

Questo manifesto in quadricromia, su cartoncino, dell'incontro di Venezia è in vendita a 10.000 lire, presso le librerie Utopia di Milano (via Moscova 52) e Venezia (calle dei Ragusei 3490). Saranno in vendita anche durante l'incontro anarchico internazionale e, solo dopo l'incontro potranno essere richiesti al Centro Studi libertari, viale Monza 255, 20126 Milano (spedizione contrassegno, con aggravio di spese postali). Il ricavato andrà tutto come contributo alle spese dell'incontro.

Lo Stato come paradigma del potere

Eduardo Colombo

«Il più grande, anzi l'unico delitto contro lo Stato è l'anarchia...»

Hegel

«... uguagliare gli uomini, sogno sedizioso..., chimera empi e sacrilega...» [5, p. 96]. Quale altro pericolo può minacciare il dominio ed il privilegio più dell'uguaglianza, condizione indispensabile alla libertà umana?

L'uguaglianza ci predispose «a guardare con occhio scontento ogni autorità»; essa ispira l'indocilità e — diceva Tocqueville — «l'ammiro, vedendola deporre al fondo dello Spirito e del cuore d'ogni uomo quella nozione oscura, quell'inclinazione istintiva che è l'indipendenza politica» [31, II, (p. 393)]. Però il credo liberale, partendo dall'individuo autonomo e completo del Diritto naturale, si imbatte ben presto nei limiti statali, anche se s'avvolge in vesti «neo-anarchiche». Perché la libertà di ogni essere umano non è anteriore al fatto sociale, non è un'astrazione che trova la sua espansione coartata da un'altra libertà uguale. Gli uomini non cedono una parte della loro libertà per costruire lo spazio politico della «città», non contrattano nulla e nulla alienano per la loro volontà.

«La tirannia che si pretendeva di diritto divino, era odiosa; egli [Rousseau] la riorganizza e la rende rispettabile facendola derivare dal popolo [26, p. 56]. Proudhon non tollerò la soperchieria del Contratto Sociale e della Volontà Generale.

Bakunin nel definire il principio positivo della libertà lo basa sull'uguaglianza e sulla solidarietà collettiva, poiché la libertà (come, per converso, l'oppressione) è un prodotto dell'attività sociale dell'uomo. «Insomma l'uomo isolato non

può avere coscienza della sua libertà. Essere libero, per l'uomo, significa essere riconosciuto e trattato come tale da un altro uomo, da tutti gli uomini che gli stanno attorno». E Bakunin aggiunge: «Non sono veramente libero se non quando tutti gli esseri umani che mi stanno attorno, uomini e donne, sono ugualmente liberi. La libertà degli altri, lungi dall'essere un limite o la negazione della mia libertà, ne è al contrario la condizione necessaria e la conferma. Divento veramente libero solo grazie alla libertà degli altri... La mia libertà personale, confermata così dalla libertà di tutti, si estende all'infinito» [2, p. 171-173].

Citare ancora una volta queste frasi ben note può sembrare banale, tra anarchici, ma esse sintetizzano magnificamente quella sovrapposizione di uguaglianza e libertà, essenziale alla teoria anarchica, creatrice dell'unico spazio politico in cui le diversità degli individui, le disuguaglianze di forze e di talenti, trovano la loro possibile complementarità. Si potrebbe esprimere la stessa cosa anche con un'altra formula: «La libertà senza il socialismo è il privilegio e l'ingiustizia; ed il socialismo senza la libertà è la schiavitù e la brutalità» [3, p. 96].

Quando il potere politico si autonomizza e si organizza in Stato nasce una barriera insormontabile tra la libertà e l'uguaglianza. Il *principio dello Stato* perpetua l'eteronomia del sociale, sanziona la gerarchia istituzionale e riproduce il dominio all'infinito. Ciò spiega le critiche costanti dell'anarchismo — sin dalle sue origini, a partire da Godwin, Proudhon e Bakunin — all'idea liberale del patto originario o contratto sociale che fonda, nel Diritto, l'idea di Stato. «Le conseguenze del *contratto* sociale sono in realtà funeste, perchè sboccano nel dominio assoluto dello Stato» [3, p. 174].

Nella prospettiva individualista liberale, tipica della fase di consolidamento ideologico dello Stato-nazione a partire dal secolo XVII, la società viene rappresentata come conseguenza dell'abbandono dello «stato di natura» e della costruzione d'un «corpo politico» autonomo che è allo stesso tempo un principio gerarchico d'ordinamento istituzionale; ne consegue logicamente la dissoluzione della società nello Stato.

L'anarchismo concepisce l'*istanza politica* come parte della società globale e postula la possibilità organizzativa d'una struttura complessa, conflittuale, incompiuta, mai trasparente o definitiva, basata sulla reciprocità generalizzata e sull'au-

tonomia del soggetto dell'azione e non su una parcellizzazione e redistribuzione del Potere.

L'anarchia è una figura, un principio organizzativo, un modo di rappresentare il politico. Lo Stato è un principio differente ed opposto. Lo Stato è, fondamentalmente, un paradigma di strutturazione gerarchica della società, necessario ed irriducibile nello spazio del *potere politico* (o dominio), perchè questo spazio è costruito a partire dall'espropriazione, attuata da una parte della società, della capacità globale che ha ogni gruppo umano di definire modi di relazione, norme, costumi, codici, istituzioni: capacità che abbiamo chiamato simbolico-istituente e che è propria (lo definisce e lo costituisce) del livello umano di integrazione sociale. Questa espropriazione, che non è necessariamente nè esclusivamente un atto di forza, contiene ed esige il postulato dell'*obbligo politico* cioè del dovere d'obbedienza.

A dire il vero, vi sono due aspetti differenti dello Stato che sono tra loro strettamente intrecciati — come fusi o confusi — nella concezione che l'uomo moderno ha del «Leviatano».

Uno di questi due aspetti è costituito da ciò che sin qui abbiamo chiamato «principio dello Stato», principio che include il *dominio* — ed il suo nucleo specifico di comando/obbedienza — come forza ineluttabile del politico: organizzazione gerarchica del potere che, all'interno del discorso stesso che costituisce lo Stato come principio o paradigma; viene presentata come necessaria all'integrazione delle società complesse. Nell'attuale prospettiva della filosofia politica, con l'unica ed onorevole eccezione dell'anarchismo, l'*istanza politica* nella sua totalità viene considerata come dipendente da questo principio.

L'altro aspetto si riferisce alla composizione ed allo sviluppo delle strutture «empiriche» che danno forma allo Stato in ogni situazione storica particolare, vale a dire le istituzioni che formano gli Stati nazionali, Stati che occupano un territorio delimitato, controllano una popolazione grande o piccola e possiedono una organizzazione politica ed un sistema ideologico di legittimazione che — entro il modello generico dello Stato moderno — è loro proprio.

Utilizzando in modo conveniente i due contenuti semantici che abbiamo testè segnalati ed in funzione delle necessità dimostrative, il discorso sociale vigente costruisce lo Stato come concetto unificato e coerente della teoria politica

dominante.

La nascita dello Stato

Vediamo ora, in un rapido e sommario abbozzo, alcuni dei tratti generali della nascita dello Stato moderno, dal momento che nonostante le differenze geografiche, politiche e socio-economiche dei differenti regimi, gli stati nazionali si conformano tutti allo schema creato in Europa tra il dodicesimo ed il diciassettesimo secolo [30, p. 26].

C'è, in linea di massima, un generale consenso nel fissare le origini dello Stato in una particolare istituzionalizzazione del potere politico che si sviluppa all'ombra del conflitto che oppone il papato all'impero, in seno al mondo occidentale cristiano. Il potere politico, nel periodo centrale del medioevo (dal secolo X al secolo XIII),¹ è frammentato e disperso; il feudalesimo si presenta come una variegata molteplicità di regni, signorie, domini della Chiesa, vicariati dell'Impero, città indipendenti, principati, in lotta costante per imporre o difendere un qualche tipo di sovranità sulle terre, sui beni e sui vassalli. A partire dal secolo XII il papato riconosce la sovranità, nell'ordine temporale, a principi che si staccano dall'impero; e accorti giuristi siciliani e francesi prepararono la formula definitiva: *rex in regno suo est imperator* (il re è imperatore nel suo regno). Sono i primi segni di quel che con il passare del tempo finirà con diventare lo Stato nazionale.²

Parlare delle origini storiche dello Stato ci consente di prestare attenzione al fatto che la parola che lo designa — derivata, nelle lingue europee latine e germaniche, dal latino *status*³ — ha trovato il suo senso attuale alla fine del lungo processo di gestazione delle istituzioni e delle immagini che danno forma allo Stato moderno. È nei secoli XIV e XV che la parola *status* si carica di significati legati al governo e si trasforma in sinonimo di *potestas*, *regimen*, *gubernatio*. Machiavelli è generalmente considerato come il «costruttore del-

¹ Si veda [21].

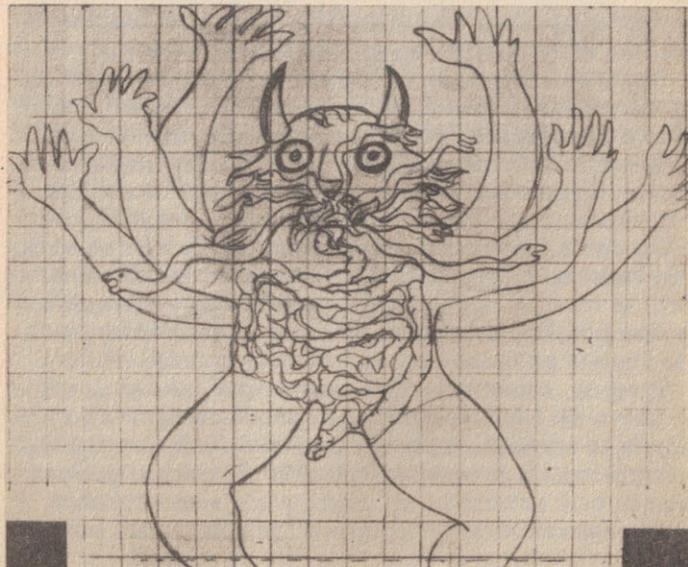
² Si veda [13].

³ Si veda [9].

l'oggetto politico moderno» e nella sua opera il termine *Stato* viene utilizzato «con riferimento a quel che, dopo di lui, sarà riconosciuto come il tratto caratteristico essenziale dello Stato, vale a dire un'organizzazione dotata della capacità d'esercitare e controllare l'uso della forza su un popolo determinato ed in un territorio dato» [25, p. 42]. Ma tradurre con Stato termini come *polis*, *res publica*, *civitas*, *regnum*, in un qualunque testo anteriore al Millecinquecento, significa trasporre all'interpretazione del passato alcune delle «linee dure» — o idee-forza — del pensiero politico contemporaneo, vale a dire: la sovra-determinazione del sociale mediante l'autonomizzazione dell'istanza politica nella forma Stato e l'idea che ne deriva (anche se è spesso inespresa) dell'ineluttabilità del potere politico o dominio.

Le grandi entità politiche anteriori alla comparsa dello Stato, che lasciarono traccia nella storia, vengono generalmente raggruppate in tre categorie: la città greca, il regno e l'impero.

Gli imperi occupavano grandi estensioni territoriali — come l'Impero Romano, che conobbe la sua massima estensio-



E. Baj, Cacacazzo (1978)

ne nel secondo secolo, o l'Impero Qing (Ts'ing) della dinastia sino-manciù che nel secolo XVIII inglobava 12 milioni di chilometri quadrati, cioè due milioni di più della Repubblica Popolare Cinese —, erano fortemente centralizzati e dominavano le popolazioni sottomesse con la forza delle armi; le loro frontiere si ergevano di fronte al «caos» ed alla «barbarie» esterni all'«ordine del mondo» conosciuto. Ma anche se alcuni imperi, come quello romano, svilupparono un apparato amministrativo di prim'ordine ed un sistema giuridico ben integrato, la coesione del sistema fu sempre molto bassa, non riuscendo ad integrare ed a far partecipare al processo politico più che una parte assai ridotta della popolazione, dal che risultava una carenza totale di sentimenti di lealtà o d'appartenenza al centro imperiale.

La *polis* greca ci fornisce l'esempio opposto: limiti spaziali ridotti e popolazione limitata, alta coesione interna e forte partecipazione politica, dal che risultava un sentimento netto di identità comunitaria. Retta da leggi (*nomoi*), nel rispetto della sovranità dell'assemblea — probabilmente sin dal settimo secolo appaiono formule come «la Città decise» e, più tardi, «piacque al popolo» — e dell'uguaglianza dei suoi membri, la *polis* si scontra con il problema dei suoi limiti e dei suoi esclusi: le donne, gli stranieri, gli schiavi.

Anche se le si riconosce l'invenzione della *politica*, la città greca è molto lontana dal modello statale moderno; non c'è in essa autonomizzazione dell'istanza politica rispetto a quella religiosa: la definizione minima della città si concentra in un luogo attiguo all'*agorà* (dove c'era la sala del consiglio), il «Pritanéon», dov'è conservato sempre acceso «quel fuoco comune che è il cuore della città, in senso politico e religioso pro-indiviso» [12, p. 269]. Non c'è neppure una chiara separazione tra sistema politico e «sistema di parentela» e le relazioni politiche non hanno carattere universalistico, essendo limitate ad un numero ristretto di «cittadini». ⁴

Il regno, come forma di organizzazione politica, era la struttura più comune nell'Europa occidentale dell'Alto Medioevo ed era anche la perfetta antitesi dello Stato moderno, nel senso che si fondava sulla lealtà verso alcune persone e non su basi astratte ed istituzioni più o meno durature.

Un regno riuniva le popolazioni che accettavano un certo

⁴ Si veda [1].

individuo come re o che riconosceva il diritto ereditario d'una certa famiglia a regnare, ma lo spazio territoriale, fondamentale per lo Stato-nazione, era loro indifferente: il regno dei Visigoti si spostò, nell'arco di alcune generazioni, dal Baltico al Mar Nero e poi al Golfo di Guascogna [30, p. 27].

Quali sono allora le prime istituzioni, i germi dello Stato moderno? La risposta è nota: lo Stato nasce con le imposte e con la guerra. Ma la storia è stata certamente più sfumata e interessante. Secondo l'opinione di Strayer, le prime istituzioni permanenti dell'Europa occidentale riguardavano gli affari interni del regno: fondamentalmente la giustizia e le finanze.

La guerra era una faccenda troppo onerosa per le piccole entità politiche i cui sovrani non potevano costituire un esercito numeroso né mantenerlo per mesi. Non che i re non avessero pensato all'obbligo militare per tutti, alla leva o coscrizione obbligatoria. Così, in Inghilterra, in nome della fedeltà che gli era dovuta da parte d'ogni suddito, il re proclamò negli statuti di Winchester (1285) che in caso di necessità tutti gli uomini validi da 15 a 60 anni dovevano presentarsi a combattere armati secondo quanto si confaceva alla loro fortuna e qualche anno più tardi anche Filippo il Bello impose il principio della leva di massa («arrière-ban») [13, p. 208]. In questo modo, nei primi anni del quattordicesimo secolo, in Inghilterra ed in Francia si affermò l'idea di un esercito nazionale. Nella pratica le cose non funzionavano, perché le popolazioni non si sentivano direttamente implicate né sufficientemente legate da un vincolo di lealtà al regno e cercavano di sfuggire in massa all'obbligo militare, senza dimenticare che il privilegio tradizionale della nobiltà di far uso delle armi (in contrapposizione al lavoro che era competenza plebea) aggiungeva un'ulteriore contraddizione.

La questione delle imposte, al contrario, si sviluppò su basi più solide. Il potere di un principe nel Medioevo dipendeva in gran parte dall'importanza dei suoi domini e, dato che le sue terre erano frammentate e separate le une dalle altre, i diritti di pedaggio, così come altri diritti feudali, doveva ripartirli con i membri dell'aristocrazia ed era difficile stabilire quali fossero le sue entrate.

È così che i primi funzionari permanenti furono gli amministratori delle tenute, che centralizzavano le entrate disperse su differenti territori, le registravano e tenevano la conta-

bilità [30, p. 47]. Ma fu l'invenzione di nuovi tipi d'imposta quel che contribuì a dare forma al nascente Stato nazionale. Dapprima si trattò di imposte indirette come la «gabella del sale» ed i dazi doganali; questi ultimi, ad esempio, furono introdotti nel 1274 dalla piccola Repubblica di Genova, che fece pagare una somma di due denari a libbra per ogni prodotto importato ed esportato. Nel 1275 è Edoardo I d'Inghilterra che impone alla lana un dazio doganale e nel 1277 Filippo II proibisce l'esportazione dalla Francia delle lane e di altre mercanzie. «Queste tre deliberazioni — dice Bernard Guenée — hanno in comune il fatto d'essere concomitanti, d'essere di natura differente rispetto ai vecchi diritti sulla circolazione delle merci conosciuti dal mondo feudale e di segnare la prima comparsa dei giovani Stati alle loro frontiere» [13, p. 16].

Tuttavia, sono probabilmente le imposte dirette quelle che produssero mutamenti fondamentali poiché da un lato favorirono le istituzioni rappresentative e dall'altro fecero sorgere l'esigenza di calcolare i beni di ogni abitante.

Alla fine del secolo XV tutti gli Stati occidentali sono riusciti ad imporre le moderne imposte dirette ai popoli che controllano, risolvendo le principali difficoltà, la prima delle quali fu l'opposizione popolare dal momento che la contribuzione diretta ed universale richiede un certo consenso: que-



F. Vallotton, La manifestazione ()

sto passo decisivo nella costruzione dello Stato nazionale venne ottenuto con la traslazione delle lealtà primarie dal gruppo, dalla città, dal paese allo Stato-nazione, traslazione concomitante al riconoscimento d'una autorità suprema e astratta, capace di decidere in ultima istanza. In questo senso si deve valutare l'evoluzione degli «stati generali» e del parlamento. In epoca di crisi i principi si videro obbligati a consultare le assemblee rappresentative per ottenere l'aiuto finanziario necessario. Ancora alla metà del secolo XIV non si poteva riscuotere un'imposta diretta se non in caso di necessità e con il consenso dei rappresentanti del paese, parlamento o stati generali.

La seconda difficoltà con cui si scontrarono i governi fu quella di conoscere o stimare il capitale o le entrate delle persone oppure, più semplicemente, quella di contare il numero di «fuochi del reame». Dapprima si ebbe l'*estima* a Pisa nel 1162, che consisteva nel far pagare una imposta diretta ad ogni «fuoco» (famiglia) non uniformemente ma proporzionalmente ad una stima della ricchezza rispettiva, trascritta in un registro. Poi si ebbe il *catasto* in vari luoghi d'Italia ed in Francia; la «percentuale» in Inghilterra accettata dal Parlamento a partire dal Milletrecento, ecc.

Lo sviluppo delle imposte portò ad affinare ed a centralizzare le tecniche amministrative ed alla creazione d'un corpo specializzato di funzionari.

L'amministrazione della giustizia, chiamata anch'essa a portare il suo contributo alla costruzione dello Stato, fornì all'origine una parte delle entrate locali (la maggior parte dei delitti erano passibili di multa) ed erano gli stessi agenti del potere che raccoglievano i fondi ed amministravano la giustizia. Poco a poco i sovrani compresero che la giustizia poteva essere anche un pretesto per l'estensione del loro potere e per l'affermazione delle loro autorità. Riservando i crimini più gravi, come l'assassinio, ai tribunali reali, il sovrano otteneva la possibilità di intervenire su territori in cui non possedeva terre e dove non aveva alcun diritto di giurisdizione locale.

Per finire con questa rassegna sommaria delle istituzioni che formarono lo Stato nazionale moderno, diremo che «i due pilastri dello Stato medievale, il Tesoro e l'Alta Corte», a questo punto della storia occidentale cominciano a formare corpi di funzionari specializzati (che assicurano la regola-

rità della gestione amministrativa e della sua registrazione ed archiviazione) e che contemporaneamente compare un organismo di coordinamento centrale, la «cancelleria» [30, p. 5].

Possiamo allora dire che alla fine del Medioevo tutti gli elementi che costituiscono lo Stato moderno hanno completato la loro lenta formazione. I primi segni che l'annunciarono furono una certa persistenza dell'unità politica tanto nello spazio quanto nel tempo; le condizioni della sua emergenza s'ottennero con lo stabilimento di istituzioni impersonali e differenziate; la soglia decisiva venne superata con il riconoscimento della «necessità d'una autorità suprema», dice Strayer, il che configura una situazione totalmente differente dalla semplice esistenza d'un monopolio del potere esercitato di fatto.

Ci occuperemo più oltre di quest'ultima affermazione; ora limitiamoci a sottolineare che lo Stato-nazione non s'impose facilmente e che le tendenze contrarie — di tipo comunalista e federalista — gli fecero lunga guerra. Petr Kropotkin nel suo noto opuscolo *Lo Stato ed il suo ruolo storico* situa la nascita dello Stato nel secolo XVI, una datazione un po' tarda ma che, per l'appunto, tiene conto del fatto che il consolidamento della forma istituzionale statale andò di pari passo con le grandi insurrezioni contadine e millenariste.

Come dice Guenée, «le società politiche degli Stati occidentali nei secoli XIV e XV sono quasi sempre società di privilegiati in cui la massa dei cittadini e dei rurali non ha normalmente un suo posto» [13, p. 269]. Le insurrezioni delle masse rurali e dei poveri delle città sono violente e durature. La ribellione nelle Fiandre marittime si estende tra il 1323 ed il 1328 e, a loro volta, si sollevano Toulouse nel 1322 e Cahors nel 1336, la *Jacquerie* scoppia nel 1358 e «più di centomila villani lasciarono la vanga per la picca: le capanne contadine erano bruciate abbastanza, era ora la volta dei castelli» [10, p. 12]. Già l'Italia aveva visto la sollevazione di Roma (1347) e di Siena (1355) ed in Inghilterra un movimento insurrezionale scuote le fondamenta dell'ordine sociale nel 1381, influenzato dalle idee di uguaglianza e di proprietà comune di Wycliffe e dall'azione profetica di John Ball, che va predicando: «Brava gente, le cose non possono e non potranno andar bene in Inghilterra finché tutti i beni non saranno in comune e finché non ci sarà più nè villano nè gentiluomo, finché non saremo tutti uniti» [7, p. 217]. Nei secoli

XV e XVI la ribellione si radicalizza e, sotto l'influsso della secolarizzazione dell'eresia, si fa «politica», coinvolgendo nello stesso movimento la Chiesa e lo Stato. Così l'immensa rivolta hussita in Boemia s'accende nel 1419, amplificando immediatamente il potere delle ghilde artigiane che organizzano il movimento a Praga e dando loro il contenuto rivoluzionario della sua ala estrema — taborita — generalmente classificata come «anarco-comunista». I Taboriti reclutarono le loro forze tra la manodopera non qualificata, i poveri e gli esclusi della città ma fu la profonda penetrazione nella popolazione rurale a dar loro una potente capacità di mobilitazione sociale. Il movimento taborita venne praticamente distrutto nella battaglia di Lipan nel 1434 da un esercito composto da Utraquisti di Brema, cioè dall'ala moderata degli Hussiti.

Con lo stesso spirito la ribellione riprende le armi nel 1515 in Germania con la Guerra Contadina, con l'agitazione di Thomas Muntzer e successivamente con gli Anabattisti, giungendo fino al 1535.

Le insurrezioni continuarono e non sono ancora finite, ma alla fine del secolo XVI lo Stato-nazione è ormai in piedi e si sta impadronendo del mondo.

Il «principio metafisico» dello Stato

A quattro secoli di distanza, nell'anno orwelliano 1984, ci chiediamo: come può funzionare lo Stato? Che cos'è che dà coerenza a questo modello, a questa idea strutturante dello spazio sociale che nacque in pieno medioevo come prodotto involontario di una «sinistra cospirazione clericale»? Come poterono passare la «soglia decisiva» di cui parla Strayer i tre «congiurati» dell'occidente cristiano: il prete, il capo militare ed il giudice romano?

Per cercare di rispondere a queste domande è necessario capire che l'istituzionalizzazione del potere nella sua *forma Stato* articola, a livello di *immaginario sociale*, un sistema di idee di legittimazione che consentono la riproduzione di quello stesso potere politico o dominio sulla base d'una *struttura inconscia* di partecipazione.

La forma politica del potere che appare alla fine del medioevo riesce a riunire il sentimento di lealtà primaria, che

era precedentemente rivolta al gruppo immediato, con l'idea di «sovranità assoluta» d'un insieme istituzionale astratto ed impersonale.

Questo insieme, o corpo istituzionale, presenta la caratteristica di costituirsi come unità, unificando allo stesso tempo la totalità dello spazio politico della società, di identificare la sua azione con la legge e di esprimersi attraverso meccanismi di interdizione e di sanzione.

In questa prospettiva lo Stato moderno comincia ad esistere realmente quando acquista la capacità di farsi riconoscere senza dover ricorrere all'uso della forza od alla minaccia della forza. Una volta costituita, la nozione di Stato va associata all'idea d'una potenza imperativa superiore alla volontà individuale ed implica l'obbligo di sottomettersi alle decisioni del potere politico. Questo dovere d'obbedienza, od *obbligo politico*, che ispirò La Boetie e stupiva Hume⁵ è strettamente legato ad una *teoria della legittimità* del potere. Lo Stato non è un tiranno passionale e capriccioso, è un'entità astratta, «razionale» — d'una razionalità strumentale al conseguimento dei suoi fini —, inquadrata dalla legge e dal diritto. Però la legge è fatta dagli uomini per produrre effetti sociali, è un prodotto del potere politico. Assimilare la legalità e lo Stato è una tautologia propria del potere che legittima tutto ciò che tocca.

L'incipiente Stato medievale si nutre del diritto romano, ma di un diritto interpretato e corretto dai papi. Nell'Alto Medioevo si disputano l'egemonia due concezioni «legittimanti» dell'origine del potere. La prima, cronologicamente più antica, fa derivare il potere politico dalla volontà popolare, dal «basso», dalla base: era così che si governavano le tribù germaniche, quando eleggevano un capo militare od un re. Conseguenza pratica era l'ammissione del *diritto di resistenza*. La seconda concezione affermava che ogni potere deriva da Dio — o più concretamente dall'imperatore, come nella dottrina cesaro-papista dell'impero d'oriente — e comunque dall'«alto», dall'essere supremo fonte d'ogni potere terreno. A partire dal secolo IV, grazie al decreto degli imperatori Valentiniano II, Graziano e Teodosio con cui il cri-

⁵ Etienne de la Boetie: «... un tiranno solo, che non ha altro potere se non quello che gli si dà...» (1550 [20]). David Hume: «Nulla mi pare più sorprendente (...) della facilità con cui la minoranza governa i molti...» (1742) [17].

stianesimo viene proclamato religione dell'Impero, il papato e la Chiesa assumono a poco a poco il governo politico. Dal trionfo della Chiesa Romana derivano due conseguenze fondamentali: una è che quasi per un millennio non avrà più voce pubblica una teoria del potere «dal basso», e l'altra è che ogni relazione politica viene ad essere rappresentata sotto veste giuridica. «Per i creatori della cristianità latina e del suo patrimonio dogmatico le relazioni tra Dio e l'uomo si configuravano come rapporti giuridici, concepiti secondo lo schema dei diritti e dei doveri e inseriti nel quadro di una concezione giuridica di tipo romano» [32, p. 15].

Il linguaggio attuale ci porta a parlare delle «relazioni politiche» come se le varie categorie che ci sono familiari, — economiche, politiche, morali, religiose, sociali — fossero dissociabili ed autonome. Invece, il mondo cristiano era un'unità totalizzante e non immaginava che religione e politica potessero essere considerate come sfere distinte. In quel contesto dei primi secoli del cristianesimo, l'inserimento del comportamento umano nello stampo della legge fu un'insidiosa ed importante conquista della Chiesa di Roma.⁶

Determinante per questa impresa fu, secondo Ullman, la traduzione latina del testo ebraico e greco della Bibbia, fatta da S. Girolamo — la Vulgata — che accentuava gli elementi giuridici del Vecchio Testamento e che ripristinava in uno stile peculiare del diritto romano tutto quanto riguardasse concetti che potremmo chiamare politici. Così a partire dal secolo V il papato elaborò una teoria politica sull'egemonia della Chiesa di Roma che culminò «— in modo affatto coerente con la concezione teocentrica — nella elevazione del pontefice alla posizione di monarca» [32, p. 17].

Siccome ci è impossibile seguire — neppure in modo me-

⁶ Voglio far notare che quello che pone in relazione, nella loro struttura simbolica, il livello palese ed il livello inconscio della *rappresentazione del potere* oggi prevalente è, per l'appunto, il suo rapporto con la legge. Come riconosce Foucault, pur contestandone le conseguenze, è questa rappresentazione del potere in termini giuridico-discorsivi «che comanda sia la tematica della repressione sia la teoria della legge costitutiva del desiderio». E aggiunge: «Non si creda, del resto, che questa rappresentazione sia propria solo di chi pone il problema dei rapporti tra potere e sesso. In realtà essa è assai più generale; la si ritrova frequentemente nelle analisi politiche del potere ed ha radici ben lontane nella storia dell'Occidente». [11, p. 109]. Si veda, a questo proposito, [9].

diamente coerente — nella storia dell'Occidente le idee che diedero forma al «principio metafisico dello Stato moderno» in seno ad un immaginario in evoluzione permanente, ci limiteremo a segnalare alcune «pietre miliari» che ci sembrano essenziali.

Nella teoria politica del papato medievale si possono evidenziare tre antecedenti di rilievo. Prima fra tutti ricordiamo la distinzione fondamentale, stabilita dal papa Leone I (440-461) sulla base del diritto romano, tra la funzione monarchica del pontefice e la persona che la detiene, una distinzione che permette la continuità astratta ed istituzionale del potere e della legittimità dei decreti, delle leggi e degli atti di governo. Secondo, l'idea maestra dello Stato venne anch'essa espressa, ed in termini politici, da papa Leone con l'affermare la *plenitudo potestatis*, idea che, ripresa nel secolo XIII, darà forma al concetto di *sovranità*. Terzo, due postulati politici che vanno di pari passo. Uno è l'invenzione della *teoria gerarchica*, secondo la quale il potere si arti-



A. Steinlen, All'alba dell'anno buono ()

cola in modo tale che ogni grado dipende da quello immediatamente superiore e pertanto, poichè il potere «discende», l'obbligo d'obbedienza si conferma ad ogni rampa della scala. L'altro è l'idea che chi sta in basso alla scala — e cioè la maggioranza, il popolo — deve essere trattato come un minore che ha bisogno d'essere accudito e diretto.

Il diritto romano torna in primo piano nella riflessione politica alla seconda metà dell'undicesimo secolo con il riconoscimento del Codice di Giustiniano. Ma, ora, la teoria papale viene ad essere fortemente corretta dalla crescente importanza delle corporazioni, che impongono di nuovo il riconoscimento di una legittimazione del potere che viene «dal basso», vale a dire che per convalidare una legge può essere richiesto il consenso della comunità. Si inventa allora la «finzione» di una rappresentanza che incarna la volontà collettiva, nelle assemblee deliberative o parlamenti, sia ecclesiastiche sia secolari.

Alla fine del Medioevo questa evoluzione darà luogo ad un concetto capitale, quello di un potere astratto e normativo depositato nella regola giuridica e che s'impone allo stesso modo sia ai sudditi sia al governo. Così, qualunque sia la «fonte» del potere — il popolo o il principe —, comincia ad esistere una *summa potestas*, un potere supremo che in teoria non è legato ad alcuna istituzione particolare, nè alla comunità, nè all'assemblea, nè al governo. L'embrione dello Stato, l'idea di un corpo politico che possiede la *sovranità* assoluta, comincia ad esistere. Il secolo XIII non è ancora capace di formularlo, ma comincia a legare il potere supremo ai confini d'un regno e d'un territorio. Con lo smembramento della *respublica christiana*, ogni regno rivendica la totalità della *potestas* dell'Impero. Ed ogni re la maestà dell'Imperatore. Allo stesso tempo, in un processo lento e turbolento, vanno creandosi le strutture politico-sociali ed istituzionali che rendono possibile il nuovo potere che culmina nell'impronta giacobina della Rivoluzione Francese.

La virata fondamentale verso il mondo moderno e verso lo Stato che lo rappresenta si effettua nel secolo XVI. Nel 1567 Jean Bodin formula, nei *Six Livres de la Republique* la teoria della sovranità che deve essere assoluta, unica e perpetua. La sovranità della repubblica è depositata nel Principe, ma se il principe agisce secondo capriccio è la repubblica sovrana che cessa d'esistere. La sovranità assoluta non è

arbitraria.

In Bodin c'è ancora l'impronta del vecchio tempo. In realtà Machiavelli, alcuni anni prima, aveva aperto la strada alla costruzione dell'«oggetto politico» moderno. Machiavelli descrive la lotta per la conquista e per il mantenimento del potere come dipendente dall'azione umana tramite l'impiego della forza e della astuzia. Il luogo sociale in cui si esercita il potere non è più protetto dalla simbologia religiosa, che fino al secolo XV copre la coerenza del dominio, nè è protetto dalla razionalità astratta dello Stato che non s'è ancora consolidato. In Machiavelli è la *logica dell'azione politica* che determina e legittima l'istituzionalizzazione del potere e che impone il comando e l'obbedienza.

Con l'opera del Segretario Fiorentino, il terreno viene sgombrato ed il Leviatano può dispiegare tutte le sue possibilità. È passato meno di un secolo e mezzo dal *Principe* (1513) e lo Stato-nazione ha definitivamente assunto la sua forma moderna: Hobbes scrisse il *De Cive* nel 1642 ed il *Leviatano* nel 1651. Se Machiavelli guardava al potere dal punto di vista del soggetto dell'azione, il Principe o il ribelle, Hobbes inverte la prospettiva: «Io non parlo degli uomini ma, in astratto, della sede del potere (al pari di quelle creature semplici ed imparziali che nel Campidoglio romano difendevano, con il loro baccano, quelli che vi si trovavano, non per ciò che erano ma per il fatto d'esserci)». ⁷ E la logica del potere non è più la logica della situazione in cui si trovano gli uomini ma la *logica dell'istituzione politica* cui gli uomini si sottomettono.

Il Leviatano fonda nel diritto la società civile abolendo lo «stato di natura», ma il Leviatano è un «dio mortale», un essere artificiale creato dagli uomini per sfuggire la paura della morte violenta per mano di altri uomini. Il corpo politico che nasce con il *contratto* è «qualcosa di più del consenso e della concordia; è un'unità reale (...) istituita per patto d'ogni uomo con gli altri», ed il potere che ne risulta deve essere sufficiente a proteggerli. E questo potere è sufficiente solo nella misura in cui riceve tanta forza da informare, con il terrore che ispira, la volontà di tutti e per assicurare la pace all'interno e creare un mutuo appoggio contro i nemici esterni [16, p. 141]. Ogni tentativo di porre limiti al potere assoluto del

⁷ Citato in [25].

Leviatano significherebbe distruggere la legittimità del patto che secondo i principi di Hobbes lo istituisce, «il corpo politico non può avere esistenza separata dal sovrano che, dandogli l'unità, gli da anche per così dire l'essere» [24, p. 66]. Dal modo hobbesiano di concepire un unico contratto che fonda allo stesso tempo il potere sovrano e la società civile — al posto della più antica teoria dei due contratti: *pactum societatis/pactum subjectionis* consegue che la legge fondamentale di ogni Stato è l'*obbligo politico* cioè il dovere d'obbedienza.

Hobbes è il filosofo del potere politico, con lui lo Stato moderno, astratto, razionale ed «ateo» — cioè senza una legittimazione trascendente — acquisisce la dimensione immaginaria che gli è propria. «Il mito che Hobbes ha creato è così potente e così provocante che ossessiona ancora i nostri spiriti ed i nostri cuori. Se qualcosa ha segnato, una volta per tutte, la nascita dello Stato moderno è questo mito», afferma giustamente un autore contemporaneo [25, p. 131].

Sarebbe tuttavia ingiusto lasciare Hobbes solo in mezzo al secolo XVII ed ancor più ingiusto non vedere che il pensiero che istituzionalizza il potere sovrano sul terreno della Ragione è già sottoposto alla critica corrosiva della libertà umana e della ribellione sociale. Hobbes scrisse in tempi di guerra civile e di rivoluzione. L'aristocrazia, interessata difenditrice della regalità, riteneva che Thomas Hobbes non valesse più d'un *Leveller*, per la fede che professava nell'uguaglianza degli uomini [15, p. 301] e tutto un mondo di «volgari e profani» s'era messo a sognare «d'utopia e di libertà illimitata», così che un radicale come Winstanley poteva scrivere nel 1650: «La legge... non è altro che la volontà dichiarata dei conquistatori sul modo con cui vogliono che i loro sudditi siano governati» [15, p. 210].

Non risulta che Locke si sia minimamente ispirato al *Digger* Winstanley tuttavia, perseguitato ed esiliato ad Amsterdam, riflette sul diritto di resistenza e s'impegna a correggere il Leviatano. Nel 1690 uscirono i *Due Trattati del governo civile* e, benché il diritto di resistenza vi sia esplicitamente riconosciuto, giacché è il *consenso* quel che impegna gli individui nel corpo politico, questo consenso implica allo stesso tempo un atto di fiducia — *trust* — nell'istituzione politica. E come soggetti del corpo politico costituito sono tutti vincolati dal *dovere d'obbedienza* civica, che non conosce scu-

se. John Locke scrisse, nel capitolo VII («Della società politica o civile»): «Si trova una società politica solo laddove ognuno dei membri s'è spogliato del suo potere naturale e l'ha posto nelle mani della società... Con questo mezzo, essendo escluso ogni giudizio dei singoli, la *società* acquista il diritto di sovranità...» [22, p. 241].

David Hume appare come un'eccezione quando, alla metà del secolo XVIII, critica l'idea di *contratto* come legittimazione del potere politico, sulla base in primo luogo della sua irrealtà storica ed in secondo luogo dell'assurdità logica di far derivare da una convenzione primitiva l'obbligo di sottomissione, dal momento che sarebbe ben difficile rispondere alla domanda «perché dobbiamo rispettare la nostra parola?»

Nel pensiero di Hume il dovere politico d'obbedienza si esplica con l'esistenza del fatto sociale stesso; se vogliamo cercare la legittimità del potere nelle sue origini non troveremo altro che usurpazione e violenza e se intraprendiamo un attento esame vedremo che il possesso e la proprietà si palesano prima o poi fondate sulla frode e sull'ingiustizia (*Del contratto primitivo*, 1752). Il che non impedisce di concludere che «si deve considerare che, essendo l'obbedienza nostro dovere nel corso ordinario delle cose, non si potrà mai inculcarla abbastanza...» (*Dell'obbedienza passiva*, 1752) [19].

Nella stessa epoca, l'immaginazione di Rousseau inventa la «Volontà Generale», un'invenzione che sanziona come risultato del *patto sociale* «l'alienazione totale di ogni associato, con tutti i suoi diritti, alla comunità intera» [28, p. 360], poiché il patto originale si riduce ai seguenti termini: «Ognuno di noi mette in comune la sua persona ed ogni suo potere sotto la direzione suprema della volontà generale» (*Il contratto sociale*, 1760). La conseguenza era prevista nella struttura mitica del potere: il destino è la ripetizione dell'oracolo. Allora, «il patto sociale... contiene tacitamente quest'impegno... che chiunque si rifiuti di obbedire alla volontà generale vi sarà costretto...» [28, p. 364].

In un certo senso Rousseau chiude il ciclo in cui si costituisce l'idea metafisica dello Stato moderno fondando esplicitamente il dovere d'obbedienza politica non sulla sicurezza e sull'ordine sociale ma sulla libertà individuale. «L'uomo è nato libero eppure è ovunque in catene», esclama il «cit-

tadino di Ginevra». Che cosa può legittimare questa situazione? Il patto sociale che, alienando il diritto e la forza, depone nello Stato la sovranità, la ragione suprema, la *summa potestas*.

In realtà il processo che stiamo analizzando — la formazione dello Stato — culmina undici anni dopo la morte di Rousseau, con la Rivoluzione francese e con il trasferimento giacobino della sovranità popolare alla *nazione*. Ma la Grande Rivoluzione non fu, o non fu soltanto, una rivoluzione borghese; la pressione radicale dei sanculotti pose le basi di una critica insurrezionale del potere. Varlet, l'«enragé», scrive: «Quale mostruosità sociale, quale capolavoro di machiavellismo in opera è questo governo rivoluzionario. Per ogni essere che ragioni, governo e rivoluzione sono incompatibili» [14, p. 85]. E aggiunge; «Il sovrano deve costantemente presiedere il corpo sociale. Non vuole affatto essere rappresentato». «Questa — dice Harmel — è la conclusione che tirava già nel 1793 l'ultimo degli *enragés*, ed è una conclusione anarchica: la rivoluzione deve operarsi per mezzo dell'azione diretta del popolo, senza delega della volontà popolare a nessuna autorità, per popolare che appaia e per provvisoria che si voglia o si dica» [14, p. 86].



E. Cross, Gli escursionisti (1984)

Alla fine del secolo XVIII la critica anarchica dello Stato muove i suoi primi passi. William Godwin nella sua *Indagine sulla giustizia politica* (1793) denuncia il contratto sociale, che consente di fondare l'autonomia dell'istanza politica e sottomette la ragione individuale alla ragion di Stato. Poi Proudhon e più tardi Bakunin, come abbiamo detto, attaccarono l'idea del contratto, soprattutto nella formulazione rousseauiana. Ma per ora torniamo allo Stato, che è l'argomento che qui ci interessa.

La struttura del dominio

Dalla nostra lettura della storia istituzionale e della storia della filosofia politica dello Stato risulta con estrema chiarezza, ci sembra, che lo Stato esistente — reale e istituzionale — non è riducibile all'organizzazione o all'insieme degli «apparati di stato» che lo compongono: il governo, l'amministrazione, l'esercito, la polizia, la scuola, ecc. e neppure alla continuità istituzionale nel tempo. Per esistere lo Stato esige l'organizzazione del mondo sociale e politico sul suo modello o paradigma: il paradigma dello Stato; che a sua volta presuppone come sua causa una certa idea del potere. Come dice Manent, analizzando il Leviatano: «la definizione hobbesiana è reale, o meglio genetica, creatrice: l'esistente, il reale di cui qui si tratta, è quel che è stato creato in virtù e per mezzo del processo mentale e volontario di cui la definizione non è che il resoconto» [24, pp. 63-64].

Da ciò deriva la difficoltà a trovare una definizione soddisfacente dello Stato. Nell'ammettere questa difficoltà, Strayer aggiunge: «lo Stato esiste essenzialmente nel cuore e nello spirito dei suoi cittadini; se essi non credessero alla sua esistenza, nessun esercizio logico potrebbe dargli vita» [30, p. 13]. La *credenza*, argomento di base che sacralizza la credibilità del contratto, la liturgia del consenso, la legittimità del monopolio della coercizione. «Lo Stato? Ci credo perché è assurdo. Ci credo perché non posso sapere. Ne consegue... che la posizione anarchica non deriva dall'ignoranza, ma dalla miscredenza» [29]. Così si esprime Louis Sala-Molins. E.G. Burdeau scrive nell'*Encyclopedia Universalis*: «Lo Stato è un'idea... esiste solo perché è pensato. È nella ragion d'essere di questo pensiero che risiede la sua essenza (...). È co-

struito dall'intelligenza umana a titolo esplicativo e giustificativo di quel fatto sociale che è il potere politico.

Riflettiamo allora su quello che è il nocciolo del problema: lo Stato è una *costruzione* che spiega e giustifica quel *fatto sociale* che è il *potere politico*. Ora, il «fatto sociale» non è mai neutro o inerte, è a sua volta costruito con una attribuzione di significato, dipende dall'enunciato che lo definisce ed è tributario della struttura simbolica che lo include e supera. La società si istituisce in quanto tale istituendo un mondo di significazioni in un processo circolare con cui il «fare» ed il «discorso», l'azione ed il simbolo si producono vicendevolmente [8]. In questa prospettiva l'organizzazione del potere sociale nella *forma* Stato delimita lo spazio del sociale in funzione d'una *significazione immaginaria centrale* «che riorganizza, ridetermina, riforma una quantità di significazioni sociali già disponibili, e con ciò stesso le altera, condiziona la costituzione di altre significazioni e comporta degli effetti» [6, p. 485] sulla totalità del sistema.

Quello che è importante per la nostra analisi è che significazioni chiave di questo tipo — che organizzano l'universo simbolico come un «campo di forze» dipendente da queste stesse significazioni, che possono restare virtuali od occulte (inconscie) in numerosissime situazioni — non sono pensabili «a partire dalla loro «relazione» con degli «oggetti» come loro «referti». Perché è in esse e con esse che gli «oggetti», e dunque anche la relazione di «referenza» sono resi possibili. L'*oggetto* (nel nostro caso lo Stato), come referente è sempre co-costituito dalla significazione sociale corrispondente» [6, p. 487].

Nel lungo processo di formazione dello Stato, le rappresentazioni, le immagini, le idee, i valori che si organizzano a livello dell'*immaginario collettivo* come rappresentazione di un potere centrale supremo — differenziato dalla società civile e capace del «monopolio della costrizione fisica legittima» (Max Weber) su di una popolazione determinata ed entro i limiti (frontiere) di un territorio dato — acquistano o si caricano d'una forza emozionale profonda che, ad un certo momento della storia, lega ogni soggetto del corpo politico all'«idea» che lo costituisce come *commowalsh*, cività, repubblica, Stato.

Il passaggio alla forma Stato, tappa decisiva, si completa quando il sistema simbolico di legittimazione del potere po-

litico statale riesce a captare o ad attrarre verso di sé una parte fondamentale delle lealtà primitive — identificazioni inconscie — che erano precedentemente sollecitate dal gruppo primario: tribù, clan, «famiglia», villaggio. Si tratta d'un processo fondamentale perchè le «lealtà primarie» contengono, preformata, come sistema in gran parte inconscio di integrazione al mondo socio-culturale, quel che ho chiamato *struttura del Dominio* (o seconda articolazione del simbolico) [8].

La struttura del dominio emerge in funzione dell'istituzionalizzazione del potere politico ed è allo stesso tempo parte ed elemento formativo di detto potere. Intendo il potere politico nel senso che Bertolo dà al concetto di dominio [4], vale a dire come espropriazione e controllo, da parte d'una minoranza, della capacità regolativa d'una società oppure — il che è lo stesso, del «processo di produzione di socialità».

Le società umane non si regolano in modo omeostatico come le altre società animali, bensì tramite un modo specifico, più complesso e instabile, che è la creazione di significati, norme, codici e istituzioni, in breve, d'un sistema simbolico. Un sistema simbolico o significante esige, come condizione necessaria per esistere, la positività d'una *regola*. Ma, se la regola è necessaria al sistema significante, la relazione con la *rappresentazione* che la incarna, od «operatore simbolico», è contingente. Con lo scegliere come operatore simbolico la metafora paterna od il suo elemento centrale (la proibizione dell'incesto) un tipo d'ordinamento socio-culturale, il nostro, presenta la regola come una legge, e la relazione contingente si trasforma in universale e necessaria all'esistenza stessa dell'ordine significante.

Così la sessualità ed il potere vengono strettamente associati dal modo di legare la filiazione e lo scambio, le generazioni ed i sessi, a partire da una stessa interdizione: l'interdizione dell'incesto. In questo modo la legge primordiale organizza l'ordine simbolico, si riproduce in istituzioni e costituisce l'individuo come soggetto sociale. La legge dell'inconscio e la legge dello «Stato» si ricostituiscono a vicenda. Il Dominio appare allora come normativo d'una organizzazione gerarchica che sanziona e istituzionalizza l'espropriazione delle capacità simbolico-istituente del sociale in uno dei poli della relazione così creata.

Lo Stato moderno o, per meglio dire, l'idea o «principio metafisico» che lo costituisce completa il processo di auto-

nomizzazione dell'istanza politica ed introduce nella totalità del tessuto sociale la determinazione semantica che la struttura del dominio impone: ogni relazione sociale, in ogni società a forma Stato, è in ultima istanza una relazione di comando/obbedienza, di dominante/dominato.

Per questa ragione Landauer poté dire che «lo Stato è una condizione, un certo rapporto tra gli uomini...» («Der Socialist», giugno 1910). Di questa dimensione totalizzante del Dominio, sulla quale si riproduce il potere politico e che configura tanto il «mondo interno» del soggetto quanto la struttura mitica ed istituzionale del «mondo esterno», derivano due conseguenze importanti — che non possiamo sviluppare in questa sede —: una è quello che è stato chiamato «principio di equivalenza allargato» [23], per cui ogni istituzionalizzazione dell'azione sociale riproduce la forma Stato, e la seconda, intimamente legata alla prima, è il fatto generalizzato e sorprendente della «servitù volontaria», dell'accettazione e del funzionamento del dovere d'obbedienza od obbligo.

Possiamo essere d'accordo con la proposizione che dice che il potere «è il nome che si dà ad una situazione strategica complessa in una società data», che il potere «s'esercita a partire da innumerevoli punti ed in un gioco di relazioni inegualitarie e mobili» [11, p. 123]; ma i molteplici giochi d'asimmetrie ed influenze non s'organizzano dalla base al vertice per produrre lo Stato, essi sono organizzati dallo Stato perchè lo riproducano. La gerarchia istituzionalizza la disuguaglianza e senza gerarchia non c'è Stato.

A guisa di conclusione precisiamo alcuni concetti che abbiamo utilizzato. Si può definire il *campo del politico* come tutto ciò che concerne i processi regolativi dell'azione collettiva in una società globale. Questa *regolazione* è un prodotto della *capacità* simbolico-istituente di ogni formazione sociale. È il livello che Amedeo Bertolo definisce come potere [4] e che preferisco chiamare *capacità* o «livello del politico senza potere costituito od autonomizzato».

D'accordo col compagno Bertolo (o all'inverso, se preferite) Proudhon diceva: «Nell'ordine naturale, il potere nasce dalla società, è la risultante di tutte le forze particolari riunite per il lavoro, la difesa e la giustizia». E aggiungeva: «Secondo la concezione empirica suggerita dall'alienazione del potere, è al contrario la società che nasce da esso...» [27,

I, p. 421]. Con l'alienazione del potere nasce il *potere politico* o *dominio*, che è in realtà il risultato dell'espropriazione della capacità simbolico-istituente da parte d'una minoranza, d'un gruppo specializzato. L'istanza politica si autonomizza.

Lo Stato è una forma storica particolare del potere politico, come lo furono a suo tempo, i «capi senza potere», la città greca o l'impero romano. La società senza Stato, senza potere politico o dominio è una nuova forma che dev'essere conquistata: è nel futuro.

(Traduzione di Amedeo Bertolo)

Nota: La brevità di questo lavoro non mi ha consentito di trattare molteplici problemi necessari alla comprensione dello Stato; soprattutto non ci siamo potuti occupare di aspetti sociologici importanti come la lotta di classe, la differenziazione, la burocratizzazione e la complessità sociale, ecc. Il che non vuol dire che sottovaluti la loro importanza.



G. Seurat, Ritratto di P. Signac (1889)

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- [1] Badie B., Birnbaum P., *Sociologie de l'Etat*, Grasset et Fasquelle, Parigi, 1982.
- [2] Bakounine M., *Oeuvres Complètes*, Champ Libre, Parigi, 1982, vol. 8.
- [3] Bakounine M., *Proposition motivé au Comité Central de la Ligue de la Paix et de la Liberté* (1867), in *Oeuvres*, Stock-Plus, Parigi, 1980, vol. 1.
- [4] Bertolo A., *Potere, autorità, dominio*, «Volontà», anno 37 (1983), n. 2.
- [5] Bossuet, *Oraisons funèbres*, Tallandier, Parigi, 1972.
- [6] Castoriadis C., *L'institution Imaginaire de la Société*, Seuil, Parigi, 1975.
- [7] Cohn N., *Les Fanatiques de l'Apocalypse*, Payot, Parigi, 1983.
- [8] Colombo E., *Il potere e la sua riproduzione*, «Volontà», anno 37 (1983), n. 2.
- [9] Colombo E., *Lecture: Lo Stato*, «Volontà», anno 37 (1983), n. 4.
- [10] Dommanget M., *La Jacquerie*, Maspero, Parigi, 1971.
- [11] Foucault M., *La volonté de savoir*, Gallimard, Parigi, 1976.
- [12] Genet L., *Droit et Institutions en Grèce Antique*, Flammarion, Parigi, 1982.
- [13] Guenée B., *L'Occident aux XIV et XV siècles. Les Etats*, P.U.F., Parigi, 1981.
- [14] Harmel C., *Histoire de l'Anarchie*, Champ Libre, Parigi, 1984.
- [15] Hill C., *Le Monde a l'envers*, Payot, Parigi, 1977.
- [16] Hobbes T., *Leviatan*, Fondo de Cultura Economica, Mexico, 1940.
- [17] Hume D., *Des premiers principes du gouvernement*, «Cahiers pour l'analyse», n. 6, Parigi, s.d.
- [18] Hume D., *Du Contrat Primitif*, «Cahiers pour l'analyse», Parigi, s.d.
- [19] Hume D., *De l'obéissance passive*, «Cahiers pour l'analyse», n. 6, Parigi, s.d.
- [20] La Boetie E. de, *Le Discourse de la Servitude Volontaire*, Payot, Parigi, 1976.
- [21] Le Goff J., *La Civilisation de l'Occident Médiéval*, Flammarion, Parigi, 1982.
- [22] Locke J., *Traité du Gouvernement Civil*, Flammarion, Parigi, 1981.
- [23] Lourau R., *L'Etat inconscient*, Ed. de Minuit, Parigi, 1978.
- [24] Manent P., *Naissances de la Politique Moderne*, Payot, Parigi, 1977.
- [25] Passerin d'Entreves A., *La notion d'Etat*, Sirey, Parigi, 1969.
- [26] Proudhon P.J., *Idée Générale de la Révolution au XIX^e siècle*, Groupe Fresnes-Antony de la F.A., Parigi, 1979.