

## Dalla condizione civile alle origini della comunità europea

### Il pluralismo nomocratico di Michael Oakeshott

Jacopo Marchetti

Il lavoro di Michael Oakeshott, sebbene non abbia avuto un grande seguito e una grande diffusione nei paesi di area continentale, si colloca nel più ampio filone giuridico-politico della tradizione anglosassone; in particolare in quella schiera di studiosi della Common Law che intendono privilegiare l'esistenza di un certo tipo di diritto partendo dall'assunto di una sua evoluzione culturale e spontanea, intendendolo così come il risultato dell'esercizio sintetico della condotta umana, precedente all'espressione positiva di una legge o di un qualche tipo di norma intesa come risultato di una particolare organizzazione del potere pubblico. Degli interpreti del diritto e delle istituzioni secondo tale accezione (tra cui possiamo far rientrare, nel Novecento, perlomeno anche Karl Popper, Ludwig von Mises, Friedrich von Hayek, Michael Polanyi, Bruno Leoni), Oakeshott è forse quello che più si spinge in una direzione coerente ed univoca, fornendo molti dei principali spunti politici sui quali, nel secondo Novecento, si soffermeranno i sostenitori del liberalismo e della "società libera": ne è un lucido esempio la distinzione da egli proposta tra "nomocrazia" e "teleocrazia", che influenzerà le elaborazioni politiche di Hayek di Polanyi durante gli anni Sessanta<sup>1</sup>.

Ma non è tutto, poiché la riflessione politica di Oakeshott, concretizzatesi soprattutto in uno dei suoi scritti della maturità, *On Human Conduct* pubblicato nel 1975, anticipa di alcuni anni molti dei temi che troveranno una certa fortuna nell'acceso dibattito sulla questione politica della comunità e della modernità nell'orizzonte del pluralismo e in quello del multiculturalismo: ci si riferisce soprattutto al lungo dibattito suscitato a partire dalla pubblicazione, nel 1971, di *A Theory of Justice* di John Rawls<sup>2</sup> che, come noto, coinvolge l'intero mondo accademico, dai *neo-libertarians* ai *communitarians* ai sostenitori del multiculturalismo.

---

<sup>1</sup> Cfr. M. Oakeshott, *Rationalism in Politics and Other Essays*, Methuen, London 1962; il richiamo a tale distinzione in F. A. von Hayek, *Law, legislation and liberty*, Routledge, London-NY 1986 e l'analogia con il concetto di "ordine policentrico" in M. Polanyi, *The Logic of Liberty*, Chicago University Press, Chicago 1951.

<sup>2</sup> Cfr. J. Rawls, *A Theory of Justice*, Harvard University Press, Cambridge-Massachusetts-London 1971. Mentre per quanto riguarda il dibattito che segue alla pubblicazione di questo si vedano, ad es., R. Nozick, *Anarchy, State and Utopia*, Basic Books, New York 1974; M. Sandel, *Liberalism and the*

Trovando in Oakeshott una risposta indiretta a tali interrogativi, è possibile leggere nella sua opera i presupposti politici che caratterizzano la natura delle moderne democrazie pluralistiche occidentali, partendo dall'assunto secondo cui si deve ripensare l'idea di comunità politica, rinunciando all'assunzione di tale concetto, qualora esso sia inteso nell'affermazione di una medesima dottrina comprensiva<sup>3</sup>. Egli, dispiegando le sue riflessioni nell'epoca inaugurata da Popper con la sua *Open Society* si interroga sulle ragioni che caratterizzano il concetto di comunità estesa e che ce la fanno preferire rispetto alla piccola comunità, immaginando una società nella quale proprio perché non è possibile pervenire ad un accordo sui fini particolari e sulla loro importanza relativa, ma soltanto sui mezzi, è auspicabile pensare alla politica come un tentativo di ridurre dell'incertezza e di accelerare o favorire l'interazione sociale riducendone i costi. In questo modo la società è il risultato dell'adesione all'accordo di vincoli formali e non sostanziali, atti a proteggere una pluralità di scopi e credenze, anche tra loro non concordanti e, dunque, il risultato decisionale instabile, aperto e, spesso, anche non complessivamente desiderato, della sedimentazione di esperienze individuali e culturali diverse. Un processo lungo e tortuoso che ha tuttavia portato alla altrettanto lenta creazione di un'identità culturale e comunitaria come quella dell'Europa.

### 1. La "condizione civile", ossia la dimensione politica dell'essere umano

Nel secondo saggio di *On Human Conduct*, Oakeshott, dopo essersi impegnato nel distinguere i tratti teorici della comprensione della condotta umana, cerca di identificare e teorizzare il concetto di "condizione civile", che si differenzia da quello di "società civile", per come tale categoria è stata trattata e assunta nella storia della filosofia politica, e si distingue, o meglio non si identifica, neanche con quel tipo di società che è il risultato di un contratto o di un patto sociale previamente stabilito. La condizione civile, in quanto dimensione peculiare degli individui considerati nei loro rapporti con gli altri, è utile ai fini di una discussione sull'identità di quel particolare rapporto associativo che è precondizione ideale per comprendere particolari associazioni umane storiche, complesse ed ambigue, come quelle rappresentate dal moderno Stato europeo. La condizione civile viene identificata come sistema autosufficiente e completo in sé stesso, nel quadro della "condotta umana", ossia nell'interazione tra «agenti liberi (cioè intelligenti) che rivelano e realizzano sé stessi rispondendo alle situazioni contingenti da loro comprese con

---

*limits of Justice*, Cambridge University Press, Cambridge 1982; R. Rorty, *Objectivity, Relativism, and Truth: Philosophical Papers*, Cambridge University Press, Cambridge 1991; W. Kymlicka, *Liberalism, Community, and Culture*, Oxford University Press, Oxford 1991; T. Nagel, *Equality and partiality*, Oxford University Press, New York 1991; Ch. Taylor, *Multiculturalism and the Politics of Recognition*, Princeton University Press, Princeton 1992.

<sup>3</sup> Cfr. J. Rawls., *Liberalismo Politico* (1993), tr. it. di G. Rigamonti, Einaudi, Torino 1994, p. 133.

azioni e affermazione di loro scelta e riferite a soddisfazioni immaginate e desiderate che vengono ricercate nelle risposte di altri simili agenti»<sup>4</sup>.

L'insieme di tali condizioni costituisce per Oakeshott il carattere proprio della *respublica*, ossia le condizioni complessive di associazione tra persone, che vengono definite *cives* e secondo determinati termini, che vengono definite *lex*. La *respublica* è caratterizzata da un sistema di rapporti reciproci che hanno in comune solo il riconoscimento di usi e regole osservate con intelligenza, un sistema di rapporti formale e non sostanziale, che non implica una generalizzata condivisione di obiettivi, credenze, interessi o affermazioni<sup>5</sup>. Per spiegare il tipo di rapporti “intelligenti” che sussiste tra i *cives*, Oakeshott definisce tale rapporto nei termini di una pratica, intendendo con ciò l'identificazione di condizioni o pattern di comportamento che rappresentano la comprensione di una situazione (adeguatamente o inadeguatamente, indifferentemente da un significato universalmente accettato di “giustizia”, di “verità” o di correttezza formale) e che si riflettono nelle risposte degli agenti nelle varie situazioni e nelle relazioni instaurate tra questi. La pratica è dunque un esercizio di intelligenza che riflette la reazione di un soggetto immerso in una determinata situazione e viene ridefinita attraverso il suo uso (è indifferente alla verità ma conforme alle regole della grammatica e, come per l'utilizzo di un linguaggio, non è costituito da un “fondo comune” fisso e invariabile, ma può essere usato soltanto in virtù del fatto di essere appreso e compreso e viene sempre ricostituito nel suo uso)<sup>6</sup>.

La pratica non è infatti mai “applicata”: è usata; e può essere usata soltanto in virtù del fatto che è stata appresa e compresa. Può essere «modificata dall'uso, ma non subisce usura per il fatto di essere usata»<sup>7</sup>. Tale analogia è utilizzata da Oakeshott perché in grado di riprodurre fedelmente il tipo di relazione che sussiste tra i *cives* e che caratterizza la condizione civile distinguendola da altri tipi di

<sup>4</sup>M. Oakeshott, *La condotta umana* (1975), tr. it. di G. Maggioni, Il Mulino, Bologna 1985, p. 137.

<sup>5</sup>Tale carattere, come ricorda anche S. Pupo, *Politica e innovazione nel conservatorismo “scettico” di M. Oakeshott*, in «Politics. Rivista di Studi Politici», I, n.1, 2014, p. 94, era già individuato da Oakeshott nella critica al razionalismo politico (da cui ne trae un'argomentazione in difesa del conservatorismo) e consiste nell'individuare la necessità di un governo che non rappresenti l'imposizione di una data concezione di bene comune, bensì un'attività limitata e specifica che «fornisce e salvaguarda le regole generali di condotta, queste ultime intese non come piani per imporre attività sostanziali, ma come strumenti che rendono capaci le persone di perseguire con il minimo di frustrazione le attività che esse scelgono», cfr. M. Oakeshott, *Rationalism in Politics and Other Essays*, cit., p.184. Mentre per quanto riguarda l'idea di agente nel quadro della “condotta umana” è indispensabile prendere le mosse da quanto egli scriveva già in Id., *Experience and Its Modes*, Cambridge University Press, Cambridge 1933.

<sup>6</sup>Cfr. M. Oakeshott, *La condotta umana*, cit., p. 148. L'analogia proposta da Oakeshott con il concetto di *pratica* è molto interessante al riguardo e presenta, per certi versi, una notevole somiglianza con la stessa idea presente nelle riflessioni di Wittgenstein, in cui la grammatica del linguaggio comune viene definita come il risultato di un “addestramento”, una pratica dei giochi linguistici, cfr. L. Wittgenstein, *Ricerche Filosofiche* (1953), tr. it. di R. Piovesan e M. Trinchero, Einaudi, Torino 1967, pp. 11 e ss.

<sup>7</sup>M. Oakeshott, *La condotta umana*, cit., p. 149.

organizzazione: essere in relazione nei termini di una pratica significa infatti non essere associati nella reciproca soddisfazione di decisioni di ‘gestione’ nel perseguimento di obiettivi comuni. Quest’ultimo caso, rappresentato da ciò che egli identifica come “associazione d’impresa”, implica invece un rapporto continuativo nel quadro del perseguimento di un certo obiettivo comune e pone gli individui, in qualità di associati, in relazione diretta con la gestione (il management) di tale obiettivo (come credenti in una fede comune, soci di un’attività produttiva, colleghi o complici di una cospirazione).

Ritorna qui la distinzione tra “nomocrazia” e “teleocrazia” che rappresenta uno dei fulcri teorici più innovativi del discorso di Oakeshott, dove se la prima è rappresentata da una comunità governata da una molteplicità di fini individuali che non sono ordinati secondo nessuna gerarchia vincolante per i suoi membri, la seconda riflette l’idea di una società edificata attraverso un’operazione di ingegneria politica, contraddistinta dall’obiettivo comune di un fine ultimo da raggiungere impiegando in un certo modo determinati mezzi o rispondendo in maniera specifica e secondo un ordine gerarchico a tipi di situazioni che vengono man mano a delinearsi. Quest’ultima condizione, oltre ad avere delle conseguenze indesiderate da un punto di vista politico è incompatibile con le condizioni stesse dell’associazione civile. A venir meno sarebbe il carattere “intelligente” che contraddistingue l’associazione tra persone e dunque la possibilità che queste siano in grado di rispondere in termini di scelte, bisogni e reciproca contrattazioni alla comprensione di una situazione.

## 2. I presupposti di un pluralismo nomocratico: Oakeshott, Hayek e Rawls

L’esigenza di una società in cui le parti non siano tra loro soci o colleghi in un’impresa con un obiettivo comune, ma possano anche essere degli stranieri morali che non condividono un linguaggio sostantivo comune, si realizza nel quadro giuridico della “norma”, cioè nei «termini di un comune riconoscimento delle norme di cui è costituita una pratica di civiltà»<sup>8</sup>. Descrivendo queste ultime come prescrizioni sulle regole di condotta e non come comandi specifici rivolti a determinare particolari esiti o particolari distribuzioni, a cui bisogna solo “obbedire”, Oakeshott intende evidenziare la necessità di considerare il rapporto tra i *cives* dal punto di vista di un’uguaglianza formale, chiedendo a questi ultimi di mettere da parte i loro caratteri di “realizzatori di imprese”. Mentre le norme dell’associazione d’impresa hanno un carattere sistematico ed organico che deriva dal rapporto strumentale di ciascuna con l’obiettivo comune perseguito, le leggi della comunità civile non vengono imposte a nessun impegno particolare, ma sono in relazione con le molteplici e imprevedibili scelte e transazioni di agenti «impegnati a vivere la vita di ‘un uomo come me’ [...], che possono essere estranei gli uni agli altri, con oggetti

---

<sup>8</sup>M. Oakeshott, *La condotta umana*, cit., p. 157.

d'amore diversi quanto sono diversi essi stessi e non avere alcuna altra fedeltà morale reciproca»<sup>9</sup>.

La *lex* è dunque indifferente rispetto a qualsiasi criterio di desiderabilità di particolari situazioni e non può rappresentare un elenco di ricompense destinate a promuovere il conseguimento di certe soddisfazioni piuttosto che di altre. In conseguenza di ciò l'ordine che ne consegue non sarà il risultato di una linea di condotta costituita dalle relative decisioni di gestione, né uno schema per l'attribuzione di vantaggi o svantaggi di diversi gruppi o interessi, la cui autorità deriva dalla credenza che essa sia approvata da persone meglio informate. Sarà invece il risultato del riconoscimento di norme in quanto tali, la cui osservanza permette il conseguimento di risultati proprio perché ad essere ignorato in anticipo è il risultato delle distribuzioni causali e particolari, la cui natura è invece sempre determinata dall'esito del processo.

Le riflessioni di Oakeshott e la distinzione da egli tracciata riguardo ai due modi di intendere le istituzioni, le norme e la società tornano, più o meno negli stessi anni, nelle analisi di Hayek sul carattere di un ordine culturale spontaneo. Nel primo volume di *Law, Legislation and Liberty*, Hayek compie un'analisi dell'evoluzione spontanea del diritto, inteso come "convenzione", cioè come *nomos*, distinguendone la formazione organico-culturale e la successiva trasposizione in codici giurisprudenziali dal diritto positivo, individuato come *thesis*, il quale si riferisce al comando, alla deliberazione e all'individuazione di un qualche soggetto giuridico particolare portatore di tale autorità e di un altro soggetto giuridico particolare su cui poterla applicare<sup>10</sup>. Il carattere del *nomos* per Hayek riproduce la funzione comportamentale e più immediata della legge, quella di "norma di mera condotta", ossia il riflesso di una propensione all'azione sviluppata in un determinato contesto e tramandata perché rivelatasi utile nel coniugare una moltitudine di scopi diversi (e, talvolta, anche tra loro contrastanti); dunque frutto dell'adattamento alla singola irrimediabile ignoranza della maggior parte dei fatti particolari che determinano i processi sociali.

In questo modo anche per Hayek le norme di una comunità concorrono soltanto indirettamente a soddisfare i bisogni particolari di individui noti e — egli aggiunge — riescono, solo indirettamente, ad evitare tipi di conflitti che l'esperienza passata ha mostrato ricorrenti. Ciò che lega una comunità estesa (e che costituisce la premessa per l'esistenza stessa di tale comunità, il cui rinnegamento condurrebbe ad un inevitabile ritorno ad un sistema di piccole comunità) è il riconoscimento formale di questo tipo di norme che possono essere compatibili con particolari piani di azione pur non necessitando di una descrizione che corrisponda ad una natura sostanziale di una loro prescrizione.

Dunque, le istituzioni e le norme che regolano i conflitti e le dispute all'interno di una comunità devono essere pensate sull'idea che opinioni diverse sui

<sup>9</sup> Ivi., p. 158.

<sup>10</sup> Cfr. F. A. von Hayek, *Legge, legislazione e libertà* (1982), tr. it. di P. G. Monateri, Il Saggiatore, Milano 1986, pp. 29 e ss.

particolari possono anche non essere in contrasto con i principi generali della società. Anni dopo la questione viene ripresa da Rawls, che come noto si dichiara non del tutto soddisfatto di alcune conclusioni della sua *Teoria della Giustizia*, e viene trasposta nell'idea di "consenso per intersezione" e nella distinzione tra dottrine politiche e dottrine comprensive, nel tentativo di fondare gli elementi costituzionali essenziali e le istituzioni di base della società «soltanto sui valori politici, intesi come base della ragione e giustificazione pubblica»<sup>11</sup>.

La politica diviene un impegno della condizione civile. La democrazia pluralistica descritta Rawls non ha infatti a che fare con l'idea di associazione, poiché non ha scopi o fini ultimi e non è il frutto di un accordo (in quanto non esiste un'identità che preceda il nostro essere nella società)<sup>12</sup>. Essa non è neanche un semplice *modus vivendi*, ossia l'intesa e l'operato morale e politico di più individui che vivono insieme senza condividere qualche particolare concezione di giustizia, ma l'intersezione di più parti che assumono valori politici, di per sé grandissimi, rispetto alle concezioni particolareggiate, profonde e comprensive proprie di ogni individuo. La sua realizzazione è dunque possibile soltanto all'interno di un quadro giuridico nomocratico, in cui le istituzioni non riflettono alcuna particolare volontà previamente stabilita dal desiderio umano di stabilire dei bisogni comuni.

Le istituzioni in questi termini devono pensarsi immuni rispetto ai risultati e alla desiderabilità più o meno attesa dalle loro conseguenze, altrimenti sarebbe la stessa idea di politica ad essere privata di ogni suo significato. La loro natura è ben rappresentata da quello che Rawls descrive come esito procedurale puro<sup>13</sup>, nonostante a differenza di Oakeshott e di Hayek, sia soprattutto interesse fondamentale di Rawls l'esito finale della distribuzione (cioè non il risultato che si ha verso individui particolari ma l'esito che tutti sceglierebbero nella condizione iniziale delle posizioni, personificata dal "velo di ignoranza", esito che sarebbe accettato se e solo se funzionasse come parte di uno schema che migliora anche le aspettative dei membri meno avvantaggiati della società)<sup>14</sup>.

<sup>11</sup> J. Rawls, *Liberalismo Politico*, cit., p. 129.

<sup>12</sup> Non a caso Rawls riconosce una somiglianza nella distinzione tra società e associazione da egli proposta con quella introdotta da Oakeshott (cfr. *ivi*, p. 318n.), riportando il giudizio di T. Vardin, *Law, Morality and the Relations of State*, Princeton University Press, Princeton 1984, secondo il quale, riprendendo la distinzione di Oakeshott, il tipo di società descritto in *A Theory of Justice* rappresenterebbe un'associazione per uno scopo o un'impresa gestionale, giudizio con il quale Rawls, aggiunge in nota, si trova in disaccordo (mentre forse, al contrario, non lo sarebbe stato Oakeshott, il quale, comunque, non si pronuncia mai sull'opera di Rawls).

<sup>13</sup> Rawls descrive la giustizia procedura pura come una situazione giuridica in cui, a differenza di un esito procedurale perfetto (dove cioè esiste uno *standard* indipendente per decidere quale risultato è quello giusto e si conosce una procedura per raggiungerlo) non può esistere un criterio indipendente per un risultato corretto ma «esiste una procedura equa e corretta, tal da dare un risultato similmente quo o corretto, qualunque esso sia, a condizione di seguire appropriatamente la procedura», J. Rawls, *Una teoria della giustizia* (1971), tr. it. di U. Santini, Feltrinelli, Milano 2005, pp. 98-99.

<sup>14</sup> Cfr. *ivi*, pp. 77 e ss.; per cui, in realtà, compito finale della politica in Rawls è in realtà incarnato nel compito della giustizia ridistributiva e nella realizzazione dell'uguaglianza democratica; mentre

Paragonare la natura delle istituzioni all'esito di un processo procedurale significa riconoscere come giusta la distribuzione che risulta da tali vincoli — che nel caso di Oakeshott sono consustanziali alla condotta umana e alla condizione civile, per Hayek vengono “accettati” dal vivere nella Grande Società e dal conformarsi alle norme di mera condotta, mentre per Rawls sono l'esito della sua appena ricordata posizione originaria, ipotetica e imparziale — o almeno come non ingiusta, qualunque essa sia. La predizione dei risultati particolari o di posizioni rilevanti nella società applicabili per particolari individui non dovrebbe riguardare la politica. Compito di questa non è quello di favorire interessi, concedere benefici o vantaggi o riconoscere meriti — tutti elementi che possono essere interpretati e promossi esercitando una certa leadership o un certo carisma — ma quello di promuovere delle condizioni associative formali, che non impediscono comunque a più individui di investire il proprio tempo e le proprie energie per unirsi anche in altri tipi di associazioni per il perseguimento di obiettivi sostantivi comuni.

### *3. Le ragioni a favore della comunità estesa e le origini dell'identità europea*

La descrizione di una società nomocratica per Oakeshott (come per Rawls quella di società pluralistica o per Hayek quella di ordine esteso) non rappresenta solo un tentativo di giustificare politicamente l'organizzazione del potere a partire da un tentativo di poterne ridurre gli effetti di coercizione (in favore della libertà) ma anche una risposta alle tesi di coloro i quali immaginano che la sussistenza di una comunità debba necessariamente dipendere dall'esistenza di un bene comune. La risposta a tale quesito che per anni si è trovata nell'esercizio di governi illuminati o nella gestione teleocratica del potere costituisce per Oakeshott lo spunto per attaccare la visione secondo cui la storia dell'Europa moderna “deve essere intesa come una costante, dolorosa e per alcuni aspetti fortunata ‘ricerca della Comunità’”. Di contro a tale visione, secondo cui sarebbe proprio con la nascita del moderno Stato Europeo, e dunque con la creazione di un'identità europea, che verrebbero a dissolversi quel calore e quella fratellanza che caratterizzavano il concetto di comunità, il filosofo inglese intende sostenere una tesi diversa. Egli intende dimostrare come l'identità che si va cercando non sia un'identità in senso stretto, secondo l'uso tradizionale del termine, riconducibile al riconoscimento di valori comuni o a quelle caratteristiche che solitamente contraddistinguono tanto le piccole comunità quanto i grandi regni del passato. Tale identità è infatti da ricercare nell'intrinseca e irrisolta tensione che caratterizza la natura dell'emergente Stato Europeo in senso moderno e che egli descrive a partire dalla coesistenza di due

---

risulta evidente il fatto che Hayek abbia frainteso il progetto politico di Rawls. A tal proposito, egli dichiara, dopo un'attenta riflessione, di essere giunto ad una conclusione molto vicina a quella sostenuta da quest'ultimo nel delineare la sua idea di giustizia sociale: «sebbene la prima impressione dei lettori possa essere diversa, la citazione di Rawls che riporto in questo volume mi sembra mostrare che ci troviamo d'accordo su quel che per me rappresenta il punto essenziale», F. A. Hayek, *Legge, legislazione e libertà*, cit., p. 185.

caratteristiche diverse (ma non complementari, anzi escludibili): la *societas* e l'*universitas*<sup>15</sup>.

Queste categorie, che riflettono i due principali modi di pensare, concettualizzare e riflettere sull'esercizio di governo e che hanno ottenuto un notevole successo per rispondere alle esigenze politiche cui si doveva far fronte, non hanno a che fare con una specifica pratica di governo, una particolare costituzione. Si tratta invece di due modalità di esistenza del governo che proprio perché si sono elaborate come tali, al di là della loro maggiore o minore estensibilità, desiderabilità, equità o giustizia, sono da prendere in considerazione per studiare la genesi di quella forma che si è iniziata a denominare "stato". In questo modo è anche possibile capire le radici di fenomeni politici come quelli del Totalitarismo o del Collettivismo, che nel Novecento hanno goduto di un certo consenso, i quali non rappresentavano solo l'espansione indefinita di un potere di Stato, un "mito politico" sorto dal nulla o una risposta ad un sistema industriale cosiddetto "capitalistico", ma, piuttosto, l'evoluzione di una certa visione politica ben precisa, radicata nell'idea di Stato come associazione corporativa onnicomprensiva e del suo governo come gestione di impresa.

In opposizione a tale visione, Oakeshott intende sottolineare, lo Stato nasce anche come una *societas* multiculturale e polistituzionale e le trasformazioni conseguenti alla dissoluzione del mondo tardo-feudale ne sono una chiara testimonianza: molti dei caratteri del moderno Stato ne sono, in un certo senso, l'eredità. Lo Stato non è in questo senso un "mostro freddo", gettato nella Storia e dotato fin dal suo inizio di un potere assoluto o di un'identità culturale chiusa e ben definita (spesso anche ai governanti più dispotici, ad esempio, «non sfuggiva il fatto che gli imperatori romani, anche nei loro momenti più autoritari, erano stati governanti di una *societas*» e, parimenti, «lo zelo dei primi non riusciva ad imporre il carattere di *universitas* ai loro regni»<sup>16</sup>); esso viene piuttosto a formarsi come un mosaico, a partire dalla dissoluzione della moltitudine di regni, signorie e principati in cui si dividevano lingue, usanze, costumi e tradizioni diverse, ma in cui i *cives* erano uniti dal riconoscimento di determinati rapporti giuridici. Si tratta dunque di

---

<sup>15</sup> Tale distinzione riproduce quella tra ordine nomocratico e ordine teleocratico: la prima rappresenta una società basata sul riconoscimento di «un rapporto formale in un quadro di regole» e non di «un rapporto con un contenuto precisato in termini di azione comune», M. Oakeshott, *La condotta umana*, cit., p. 244; mentre la seconda rappresenta un'insieme di persone associate in modo da costituire un'unica personalità corporativa, i quali «si riconoscono impegnati nell'impresa congiunta di ricercare la soddisfazione di alcuni bisogni comuni sostantivi» (ivi, p. 249), anche se, come viene già sottolineato da S. Cotellessa, *Il ragionevole disaccordo: Hayek, Oakeshott e le regole 'immotivate' della società*, Vita & Pensiero, Milano 1999, p. 82, Oakeshott finirà con abbandonare del tutto tale nomenclatura «in favore della distinzione-contrapposizione *societas* e *universitas*, anche a motivo del fatto che la nozione di 'teleocrazia' sarebbe risultata "etimologicamente *unfortunate* in suggesting that the end pursued is itself the terms in which its office of government could be alleged to have authority. An this, of course, is impossibile"», cfr. M. Oakeshott, *The Vocabulary of a Modern European State*, in «Political Studies», XXIII, n.2-3, 1975, p. 339.

<sup>16</sup> M. Oakeshott, *La condotta umana*, cit., p. 258.



un'identità basata su condizioni formali, rappresentate mediante un aggregato di giurisdizioni, piuttosto che di un'identità basata su una risposta comune a certi requisiti particolari.

Un regno rappresentava infatti non già l'esercizio più o meno dispotico di un potere regio, ma un'associazione di persone e di comunità nel quadro di condizioni e regole di condotta, il cui carattere, sebbene riconoscibile, era specificato in modo imperfetto e risultava comunque eccedente rispetto alla rappresentazione positiva della legge quanto alla volontà decisionale del Sovrano<sup>17</sup>. Il territorio del regno e l'esercizio del potere entro tali limiti non consistevano in una proprietà terriera e i suoi abitanti non erano soci o dipendenti legati ad un *seigneur*, ma risultavano, piuttosto, uniti da rapporti costituiti da obblighi giurisdizionali reciproci. Nella maggior parte dei casi infatti, ricorda Oakeshott, non solo la formazione dello Stato riflette l'integrazione e l'implementazione dei *mos maiorum* già esistenti o di una *Law of the Land* della quale il governante diveniva protettore, ma gli stessi governanti erano spesso persone delle quali già si riconosceva il possesso di un certo tipo di autorità. La sua edificazione assomigliava piuttosto a

un'abitazione costruita da molte mani diverse in molti anni, in risposta a bisogni immediati, con materiali ricavati da un palazzotto nobile quasi in rovina, da un palazzo reale e da un'abbazia medievale [...]. Ma non essendoci un architetto, la comprensione dell'edificio non poteva essere un'indagine volta a comprendere l'intenzione del costruttore<sup>18</sup>.

La natura "aperta" di tale struttura consente infatti di unire più individui in un comune riconoscimento giuridico di un autorità, che non specifica un obiettivo comune (come la salvezza o la vita eterna, la realizzazione di un processo storico, eugenetico, biologico o culturale) né una condotta sostantiva; e, infine, non richiede neanche l'approvazione delle condizioni da esso prescritte (come che avviene all'interno di un'organizzazione attraverso un regolamento, ma che non avviene, invece, all'interno di uno Stato che si considera esso stesso un'organizzazione in cui non si è mai scelto di entrare).

Una società di questo tipo non è infatti caratterizzata da una politica che ha come scopo l'utilità e la convenienza delle decisioni, ma la desiderabilità della condizione civile. Per cui ad essere respinti non sono tanto i valori comuni in sé quanto l'intrinseca necessità di una loro organizzazione collettiva, regolata nei termini di un consenso globale comune. E questo anche per gli eccessivi costi (di transazione, di coercizione, di tempo<sup>19</sup>) che tale comunità comporterebbe, destinandola, tra l'altro, all'inefficienza.

---

<sup>17</sup> Si veda, ad es., il giudizio di Oakeshott su Montesquieu, secondo cui sarebbe il carattere della *monarchie* e non quello della *république* a riprodurre la funzione normativa-prescritta della legge in quanto prevede l'associazione di cittadini che si riconoscono nei termini di regole di condotta, nel rispetto di un sistema giuridico di leggi, cfr. *ivi*, p. 300 e ss.

<sup>18</sup> *Ivi*, p. 241.

<sup>19</sup> Sull'uso e il significato di tali termini applicati all'analisi politica e alla teoria dell'impresa si vedano, ad es., i lavori pionieristici di R. Coase, *The Nature of the Firm*, in «Economica», IV, n.16, 1937, pp.

I pericoli di una supposta e necessaria solidarietà funzionalmente integrata a supporto di una coscienza politica europea unita ed omogeneizzata, si manifestano nel momento in cui, con la scusa di ritrovare il calore di una solidarietà perduta, ci si direziona verso una politica sempre più teleocratica. Con il risultato, rammenta Oakeshott, che l'associazione civile sembra essere ormai un carattere obsoleto e recessivo della moderna politica mentre questa diviene invece appannaggio dello «zelo privo di direzione di tecnologi ricchi di inventiva»<sup>20</sup> che ne trasformano e ne interpretano continuamente gli uffici di governo a proprio piacimento e tornaconto. Se, infatti, per un ordinamento nomocratico, le norme che disciplinano la vita collettiva, sono, in parte, il frutto di un processo che precede l'organizzazione deliberata del potere, per una società teleocratica, al contrario, queste sono interpretate come funzionali o propedeutiche ad un particolare scopo o ad una particolare interpretazione del potere. Dunque anche ad un'interpretazione tanto particolare quanto arbitraria di quelli che sono, ad esempio, i diritti individuali, finendo per attribuire valore a questi ultimi solo sulla base di titoli di etnia, razza o posizione sociale. Ma se la *civitas* rappresenta per molti l'espressione di un mondo antico, impossibilitato a stare al passo con l'emergere della novità e del cambiamento sempre più frequente nelle società attuali, la propensione alla teleocrazia che ha dominato per quasi tutto il Novecento non è forse nulla di più, conclude Oakeshott, che l'espressione di un governo "illuminato", il quale illudendosi di poter gestire e organizzare la società stessa, ricorrendo ad un'identità basata esclusivamente su valori sostantivi condivisi e immaginandola come realizzazione finale di uno scopo ultimo, non fa che ignorare la natura stessa dell'associazione civile tra esseri umani liberi.

---

386-405; Id., *The Problem of Social Costs*, in «Journal of Law and Economics», III, 1960, pp. 1-44 e Williamson, Oliver E., *The Economics of Organization: The Transaction Cost Approach*, in «The American Journal of Sociology», LXXXVII, n.3, 1981, pp. 548-577.

<sup>20</sup> Ivi, p. 385.