza, non possono essere altro che società subordinate, entro i limiti dello Stato. È cosa nota che nella comunità di vita totale dello Stato, esistono aree che godono di una autonomia *relativa*, entro la cornice dell'organizzazione statale, in altre parole, dietro approvazione dello Stato e sotto la sua supervisione ed il suo controllo.

È così in Danimarca con i comuni. Anche se essi, in crescente misura, sono subordinati come parti nell'amministrazione statale, rimane comunque sempre valida la prescrizione costituzionale sul diritto dei comuni – sotto la supervisione dello Stato – riguardo alla autonoma gestione *dei loro (propri) affari*. L'idea è che i comuni formano una società locale entro l'unità dello Stato, e che esista una serie di affari che possono considerarsi come loro specifici affari. Per questa ragione lo Stato può dire: gestisciti i tuoi affari locali che non riguardano lo Stato, basta che ciò avvenga in modo tale che le disposizioni del comune possano adattarsi armonicamente alla totalità. Dal lontano passato, ad esempio, la previdenza per i poveri ed il sistema scolastico sono stati compito dei comuni ed ora, in parte, anche la sanità e le infrastrutture sono disciplinate dalla legge ordinaria. Tuttavia, anche in assenza di una espressa autorizzazione giuridica si suppone che per tradizione spetti ai comuni prendersi cura di una serie di affari comuni della società locale, ad esempio le misure di rimozione della neve, la derattizzazione, la nettezza urbana, e così via.

È dunque naturale parlare di autonomia del governo comunale. Ma bisogna insistere sul fatto che esso è un governo relativamente autonomo e derivato, un sistema subordinato, adattato all'apparato statale e sottoposto al controllo dello Stato.

Ed è altrettanto naturale ritrovare, nell'autonomia dei comuni, benché in forma sbiadita, i principi democratici di autonomia. Il Consiglio comunale è il prodotto di elezioni generali e adotta le sue decisioni secondo il principio maggioritario. Una serie di funzionari comunali assumono il compito di applicare a livello amministrativo la "legislazione" comunale.

L'autonomia si riflette sul piano finanziario. Quando si vuole essere padroni di sé, si deve anche pagare. Perciò esiste una tassazione comunale il cui scopo principale è quello di coprire i costi legati alla gestione degli affari specifici del comune.

Possiamo anche immaginare che comunità e organizzazioni a base non territoriale, allo scopo di attuare certuni scopi e compiti coltivino determinati interessi, relativamente ai quali può essere naturale che lo Stato dica: sono i tuoi *propri affari*, li puoi gestire. Ciò lo trovo giusto, ma sempre entro le cornici generali della legislazione statale. In origine fu pensato che la Chiesa avrebbe dovuto costituire una società autonoma in tal senso. Fu detto nella Costituzione del 1849 – ed è tutt'ora scritto nella nostra Costituzione – che «la costituzione della chiesa nazionale danese [evangelica luterana o popolare, *Folkkirke*] è disciplinata dalla legge». Per questa ragione si pensò che gli affari della chiesa non dovevano essere compito dello Stato ma che la chiesa stessa doveva occuparsene, anche se, come accade per i comuni, entro predeterminate forme di supervisione da parte dello Stato. In tal modo furono tratte anche delle conseguenze sul piano finanziario. Fu detto nella Costituzione che la chiesa è "finanziariamente sostenuta" dallo Stato. Con ciò si presuppone il fatto che la Chiesa si finanzia, in via principale, mediante autonoma tassazione dei propri membri.

Idee di questo tipo sull'autonomia di governo della chiesa non sono tuttavia mai state attuate. Se lo fossero state, avremmo avuto una chiesa democratica basata su elezioni universali indette dai membri della chiesa per l'istituzione di un "sinodo", in altre parole di un organo il cui compito sarebbe consistito nell'approvare, secondo il principio della maggioranza, le decisioni politiche della chiesa, le quali sarebbero state, poi, a loro volta, attuate dai funzionari ecclesiastici.

Una tale autonomia, entro i limiti della legislazione, anche se in

formato minore, esiste in ogni associazione. La Costituzione riconosce ai cittadini il diritto di formare associazioni per qualsiasi scopo conforme al diritto. Di conseguenza, con ciò, è riconosciuto che gli *affari* delle associazioni sono *affari propri* dei membri, nei quali lo Stato non interferisce. Perciò, anche qui, vi è posto per una forma di autonoma democrazia. Il Consiglio dell'associazione è il prodotto di elezioni universali fra i membri e adotta decisioni secondo il principio di maggioranza. Se lo scopo dell'associazione lo richiede, vengono assunti dei funzionari per l'attuazione delle direttive del Consiglio. I costi dei funzionari sono sostenuti con una particolare tassazione dell'associazione, le quote associative.

Ora, su questo sfondo sorge la domanda decisiva: le università sono alla pari dei comuni, della chiesa nazionale (secondo il piano originario) e delle associazioni private, società autonome, i cui affari sono *affari propri* riguardo ai quali lo Stato non interferisce sul presupposto che la loro tutela si conformi ai limiti generali della legislazione? Una risposta affermativa a questa domanda costituisce il presupposto necessario per far sì che abbia senso applicare i principi democratici di autonomia – elezioni universali e decisioni della maggioranza – al governo delle università.

Non è difficile rendersi conto che alla domanda debba risponderci decisamente in senso negativo. La formazione dell'educazione superiore e l'istruzione non sono "affari propri" di una cerchia di persone legate alla università, e tali che non riguardino lo Stato di modo che sia sufficiente che la loro tutela si conformi ai limiti generali della legislazione. L'educazione superiore è (proprio come quella più elementare, tra l'altro) è *affare pubblico*, un compito dello Stato, che riguarda noi tutti. Le università non sono società autonome, ma istituzioni statali quali parti dell'amministrazione statale. L'idea per cui la gestione delle università, in linea di principio, dovrebbe appartenere al popolo universitario (professori, studenti, personale) ed essere fondata su principi democratici, è dunque irragionevole. L'amministrazione delle università è posta nelle mani di funzionari dello Stato a cui sia stato conferito incarico specifico (sottolineo la parola "in linea di principio" perché per le università valgono speciali condizioni su cui tornerò a dire).

Una istituzione statale vuol significare una unità dentro l'amministrazione pubblica organizzata allo scopo di tutelare un compito determinato. Esempi sono le telecomunicazioni, l'Istituto di Meteorologia, le carceri, i Servizi Postali e Telegrafici, le Ferrovie dello Stato, ed anche le università. All'interno del gruppo di persone cui ho fatto