

*Jacqueline Bernat de Celis / Marco Cossutta /
Michel Foucault / Thom Holterman / Louk
Hulsman / Massimo La Torre / Sebastiano
Maffettone / Anna Monis / Salvo Vaccaro /
Clara Wichman / Avraham Yassour /*

● IL DIRITTO ● E IL ROVESCIO



VOLONTA'

VOLONTA'
IL DIRITTO E IL ROVESCIO

VOLONTÀ
laboratorio
di ricerche anarchiche

Collettivo redazionale
Rosanna Ambrogetti Roberto Ambrosoli
Dario Bernardi Nico Berti
Amedeo Bertolo Franco Bunčuga
Eduardo Colombo Rossella Di Leo
Marianne Enckell Tiziana Ferrero
Franco Melandri Andrea Papi
Ferro Piludu Filippo Trasatti
Salvo Vaccaro

Luciano Lanza (responsabile)

Progetto grafico
Ferro Piludu

Editrice A cooperativa arl
sezione Edizioni Volontà
registrazione tribunale di Milano
numero 264 del 2/7/1982
ISSN 0392-5013

abbonamento a quattro numeri
Italia lire 40.000; estero lire 45.000
via aerea lire 50.000, sostenitore lire 100.000

redazione Volontà, via Rovetta 27
20127 Milano - telefono 02/2846923

corrispondenza redazione Volontà
casella postale 10667, 20110 Milano
corrispondenza amministrazione Volontà
casella postale 7049, 47100 Forlì

versamenti ccp 17783200
intestato a Edizioni Volontà
casella postale 10667, 20110 Milano

distribuzione nelle librerie
Midilibri - via Guintellino, 26
20143 Milano - telefono 02/8137441

promozione nazionale
Pea Italia - via Spallanzani, 16
20129 Milano - telefono 02/29516613

composizione e impaginazione elettronica
a cura di Umberto Montefameglio

stampa
Arti grafiche Sabaini
via Camerini 6, Milano

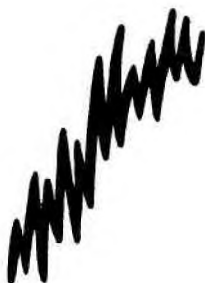
VOLONTÀ

4/90



<i>Salvo Vaccaro</i> Le regole del gioco	7
<i>Michel Foucault</i> Che cosa vuol dire punire	25
<i>Thom Holterman</i> Una scienza libertaria del diritto	41
<i>Sebastiano Maffettone</i> Giustizia e società	59
<i>Louk Hulsman e Jacqueline Bernat de Celis</i> Abolire la pena	71
<i>Marco Cossutta</i> Elogio del dialogo	91
<i>Massimo La Torre</i> Anarchismo e giusnaturalismo	105
<i>Anna Monis</i> Lok Adalat un tribunale autogestito	123
<i>Avraham Yassour</i> Le leggi nel kibbutz	129
<i>Clara Wichman</i> Chi ha paura dell'anarchia	139

*Le illustrazioni di questo volume
sono di Flavio Costantini*



Nell'immaginario comune uno dei volti peculiari della figura dell'anarchico è quello del trasgressore per eccellenza, di colui che persegue totalmente l'impegno, il giuramento solenne di fronte a se stesso di sovvertire qualunque regola. Anche quella presa con il concorso della propria partecipazione, e non per mancanza di responsabilizzazione individuale, bensì per rivendicare il diritto all'incoerenza, sempre e comunque, qualora la coerenza diventasse una corazza d'acciaio.

La visione di un anarchismo esclusivamente sovvertitore di regole, dell'ordine costituito, della società e degli stati, del potere e del dominio (visione peraltro esatta) urta con la specificità anarchica, cioè il progetto di una società liberata e libera, caratterizzata dall'assenza di dominio politico, economico, religioso, sociale, piena di libertà, eguaglianza, solidarietà, affermazione e convivenza delle differenze.

La credibilità storica di un tale progetto passa anche attraverso la capacità strategica di sovvertire leggi e norme attraverso la capacità progettuale di anticipare e praticare adesso, nei limiti del possibile, regole altre della società libertaria, nel senso pieno del termine.

Da qui la rilevanza di una ricerca in positivo dei fattori che uniscono coerentemente gli elementi tipici appartenenti a una auspicabile società libertaria. Si possono chiamare nuove regole del gioco o elementi di socializzazione altra, oppure inventare nuovi termini. Però è ineliminabile come problema per un pensiero che non voglia autocondannarsi a Cassandra, stuprata dalla storia alla quale rimprovera piagnucolando di non

aver seguito quelle vie che essa stessa però rifiuta di immaginare, di pensare approfonditamente, rinviando all'infinito una post storia palinogenetica, e con ciò cadendo nel tranello di equivocare progetto costruttivo con mero maquillage riformistico.

Sperimentare non si traduce automaticamente nel tradimento delle tensioni specifiche; però è la scelta di lasciarsi, caso mai, contaminare perché l'arricchimento possa venire essendo ben sicuri della propria identità. È la paura di perdersi che facilita l'auto-ghettizzazione e la cristallizzazione di sé sotto la falsa pretesa di una purezza incontaminata. A questo punto la trappola è già scattata e si è presi nella morsa della nostalgia, del ricordo storico, della rabbia cieca, repressa e autodistruttiva. Quel che è capitato ad altre formazioni storiche o forme di pensiero e di vita non è affatto detto che non possa accadere all'anarchismo, aspirante «suicidato dalla storia», avrebbe detto Antonin Artaud.

Contro il nihilismo, il pensiero anarchico può scegliere di misurarsi sul piano progettuale e sperimentale, consapevole che una metodologia di ricerca procede gradualmente per tentativi ed errori. In tal senso, la ricerca si allarga su contributi provenienti da diverse parti e da differenti tradizioni, (ed è quello che propone questo volume di Volontà) attenta a poter prelevare ciò che risulta utile e pregevole all'interno del quadro concettuale e del percorso verso una società libertaria.





Salvo Vaccaro / *Le regole del gioco* ●



La critica anarchica del diritto muove anche da una visione utopica di una forma di convivenza societaria altra: legami non mercantili tra uomini e donne, e tra questi e l'ambiente, solidarietà come vincolo di reciprocità, relazioni non gerarchiche, neutralizzazione dell'emergenza di posizioni di potere, spazi di libertà individuali e collettivi, eguaglianza nell'accettazione delle differenze. Queste posizioni, ispirate a una precisa scelta etica, rivelano l'esigenza di pensare modalità e stili di vita coerenti con tali valori, che possano produrre una forma di società libertaria vivibile caratterizzata da regole del gioco conseguenti e da canali ove scorrono azioni che rafforzino solidalmente questo particolare legame societario.

La critica radicale del diritto è uno dei capisaldi della dottrina anarchica, maturata nel corso di due secoli di riflessione anche accanita. D'altronde, l'immaginario utopico si alimenta, oggi come ieri, di un mondo senza coercizione e norme, autoregolato e pacifico, dove il diritto più che negato o, peggio, assorbito ed esaltato interamente nella totalità sociale che prenderebbe così il posto del Leviatano, è reso superfluo, corpo estraneo, evocato come luogo da

evitare pena il regresso al tempo preutopico. In negativo, ciò conferma il diritto come spazio sacro della società, quello spazio cioè non quotidiano dove si misurano forze in conflitto elevate alla ennesima potenza, e nel cui recinto si attiva il tentativo di neutralizzare spinte esplosive regolamentando processi ed esiti internazionali che lacerano un tessuto ordinario di relazioni societarie [3].

Tale visione antropologica, però, sconta un deficit di analisi allorquando astrae i processi giuridici scindendoli dai «fatti quotidiani» ove essi vengono elaborati, quella dimensione istituzionale, cioè, che oggi offre un vincolo normativo sempre più diffuso e capillare, sintomo di una completa statualità della vita quotidiana. Le recenti e perduranti tendenze dello stato etico, volto a prescrivere normativamente comportamenti e modelli culturali individuali e collettivi, non sono mirati solamente a dirimere conflitti potenzialmente esplosivi, ma anche a informare del proprio modello normativo ogni spazio fisico e mentale dell'esistenza, inducendo una interiorizzazione, al limite fisiologica, della norma. L'effetto è sicuramente implosivo, giacché la saturazione dello spazio sociale accrescerà il potenziale di conflitto alimentato paradossalmente dallo stesso processo giuridico che ne dovrebbe nei suoi più intenti eludere e prevenire gli esiti più distruttivi.

La critica anarchica ha sempre sottolineato con vigore gli elementi rilevanti che sorreggono l'architettura giuridica: l'istituzionalizzazione che blocca nel tempo la dinamica societaria fungendo da perno vincolante intorno al quale veicolare l'obbligazione al rapporto di adeguazione necessitante con la norma (né l'evoluzionismo positivista supera tale obiezione perché la dinamica giuridica paga il prezzo di una processualità normativa cristallizzata nei valori permeati dal modello del diritto stesso, in un regresso *ad infinitum* che trova il suo vacuum aporetico nella Grundnorm kelseniana); la metodologia di elaborazione giuridica che rinnova la catena gerarchica della piramide sociale acuendo la dimidiazione tra decisori e non-decisori, tra

privilegiati e non-privilegiati, venendo a infrangere nei fatti il postulato fittizio dell'uguaglianza di diritto; i contenuti di illibertà veicolati dal sistema giuridico che perpetuano un sostrato organizzativo della società etero-diretto e istruito alla riproduzione di sé attraverso il modulo del diritto statale; la specifica forma autoritaria rappresa nell'effetto binario che sovradetermina l'agire rapportato all'istanza giuridica, e cioè la coppia *obbligo/divieto* che funge da elaboratore centrale della stessa istanza normativa, a tutti i livelli considerati; la funzione oppressiva cui il diritto è collegato attraverso la sussunzione statale che fa di esso il braccio operativo del proprio raggio d'azione e della stessa qualità operativa del proprio agire; infine, i simulacri che denudano il diritto nei suoi punti d'inconsistenza, legati al primato della forza bruta, nei momenti di default della macchina giuridica, oppure in quello spazio di ineffettualità reale che vela l'artificiosità del diritto internazionale, ad esempio, oppure al raggiro astuto di un aggancio dell'istanza normativa a valori universali che ne copre il fondo di arbitrarietà convenzionale sul quale cala inesorabile lo stravolgimento dell'arbitrio elevato a sistema normativo implacabile.

Su questi assi, la critica anarchica del diritto ha elaborato in negativo tutta una serie di riflessioni sulla funzione giuridico-istituzionale della dimensione politica e statale, aggiornandola all'evoluzione non solo del corpus dottrinario, ma anche alle realtà latenti del piano giuridico, riflesse nei provvedimenti normativi di volta in volta escogitati per rendere più funzionale e più disciplinato il mondo. È superfluo sottolineare come gli scarti al processo normativo, da un lato, incitano al perfezionamento della macchina razionale del diritto, dall'altro, giustificano e convalidano le critiche radicali.

Ciò non toglie, però, che sulla scia dell'approfondimento di tali critiche, emergano ancora oggi dei rilievi poco esplorati, in particolare su quel terreno ove l'istruzione del diritto trova una coltura idonea e fertile per la propria

perpetuazione. Si vuol con ciò dire che è poco plausibile ipotizzare una macchina normativa funzionale alla statualità disciplinare della vita talmente impegnata in un grande e maestoso processo repressivo e negativo; probabilmente, l'elisir di lunga vita deriva anche dall'appiglio concreto su filiazioni della società organizzata che rivolge una domanda di autoregolazione del vivere associato e che il diritto coglie pretestuosamente per surdeterminarla e stravolgerla in richiesta di etero-regolazione, fungendo appunto da sostituto funzionale.

Non è ipotizzabile un modulo normativo che vive soltanto di repressione, bensì è probabile che esso possa imporsi con efficacia vincolante perché risponde, *a modo suo*, a esigenze fisiologiche di funzionamento di una società organizzata, di un aggregato di vite, singolarmente e collettivamente colte, nel quale quel modulo possa informare di sé e indirizzare in un dato senso le risposte vitali per la conservazione della società medesima.

In altri termini, nato come sovrapposizione giuridica delle forme consuetudinarie di integrazione sociale, il diritto si è via via evoluto nel senso, prima, di una duplicazione delle forme di socializzazione cui offriva un antidoto regolato e disciplinato in funzione preventiva di conflittualità infrasociale, e poi, di una istruzione vera e propria delle forme di socializzazione al cui interno dovevano trovare risposta le domande emergenti sulla qualità dei rapporti sociali, incanalati a forza in un tale modulo.

È su questo tema che muoverò la mia riflessione interrogando il rapporto in positivo (senza alcun accento di valore) che il diritto instaura con la società, e nei cui riguardi il pensiero anarchico dovrà misurarsi per fornire una risposta improntata ai canoni di libertà, solidarietà, uguaglianza, rispetto delle differenze irriducibili.

Alcuni studiosi sono soliti operare una simulazione, paragonando ai limiti della simmetria una società genericamente intesa con un gioco e provando a identificarne le leggi immanenti, le cosiddette *regole del gioco* coestensive al

piano di esistenza del gioco stesso. Il successo di una tale simulazione porterebbe a decidere in modo definitivo, sebbene relativamente al contesto storico-culturale preso in considerazione come patrimonio genetico sia dell'osservato che dell'osservatore-simulatore, intorno alla fisiologia di funzionamento di una società astratta, a partire dalla quale poter riflettere coerentemente assetti istituzionali e normativi, senza forzature e adeguando i valori perseguibili alle regole naturali.

“La parola gioco indica non soltanto l'attività specifica cui dà il nome, ma anche la totalità delle figure, dei simboli o degli strumenti necessari a questa attività o al funzionamento di un insieme complesso. (...) Il termine gioco mette quindi insieme le idee di limite, di libertà e d'invenzione. . . una straordinaria mescolanza in cui si riconoscono congiuntamente le idee dal caso o dalla fortuna e della più o meno viva intelligenza. (...)”

Ogni gioco è un sistema di regole. Esse definiscono ciò che è o non è *gioco*, vale a dire il lecito e il vietato. Queste convenzioni sono al tempo stesso arbitrarie, imperative e senza appello. Non possono essere violate con alcun pretesto, pena l'interruzione e la fine immediata del gioco. Nient'altro, infatti, sostiene la regola se non il desiderio di giocare, vale a dire la volontà di rispettarla. Bisogna giocare secondo le regole o non giocare affatto. (...) E tanto più conviene sottomettersi dal momento che nessuna sanzione ufficiale punirà il partner sleale. (...) Quello che si chiama gioco appare in questo caso come un insieme di restrizioni volontarie, accettate di buon grado e che instaurano un ordine stabile, a volte una tacita legislazione, in un universo senza leggi¹. (...)”

Nell'insieme, questi diversi significati implicano nozioni di totalità, di regola e di libertà. Uno di essi associa la presenza di limiti e la facoltà di inventare all'interno di questi limiti. (...) Un altro ancora invita a concepire delle leggi imperative e al tempo stesso senz'altra sanzione che la loro stessa distruzione, o indica che conviene ritagliarsi qualche spazio o disponibilità all'interno

1. “Un gioco cui si fosse costretti a partecipare cesserebbe subito d'essere un gioco. (...) Bisogna inoltre, e soprattutto, che essi [i giocatori] abbiano la libertà di andarsene quando vogliono, dicendo: non gioco più”, [2, p. 22].

dell'economia più rigorosa. Vi sono casi in cui i limiti si attenuano, la regola sfuma, altri, al contrario, in cui la libertà e l'invenzione sono sul punto di sparire. Ma gioco significa che i due poli sussistono e che fra l'uno e l'altro è mantenuto un certo rapporto" [2, pp. 6-9].

Questo modello lascia perplessi perché *naturalizza* le regole; in fondo, il salto di qualità della società rispetto all'organismo naturale consiste proprio nei confini di identità del corpo societario in considerazione, giacché al suo interno interessi e valori molteplici confliggono con l'idea di organismo (per l'appunto organico a sé) e persino con l'idea di gioco, il quale, complesso nella combinatoria interna di azione, presenta tuttavia canoni di identificazione notevolmente semplici: posta in gioco, obiettivo e risultato sono predeterminati all'interno delle regole medesime.

"L'insieme di elementi è completo e numerabile: un elemento in più o in meno, ed ecco il gioco diventare impossibile... Questa nozione di totalità circoscritta, inizialmente completa e immutabile, [è] concepita per funzionare senz'altro intervento esterno che l'energia che la mette in moto. (...) Il gioco... offre continuamente l'immagine di uno spazio puro, autonomo, in cui la regola, volontariamente rispettata da tutti, non favorisce né lede alcuno. Costituisce un'isola di chiarezza e perfezione, per quanto indubbiamente infinitesimale e precaria, revocabile e che si autosopprime. (...) Il gioco è essenzialmente un'occupazione separata, scrupolosamente isolata dal resto dell'esistenza, e svolta in generale entro precisi limiti di tempo e di luogo. (...) Lo spazio del gioco è un universo precostituito chiuso, protetto: uno spazio puro" [2, pp. 6-23].

Se la società potesse essere pensata come gioco, quali ne sarebbero obiettivi e risultato, considerando l'elemento irriducibile e pesante delle singolarità differenti in modo unico? La mera sopravvivenza come specie, infatti, si porrebbe a un livello troppo rarefatto e astratto rispetto ai protagonisti viventi, alle loro coscienze e al loro agire quotidiano (che appunto li differenzia dai membri del mondo anima-

le). Come poter circoscrivere gli effetti di una mossa che non conosce refluenze controintuitive o addirittura trasversalmente diffusive (“cancerogene”, come direbbe Jean Baudrillard), che invece sono proprie in potenza di ciascuna azione sociale? Quando poter considerare chiusa una partita, con vincitori e vinti? (è noto che la stessa teoria dei giochi offre un vasto panorama di giochi non a somma zero proprio per avvicinarsi quanto più possibile alla rappresentazione del mondo reale). Cosa pensare e come classificare i valori (invenzione tipicamente umana) dentro uno schema che appiattisce il raggio di azione sovrapponendoli precisamente sullo spazio di combinatoria seppure infinito del rispetto e dell’uso delle regole? (oltre le regole del gioco, infatti, non c’è trasgressione bensì invalidazione e, istantaneamente, fuoriuscita *sic et simpliciter* dal gioco: la rottura del patto implicito di gioco).

Un’altra considerazione ostacola l’adozione baudrillardiana di un modello fondato sulla passione della regola, quel rituale senza senso che elimina il sociale proprio perché ne trasloca il senso al di sopra sgravando la responsabilità dell’uomo dotato di libero arbitrio. Si tratta della realtà della secolarizzazione [7], che dall’età dei lumi sino ai giorni nostri ha spazzato la dipendenza minoritaria dell’umanità incentrandola sulle sole forze (collettive) della socializzazione. Il senso diventa un costrutto dialogico, con forti tratti di prestrutturazione alla quale soggiace la competenza linguistica e ragionevole dell’uomo sociale, ma che comunque ne resta l’ultimo depositario in conflitto con enti tecnologici divenuti mondani (leggi: la statualità).

Tali perplessità, ciò nondimeno, non ci esimono da poter individuare alcuni elementi costitutivi di una società generica, elementi cioè che concorrono a cementare un semplice aggregato contingente di persone; il solo dato di fatto dall’aggregazione, infatti, non costituisce una socializzazione riuscita, vale a dire la decisione e la scelta (anche forzata perché ereditata, ancorché inconsapevole) di vivere e costruire una collettività stabilmente nel tempo.

Tali elementi, anche al limite della loro stessa vaga presenza, potrebbero essere identificati nella coesione interna alla società data quale *vis* che cementifica le differenze singolari e uniche in una o più forme di relazione reciproca (che poi costituisce ciò che qualifica l'assetto societario, il segno che dà il senso alla società). In tale elemento coesivo, magnetico verrebbe da dire, si potrebbero leggere capacità di autocontrollo e prevenzione di tendenze centrifughe e disgregative, quelle che Jurgen Habermas indica come "autoriflessione illuminata tesa all'emancipazione", cioè la capacità di autoconservazione nel tempo, che non corrisponde affatto a una cristallizzazione statica, anzi sono proprio le discontinuità e le rotture a fungere da fattori d'equilibrio e di autoriproduzione, secondo quanto ci informano recenti modelli epistemici.

Altro elemento costitutivo è la capacità autopoietica della società, cioè la capacità di dotarsi, senza deleghe a entità esterne (dio, lo spirito e così via), dei meccanismi idonei a funzionare come società, individuando nel proprio seno il cervello e le altre funzioni vitali, costruendosele autonomamente (non nascendo con cervello e altro, ma rielaborando continuamente e innovativamente il patrimonio culturale ereditato). Questi (e altri) elementi non riducono la complessità della società a se stessa, bensì si pongono come condizioni per la sua esistenza. Stabiliti questi (e altri) paletti, il percorso di formazione sociale appare tutto indeterminato, e le sue modalità di funzionamento altrettanto indefinite.

A questo punto, è bene precisare i caratteri delle regole di un gioco: esse gli sono immanenti, costituendone la trama intima che consente la possibilità stessa che si dia un gioco tra soggetti. Al suo interno, la curvatura delle regole ne detta il ritmo e le combinazioni interne, lasciate libere alla creatività, all'inventiva, all'abilità, alla genialità dei soggetti coinvolti in modo paritario e differenziato insieme. Può affermarsi che fungono da vincolo condizionale perché si possa dire, cioè identificare, un gioco e dei soggetti. Ne

sono l'incantesimo, al di fuori del quale non esiste più la magia ludica. Le regole, infatti, vanno ossequiate e rispettate (il baro ne è un esaltatore nell'apparente trasgressione), impossibile trasgredirle perché vorrebbe significare la morte istantanea del gioco stesso, la fuoriuscita dal suo spazio magico.

“Mollare il gioco non fa parte del gioco, e l'impossibilità di negare il gioco dall'interno (che costituisce il suo fascino e lo differenzia dall'ordine del reale) crea allo stesso tempo un patto simbolico, un'esigenza di osservanza senza restrizione e l'obbligo di andare fino in fondo nel gioco, come nella sfida. L'ordine istituito dal gioco, essendo convenzionale, non ha niente in comune con l'ordine necessario del mondo reale: non è né etico né psicologico, e la sua accettazione (quella della regola) non è né rassegnazione né imposizione. Molto semplicemente, dunque, non c'è libertà del gioco... Il gioco non è libertà, non obbedisce alla dialettica del libero arbitrio... L'unico principio del gioco, che tuttavia non si pone mai come universale, è che la scelta della regola vi libera dalla legge. (...) La regola è priva anche di un fondamento di credenza. A una regola né si crede né non si crede, la si osserva” [1, pp. 183-184].

La casualità delle combinatorie possibili di gioco, scaturenti dalla curvatura delle regole, arricchisce il gioco senza introdurre interferenze esterne: tutto nasce dalle regole ma ciò che nasce non è necessitato né predeterminato. Inoltre, si aggiunga che la seduzione del gioco avvince perché è innalzato all'ennesima potenza il rispetto fedele e razionale del soggetto a ciò che c'è di più arbitrario, di più convenzionale: le regole, per l'appunto. Esse hanno una coerenza interna, ma non legittimazione razionale: il gioco nasce con le regole, così come gli uomini nascono sessuati e con organi che regolamentano la vita senza dettarne il percorso. I giochi, osserva Roger Caillois, sono “fondamentalmente gratuiti”, possono nascere convenzionalmente, direi quasi artificialmente, e in questo senso si sovrappongono, sino a identificarsi, con le proprie regole: il gioco è le regole, così

come il volo è l'attrito, e ciò non viene affatto avvertito come una limitazione e un legame restrittivo.

Baudrillard ha anche condotto una minuziosa e, per certi versi, provocatoria analisi della *regola* contrapponendola radicalmente alla *legge*:

“L'unico al di là della legge per noi concepibile è la trasgressione o l'eliminazione del divieto. Infatti, il modello della legge e del divieto governa il modello inverso di trasgressione e liberazione. *Ma in realtà, quel che si oppone alla legge non è affatto l'assenza di legge, è la regola.* La regola gioca su una concatenazione trascendente di segni necessari. L'una è ciclo e ricorrenza di procedure convenzionali, l'altra è una istanza fondata su una continuità irreversibile. Per l'una esistono soltanto obblighi, per l'altra costrizioni e divieti. La legge può e deve essere trasgredita, perché instaura una linea di spartizione. Di contro non ha alcun senso “trasgredire” una regola del gioco... si esce dal gioco, punto e basta. (...)

La regola...essendo convenzionale, arbitraria e priva di verità nascoste, non conosce rimozione, né alcuna distinzione tra manifesto e latente: molto semplicemente, non ha senso, non conduce da nessuna parte; mentre la legge ha una finalità determinata. (...) La legge traccia un sistema di senso e di valore virtualmente universale. Punta a un riconoscimento oggettivo. Sulla base della trascendenza che la fonda, si costituisce come istanza di totalizzazione del reale: tutte le trasgressioni e le rivoluzioni aprono la strada all'universalizzazione della legge... La regola, invece, è immanente a un sistema ristretto, limitato, lo traccia senza trascenderlo e all'interno di questo sistema è immutabile. Non punta all'universale... proprio perché è arbitraria, infondata e priva di referenti, non ha bisogno di consenso, né d'una volontà o d'una verità di gruppo - esiste e basta, esiste solo già condivisa, mentre la legge fluttua al di sopra degli individui sparsi. (...) [Questi ultimi] sono anche più liberi nel gioco che in qualsiasi altro momento, poiché non devono interiorizzare la regola, ma le devono solo una fedeltà protocollare... liberi dalla necessità di scelta, di responsabilità, di senso!” [1, pp. 181-190].

L'implausibilità della trasposizione del modello del gioco a quello della società suggeritaci sia da Caillois che da Bau-

drillard, anche se con modalità, motivazioni, argomentazioni ed esiti molto diversi, non vieta, tuttavia, di simulare la conformazione di una *società di regole*, cioè di una collettività caratterizzata da diverse componenti in difficile e precaria stabilità di convivenza reciproca che adotti regole adesive ai propri obiettivi di *socializzazione felice* e rispettosa delle differenze. Regole, insomma, di una società al grado zero (che non equivale a un ideale stato di natura giacché la relatività metodologica del grado zero è costituita dalla sua componente prettamente culturale e storico-materiale quale patrimonio d'eredità) che siano condizioni per una ulteriore qualificazione rispetto ai valori preferiti i cui effetti si riflettono pertanto in un altro ordine di regole, più specificamente organizzative.

Un primo ordine di regole echeggia, quindi, il modello delle regole del gioco perché coesistono e insistono sul piano della vita stessa di una società (genericamente considerata), e dunque si tratta di regole che promuovono la coesione interna (cioè il dialogo, la tolleranza, il rispetto delle differenze esistenti non prevaricatrici), che prevencono la distruzione, che favoriscono la conservazione nel tempo, che arricchiscono gli elementi di novità innescando discontinuità favorevoli all'evoluzione (senza alcuna connotazione positiva di valore). Queste regole disegnano i contorni di una società auto-organizzata che trova in sé le risorse e le modalità di esistenza, di trasformazione e di sviluppo, sapendo controllare le dinamiche di spazio, vale a dire l'interazione tra i propri elementi in navigazione tra conflitti di interessi e di valori, e di tempo, vale a dire l'elaborazione di matrici di relazioni e modalità di socializzazione.

Il secondo ordine di regole, invece, attiene al modello organizzativo che identifica la qualità di una società data in virtù dell'organizzazione relativa alla risoluzione pratica ed effettiva dei problemi di socializzazione e coesione, vale a dire le specifiche modalità di conciliazione delle differenze nel campo degli interessi e dei valori in azione (spesso confliggenti).

Questi due ordini seriali non sono in relazione gerarchica, ma si incrociano negli effetti che le regole determinano all'atto della loro applicazione concreta. L'arbitrarietà convenzionale che le sorregge entrambe testimonia il segno dell'umana libertà secolarizzata che presiede rischiosamente la costruzione di una o talaltra forma di società organizzata, immettendo nel nucleo dell'immaginario sociale un fondo ineliminabile di conflitto incerto che i greci già registrarono nel *polemon* come radice primaria della *politica*, che ne riflette le tensioni e nasce appunto come spettro e oscillografo nel contempo.

Questo sfondamento dell'immaginario previene ogni forma di eteroteodicea, sia essa scientifica, razionale, animistica, giacché la convenzione rinvia non ad una verità assiomaticamente rivelata o offertasi come tale o rinvenibile archeologicamente, bensì a un *artificio* discutibile e disputabile essenzialmente pratico, che si impone per via della sua praticabilità, cioè della più o meno felice combinazione particolare di interessi e valori come assetto sociale. L'esplicitazione dell'assetto rivela a sua volta la forza degli interessi e dei valori, nudando i veli dell'ideologia che li dissimulano, e simulando nel contempo ciò che essa non è, l'interdetto indicibile dal quale rinviare alla verità di comodo. Fuor di metafora, una simile indagine svela quale forma assumono, sul piano delle modalità organizzative, gli interessi e i valori vincenti e affermatosi, smobilitando le funzioni per le quali si invocano visti di legittimità fondati su valori universali (libertà, uguaglianza, solidarietà, rispetto della vita, ad esempio) traditi costantemente sul piano pratico. Nei sistemi statuali, in ultima istanza, vale il predominio della *forza* quale *atout* cui poter ricorrere.

È corretto ma ovvio affermare, infatti, che secondo quali regole si adottano, implicitamente trionfano alcuni interessi e alcuni valori, risolvendo i conflitti in termini bellico-politici (unificando le radici tematiche) con vincitori e vinti; esistono regole che promuovono e rafforzano effetti di valore (cooperazione, solidarietà, rispetto), così come esistono

regole di libertà che consentono una dinamica infrasociale più ricca di combinazioni, di accesso ad opportunità, di chances di vita per i soggetti sociali, collettivi e individuali, che determinano coerentemente effetti di libertà sul piano pratico (maggiore trasparenza, maggiore autocontrollo, più ampi margini temporali di partecipazione e decisione, più intensa comunicazione interna, più sedi di risoluzione non esplosiva dei conflitti, insomma maggiore varietà di opportunità sulle quali giostrare per arricchire le differenze e gli stili preferiti di vita senza omogeneizzarli in classi o fasce).

In questa ottica, le regole disciplinano anche il gioco, meglio l'attrito, tra interessi e valori. Contrariamente a quanto si possa pensare, questi ultimi non sono dati primari, bensì nodi condensati di situazioni materiali tramate nel tessuto della società, che elevano a valore, da un lato, quelle reti di interessi visibilmente organizzate da forze sovrane o in cerca di sovranità, e dall'altro, con una mossa di rafforzamento, legittimano tali reti di interessi simulando una derivazione logico-ideologica da valori artatamente presupposti universali.

In questo gioco, comunque, interessi e valori spesso confliggono, premendo affinché le regole collettive di agire siano modellate a partire dall'egemonia ora materiale (economica, politica), ora etica, ora teologica, dislocando il concorrente in un cantuccio, pur rilevante, dove possa muoversi seppure ineffettualmente. È l'angolo dei valori, oppure il basso tornaconto degli interessi volgari, rispettivamente secondo se vige la regola per cui si può pensare tutto, basta "non disturbare il manovratore", oppure se l'atmosfera sociale è pregna di argomentazioni etiche le quali distaccano la cinica regola del "business is business".

Come che sia, dietro tali vessilli, si gioca una battaglia che impronta di sé l'organizzazione di una società nei suoi indirizzi prioritari, soprattutto intorno a quelle regole che disciplinano nella pratica gli effetti degli stessi, vale a dire se debbano prevalere le costellazioni di interessi al servizio del più forte, o del più astuto, o del più coesivo, oppure se tali

costellazioni debbano essere comunque sovradeterminate da sfere di valori quali possono essere in prima istanza l'affermazione piena di rispetto delle differenze singolari, o gli effetti di libertà nel senso di accrescimento di potenzialità, opzioni, opportunità, insomma, nel senso di chances di vita. Una società di regole, quale qui si intende tematizzare problematicamente, comporta una forte unità dell'assetto societario, con un sentimento di prolungamento dell'identità (la relazione sé-noi) e di appartenenza organica che fa sentire le regole di società come coestensive al piano di autoregolamentazione delle aspettative, delle tensioni, dell'immaginario e degli spazi di azione concreti del singolo individuo.

La dialettica collettività-individuo, che già implicherebbe una operazione di scarnificazione critica a dimostrazione della falsità della separatezza astratta dei due poli in virtù di una disgregazione positiva di ciò che le connette saldamente, si ricompose allorquando l'ambito decisionale intorno alle regole ricade regolarmente nella sfera di agire rilevante del singolo individuo. In tal senso si può discutere se azzardare, oltre un orizzonte di sanzione, l'ipotesi per la quale chi non segue le regole sia automaticamente fuori gioco senza che ciò comporti penalità o peggio punizione (l'allontanamento della letteratura utopica), proprio perché nel momento autoregolativo della decisione, e delle relative regole di validità temporale e invalidazione, massima libertà è data al singolo, consapevole peraltro di ossequiare una propria manifestazione di volontà decisiva.

Se le regole di società scaturiscono dall'intima trama sociale costituita all'atto della fondazione simbolica (quale può essere un evento rivoluzionario di rottura/ricostituzione), le altre regole valgono in quanto resta vigente l'adesione partecipata ad una decisione collettivamente presa; nel caso contrario, siccome esse valgono per chi le adotta senza obbligazione alcuna per altri, nessun luogo d'autorità può costringere l'adesione vincolata o sanzionare la trasgressione. Occorre considerare, fra l'altro, che non tutti i conflitti

di interessi e/o valori necessitano una soluzione esclusiva che li dirime secondo un *aut-aut*; spesso è la praticabilità a decidere nel tempo l'esito di una competizione. Né tutte le trasgressioni hanno immediate e dirette refluenze sulla libertà di esseri liberi e uguali.

Oltre l'orizzonte di sanzioni penali, verrebbe ripristinato, in maniera trasparente, il controllo diretto del corpo sociale sulle relazioni sociali dissuasive, senza finalizzare la deterrenza a restrizioni coattive sul piano corporale. La dissuasione sul piano etico, inoltre (che talvolta potrebbe essere giocata come carta sul piano amministrativo del premio sociale e dello svantaggio temporaneo), esclude in linea meramente di teoria la trasposizione del principio di deterrenza penale dal piano istituzionale dell'apparato precipuo preposto alla repressione di stato a quello del terrore diffuso: un corpo sociale in seduta permanente di giudizio. La controversia del conflitto conoscerebbe, di contro, numerose sedi di conciliazione e di arbitrato, eventualmente, senza innalzare nessun corpo specifico della società a tribunale perenne e professionale.

In ultima istanza, il problema del soggetto delle regole di società, e delle sue modalità di applicazione che prevedono non una poco credibile pacificità universale, bensì il mondo conflittuale come momento saliente di società vive seppure attente a non disintegrarsi, è collocabile all'interno di una interrogazione sulla capacità pratico-teorica dell'immaginario sociale di pensare fortemente lo stesso luogo societario come luogo precipuo di produzione delle regole, quindi come società autopoietica, senza instaurare una sfera separata e poi istituzionalizzata quale è la sede politica-statuale per eccellenza, al cui interno il momento legislativo-giuridico è fondamentale come sfera di produzione normativa universalmente vincolante.

Una ipotesi di autopoiesi societaria, che crei le regole del gioco senza scissioni tra produttori generali e momento spazio-temporale di produzione implica un tessuto sociale di protagonisti «padroni di sé», come convergono Michel

Foucault e Caillois, consapevoli e attenti ai molteplici risvolti dell'agire collettivo e individuale, inventando le modalità, i tempi ed i luoghi adatti ove investigare riflessivamente, in tempo reale rispetto alla vita stessa del corpo sociale, l'identità della società di regole. La qualità tipologica che essa verrebbe ad assumere sarà già indice della autoriflessione felicemente rivolta intorno al nodo della commensurabilità dei valori in campo e al nodo delle strategie di interessi in corsa per l'egemonia.

Il vincolo di solidarietà e degli altri valori citati che presiedono la società di regole non annulla i differenti punti di vista nella sfera poliarchica degli interessi e dei valori in competizione; essi però sovrintendono una conciliabilità autoregolamentata, la cui praticabilità non è dettata tanto da una fiduciosa speranza rivolta ad un'umanità finalmente emancipata (intellettualmente, moralmente e materialmente) sebbene ciò sarebbe un effetto collaterale, quanto dalla considerazione che verrebbero ad essere neutralizzati e visibilmente osteggiati tutti quei processi egemonici che producono dislivelli di potere nel momento in cui si istituzionalizza una particolare formazione di interessi e/o valori vincenti. Qualunque esito è contingente e pienamente reversibile, lasciando aperti gli spazi per invalidare nella pratica l'orientamento dell'organizzazione societaria scaturita dalla particolare combinazione conciliata di interessi e valori. In tal senso, le regole non decidono del risultato, bensì garantiscono un quadro di condizioni che verifica di continuo la praticabilità della modalità organizzativa avendo ben presente lo specifico taglio invernato nel tessuto prioritario di una società di regole libera ed emancipata, vale a dire, ripetendole in modo generico in conclusione, libertà di chances di vita, solidarietà, eguaglianza nella differenza, rispetto delle singolarità, partecipazione e decisionalità diffusa.

Riferimenti bibliografici

1. Jean BAUDRILLARD, *Della seduzione*, Cappelli, Bologna, 1980.
2. Roger CAILLOIS, *I giochi e gli uomini*, Bompiani, Milano, 1981.
3. Franco CORDERO, voce *Diritto*, in *Enciclopedia*, Einaudi, Torino, 1978, volume IV.
4. Manfred EIGEN - Ruthild WINKLER, *Il gioco*, Adelphi, Milano, 1986.
5. Michel FOUCAULT, *La cura di sé*, Feltrinelli, Milano, 1984.
6. Jurgen HABERMAS, *Logica delle scienze sociali*, Il Mulino, Bologna, 1970.
7. Agnes HELLER, *Oltre la giustizia*, Il Mulino, Bologna, 1990.
8. Giacomo MARRAMAO, *Potere e secolarizzazione*, Editori Riuniti, Roma, 1983.
9. Humberto R. MATURANA - Francisco J. VARELA, *Autopoiesi e cognizione*, Marsilio, Venezia, 1985.
10. Giuseppe A. MOSCONI, *La norma, il senso, il controllo*, Angeli, Milano, 1986.



Michel Foucault / *Che cosa vuol dire punire* ●



Quali sono le strutture di pensiero e la razionalità che fondano il sistema punitivo? Quali sono i postulati logici che è necessario riesaminare se si vuole trasformare il rapporto infrazione-pena? In questa intervista, rilasciata alla fine del 1983, Michel Foucault (1926-1984) analizza l'evoluzione del sistema penale occidentale nell'età moderna e il modello culturale che fonda l'idea di pena. Foucault, saggista e storico della cultura, è stato professore al Collège de France, e ha pubblicato numerose opere, tra cui: Sorvegliare e punire (1976), La nascita della clinica (1969), Le parole e le cose (1967), Storia della follia (1963).

Il suo libro, *Sorvegliare e punire*, è piombato come una meteora sul campo di studio di penalisti e di criminologi. Proponendo un'analisi del sistema penale nella prospettiva della tattica politica e della tecnologia del potere, l'opera ha portato scompiglio tra le tradizionali concezioni sulla delinquenza e sulla funzione sociale della pena. Ha turbato i giudici repressivi, per lo meno quelli che s'interrogano sul senso del loro lavoro. Ha scosso un buon numero di criminologi che però non hanno affatto gradito che le

loro teorie fossero definite chiacchiere. Sempre più rari sono oggi i libri di criminologia che si riferiscono a *Sorvegliare e punire* come a un'opera propriamente inaggirabile.

Tuttavia il sistema penale non cambia e la «chiacchiera criminologica» prosegue immancabilmente. È come se si rendesse omaggio al teorico dell'epistemologia giuridico-penale senza poterne trarre insegnamenti, come se teoria e pratica fossero separate da una paratia stagna. Senza dubbio la sua intenzione non è stata quella di fare opera di riforma, ma non si potrebbe immaginare una politica contro il crimine che si basi sulle analisi e tenti di trarne alcune lezioni?

Bisognerebbe forse preliminarmente precisare che cosa mi sono proposto di fare con questo libro. Non ho voluto fare direttamente opera critica, se si intende per critica la denuncia delle disfunzioni dell'attuale sistema penale. Né ho voluto fare una storia delle istituzioni; nel senso che non ho voluto raccontare come funzionava l'istituzione penale e carceraria nel corso del diciannovesimo secolo. Ho tentato di porre un problema diverso: scoprire il sistema di pensiero, la forma di razionalità che, dalla fine del diciottesimo secolo, sottostà all'idea che la prigione è, in definitiva, lo strumento migliore, uno dei più efficaci e dei più razionali per punire le infrazioni in una società. È evidente che nel fare ciò mi sono preoccupato di come si potrebbe agire ora. Infatti mi sembra che opponendo, come si fa tradizionalmente, riformismo e rivoluzione, non ci si dota dei mezzi per pensare che cosa possa dar luogo a una reale, profonda e radicale trasformazione. Molto spesso, nelle riforme del sistema penale, si accetta implicitamente e talvolta anche esplicitamente, il sistema di razionalità che era stato definito e messo in pratica nel passato. E che si cerchi semplicemente di sapere quali siano le istituzioni e le procedure che consentano di realizzarne il progetto e raggiungerne i fini. Mettendo in risalto il sistema di razionalità sottostan-

te le pratiche punitive, ho voluto indicare quali fossero i postulati logici che bisognava riesaminare se si voleva trasformare il sistema penale. Non dico che bisognasse necessariamente liberarsene. Ma credo che sia molto importante, quando si vuole fare opera di trasformazione e di rinnovamento, sapere non solo che cosa sono le istituzioni e quali sono i loro effetti reali, ma anche qual è il tipo di pensiero che li supporta: che cosa si può ancora accettare di questo sistema di razionalità? Quali aspetti bisogna invece accantonare, abbandonare, trasformare? Ho cercato di fare la stessa cosa con la storia delle istituzioni psichiatriche. E in realtà sono rimasto un po' sorpreso e un tantino deluso nel constatare che da tutto ciò non derivasse un tentativo di riflessione e di elaborazione teorica che avrebbe potuto riunire attorno allo stesso problema persone molto diverse tra loro, magistrati, teorici del diritto penale, esperti dell'istituzione penitenziaria, avvocati, assistenti sociali o comunque persone che hanno esperienza del carcere.

È vero, da questo punto di vista, per motivi di ordine culturale e sociale, gli anni settanta sono stati estremamente deludenti. Molte critiche sono state lanciate un po' in tutte le direzioni. Spesso queste idee hanno avuto una certa diffusione, talvolta hanno esercitato una certa influenza. Ma raramente si è avuta una cristallizzazione delle questioni poste in un lavoro collettivo per determinare quali fossero le trasformazioni da attuare. Ad ogni modo, per quanto mi riguarda nonostante il mio desiderio, non mi è mai stata offerta la possibilità di avere nessun contatto di lavoro con un professore di diritto penale, un magistrato, né un partito politico. Lo stesso partito socialista, fondato nel 1972, che ha avuto nove anni per preparare la sua ascesa al potere e che fino a un certo punto ha riecheggiato nei suoi discorsi parecchi temi sviluppati nel corso degli anni sessanta-settanta ha mai fatto un serio tentativo per definire preliminarmente quale avrebbe potuto essere la sua azione reale una volta al potere. Sembra che le istituzioni, i gruppi, i partiti politici che avrebbero potuto dar avvio a un lavoro

di riflessione non abbiano fatto niente.

Si ha l'impressione che il sistema concettuale non sia per niente cambiato. Nonostante i giuristi, gli psichiatri riconoscano la pertinenza e le novità delle sue analisi, si scontrano, a quanto pare, con l'impossibilità di tradurli sul piano pratico, sul piano della ricerca di ciò che si definisce con un termine ambiguo «politica criminale».

Qui si pone un problema che in effetti è molto importante e complesso. Appartengo a una generazione di persone che ha visto crollare una dopo l'altra la maggior parte delle utopie che erano state costruite nel diciannovesimo secolo e all'inizio del ventesimo secolo, e che hanno visto quali effetti perversi e talvolta disastrosi potevano produrre i progetti dalle intenzioni più generose. Non ho mai voluto assumere il ruolo dell'intellettuale profeta che predica alle persone ciò che devono fare e prescrivere loro le strutture di pensiero, gli obiettivi e i mezzi che ha desunto dalla sua testa, lavorando chiuso in una stanza, tra i libri. Mi è sembrato che il lavoro di un intellettuale, di quello che io definisco un intellettuale specifico, consista nel tentare di delineare, nel loro potere vincolante ma anche nella contingenza della loro formazione storica, i sistemi di pensiero che ci sono diventati ora familiari, che ci sembrano chiari e che compenetrano le nostre percezioni, i nostri comportamenti. Bisogna inoltre lavorare insieme a degli esperti non solo per modificare le istituzioni e le procedure d'azione, ma anche per rielaborare le forme di pensiero.

Ciò che ha definito «chiacchiera criminologica» (definizione che è stata senza dubbio fraintesa) indica quindi il fatto di non mettere in discussione il sistema di pensiero entro il quale sono state condotte, per un secolo e mezzo, tutte queste analisi?

Sì, proprio questo. Forse ho usato una parola un po' disinvoltata. Quindi cancelliamola. Ma ho l'impressione che le

difficoltà e le contraddizioni che la pratica penale ha incontrato nel corso degli ultimi due secoli non sono mai state riesaminate a fondo. E da ormai centocinquanta anni, vengono ripetuti sempre gli stessi concetti, gli stessi temi, le stesse accuse, le stesse critiche, le stesse esigenze, come se niente fosse cambiato, e in effetti, in un certo senso, niente è cambiato. A partire dal momento in cui un'istituzione che presenta tanti inconvenienti, che solleva tante critiche, dà solo luogo alla ripetizione indefinita degli stessi discorsi, la «chiacchiera» è un sintomo serio.

In *Sorvegliare e punire*, lei analizza quella strategia che consiste nel trasformare alcuni illegalismi in delinquenza, rendendo l'apparente fallimento del carcere un successo. È come se un certo gruppo utilizzasse più o meno coscientemente questo strumento per produrre degli effetti non dichiarati. Si ha l'impressione, forse falsa, che vi sia in tutto questo l'astuzia del potere che sovverte i progetti, elude i discorsi dei riformatori umanisti. Da questo punto di vista, c'è una certa similitudine tra le sue analisi e il modello d'interpretazione marxista della storia (mi riferisco alle pagine nelle quali mostra come un certo tipo d'illegalismo venga particolarmente represso mentre altri sono tollerati). Ma non si capisce chiaramente, a differenza del marxismo, quale gruppo o quale classe, quali interessi siano in azione in questa strategia.

Nell'analisi di un'istituzione bisogna distinguere varie cose. In primo luogo quella che si potrebbe chiamare la sua razionalità o il suo fine, cioè gli obiettivi che si prefigge e i mezzi di cui dispone per raggiungere questi obiettivi: in definitiva, il programma dell'istituzione così come è stato definito. In secondo luogo, gli effetti. Solo molto raramente gli effetti coincidono con il fine: così, l'obiettivo del carcere-correzione, il carcere come strumento di riparazione all'errore commesso dall'individuo, non è stato raggiunto. L'ef-

fetto è stato invece contrario e la prigione ha piuttosto rinnovato i comportamenti di delinquenza. Quando l'effetto non coincide con il fine, si hanno parecchie possibilità: o si attua una riforma o si utilizzano questi effetti per un qualcosa che non era stato previsto all'inizio ma che può benissimo avere un senso e un'utilità. Questo qualcosa potremmo chiamarlo l'uso: così la prigione che non ha avuto effetti correttivi, è invece servita come meccanismo di eliminazione. Il quarto livello di analisi è costituito da quelle che potremmo definire configurazioni strategiche: a partire da questi usi in un certo senso imprevisi, nuovi ma nonostante tutto, fino ad un certo grado volontari, si possono costruire nuove condotte razionali, diverse da quelle del programma iniziale, ma che rispondono pur esse a degli obiettivi e nell'ambito delle quali possono collocarsi i giochi tra i diversi gruppi sociali.

Effetti che si trasformano a loro volta in fini...

Proprio così. Sono effetti che vengono inseriti in differenti usi e questi usi vengono razionalizzati o comunque organizzati in funzione di nuovi fini.

Ma tutto non è premeditato, non c'è alla base un progetto machiavellico occulto?

Assolutamente no. Non c'è un soggetto o un gruppo che sia titolare di questa strategia, ma a partire da effetti diversi dai fini originari e dall'utilizzabilità di questi effetti, si costruiscono un certo numero di strategie.

Strategie le cui finalità a loro volta sfuggono in parte coloro che le elaborano...

Sì. Talvolta queste strategie sono completamente conscie: il modo in cui la polizia utilizza il carcere è più o meno conscio. Semplicemente, in generale non vengono formulate. A differenza del programma. Il programma primo dell'istituzione, la finalità iniziale è invece manifesta e funge da giustificazione, mentre le configurazioni strategiche non

sono chiare nemmeno agli occhi di coloro che vi occupano un posto e vi svolgono un ruolo. Ma questo gioco può benissimo cristallizzare un'istituzione e credo che il carcere sia stato cristallizzato, nonostante tutte le critiche mossegli, perché parecchie strategie di gruppi diversi sono venute a confluire in questo luogo particolare.

Lei ha spiegato molto chiaramente come la pena detentiva sia stata, sin dall'inizio del ventesimo secolo, denunciata come il grande fallimento della giustizia penale, esattamente negli stessi termini in cui lo è oggi. Non esiste penalista convinto del fatto che il carcere raggiunga gli scopi che gli sono attribuiti: il tasso di criminalità non diminuisce. Invece di risocializzare, il carcere fabbrica delinquenti, accresce la recidiva, non garantisce sicurezza. Gli istituti penitenziari non si svuotano, né si intravede in Francia a questo riguardo l'avvio di un cambiamento sotto il governo socialista.

Però nello stesso tempo lei capovolge il problema. Invece di cercare i motivi di un fallimento infinitamente rinnovato, lei si chiede a che cosa serve, a chi giova questo insuccesso problematico. Si scopre così che la prigione è uno strumento di gestione e di controllo differenziale degli illegalismi. In questo senso, invece di costituire un fallimento è invece riuscita alla perfezione a specificare la delinquenza, quella di ceti popolari, a produrre una determinata categoria di delinquenti, a circoscriverli per meglio dissociarli dalle altre categorie di rei, provenienti soprattutto dalla borghesia. Infine lei osserva che il sistema carcerario riesce a rendere naturale e legittimo il potere punitivo legale, che lo naturalizza. Questa idea è legata all'antica questione della legittimità e del fondamento della punizione, poiché l'esercizio del potere disciplinario non esaurisce il potere punitivo anche se è in questo che consiste,

come lei ha dimostrato, la sua funzione principale.

Chiariamo innanzitutto alcuni equivoci. In primo luogo, in questo libro sul carcere, è evidente che non ho voluto porre il problema del fondamento del diritto di punire. Ho voluto mostrare il fatto che a partire da una certa concezione del fondamento del diritto di punire riscontrabile nel pensiero dei penalisti e dei filosofi del diciottesimo secolo, potevano essere concepiti diversi strumenti di punizione. Infatti, i movimenti riformisti della seconda metà del diciottesimo secolo suggeriscono tutta una serie di strumenti punitivi, ma alla fine scopriamo che è la prigione a essere in qualche modo privilegiata. Non è stato l'unico mezzo punitivo, ma è diventato comunque uno dei principali. Il problema è sapere perché si è scelto questo metodo. E come esso abbia piegato non solo la pratica giudiziaria ma anche un certo numero di problemi abbastanza fondamentali in diritto penale. L'importanza data per esempio agli aspetti psicologici o psicopatologici della personalità criminale che si afferma nel corso di tutto il diciannovesimo secolo, è stata fino a un certo punto indotta da una pratica punitiva che si poneva come fine la correzione e che incontrava come unico ostacolo solo l'impossibilità di correggere. Ho dunque lasciato da parte il problema del fondamento del diritto di punire per evidenziare un altro problema che credo sia stato più spesso trascurato dagli storici: gli strumenti punitivi e la loro razionalità.

Ma questo non significa che la questione del fondamento della punizione non sia importante. Su questo punto credo sia necessario essere nello stesso tempo modesti e radicali, radicalmente modesti, e ricordarsi di quello che diceva Friedrich Nietzsche più di un secolo fa, e cioè che nella nostre società contemporanee non si sa più esattamente quello che si fa quando si punisce e questo può in teoria giustificare la punizione: esercitando una punizione lasciamo valere, sedimentate un po' le une sulle altre, un certo numero di idee eterogenee che emergono da storie diverse, da momenti distinti e da razionalità divergenti.

Quindi se non ho parlato del fondamento del diritto di punire non è perché ritengo che non sia importante. Ripensare il senso che si può dare oggi alla punizione legale, nell'articolazione tra diritto, morale e istituzione, sarebbe invece sicuramente un compito relevantissimo.

Il problema della definizione della punizione è ancora più complesso in quanto non solo non si sa esattamente che cosa significhi punire, ma sembra anche ripugni punire. I giudici infatti si astengono sempre di più dal punire, vogliono curare, rieducare, guarire, un po' come se essi stessi cercassero di disculparsi dall'esercitare la repressione. In *Sorvegliare e punire* lei d'altra parte scrive: «i confini del discorso penale e del discorso psichiatrico si confondono». «Si stabilisce allora con la molteplicità dei discorsi scientifici un rapporto difficile ed infinito che oggi la giustizia penale non è pronta a controllare. L'arbitro della giustizia non è signore della verità». Oggi, il ricorso allo psichiatra, allo psicologo, all'assistente sociale è un fatto di routine giudiziaria, sia penale che civile. Lei ha analizzato questo fenomeno, che indica senza dubbio un cambiamento epistemologico nella sfera giuridico-penale. La giustizia penale sembra aver cambiato senso. Il giudice applica sempre meno il codice penale all'autore di un'infrazione e sempre di più invece tratta delle patologie e dei disturbi della personalità.

Credo che lei abbia perfettamente ragione. Perché la giustizia penale ha allacciato questi rapporti con la psichiatria, che dovrebbe ostacolarla moltissimo? Perché evidentemente tra la problematica della psichiatria e ciò che esige la stessa pratica del diritto penale riguardo le responsabilità non c'è contraddizione bensì eterogeneità. Sono due forme di pensiero che non sono sullo stesso piano e di conseguenza non si riesce a capire secondo quale regola l'una potrebbe avvalersi dell'altra. È certo però, ed è una cosa che sorpren-

de sin dal diciannovesimo secolo, che la giustizia penale di cui si sarebbe potuto supporre la diffidenza verso il pensiero psichiatrico, psicologico o medico, sembra invece esserne stata affascinata. Certamente ci sono stati degli attriti, dei conflitti, non voglio certo sottovalutarli. Ma se si considera un periodo di tempo più lungo, un secolo e mezzo, sembra che la giustizia penale sia stata disposta, e in misura sempre maggiore, ad accogliere queste forme di pensiero. Verosimilmente, la problematica psichiatrica ha intralciato la pratica penale. Oggi sembra invece che la faciliti, permettendo di lasciare nell'ambiguo il problema di sapere quello che si fa quando si punisce.

Lei osserva nelle ultime pagine di *Sorvegliare e punire* che la tecnica disciplinare è diventata una delle funzioni principali della nostra società. Il relativo potere raggiunge la sua più alta intensità nell'istituzione penitenziaria. Lei dice d'altra parte che il carcere non è necessariamente indispensabile a una società come la nostra poiché perde buona parte della sua ragione d'essere tra i sempre più numerosi dispositivi di normalizzazione. È quindi concepibile una società senza carcere? Questa utopia comincia a essere presa sul serio da alcuni criminologi. Per esempio, Louk Hulsman, professore di diritto penale all'università di Rotterdam, difende la teoria dell'abolizione del sistema penale. Il ragionamento su cui si basa questa teoria si ricollega ad alcune delle sue analisi: il sistema penale crea il delinquente, si rivela fundamentalmente incapace di realizzare le finalità sociali che è supposta perseguire, qualsiasi riforma è illusoria. L'unica soluzione coerente è la sua abolizione. Hulsman osserva che la maggior parte dei reati sfugge al sistema penale senza mettere in pericolo la società. Propone allora di decriminalizzare sistematicamente la maggior parte degli atti e dei comportamenti che la legge considera crimini o reati,

e di sostituire al concetto di crimine quello di «situazione-problema». Invece di punire e di stigmatizzare, tentare di regolare i conflitti con delle procedure di arbitrariato, di conciliazione non giudiziaria, considerare le infrazioni alla stessa stregua dei rischi sociali, continuando a ritenere essenziale il risarcimento della parte lesa. L'intervento dell'apparato giudiziario verrebbe riservato ai casi gravi o, in ultima istanza, nel caso d'insuccesso dei tentativi di conciliazione e delle soluzioni di diritti civili. La teoria di Hulsman è di quelle che presuppongono una rivoluzione culturale. Che cosa pensa di questa idea abolizionista riassunta schematicamente?

Credo che siano molte cose interessanti nella tesi di Hulsman, non fosse altro per la sfida che pone alla questione del fondamento del diritto di punire dicendo che non c'è più niente da punire. Trovo anche interessante il fatto che pone la questione del fondamento della punizione tenendo conto nello stesso tempo dei mezzi attraverso i quali si risponde a un qualcosa che è considerato come infrazione. In altre parole, la questione dei mezzi non è semplicemente una conseguenza del modo in cui si sarebbe potuto porre il problema del fondamento del diritto di punire, ma a suo modo di vedere, la riflessione sul fondamento del diritto di punire e il modo di reagire a un infrazione devono costituire un tutt'uno. Tutto ciò mi sembra molto stimolante, molto importante. Forse non ho una conoscenza approfondita della sua opera, ma mi sorgono alcuni dubbi. La nozione di «situazione-problema» non conduce a una psicologizzazione sia dell'atto che della reazione? Una pratica come questa non rischia, anche se non è ciò che spera Hulsman, di condurre ad una specie di dissociazione tra le reazioni sociali, collettive, istituzionali del crimine da una parte che verrà considerato un incidente e dovrà essere regolato alla stessa stregua, e dall'altra, per quanto riguarda il delinquente, a una iperpsicologizzazione che lo rende oggetto di interventi psichiatrici o medici, con dei fini terapeutici?

Ma questa concezione del crimine non porta anche all'abolizione delle nozioni di responsabilità e di colpevolezza? Dato che nelle nostre società il male esiste, la coscienza della colpevolezza (che secondo Paul Ricoeur è nata presso i greci) non adempie una funzione sociale necessaria? È possibile concepire una società completamente esonerata da ogni senso di colpevolezza?

Il problema non è sapere se una società può funzionare senza colpevolezza, il problema è piuttosto stabilire se la società può far funzionare la colpevolezza come principio organizzatore e fondatore di un diritto. Ed è qui che la questione diventa difficile.

Ricoeur fa benissimo a porre il problema della coscienza morale, e lo pone da filosofo o da storico della filosofia. È legittimo dire che la colpevolezza esiste, che esiste da una certa epoca in poi. Si può discutere se l'origine sia greca o meno. Ad ogni modo esiste e non vedo come una società come la nostra, ancora così fortemente radicata in una tradizione che è anche quella greca potrebbe esonerarsi dal senso di colpevolezza. Per molto tempo si è creduto di poter direttamente articolare un sistema di diritto e una istituzione giudiziaria su una nozione come quella della colpevolezza. Per noi invece la questione è aperta.

Attualmente, quando una persona compare davanti all'una o all'altra istanza della giustizia penale, deve rendere conto non solo dell'atto vietato che ha commesso, ma anche della sua stessa vita.

È vero. Negli Stati Uniti per esempio si è discusso molto sulle pene indeterminate. Credo che non si ricorra più ad esse quasi dappertutto. Il loro uso implica una certa tendenza, una certa tentazione che però non mi sembra che sia scomparsa: la tendenza a indirizzare il giudizio penale molto più sull'aspetto in un certo senso qualitativo che caratterizza un'esistenza e un modo di essere che, su un atto preciso. In Francia è stata presa una misura riguardante i

giudici che vigilano sull'applicazione della pena. Si è voluto rafforzare (e l'intenzione è buona) il potere e il controllo dell'apparato giudiziario sullo svolgimento della punizione. Ma ecco il punto debole: ci sarà un tribunale, composto da tre giudici, credo, che deciderà se a un detenuto potrà essere accordata o meno la libertà condizionale e questa decisione sarà adottata tenendo conto di elementi tra i quali innanzitutto ci sarà l'infrazione principale in qualche modo riattualizzata poiché la parte civile e i rappresentanti della parte lesa saranno presenti e potranno intervenire. E poi a integrazione gli elementi di condotta del soggetto in carcere, così come sono stati osservati, valutati, interpretati, giudicati dalle guardie, dagli amministratori, dagli psicologi, dai medici. E su questo insieme di elementi eterogenei che si fonderà la decisione di tipo giudiziario. Anche se giuridicamente accettabile, bisogna sapere che conseguenze di fatto tutto questo potrà determinare. E nello stesso tempo rendersi conto che per la giustizia penale rischia di rappresentare un modello pericoloso nel suo uso corrente, se effettivamente si prende l'abitudine di formulare una decisione penale in funzione di una condotta buona o cattiva.

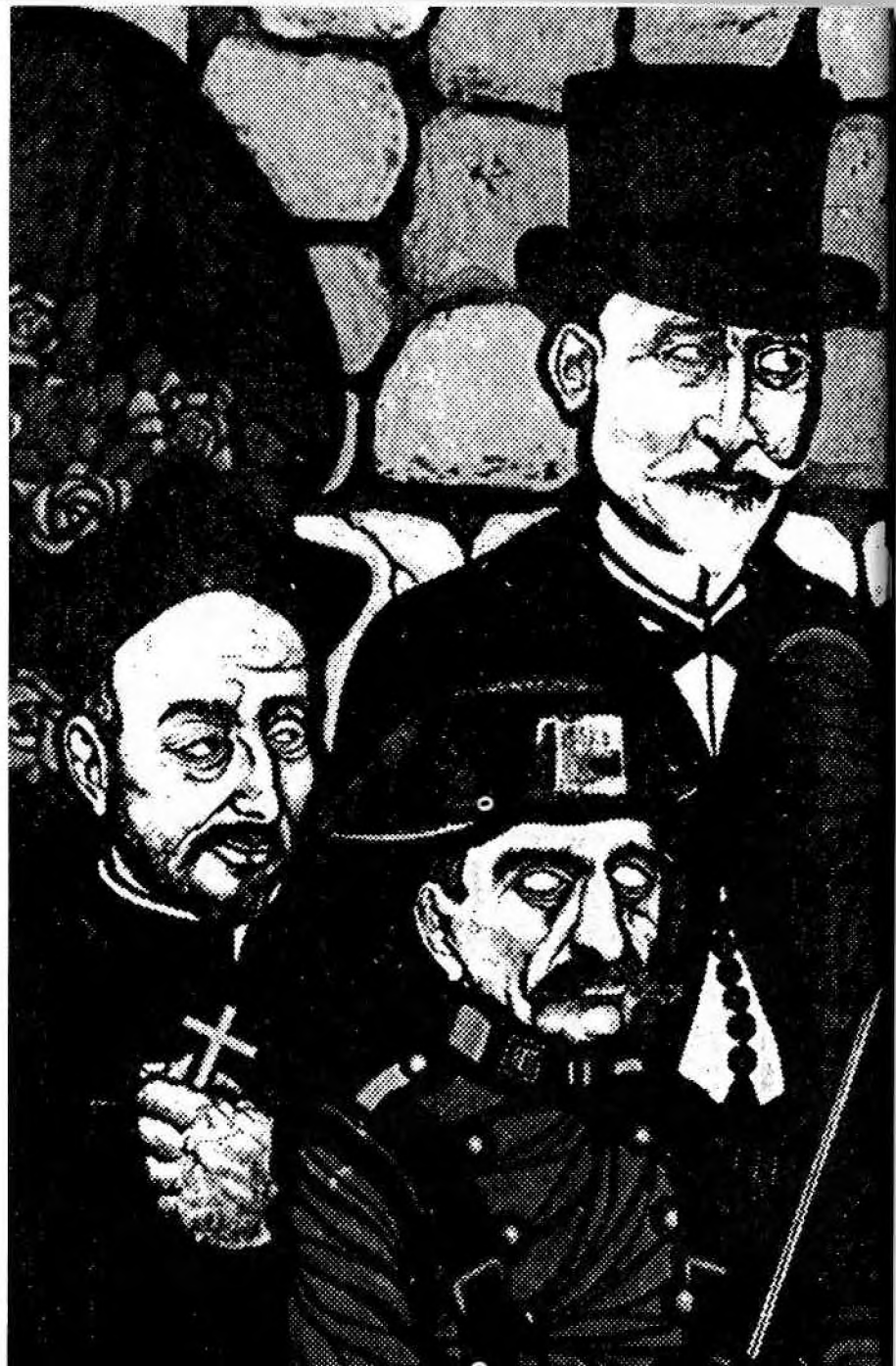
La medicalizzazione della giustizia conduce a poco a poco a un'evizione del diritto penale, delle pratiche giudiziarie. Il soggetto di diritto cede il posto al nevrotico o allo psicopatico, più o meno irresponsabile, la cui condotta sarà determinata da fattori psico-biologici. A questa concezione alcuni penalisti oppongono un ritorno al concetto di punizione che si concili meglio con il rispetto della libertà e della dignità dell'individuo. Non si tratta di ritornare a un sistema di punizione brutale e meccanica che astrarrebbe dal regime socio-economico nel quale funziona e ignorerebbe la dimensione sociale e politica della giustizia, ma di trovare una coerenza concettuale e di fare una netta distinzione tra ciò che compete al diritto e ciò che compete alla medicina.

Credo in effetti che il diritto penale faccia parte del gioco sociale in una società come la nostra, e che non debba mascherarlo. Ciò significa che gli individui che fanno parte di questa società devono riconoscersi come soggetti di diritto che in quanto tali possono essere puniti e castigati se infrangono qualche regola. Non vi è in questo, credo, niente di scandaloso. Ma è dovere della società fare in modo che gli individui possano effettivamente riconoscersi come soggetti di diritto. Cosa che è difficile quando il sistema penale in vigore è arcaico, arbitrario, inadeguato ai problemi reali che si pongono a una società.

Consideriamo per esempio il solo campo dei reati economici. Il lavoro che si deve realmente fare a priori non consiste nell'iniettare sempre più medicina o psichiatria per modulare questo sistema e renderlo più accettabile. Bisogna ripensare il sistema penale in sé. Non auspico con questo un ritorno alla severità del codice penale del 1810. Auspico invece un ritorno all'idea seria di un diritto penale che definisca chiaramente ciò che in una società come la nostra può essere considerato passibile di punizione o meno, persino un ritorno a un sistema che definisca le regole del gioco sociale. Diffido di coloro che vogliono tornare al sistema del 1810 con il pretesto che la medicina e la psichiatria fanno perdere il senso della giustizia penale. Ma diffido anche di coloro che pur sistemandolo, migliorandolo e attenuandolo con delle modulazioni psichiatriche e psicologiche, in fondo l'accettano.

a cura di **Foulek Ringelheim**
traduzione di **Francesca Arra**





Thom Holterman / *Una scienza libertaria del diritto* ●



La legge viene comunemente concepita come emanazione del potere statale che, unilateralmente, la impone alla società. Perciò molti pensano che non possano esservi scambi positivi tra anarchismo e diritto. C'è però un modo diverso di affrontare il problema: assumendo un concetto interattivo di legge, nel quale sono tutti gli attori sociali a convenire su regole comuni che vengono trascritte in termini legali. Le leggi scritte e non scritte, che anche una società libertaria dovrà prevedere, hanno in realtà lo scopo di facilitare il coordinamento e la comunicazione tra gli individui, risolvendo i problemi e i conflitti che nascono dall'incontro tra la struttura sociale e l'autonomia di singoli e gruppi. L'autore, studioso di diritto, insegna alla Erasmus universiteit di Rotterdam, ha pubblicato, tra l'altro, Law and Political Organization (1986) e Anarchism and Law (1984).

Come è possibile che un anarchico si interessi di legge e di scienza del diritto? La risposta è semplice: la legge non è che un modo di descrivere il contesto socio-politico in cui vive la gente e si occupa dell'uomo in quanto essere sociale. Il diritto è qui concepito in quanto nozione relazionale e non

in quanto soluzione di tutte le questioni sociali e/o societarie esistenti. Quest'articolo non si occupa di diritto penale, sebbene alcuni anarchici vi abbiano prestato attenzione da Pëtr Kropotkin [3] in *Legge e autorità* e *Le prigioni e la loro influenza morale sui prigionieri*, fino a *The struggle to be human* di L. Tiff e D. Sullivan [16].

Gli anarchici sono sempre stati molto critici nei confronti della legge, ma anche molti accademici del diritto lo sono. Circa un secolo fa vi era la scuola del libero diritto, che propugnava un approccio alla legge simile a quello anarchico. Gli iniziatori della scuola del libero diritto vissero nella stessa epoca dei principali teorici dell'anarchismo. Si può osservare un approccio simile alla legge, in gruppi diversi (alcuni accademici del diritto e alcuni anarchici) che può essere visto come una sorta di teoria della convergenza [10]. Alcuni accademici del diritto sviluppano anche ai giorni nostri una terminologia che crea la possibilità di smentire le illusioni dei legislatori, l'attivismo degli stati e il costruttivismo interventista dello stato. Un'altra tendenza attuale della critica nell'ambito della scienza del diritto può essere identificata nel cosiddetto movimento degli studi critici legali¹.

Un'altra domanda è: come può un uomo di legge interessarsi all'anarchismo? Molte sono le risposte possibili. Una è meramente negativa: quella della polizia segreta o del magistrato nella loro lotta contro coloro che si richiamano all'anarchismo. Vi è però anche una risposta positiva, che si può trovare nello studio sull'anarchismo pubblicato nel 1900 dal giurista tedesco P. Eltzbacher [6]. Egli a sua volta era allievo del famoso docente di diritto R. Stammler (1856 - 1938), che pubblicò *Die Theorie des Anarchismus*. Stammler elaborò l'idea che le leggi giuste erano orientate all'ideale sociale, la libera comunità. Considero l'anarchismo come fonte di ispirazione, un paradigma che mi consente di pensare in modo diverso da quello tradizionale nell'ambito

1. Per un'introduzione alle idee di questo movimento, si veda [1].

della scienza del diritto. Da un lato, questo paradigma contiene suggerimenti per un'organizzazione sociale nuova; d'altro canto, consente di criticare la realtà legale esistente.

Di quale anarchismo stiamo parlando?

Al fine di essere il più coerente possibile, mi riferisco specificatamente all'anarchismo sociale. Questo tipo di approccio è meno incentrato sull'individuo di quanto non lo sia l'anarchismo individuale, basato sul pensiero di Max Stirner. Si presterà quindi maggior attenzione alle organizzazioni, ai processi e alle procedure. Di fatto mi occupo di quello che chiamo *anarchismo costruttivo*, vale a dire una nozione di ordine sociale basato su: le attività della gente; proprietà sociale dei più importanti mezzi di produzione; organizzazione funzionale e governo locale collettivo in una struttura confederale per costruire dal basso l'organizzazione della società al fine di instaurare il massimo livello possibile di mutuo appoggio.

Questa è la nozione di anarchismo che emerge dai quattro teorici classici dell'anarchismo (William Godwin, Pierre Joseph Proudhon, Michail Bakunin, Pëtr Kropotkin).

L'uso di questa concezione dell'anarchismo consente di dare una connotazione positiva a una certa nozione di legge, di cui posso parlare con termini di uso comune presso i giuristi.

Qual è il tipo di legge che gli anarchici rifiutano?

Gli anarchici respingono l'idea statale di legge. L'argomentazione prevalente è che tutte le leggi vengono fatte dallo stato (che esercita il dominio) e che lo esprime attraverso la legge. La legge è l'espressione autoritaria dello stato o, nella formulazione dei critici della scuola del libero diritto, la legge è l'emanazione di una singola autorità nello stato. Gli anarchici rifiutano la legge *unilaterale*. In questo caso la legge calata dall'alto e imposta dallo stato. La legge può però essere concepita in modo *bilaterale*, *bidirezionale*,

cioè come relazione strutturata orizzontalmente, caratterizzata dalla partecipazione diretta di quanti ne sono interessati.

Anche questo tipo di argomentazione ricorda quanto sostiene uno dei fondatori della scuola del libero diritto, il giurista austriaco E. Ehrlich (1862-1922). Egli respinge il concetto del sovrano quale unica fonte della legge, ponendo invece l'accento sull'eterogeneità delle fonti da cui la legge deriva. L'idea di eterogeneità delle fonti corrisponde a quella che l'uomo è parte di innumerevoli associazioni. Come comportarsi nei confronti di questa presupposta diversità? Lo si può fare unicamente se si concepisce l'uomo in quanto essere sociale. Tutte le associazioni sono concepite come dotate un «ordine interno» spontaneo. Secondo Ehrlich, i principi di questo «ordine interno», che governa tutti i tipi di gruppi e di relazioni, possono essere definiti «norme legali». Si può controbattere che in una democrazia parlamentare la legge non è unilaterale. Di fatto, nella tradizione liberale l'elemento democratico deve proteggere dalle infrazioni contro la libertà e la proprietà privata che avvengano senza il consenso dei cittadini o dei loro rappresentanti (in parlamento). A causa della delega totale, però, il collegamento fra chi governa e chi è governato è interrotto e le leggi dei parlamenti sono unilaterali.

Distinguendo tra leggi unilaterali e bilaterali, è però possibile cercare il tipo di leggi accettabili per gli anarchici.

Un concetto di legge accettabile

In conflitto con la nozione di legge, ne costruisco una interattiva, la cui fonte è la realtà sociale. Essa produce, oltre alle norme sociali, anche il legame alle norme nella prospettiva che una persona agente nel contesto sociale specifico agisca conformemente al contesto stesso. Le norme sociali che concepisco possono collegarsi ad altre norme dando così origine a regole comportamentali che scaturiscono dall'interazione. Dette regole producono quelli che si possono definire «schemi di traffico». Detti schemi vengono

anche definiti da «principi regolativi». Tutti noi conosciamo ad esempio l'idea di mutualismo, che si riferisce a relazioni di reciprocità in senso socio-economico, ecco perché essa può essere definita principio regolativo. Mediante i principi regolativi e gli schemi di traffico si costruiscono automaticamente (la realtà sociale diviene quindi «il legislatore») strutture stabilizzate di aspettative. Queste strutture producono regolarità, vale a dire *ordine*. Questo è il fondamento di un concetto interattivo di legge.

Il concetto interattivo di legge emerge da ciò che può essere definito legge in un contesto sociale. Questo modo di concepire la legge ebbe origine nei paesi europei di lingua tedesca alla fine del diciottesimo secolo, come reazione all'eccessiva dipendenza dalla logica nell'attività giuridica, che era in voga in quegli anni.

Si trattava, in sostanza, di un movimento a favore della flessibilità nello sviluppo dei principi e delle fonti della legge. Tale movimento sosteneva che i giudici dovessero elaborare nuove norme provenienti dal costume e dalle usanze sociali per colmare i vuoti lasciati dai codici. Aderendo a questo tipo di approccio al diritto, sono convinto che, per essere coerenti, dobbiamo parlare del diritto come fenomeno relazionale. Il diritto, infatti, si occupa costantemente di relazioni fra più persone o organizzazioni. Questa nozione di legge ha il suo fondamento nella normativa delle relazioni fra le persone stesse. Il fondamento è il sistema relazionale o, in altre parole, il sistema interattivo.

Come risulterà più chiaro successivamente, la nozione di legge interattiva contiene elementi quali il «sottostare alle regole» e le «relazioni stabilizzanti». Si occupa sempre, pur tuttavia, di regole scelte in tutti i tipi di relazioni possibili.

Questo concetto di diritto permette di relativizzarne la funzione. La legge non ha più valore di per se stessa; essa non è né l'unica fonte del diritto (*Recht*), né ogni cosa può essere regolata come si vorrebbe dalla legge.

Anche nella non anarchica società esistente, la funzione della legge non può essere più di una guida per le attività

sociali. Nella teoria tedesca moderna, la legge assume la forma di «legge riflessiva» [15]. Sto parlando di un concetto relativo di legge, ed enfatizzo il fatto che non potremmo farne a meno neppure in una società anarchica. Dicendo questo sono in accordo con le idee di Bakunin. Rispondendo ad una lettera di Albert Richard, Bakunin scriveva, il 4 dicembre 1868: «Secondo me, per ottenere la necessaria conformità nel procedere fra persone in buona fede, che vogliono la stessa cosa, sono necessarie determinate condizioni, determinate regole obbligatorie per tutti, (...) altrimenti ognuno agirà a modo proprio (...) producendo così disarmonia anziché l'armonia e la tranquillità che tutti desideriamo. Si deve sapere come, quando e dove ci si può incontrare, a chi e come ci si può rivolgere, per poter fare uso della partecipazione di tutti [2, pp. 94-95].

Il pensiero di Bakunin è estremamente pertinente nella discussione relativa all'applicabilità delle regole, in quanto egli sosteneva: «Non c'è organizzazione senza un certo grado di regolamentazione, che, in fin dei conti, altro non è che il prodotto di un'intesa o di un contratto reciproci» [2].

L'anarchismo come teoria del coordinamento

Quali sono le conseguenze che possiamo desumere da quanto affermato sopra? Rispondendo a questo quesito, vorrei prestare attenzione alla teoria del coordinamento nell'anarchismo, al fine di fornire alcune spiegazioni circa la necessità dell'uso della legge.

In termini socio-economici, le necessità della società e la tecnologia in uso producono una necessità di *coordinamento* e addirittura di coordinamento obbligatorio.

Non solo dalla citazione di Bakunin, ma anche dall'esperienza rivoluzionaria spagnola, apprendiamo due cose: che vi possono essere regole in un'organizzazione o in una società organizzata secondo principi anarchici, che appaiono in quanto «legge positiva» per tutti; e che il coordinamento sarà necessario altrimenti i doveri organizzativi e/o sociali non verranno eseguiti.

La vecchia idea circa il coordinamento è che la forza che coordina proviene dall'alto della piramide e interviene dall'esterno. L'approccio anarchico invece è: le piccole organizzazioni e le comunità locali avvertono la necessità di coordinamento, quindi costituiscono dei «gruppi di coordinamento». Molti degli anarchici che scrivono su questi argomenti si servono, senza neppure rendersene conto, della capacità strutturante del linguaggio legale. Creano quindi «piani di azione» con molti «schemi di traffico». È quanto avvenne durante la rivoluzione spagnola, quando molte collettività crearono statuti, che possono essere chiamati «costituzioni»².

Spesso questo genere di costituzioni contiene due principi base:

1. nessuna competenza senza il consenso del relativo consiglio;

2. nessun uso di competenza, senza responsabilità verso il relativo consiglio.

Il primo principio pone l'accento sull'importanza della nozione di partecipazione; i rappresentanti nei relativi consigli hanno un mandato imperativo in un contesto anarchico. Il secondo principio parla da solo.

I «piani di azione» di molti anarchici sono scritti in termini di partecipazione nel prendere le decisioni, di competenza della gente e delle organizzazioni e delle loro relazioni reciproche, interdipendenti nella società. Si possono delineare qui diversi concetti di democrazia consigliare e altre forme di «potere dal basso».

Una delle obiezioni che si possono sollevare è la complessità degli schemi proposti da coloro che sono a favore della democrazia consigliare. Una semplice occhiata agli schemi contenuti nel libro di Diego Abad de Santillan sull'organizzazione economica della rivoluzione (1936) lo può confermare. Lo stesso vale per l'anarcosindacalista francese Pierre Besnard, che produsse, oltre a schemi complessi, anche una

2. Molti esempi possono trovarsi in [11].

vera e propria costituzione per l'«Association Fédérative des Travailleurs de France» [4].

Occorre tenere presente che non è la legge a produrre la complessità. È la gente stessa a decidere se vuole un'organizzazione sociale e industriale complessa. Ciò dipende a sua volta da ciò che si vuole produrre. Se si producono aerei per usarli, si produce anche complessità sociale. Quando venne chiesto all'anarchico americano Paul Goodman come si potesse decentralizzare il traffico aereo, la sua risposta fu «Non si può. Vi sono molte funzioni che sono centrali per loro stessa natura» [7, p. 9].

Non sono i giuristi a rendere complesso il mondo, è la gente a renderlo complesso mediante scelte specifiche nel perseguire i propri desideri. I giuristi, e in particolare gli studiosi di diritto costituzionale, cercano di riformulare la struttura sociale e industriale data, in linguaggio legale.

Usando la capacità strutturante del linguaggio legale, molti anarchici producono concetti relativi a una teoria anarchica del coordinamento, ove il nocciolo della questione è la relazione tra l'autonomia dell'individuo e la necessità di più ampie organizzazioni societarie. Una delle forme di coordinamento spesso scelta è la cooperativa. Gli anarchici, e non solo loro, hanno scritto a proposito delle cooperative, compiuto ricerche storiche, elaborato e praticato l'idea. Le istituzioni cooperative sono state studiate, come dice Avraham Yassour [17], sotto l'aspetto socio-economico e sotto quello politico, allo scopo di sviluppare una rete di cooperative. Sotto questo aspetto possiamo pensare al concetto di «colonizzazione interna» conformemente alle idee dell'anarchico tedesco Gustav Landauer.

Anarchismo e legge

Come ho detto, pongo l'accento sugli elementi costruttivi dell'anarchismo. Uno dei punti importanti per quanto riguarda la discussione sul sistema politico anarchico è: come è possibile trasformare l'idea di autonomia individuale in un modo di pensare le strutture societarie che consenta

il controllo del processo (politico) da parte di tutti gli individui interessati? La risposta è che la società deve strutturarsi in modo tale da garantire lo sviluppo dell'individualità e dell'autonomia.

In primo luogo vi è la questione dell'autoregolazione individuale. È il campo dell'arte, della religione, del comportamento sessuale, della libertà di parola ecc. I diritti civili ed umani in questo campo non consentono alcuna interferenza da parte del sistema politico (lo stato) nell'autodeterminazione morale degli individui.

Vi è poi il campo della regolamentazione collettiva. In questo campo il processo decisionale avviene per attività pratiche, anche se qualcuno non è d'accordo, ad esempio la creazione di una rete di distribuzione di acqua o un sistema fognario. È il campo in cui regole obbligatorie per tutti possono essere formulate e stabilite da una votazione a maggioranza. L'instaurazione di queste regole può condurre all'uso della coercizione sociale contro coloro che ostacolano l'esecuzione della decisione (la strada di fronte alla loro casa verrà rotta per riparare la fogna pubblica, sebbene esso non lo vogliano). L'uso della coercizione sociale, tuttavia, necessita di regolazione legale al fine di evitare l'arbitrio. Perciò una società anarchica non solo contiene una legge interattiva, ma anche la regolazione locale di un tipo che tutti noi ben conosciamo, come quella che si esplica nella legge amministrativa.

Palesamente, lo stato di cose politico non proviene in primo luogo dai desideri dei giuristi. Gli anarchici stessi devono promuoverlo, come sosteneva Gregory Petrovich Maximoff, che voleva che la società organizzasse la protezione dei fanciulli [12]. Nello stesso testo, Maximoff conferma quanto ho già espresso, vale a dire che «l'uguaglianza di diritti e di obblighi per tutti dal primo giorno della rivoluzione è requisito essenziale della giustizia sociale» [12, p. 141]. La descrizione della competenza del tipo di organizzazioni di cui Maximoff (e altri anarchici) parlano, necessita di chiarimenti. I giuristi devono formularlo in termini di

diritto amministrativo.

Perché i giuristi si interessano a queste questioni? La risposta è che hanno imparato a pensare alle garanzie in termini di diritti civili. Sono coscienti che le organizzazioni stabilite condurranno alla necessità della presa di decisioni da parte di quelle organizzazioni (sociali e societarie) nei confronti degli interessi individuali. I giuristi giudicheranno la presa di decisioni sulla base di «comuni principi di buona politica». Essi dividono detti principi in due gruppi, principi procedurali e materiali. Fra i principi procedurali si possono trovare:

- attendibilità di giudizio (nessuno può giudicare il proprio caso)
- fairplay
- ascoltare anche l'altra parte
- il principio della motivazione (la decisione deve basarsi su un'argomentazione solida).

E, fra i principi materiali:

- proibizione di arbitrarietà
- il principio della cautela (l'interesse dell'individuo deve essere valutato con sufficiente attenzione)
- il principio di uguaglianza (proibizione di discriminazione)

La conseguenza di tutto ciò è che in una società anarchica troviamo da un lato una struttura societaria retta da statuti all'elaborazione della quale tutti hanno partecipato; d'altro canto troviamo leggi non scritte, quali la legge interattiva e i principi comuni di buona politica.

Da tutto ciò possiamo vedere che il paradigma anarchico ci consente l'uso di forme di organizzazione politico-societarie caratterizzate da un governo locale nel contesto del federalismo. Il significato di tutto ciò non è solo la proliferazione e la limitazione del potere, ma anche che sarà possibile dare spazio all'energia della gente. Chiamiamo costituzionalismo un governo aperto. La struttura di detto costituzionalismo ci consente di parlare di un processo politico libero. Nessuno e nessuna organizzazione può celarsi dietro

un'autorità assoluta. L'esercizio dell'autorità pubblica deve sempre essere accessibile a chi vi è sottoposto. È perciò possibile parlare di «autorità funzionale».

Il pensiero anarchico insiste sul fatto che dobbiamo costruire la società dal basso, sulla base di organizzazioni a scala ridotta, e che dobbiamo servirci dell'idea della cosiddetta «scala a misura d'uomo». A mio modo di vedere, la comprensione di questo pensiero non può procedere senza la capacità strutturante del linguaggio legale. Usando questo linguaggio, entriamo nel campo della teoria anarchica del diritto. L'anarchismo può semplificare sensibilmente la scienza del diritto; Elaborerò questa tesi per quanto concerne la regolamentazione sociale con l'ausilio della antologia di scritti *Gesetzgebungstheorie und Rechtspolitik* [8]. Il tema di questa antologia riguarda la questione del cambiamento di attività dello stato. Alcuni degli autori sostengono quanto segue. I politici al potere ritenevano di disporre di un buon strumento nella norma della legge statale interventista. Con l'aiuto di questa, essi pensavano di essere in grado di risolvere le questioni di regolamentazione sociale. Le leggi non hanno funzionato, perciò i politici sono stati forzati a modificare il modo di osservare la funzione della legge convenzionale nella società. Hanno appreso che le questioni di politica del diritto non erano poste dalle tecniche di legislazione e dalle procedure parlamentari, ma dalle questioni stesse, che devono essere definite e fondate in condizioni politiche.

È interessante osservare che una grande quantità di autori dell'opera di cui sopra, che formulano questo tipo di visione dell'attività dello stato (processo di formazione della legge) su cui basano la loro critica, operino con concetti ben conosciuti dagli anarchici, quali l'autonomia e l'autoregolamentazione, la diversità e il coordinamento.

Per elaborare ulteriormente questo concetto, ho preso come punto di riferimento la nozione che la gente regola la società mentre si autoregola. La regolamentazione personale diviene manifesta in quanto società. Ciò significa che

la società si riflette nel modo in cui la gente si regola. Negando che la gente possa autoregolamentarsi, si legittima l'esistenza di un sostituto regolativo al di là della gente, vale a dire lo stato.

Gli anarchici criticano il rifiuto della possibilità di autoregolamentazione e negano che lo stato-nazione possa avere una funzione positiva. Invece dello stato-nazione, gli anarchici rivendicano l'eterogeneità di vincoli sociali, funzionali e territoriali all'interno della società e di innumerevoli associazioni differenti. Anche molti accademici del diritto, come gli anarchici, prestano attenzione alla questione della sintonia. Sorge così la questione: sarà possibile concordare gli atti fra individui diversi e attori collettivi? Occorre dunque prestare attenzione al coordinamento e alla comunicazione. L'uso della legge è consigliato in quanto facilita la comunicazione tra gli individui, apre i canali per la comunicazione, descrivendo competenze e procedure, comunica principi di azione. Perciò la legge ha una funzione di comunicazione societaria.

La società stessa può essere vista in quanto sistema di comunicazione, costituito da una moltitudine di sottosistemi autonomi. Detti sottosistemi dispongono essi stessi di meccanismi sociali per la loro stessa regolamentazione.

Questo approccio concepisce la legge come «interna al sistema». Di fatto Bakunin faceva lo stesso. Dobbiamo quindi tornare alla citazione di cui sopra. Essa si riferisce alla domanda se si debba o meno ricorrere alla legge scritta all'interno dell'Internazionale. Abbiamo visto che Bakunin rispondeva positivamente. Anche in questo caso abbiamo un esempio di autoregolamentazione (regolamentazione attraverso l'autonomia). La domanda successiva è se si dovrà far uso di «comando e controllo» o se la legge disporrà soltanto di «opzioni».

Una maniera tradizionale di vedere il funzionamento della legge è che la legge serve da veicolo per trasportare una norma nella società. Detta norma funziona da «comando» (la teoria del comando della legge). Chiunque non si

comporti conformemente alla norma può prevedere di essere vittima di sanzioni. Ciò necessita di controllo, in quanto si deve osservare se gli ordini vengono eseguiti o meno. Una diminuzione di conformità alle norme produce un aumento di intensità delle sanzioni.

L'osservazione dimostra che in molti casi questo modello di comando e controllo non funziona. I giuristi, quindi, arrivano dove gli anarchici erano già arrivati, vale a dire al coordinamento non imposto. Uno degli strumenti per consentire il coordinamento non imposto è quello di avere delle «opzioni» messe a disposizione dalla legge. Tuebner, uno degli autori dell'antologia tedesca citata sopra, propone di riflettere sul concetto di «legge riflessiva» con l'aiuto di una «politica delle opzioni». Egli tiene presente il fatto che, quando una legge viene usata per interferire in una situazione interna al sistema (l'organizzazione propria degli attori collettivi) è possibile che la legge non possa rivendicare un ruolo onnicomprensivo di regolamentazione. Si occupa quindi di come collegare, in questo caso, la necessità di regolazione dall'esterno (ad esempio, regolamentazione regionale) con la regolamentazione interna (ad esempio quella delle municipalità all'interno della regione). Lavorando con il concetto di «politica dell'opzioni» la legge può solamente offrire «progetti di ordinamento» di cui gli attori hanno la facoltà di servirsi o meno³. Questo suggerimento dimostra che non si vuole più servirsi del comando per cercare di aumentare le possibilità di regolamentazione, ma che si vuole lavorare con la libera volontà.

Le opzioni passate dall'esterno devono condurre al coordinamento desiderato mediante l'attività autonoma degli attori collettivi. Gli attori collettivi devono compiere essi stessi le loro scelte. La realizzazione del coordinamento con l'aiuto di una politica di opzioni richiede agli attori collettivi una comunicazione che vada oltre le frontiere del loro

3. Tuebner si riferisce qui al famoso sociologo tedesco del diritto Niklas Luhmann.

sistema interno. Che li «forzi» (anche qui vediamo all'opera la legge immanente della struttura funzionale) a costruire un'organizzazione societaria di relazione infra-sistemica. Il coordinamento è visto come un complesso di sistemi, quali quelli riscontrati nei testi di alcuni degli anarco-sindacalisti che abbiamo citato.

Tutto ciò ci ha condotti praticamente all'opposto della regolamentazione di tipo «comandare e controllare». Offre un sistema per guidare le relazioni dall'esterno dei sottosistemi mediante una politica di opzioni. La legge, quindi, si occupa solo di «collegamenti strutturali». Lo scopo degli interventi riflessivi è il rafforzamento degli interessi esterni, propugnato e servito dai legami federativi, nel processo decisionale degli attori collettivi interessati. La legge riflessiva ha trovato un suolo fertile nell'anarchismo.

I sociologi del diritto quali Niklas Luhmann e Tuebner hanno portato questo pensiero nel dibattito con il concetto di legge autopoietica». Tale concetto è visto come un tipo speciale di storia dell'autonomia sociale (la teoria dell'auto-referenzialità)⁴.

Il concetto di legge autopoietica è sviluppato da coloro che riconoscono che i sistemi societari non possono essere guidati con il solo aiuto di modelli di causalità unilineare, per i quali si usa la legge strumentale. La società moderna, tuttavia consta di molti processi autoregolativi che non possono essere controllati dall'esterno. Ciò conduce a sviluppare un altro concetto di legge diverso da quello strumentale. L'altro concetto di legge è molto vicino alle opzioni degli anarchici, poiché dipende dalla teoria dei sistemi autopoietici. L'opzione anarchica poggia sul concetto che un sistema produce riproduce i propri elementi mediante l'interazione degli elementi stessi⁵.

Il concetto di legge autopoietica in uso è un dispositivo euristico che consente di chiarirsi le idee circa il ruolo della

4. Per il suo sviluppo si sono usate le stesse fonti indicate nell'articolo di Francesco Ranci, *Vietato conoscere* [13, pp. 36-37].

legge nella società.

Una delle difficoltà per gli anarchici è quella di non concepire la legge allo stesso modo del «diritto penale», che protegge la proprietà privata nel regime capitalistico o delle «sanzioni»; come ho indicato, vi è molto di più da dire rispetto alla legge senza badare al diritto penale o a concetti simili.

La legge, nel modo in cui io me ne occupo, è usata in quanto fenomeno relazionale, categoria aperta, i cui contenuti vengono definiti in termini di comunicazione.

È mia opinione che gli anarchici debbano riflettere a proposito delle garanzie giudiziarie, di modo che le condizioni date in una società anarchica permangano e/o vengano rispettate.

Sono conscio del fatto di non aver risposto a molte domande, che io stesso ho sollevato. Tuttavia, non sono io a dover trovare le risposte. Si deve sviluppare una coscienza più personale a seconda delle questioni di cui ci si deve occupare, dopo aver scelto di elaborare un genere di anarchismo piuttosto di un altro. Chi faccia questo vedrà che gradatamente darà forma a ciò che può essere definita una teoria anarchica del diritto, che varierà a seconda del tipo di anarchismo cui si fa riferimento. Il diritto è un fattore dipendente e conseguente alla teoria.

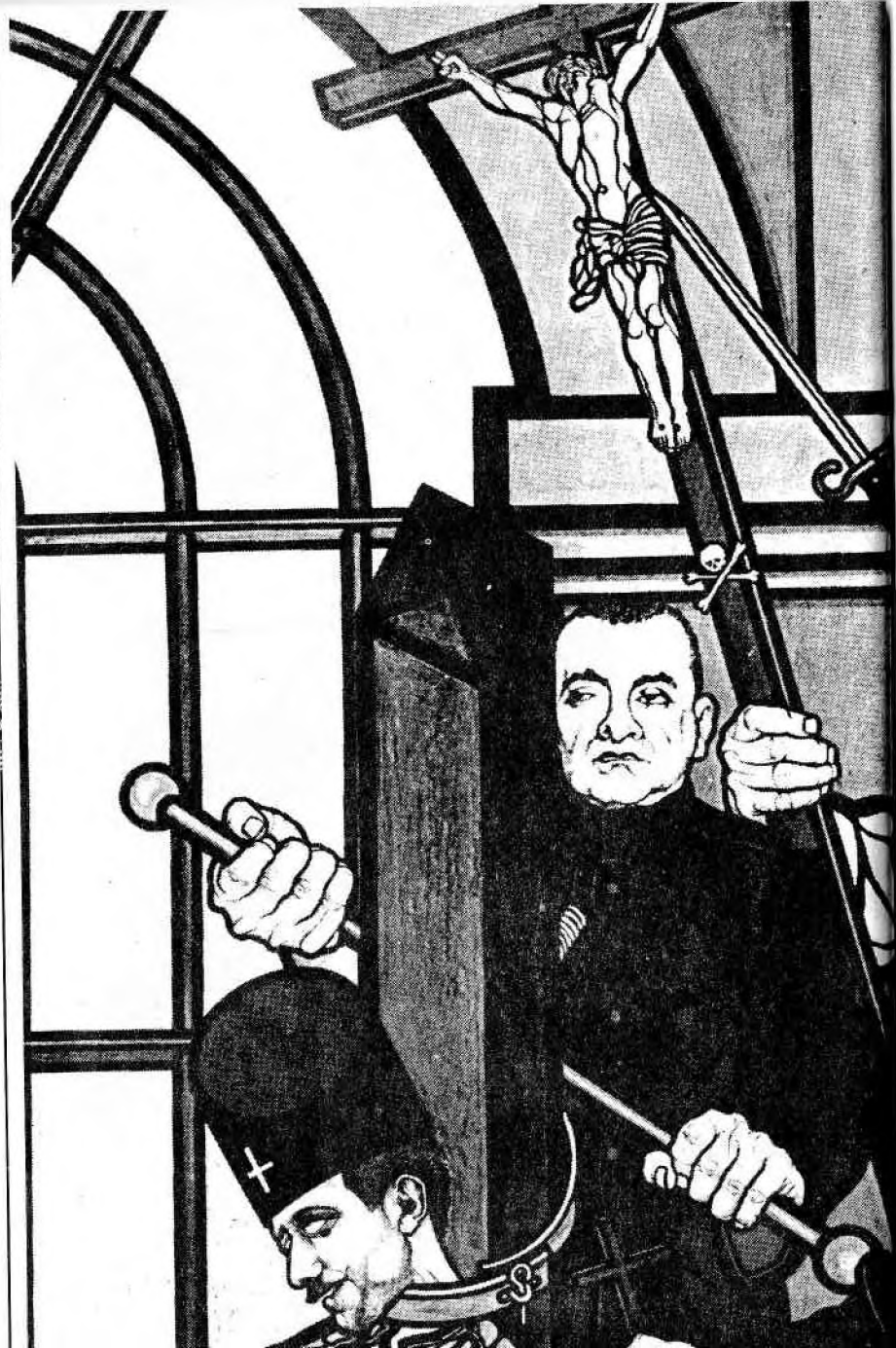
traduzione di Marco Bonello

5. G. Tuebner in [14] replica all'articolo di Blankenbourg in [5]. Tuebner si riferisce, circa le sue idee sull'autopoiesi, a H.. Maturana e F.E. Varela.

Riferimenti bibliografici

1. AA. VV., *Journal of Law and Society*, vol. 14. n. 1/1987.
2. Michail BAKUNIN, *Gesammelte Werke*, Berlino, 1975.
3. R.N. BALDWIN (a cura di), *Kropotkin's revolutionary pamphlets*, New York, 1970.
4. Pierre BESNARD, *Le monde nouveau. Organisation d'une société anarchiste*, Parigi, 1934. Edizione italiana: *Il mondo nuovo*, Anarchismo, Catania, 1977.
5. E. BLANKEBURG, *The poverty of evolutionism: a critique of Tuebner's case for «reflexive law»*, in *Law and Society Review*, n. 2/1984.
6. P. ELTZBACHER, *Der Anarchismus*, Berlino, 1900.
7. Paul GOODMAN, *People or personnel*, New York, 1968.
8. D. GRIMM e W. MAIHOFER (a cura di), *Jarbuch fur Rechtssoziologie und Rechtstheorie*, Opladen, 1988.
9. Thom HOLTERMAN, *Anarchist theory of law and the state*, in Thom Holterman e H. van Maarsveen (a cura di), *Anarchism and Law*, Black Rose Books, Montreal, 1984.
10. Thom HOLTERMAN, *Law and Political Organization*, Zwolle, 1986.
11. Gaston LEVAL, *Collectives in the Spanish Revolution*, Londra, 1975.
12. Gregory Petrovich MAXIMOFF, *Constructive Anarchism*, Chicago, 1952.
13. Francesco RANCI, *Vietato conoscere*, in *A rivista anarchica*, n. 167/1989.
14. G. TUEBNER, *Autopoiesis in law and society*, in *Law and Society Review*, n. 2/1984.
15. G. TUEBNER e H. WILLKE, *Kontext und Autonomie Gesellschaftliche Selbststeuenerung durch reflexives Recht*, in *Zeitschrift fur Rechtssoziologie*, n. 1/1984.
16. L. TIFFT e D. SULLIVAN, *The struggle to be human. Crime, criminology and anarchism*, Sanday, Ornkly, 1980.
17. Avraham YASSOUR e R. OWEN, *Source of inspiration for work and education in kibbutz*, in *Kibbutz Studies*, n. 28/1989.





Sebastiano Maffettone / Giustizia e società ●



Le idee intorno alla giustizia e una società giusta affrontano un insieme di teorie dal forte risvolto pratico. Non si tratta solamente, infatti, di indagare alcuni concetti di fondo che costituiscono la trama di una società possibile, ma anche di pensare praticamente quali regole di convivenza possono produrre effetti di giustizia sociale in un determinato contesto storico. È su questi temi che Volontà ha intervistato Sebastiano Maffettone, docente di filosofia della politica all'università di Palermo, studioso e protagonista dei dibattiti sulle teorie liberali della giustizia. La sua ultima ricerca è Valori comuni (1989).

I criteri di giustizia sono una delle componenti che qualificano l'identità di una società. La torsione dell'idea dà la misura del fatto che la frattura tra essa e la sua realizzazione compiuta contribuisce ugualmente a disegnare il discorso sociale. È pensabile identificare qualunque discorso sulla giustizia in questo scarto incolmabile?

Il discorso sulla giustizia cambia effettivamente secondo la sua collocazione storica e secondo il modo in cui, al suo interno, si configura specificatamente il rapporto con la

prassi. Ma questo non vuol dire che sia impossibile dargli un senso autonomo e autentico. Vuol dire semplicemente che non bisogna pretendere un discorso unico e immutabile sulla giustizia, ma piuttosto una pluralità di argomenti e proposte che condividono proprietà comuni nell'ambito di quella che Ludwig Wittgenstein avrebbe chiamato una «sommiglianza di famiglia». In altre parole, il modo in cui Platone e Aristotele affrontavano la questione nella società greca, oppure quello in cui Tommaso d'Aquino, John Locke e Immanuel Kant la affrontavano nei loro tempi non è e non potrebbe essere identico a quello in cui lo faremmo noi oggi. Ma questo non esclude affatto un senso condiviso e qualcosa in comune tra i diversi approcci. Tutto ciò impone soltanto molta attenzione nella scelta delle assunzioni da cui partiamo: devono essere nel contempo sufficientemente ricche da darci uno spaccato ragionevole del nostro tempo e sufficientemente povere da consentirci un consenso interpretativo.

Il problema della giustizia dipende, dalle sue origini nella filosofia greca, sia dal conflitto delle idee politiche sia dalla controversia sulle risorse principali che una società produce, in rapporto alle istituzioni maggiori (economiche, giuridiche e politiche). Ci sono così caratteristiche comuni a ogni visione teorica della giustizia seriamente intesa. Per esempio, sono comuni assunzioni quelle sulla scarsità relativa dei beni contesi: non devono essere più di quelli che servono, perché altrimenti non ci sarebbe conflitto, ma neppure troppo pochi perché altrimenti il conflitto sarebbe assoluto e non sarebbe ipotizzabile un accordo istituzionale. Oppure, è lecito presumere che la maggior parte degli uomini e delle donne siano autointeressati, e insistano per avere quote distributive maggiori di alcuni beni. Altre assunzioni, invece, cambiano da tempo a luogo, e riguardano, ad esempio, la natura delle parti contraenti e la loro disponibilità ad accettare un discorso morale universale e astratto. Tutto ciò fornisce al discorso sulla giustizia una sua identità e riconoscibilità. Queste ultime sono a loro volta condizioni che rendono in qualche modo operativo il

discorso sulla giustizia. Sappiamo tutto sommato che quella è la sede designata per avanzare pretese distributive a livello teorico, e quindi partiamo generalmente dall'ipotesi che pretese presentate il altro modo non sarebbero parimenti legittimate.

Il discorso sulla giustizia ha, così, una sua identità e riconoscibilità che dipende dal tipo di assunzioni che noi adoperiamo per costruirci un modello valutazionale adatto alla situazione in cui ci troviamo. Ma ha anche un suo contatto con la realtà dal punto di vista delle uscite della teoria, e cioè dal punto di vista di noi come cittadini che lo recepiamo. Intendo dire che un discorso sulla giustizia non può essere del tutto controintuitivo rispetto ai nostri sentimenti morali.

La ragionevolezza delle assunzioni e la plausibilità dei teoremi garantiscono in ultima analisi l'aderenza del discorso sulla giustizia alla realtà sociale e morale in cui viviamo. Se assunzioni e teoremi sono accettabili, in ingresso e in uscita del modello, allora lo «scarto non è incolmabile».

Il concetto e le soglie di applicabilità della giustizia sono una delle poste in palio del funzionamento razionale della società. La sua progettualità si inserisce nell'affascinante affresco di una società in cui la conciliazione tra motivazione all'interesse e spinta etica sia pacificamente perseguibile così come quella tra individuo e collettivo. È questa l'utopia della giustizia?

Per rispondere a questa domanda, propongo un ragionamento *a contrario*. Supponiamo così che autointeresse e spinta etica, individuo e comunità siano del tutto inconciliabili. Avrebbe senso il discorso in un mondo ipotetico così costruito? E sarebbe possibile viverci decentemente? A entrambe queste domande, la risposta è negativa. Ma, per nostra fortuna, un mondo così ostile e incomunicabile non si dà. Come, del resto, non esiste neppure il suo contrario, e cioè un mondo completamente pacificato, in cui attraverso

l'intervento di una divina o terrena «mano invisibile» gli interessi dei singoli si trasformano automaticamente in quelli della comunità. Dovendo fare assunzioni in materia, è invece di gran lunga più plausibile partire da una situazione intermedia in cui cooperazione e conflitto convivano, e gli uomini non si comportino reciprocamente né come angeli né come diavoli. Da questo punto di vista, mi piace pensare all'idea di giustizia più come a un'idea regolativa che come a un'utopia.

Una vita collettiva priva di cooperazione è meno vivibile e più povera, anche in senso banalmente materiale, del suo contrario. Perciò esiste un interesse alla giustizia. Questo interesse non nasce però solo dal governo della paura, come voleva l'illustre Thomas Hobbes, ma anche dal nostro desiderio di riconoscerci negli altri e di ottenere risultati migliori proprio attraverso la cooperazione.

Possiamo vedere la realizzazione di questo interesse comune in analogia con una prestazione assicurativa. Se ho una casa, solo quella, e ci vivo, mi conviene assicurarla, anche se so bene che la compagnia assicurativa lucra sul rapporto tra probabilità del realizzarsi dell'evento dannoso e suo costo monetario. In sostanza, assicurandomi io sembro non scegliere la via ottimale, e quindi alla lettera mi comporto in maniera irrazionale (non rispetto al rapporto corretto tra probabilità e costo a mio svantaggio, e per di più volontariamente). Ma, da un punto di vista meno formale, la mia scelta è ampiamente giustificabile poiché mi copro da un rischio che davvero non sono in grado di sopportare. Lo spirito con cui talvolta siamo disposti a rinunciare al nostro interesse immediato per concepirne uno meno miope e di più vasto raggio, è simile a quello di chi assicura la propria casa. Da questo punto di vista l'interesse alla giustizia non è utopico.

Sia negli scritti realisti sia in quelli utopisti, la tensione vela la complessità delle spinte e delle passioni umane imperfette (benché perfettibili). La giu-

stizia allora soddisfa l'esigenza di compensare gli squilibri redistribuendo posizioni e opportunità sociali all'interno delle dinamiche collettive, rapportate a una immaginaria scala di misurabilità cui riferire i giochi a somma zero tra chi guadagna e chi perde. Si può immaginare una tale scala?

Innanzitutto bisogna dire che scopo di una teoria della giustizia del tipo di quella di cui stiamo più o meno esplicitamente parlando non è direttamente l'azione, ma il giudizio. Non ci sono modifiche dirette dello *statu quo* che vengano da una teoria della giustizia. Quest'ultima ci offre, però, un metro valutativo per giudicare gli assetti sociali in cui viviamo. Naturalmente, per individui razionali e ragionevoli, la cosa non è e non può essere priva di conseguenze. Giudicare la realtà in termini di distacco dai teoremi di giustizia, vuol dire approvarla o disapprovarla a seconda del suo adeguarsi a quelli. E, come conseguenza, implica l'adesione individuale a uno schema sociale oppure, al contrario, il suo rifiuto. Con il tempo, in sostanza, un regime ingiusto provoca una crisi di legittimazione e un crollo del consenso. Per quanto poi riguarda la comparabilità tra beni diversi, effettivamente siamo di fronte a un problema. Si tratta, però, di un problema teorico abbastanza definibile, e dovremmo cercare di affrontarlo con il dovuto rigore. Ci sono tre posizioni plausibili: a) che i beni sociali siano assolutamente confrontabili; b) che non lo siano mai per nessuna ragione; c) che sia possibile un confronto parziale.

Non ho difficoltà a rivelare la mia preferenza per la terza opzione. Naturalmente, un problema a sé è costituito dalle ragioni, attraverso cui il confronto, sia pure parziale, viene giustificato.

La teoria dei beni primari di John Rawls è una risposta adeguata e intelligente a questo tipo di domanda, anche se come tutte le teorie presenta alcuni lati deboli. Ma al di là del merito delle singole proposte teoriche, mi preme sottolineare che rifiutarsi a uno sforzo teorico del genere, in nome di facili scetticismi a priori, è una forma di pigrizia del

concetto banale e talvolta persino irritante.

Questo è però problematico, e lo diventa proprio nel punto autoreferenziale, quello in cui si svolge il conflitto sull'autore del discorso principe, che stabilisce la graduatoria dei meriti e dei valori socialmente legittimi e rilevanti. Chi è il soggetto-principe?

La collettività nel suo complesso. La mia visione è sostanzialmente consensualista. Il contratto sociale, nel modello classico, rappresenta semplicemente un argomento astratto che mima nella teoria un consenso potenzialmente unanime sugli assetti istituzionali di una società ipotetica. Da questa adesione ideale, come ho già detto prima, noi passiamo a giudicare le situazioni concrete. Per esempio, è abbastanza ovvio che una società mafiosa non corrisponde alle regole di giustizia. La cosa si complica, e anche qui non dovrebbe essere difficile comprendere perché, quando si passa da un caso di unanimità ovvia, come quello della mafia, a casi in cui è concepibile una differenza di opinioni tutte sufficientemente motivabili. Quando si passa a esaminare quest'ultima prospettiva, di solito le differenti teorie contrattualistiche cominciano a distinguersi tra loro. Anche io non faccio eccezione. Il mio tentativo attuale è proprio quello di accettare il contrattualismo rawlsiano solo in parte, per prenderne le distanze sotto altri aspetti. Lo schema del contratto sociale è presentato da Rawls in maniera esemplarmente chiara e convincente. Ma non possiamo evitare di riflettere su due punti deboli piuttosto evidenti della sua teoria. Da un lato la costruzione dei soggetti morali rilevanti è troppo parrocchialmente legata a una tradizione e a una cultura (quella occidentale e forse anche americana). Dall'altro il criterio di distribuzione sociale del *maximin* cui Rawls si ispira (un criterio secondo cui nello scegliere tra alternative noi dobbiamo evitare di fare nostra quella in cui sono possibili i risultati peggiori in assoluto) è troppo paralizzante.

Per evitare questi difetti presenti nella teoria di Rawls,

io penso innanzitutto a un allargamento meditato e prudente della cittadinanza morale. In altri termini, mi sembra importante prendere sul serio un insieme di soggetti trascurati dal contrattualismo classico, come le donne, la natura, gli animali non umani, i computer, e così via. Non credo che noi dobbiamo attribuire a tutti costoro una vera e propria cittadinanza morale, ma credo che dobbiamo pensare seriamente al loro titolo di appartenenza alla nostra comunità morale. In secondo luogo, formulo una teoria basata su un «principio calibrato del danno», che mi sembra più adatta del *maximin* rawlsiano come criterio generale e orientativo di scelta sociale.

Lo strumento del diritto segna la sospensione della catastrofe, pretendendo a sé il dubbio onore di colante sociale. Anche una società conflittuale, ove i conflitti siano ricomponibili all'interno di uno spettro possibile di oscillazione che non mette a repentaglio l'organicità del complesso societario, anche una siffatta società necessita del consenso intorno a regole del gioco, alla cui definizione tutti concorrono in campo neutro e a bocce ferme. Quali possono essere tali regole del gioco?

Cominciamo da un punto che mi sembra irrinunciabile: quali regole del gioco sono indispensabili. Jürgen Habermas ha parlato di recente (a proposito della situazione tedesca, ma il suo discorso ha una portata evidentemente più generale) di un «patriottismo costituzionale», cui dovremmo aderire per creare le condizioni di un dialogo realmente libero in cui le parti sociali si confrontino in maniera paritaria e simmetrica. Il contratto, da un punto di vista metateorico, assomiglia molto a una costituzione così intesa, oppure a un insieme appropriato di regole del gioco. Ho scritto un libro intitolato *Valori comuni* per cercare di comprendere qual è il punto massimo dell'accordo concepibile in una società caratterizzata da una sorta di monocultura dominante (come la nostra) e da un pluralismo ideale

e fattuale irrinunciabile. I valori comuni rappresentano i punti di incontro tra i diversi modi in cui tutti noi, figli della modernità ed eredi della rivoluzione francese, normalmente viviamo partecipativamente in questo tipo di società. In questa situazione, il livello costituzionale non equivale al massimo dell'accordo possibile. Ci si può spingere più avanti nel concepire aspetti essenziali della vita comune in cui saremmo d'accordo e per cui sono ipotizzabili istituzioni accettabili da tutti o quasi tutti.

Oggi come oggi, però, la sfida sembra provenire da chi non condivide questi valori comuni. Sarebbe a dire da chi si sente escluso per una ragione o per un'altra dalla nostra comunità caratterizzata da quelle plurali appartenenze con intersezioni reciproche che sono appunto aree comuni. Il caso più evidente è quello di chi partecipa a una cultura diversa nel senso più esteso del termine cultura. Può egli davvero condividere i nostri valori comuni? Ovviamente, no. Possiamo pensare di escluderlo del tutto dalla garanzia costituzionale offerta agli altri? Ancora una volta, no. Dobbiamo perciò ipotizzare un livello di incontro diverso da quello dei valori comuni. Tale livello dovrà essere meno sostanziale e più formale. Dovrà davvero essere soltanto un'armatura metateorica, quanto più possibile neutrale e priva di contenuto, quella che ci metterà in contatto con costoro.

Anche in questo caso (forse è opportuno ribadirlo) il problema non è quello di imporre agli altri una cultura o qualsivoglia sistema di regole. È piuttosto quello di riconoscerli. Tale riconoscimento mi appare impossibile al di fuori di un terreno costituzionale opportunamente delimitato. Mentre, però, all'interno di stati che non sono afflitti da particolari problemi di legittimazione, il consenso su cui si basa il riconoscimento può andare al di là delle regole del gioco, per entrare nell'area dei conflitti distributivi e dei valori che giustificano politiche eque, ciò non avviene nei rapporti con chiunque sia straniero alla nostra cultura. Qui il primato è giocoforza costituzionale, perché senza le regole

del gioco l'altro non esiste letteralmente. E, prima di ogni tentativo dialogico, noi dobbiamo attribuire a noi stessi e agli altri la qualità di parlanti con possibilità simmetriche di espressione. Da questo punto di vista, le regole del gioco costituzionali sono le condizioni di possibilità di qualsivoglia comunicazione non distorta. O, come anche si potrebbe dire, sono l'estensione di una morale universalistica al di là dei confini di una cultura. Qualsiasi possibilità di scambio simbolico e di comprensione reciproca anche rituale viene dopo e non prima l'ipotesi di una costituzione così intesa.

Regole valide universalmente sono vincolanti *de facto*, e non solo *de jure*, non tanto per un richiamo alla ragione, quanto se la loro funzione non viene incrinata dalla loro negazione. La sanzione ripara questo inconveniente, seppure la sua risposta sia assolutamente insufficiente, segnando lo scacco della giustizia sociale. Giustizia e sistema penale sono incompatibili?

Questa domanda impone una risposta complessa. Perché è insieme vero e falso che giustizia sociale e sistema penale siano incompatibili. Per uscire da questa situazione di stallo, suggerisco così di sdoppiare il livello di analisi. In astratto, la giustizia sociale presuppone l'adesione universalistica ai principi che la ispirano, e quindi vive indipendentemente dal sistema penale o da qualsiasi tipo di sanzione. Se, in altre parole, base della giustizia è il consenso normativo, come abbiamo visto, allora la sanzione è fuori luogo e le esigenze di giustizia sono destinate a prevalere su quelle penali. In concreto, però, scopo di una teoria della giustizia è quello di valutare un assetto istituzionale nel suo complesso. Quest'ultimo sarà valutato secondo la sua capacità di rispondere alle esigenze di giustizia. E non si può affatto escludere che il test di giustizia sia superato anche da un sistema istituzionale che includa norme penali al suo interno. Mentre invece è impensabile che il test di giustizia sia superato da un sistema giuridico che preveda norme

penali inaccettabili nella prospettiva della giustizia, come tribunali speciali razzisti o l'esclusione dello *habeas corpus* e così via.

In conclusione, la giustizia sociale non esclude a priori la possibilità di un sistema penale che punisca chi violi le regole della convivenza. Si accetta l'assetto istituzionale nella sua totalità. Ma la giustizia sociale impone alcune regole di giustizia formale, senza le quali è ben difficili immaginare uno stato equo.

a cura di **Salvo Vaccaro**







Louk Hulsman e Jacqueline Bernat de Celis / Abolire la pena ●●

L'approccio abolizionista alle istituzioni penali si basa su due affermazioni fondamentali: l'attuale sistema penale crea i problemi che dovrebbe cercare di risolvere; non solo è possibile una società senza sistema penale ma a un'attenta osservazione questa esiste già e comprende tutta quell'infinita varietà di casi che non rientrano nelle maglie della legge. Un nuovo quadro concettuale e una nuova logica permetteranno di abbandonare la tradizione su cui si basa l'attuale sistema punitivo. Articolando con forza e precisione questa tesi, gli autori mostrano le ragioni e i vantaggi della posizione abolizionista che, se applicata coerentemente, condurrebbe nel lungo periodo a un nuovo modo di concepire i rapporti e le dinamiche sociali. Louk Hulsman è professore di diritto penale all'Erasmus universiteit di Rotterdam.

È difficile imporsi con un discorso di negazione: l'abolizionista del sistema penale prova proprio questa particolare difficoltà nel giustificare il suo rifiuto del sistema attuale prima di essere autorizzato a parlare della società senza sistema penale, che egli percepisce essenzialmente come portatrice di positività. L'abolizionista prefigura una socie-

tà il cui sistema statalista costruito due secoli fa non ha più nessuna ragione d'essere. Ma l'esistenza stessa di questo sistema l'obbliga a dire preliminarmente perché spera di eliminarlo. D'altra parte, vi è in questa necessità un vincolo positivo che gli permette di stabilire realisticamente un contatto con i ricercatori di oggi nei cui lavori si mette in discussione la giustizia penale e nel contempo di invitare pensatori e operatori a oltrepassare il livello delle constatazioni di fatto per lavorare espressamente all'elaborazione di una logica alternativa che non si limiti alla critica del sistema penale ma si adoperi alla ridefinizione dei problemi. La parola abolizione quindi nasconde in fin dei conti un pensiero attivo, prospettiva cognitiva critica e movimento sociale creatore di libertà, di cui si tenterà di mettere in luce fondamenti e implicazioni.

I fondamenti della teoria abolizionista

Due affermazioni complementari manifestano il duplice fondamento della prospettiva abolizionista: invece di risolvere i problemi che si suppone debba affrontare, il sistema penale ne crea di nuovi, è un male sociale. Meccanismi paralleli di risoluzione dei conflitti mostrano che una società senza sistema penale funziona già sotto i nostri occhi. Riconoscerla e permetterle di svilupparsi renderebbe il sistema penale privo di effetti.

Il sistema penale è un male sociale. Le ricerche delle scienze umane mettono in evidenza da alcuni anni un fatto molto importante: nel suo reale funzionamento il sistema penale non risponde affatto agli obiettivi che gli sono stati attribuiti. Si crede che il sistema penale sia il prodotto di un processo politico-giudiziario ponderato e coerente che ne mantiene nello stesso tempo il controllo. Si pensa anche, per lo meno nelle democrazie occidentali, che il sistema penale è lo strumento indispensabile di una giustizia che tutela sia i diritti dell'uomo che i valori che questi regimi proclamano essenziali. Ma niente di tutto ciò è vero.

Il sistema penale è infatti una macchina burocratica le

cui sottostrutture, agendo indipendentemente le une dalle altre, producono delle decisioni irresponsabili. E il sistema penale disprezza le persone concrete dei cui problemi si appropria lavorando senza di loro e contro di loro.

Di queste due fondamentali accuse mosse al sistema penale, la teoria abolizionista fornisce un'analisi fondata.

Il sistema penale è una macchina burocratica. Già nel 1975, un documento delle Nazioni Unite in vista del quinto congresso per la prevenzione del crimine e il trattamento dei delinquenti faceva notare che si ritiene logico e coerente un sistema che «in realtà non lavora come un sistema» e che non può, data la sua struttura, offrire la coesione che gli si attribuisce. Il cosiddetto «sistema di giustizia criminale» è infatti composto da sottosistemi gerarchici appartenenti a corpi differenti, variamente collegati al potere centrale, le cui regole professionali, la deontologia, i criteri d'azione, gli orientamenti ideologici si sviluppano nell'indipendenza reciproca. Difficilmente si può chiedere a queste sotto-strutture di perseguire insieme, nell'assenza di qualsiasi coordinamento concreto, i nobili obiettivi che il discorso ufficiale assegna al sistema penale: lottare contro la criminalità, fare giustizia, proteggere sia i diritti degli individui che quelli della società e così via. Ricerche condotte a vari livelli mostrano invece che la polizia, la magistratura, l'amministrazione penitenziaria e le altre istituzioni che partecipano direttamente o indirettamente alla giustizia repressiva, sono rivolte in modo prioritario verso gli obiettivi interni che interessano il corpo al quale appartengono: crescita di questo corpo, benessere dei suoi membri, ricerca di un equilibrio nel compito da adempiere.

D'altra parte, l'estrema divisione del lavoro che si osserva nella successione dei piccoli ruoli attribuiti a ciascuna parte in causa nel processo penale mostrano fino a che punto la compartimentalizzazione e la professionalizzazione disumanizzano questo processo, frappongono uno schermo tra l'interessato e coloro che consentono il passaggio del caso da una fase all'altra. È pur vero che questo è un tratto

caratteristico delle grandi organizzazioni burocratiche delle società industriali moderne. Ma è anche vero che messo in pratica nell'ambito di un sistema il cui obiettivo primario è d'infliggere punizioni, un tale funzionamento genera delle conseguenze alle quali conviene fare particolare attenzione: nessuno ha la padronanza né controlla questa macchina penale concepita per produrre sofferenza, nessuno può sentirsi responsabile di questa sofferenza né impedirle di prodursi a un ritmo che è il caso di definire demenziale poiché in Francia per esempio, il sistema penale manda in prigione quasi centomila persone all'anno, cioè stigmatizza all'anno, se si pensa alle famiglie coinvolte, circa mezzo milione di persone.

Il sistema penale opera attraverso dei meccanismi di riduzione dei problemi umani. Il sistema penale trasforma gli eventi vissuti in problemi-tipo astratti. Esso funziona a partire da filtri interpretativi stereotipati che uniformano, riducono, deformano la realtà.

Sotto la stessa etichetta sono perseguite azioni molto diverse: un furto con scasso in una scuola vuota non è paragonabile a quello che è commesso nell'appartamento di una persona anziana o sola. Un comportamento aggressivo in seno alla famiglia non ha niente a che vedere con un atto violento perpetrato nel contesto anonimo di una strada. Poiché astrae l'atto che incrimina dal suo contesto personale e sociale e lo priva del suo spessore esistenziale, il sistema penale lavora in fin dei conti su due falsi problemi, chiuso in un universo concettuale che non ha più niente a che vedere con le realtà vissute. E poiché è sua vocazione designare dei colpevoli per punirli, il sistema penale, dopo aver reinterpretato l'evento che ha registrato sotto etichetta rigida, rende stereotipata anche la risposta: la stigmatizzazione dell'autore scelto in vista del castigo.

Il sistema penale può solo punire, mentre ci sono tanti altri modi possibili (e generalmente migliori) per reagire a un evento spiacevole o doloroso. Consideriamo l'esempio della moglie picchiata dal marito. La condanna di quest'ul-

timo, la sua eventuale carcerazione sono forse le uniche risposte possibili? Le donne che di fatto vivono questa esperienza, hanno trovato altre risposte: consultare un centro d'accoglienza, incontrare altre donne con lo stesso problema, imparare il karate, andare via da casa, ricorrere a una terapia familiare insieme al marito e ai figli.

La teoria abolizionista ha identificato cinque modelli di risposta a una situazione che l'interessato ritiene non poter sopportare e che attribuisce a un autore responsabile: il modello punitivo, il modello compensativo, terapeutico, conciliatorio ed educativo. Il sistema penale in pratica conosce solo il modello punitivo. Infatti, qualsiasi altra misura, diversa dalla pena organizzata all'interno del sistema repressivo statale che ha voluto essere educativa o terapeutica, non ha mai perso in realtà il suo carattere afflittivo e infamante. E questo sicuramente a causa dell'origine stessa del sistema penale, concepito in un'epoca di transizione tra la società religiosa e la società civile, e rimasto debitore del modello scolastico, a sua volta ispirato dalla cosmologia medievale. Una verità definita una volta per tutte e imposta dall'alto, dai giudici che si suppone facciano una giustizia assoluta quanto serena, un fardello di sofferenze inflitto in risposta a degli atti ritenuti cattivi e che devono essere purificati, una filosofia manichea che divide gli uomini in buoni e cattivi, innocenti e colpevoli, questa è ancora e sempre la logica del sistema penale in vigore nella società di oggi. Una logica da giudizio universale in cui il dio onnipotente, onnisciente e vendicatore della scolastica è stato costituito dal codice penale e dalla corte di cassazione. Alle due fondamentali accuse appena mosse al sistema punitivo statale (nessuno ne ha la padronanza, opera su dei problemi che esso stesso fabbrica) vengono ad aggiungersene altri che finiscono per delegittimarlo.

È ormai chiaro che il sistema penale si applica quasi esclusivamente alla fascia più povera o più vulnerabile della popolazione, mentre uno dei motivi della sua instaurazione, alla fine del diciottesimo secolo, è stata la volontà

di mettere fine all'utilizzo arbitrario e abusivo della forza dei potenti contro i deboli. Il sistema penale opera infatti come strumento di emarginazione sociale degli elementi indesiderabili per le forze al potere, contrariamente all'affermazione teorica secondo la quale la giustizia deve essere uguale per tutti. Il sistema penale, tradendo la sua vocazione democratica, rafforza le diseguaglianze sociali.

Il sistema penale d'altra parte interviene con violenza nella vita delle persone. La sofferenza inflitta a coloro che il sistema condanna (una volta su quattro o una su cinque) alla carcerazione, è generalmente minimizzata. Tanto più facilmente tra l'altro quanto più essa riguarda una parte della popolazione a cui coloro che fanno le leggi e coloro che le applicano non sono psicologicamente vicini. Il carcerato viene privato di molto di più della libertà. La preoccupazione per i «diritti dell'uomo» si ferma generalmente alla porta della prigione. Dietro questa porta, i condannati sono lasciati irrevocabilmente nelle mani di un'amministrazione onnipotente autorizzata ad agire nel segreto. Ora, questi beni e questi diritti che gli vengono tolti contravvenendo alle carte più solenni, sono proprio diventati i valori-chiave della civiltà occidentale: diritto all'avanzamento personale, attraverso l'istruzione permanente e il gioco dei contatti responsabili e stimolanti con gli altri, diritto ad avere una famiglia e a prendersene carico, diritto alla salute, diritto a una vita affettiva e sessuale, diritto a condizioni di lavoro non umilianti, diritto a degli spazi d'intimità personale. Il criminologo norvegese Nils Christie sottolinea con particolare enfasi, a ragione, questo aspetto spesso misconosciuto del problema: nelle società occidentali, in cui il generale livello di vita materiale, culturale e spirituale delle popolazioni tende a elevarsi, la reclusione punitiva è diventata un castigo barbaro, esagerato, un fossato troppo profondo scavato tra coloro che vi sono condannati e la condizione ritenuta normale o auspicabile dal cittadino di un welfare state. Un castigo anacronistico.

La sofferenza dei carcerati è un male assoluto, perché

sterile. Ci sono delle sofferenze che fanno crescere, che rendono migliori. Questa, e tutti gli osservatori oggi lo constatano, non è mai creatrice: isolando dei gruppi di uomini per farli vegetare insieme, artificialmente, in un mondo che rende infantili e aliena, essa li disumanizza e de-socializza. Questa sofferenza è un non-senso.

Una società senza sistema penale esiste già

Così come è stato necessario vincere la forza di gravità per esplorare il mondo esterno alla Terra, bisogna uscire dalla logica del sistema penale per poter concepire una società nella quale sarà scomparso. I concetti, il linguaggio del sistema penale ci trattengono nella sua orbita e bisogna fare uno sforzo considerevole per poterne sfuggire.

Quando si parla di crimine o di reato, sorge immediatamente un'immagine, che lo si voglia o no: quella di un attore colpevole. Se invece si utilizza la parola evento, il termine situazione conflittuale, o qualsiasi altro di carica neutra, si apre uno spazio nel quale possono esistere delle interpretazioni diversificate. Se si sostituiscono i vocaboli delinquente e vittima con l'espressione «persone coinvolte in un problema» si evita di fissare mentalmente queste persone in ruoli prefabbricati che limitano la loro libertà di coscienza e le trasformano ipso facto in avversari. Si lascia aperto uno spazio nel quale possono essere trovate risposte diverse da quelle del modello punitivo. Solo quando si esce dal meta-linguaggio penale si sfugge al circolo vizioso delinquenza-carcere-recidiva-carcere che nella logica penale si presenta come intellettuale. E solo allora si smetterà di guardare le persone che cadono nelle maglie del sistema come una categoria a parte, infraumana della società, si smetterà di credere che non ci sono altre soluzioni che l'emarginazione e che si diventerà capaci, al di là della preoccupazione di prevenire che si riferisce ancora alle definizioni del codice penale, d'immaginare degli adeguamenti sociali che possano rendere meno frequenti o meno pesanti alcuni problemi interpersonali indesiderabili.

Ma una sorpresa attende al varco l'osservatore che accetta di viaggiare fuori dalla gravitazione del sistema penale: scopre infatti che questo sistema, nonostante determini un male sociale aberrante, si occupa solo di una piccolissima parte delle situazioni teoricamente criminalizzabili.

Di fronte al considerevole volume di problemi interpersonali vissuti in ogni istante dalla popolazione di un dato paese, pochissimi rientrano di fatto nella meccanica repressiva, o perché ne rimangono al di fuori, nonostante siano situati nel campo della sua competenza formale, o perché se ne fanno carico altri meccanismi di risoluzione dei conflitti. Analizziamo questo aspetto da più vicino.

Alcuni problemi definiti di tipo penale non entrano di fatto nel sistema repressivo. Le ricerche della sociologia penale hanno messo in luce un fenomeno che nell'ottica penale viene definito il «dato nero» (i casi che dovrebbero passare per il sistema ma che in realtà gli sfuggono) e che nell'ottica abolizionista si preferisce considerare come un sintomo del carattere in fin dei conti irrisorio del sistema penale, un segno del fatto che questo sistema non è del tutto indispensabile alla società, contrariamente alle pretese del discorso ufficiale. Un certo numero di osservazioni concordano su questo punto: le indagini condotte tra i soggetti passivi degli atti criminali mostrano in particolare che un numero molto elevato di atti teoricamente punibili non vengono nemmeno segnalati alla polizia. D'altra parte, gli studi sui meccanismi di alimentazione del sistema penale rivelano che la polizia in primo luogo, poi il ministero della giustizia (nei sistemi continentali) prendono in esame solo una proporzione limitata dei casi che vengono segnalati loro, cosicché, l'analisi critica delle statistiche relative alle condanne penali permette di scoprire che per dei fatti la cui frequenza è sperimentalmente notoria, il totale delle condanne è praticamente insignificante.

Ci si può chiedere che ne è dei problemi sui quali il sistema penale non interviene pur essendo competente a farlo. È innegabile che in una certa percentuale di casi, le

persone lese non sporgono denuncia perché temono rappresaglie o perché sono convinte che la giustizia sarà comunque impotente. E che altri, che invece segnalano il proprio problema alla polizia, constatano con rammarico che il loro caso ritenuto trascurabile dai responsabili dell'azione penale, non ha seguito nel procedimento penale. Ma un'analisi meno superficiale delle situazioni nelle quali si trovano coloro che non ricorrono alle vie legali, mostra che i problemi definiti di tipo penale che tuttavia non entrano nel sistema, ne restano normalmente al di fuori per esplicita volontà delle persone direttamente coinvolte.

Molto spesso, il soggetto passivo di un reato non ne chiede conto a nessuno perché non attribuisce l'evento a un autore colpevole o responsabile. Alcuni esempi molto semplici permettono di cogliere la diversità delle reazioni di chi subisce un reato. Quando qualcuno muore durante un'operazione, si sente dire spesso: è stato un incidente, oppure dio l'ha chiamato a lui, mentre altri chiamano in causa la responsabilità professionale. Se qualcuno muore per aver ingerito troppe medicine, stesso concerto di interpretazioni divergenti: alcuni accettano quella che definiscono fatalità. Altri deplorano che il malato abbia ingoiato per errore, pensano, la dose fatale. Altri ancora sospettano che la vittima si sia data volontariamente la morte, approvando o condannando un tale gesto. E se alcuni credono di intuire che un parente abbia aiutato il malato a togliersi la vita, ci sarà chi accuserà questo terzo di essersi reso complice di un suicidio oppure di non aver assistito una persona in pericolo, mentre altri valorizzano il gesto coraggioso, il servizio supremo reso in nome dell'amicizia. La teoria abolizionista ha così messo in luce una specie di tipologia dei quadri di riferimento nei quali classificare le interpretazioni che le persone danno di un fatto vissuto. Un prima classificazione separa i quadri soprannaturali e naturali da quelli sociali d'interpretazione. In un quadro naturale d'interpretazione, l'evento è visto come un incidente. Nell'ambito dei quadri sociali d'interpretazione, possiamo distinguere una griglia

sociale strutturale e una griglia sociale personale.

Nella griglia strutturale, l'evento è attribuito a una struttura sociale (e la risposta a un tale evento è quindi individuata nella riorganizzazione sociale). Nella griglia personale l'evento è attribuito a una persona o a un gruppo personalizzato. Nell'ambito di quest'ultima griglia si distinguono dei tipi d'interpretazioni che si concretizzano in cinque modelli di risposta: punitivo, compensativo, educativo e conciliatorio.

In questa linea d'interpretazione dei fatti lasciata all'iniziativa degli interessati, si può affermare che in un numero di casi certamente molto elevato, le persone coinvolte in fatti che la legge penale definisce punibili non vi ravvisano personalmente nessun problema, o comunque nessun problema che possa essere risolto con un intervento criminalizzante. Tutti d'altra parte ne fanno esperienza: quante volte l'insulto, la calunnia, la violenza nelle parole o nei gesti, alcuni comportamenti sessuali, l'abuso di potere o d'autorità, fatti vissuti abitualmente di cui si è stati vittime o attori, avrebbero potuto motivare un'azione penale in virtù delle regole formali del sistema e invece non si è fatto ricorso? Se la maggior parte dei problemi non si risolvesse per vie naturali, la vita sociale sarebbe praticamente impossibile.

Senza negare l'esistenza, comprensibile, dei casi in cui è esplicitamente, e talvolta violentemente, espresso un interesse personale, alcune ricerche concordanti condotte in diversi paesi nell'ottica del soggetto passivo del reato, mostrano che le persone che si ritengono vittime di un fatto spiacevole attribuibile secondo loro a un soggetto determinato non cercano normalmente la via penale: sperano in generale non di veder punito l'autore, ma di ottenere il risarcimento o di ricorrere a un processo di conciliazione. In questo modo si rifanno, senza saperlo, a una tradizione antichissima: la distinzione tra caso civile e caso penale non esiste nelle società naturali, ed è comparsa in occidente solo molto tardi. Si tratta di una distinzione giuridico-politica che non si fonda su alcuna natura particolare dei problemi

in questione e che le persone lese ignorano.

I problemi definiti civili o considerati tali nella pratica. L'analisi fin qui svolta ha messo in luce che solo una minima proporzione dei fatti definiti della legge penale come crimini o reati sono realmente perseguiti e condannati. Questo dovrebbe indurci a porre una prima domanda (inquietante): perché proprio quei fatti? Ma un'altra domanda consolida la perplessità dell'osservatore attento: perché il legislatore e la giurisprudenza sottopongono alla legge penale alcuni atti o comportamenti piuttosto che altri? Con un'analisi più approfondita, un numero considerevole di fatti che potrebbero essere di competenza della legge penale (in virtù degli orientamenti che sembrano guidare l'attività criminalizzante del potere) in realtà non lo sono.

Il campo civile interessa livelli e zone estremamente importanti e differenziate dell'attività e delle relazioni interpersonali, nell'ambito dei quali importanti eventi vittimizzanti sono considerati in un approccio non stigmatizzante per le persone che hanno portato pregiudizio agli altri, grazie al principio della responsabilità cosiddetta civile e della nozione di rischio.

È estremamente raro che si ricorra alla via giudiziaria e ancora più raro è che il sistema penale entri in azione nei settori che hanno una grande rilevanza economica per la vita di una nazione. Gli importanti problemi doganali, finanziari, fiscali, ecologici che sorgono nel mondo degli affari si risolvono normalmente attraverso negoziati, transazioni o arbitrati, con l'assenso e talvolta su proposta delle amministrazioni pubbliche interessate.

Gli infortuni sul lavoro sono classificati in linea teorica come problemi civili che vengono regolati dalla previdenza sociale. I problemi relativi ai contratti e alle condizioni di lavoro sono anch'essi problemi di natura civile.

In che cosa i problemi affrontati dal diritto civile si distinguono da quelli affrontati dal diritto penale? Lo spirito giuridico s'ingegna a giustificare le classificazioni del diritto positivo. Ma nessun criterio resiste all'osservazione

dei fatti. Gli infortuni sul lavoro, che in Francia producono circa tremila decessi e più di trecentomila invalidità permanenti all'anno, costituiscono un fatto di estrema gravità per le numerose famiglie coinvolte. Le pratiche conciliatorie evocate a proposito del mondo degli affari riguardano attività anche molto lesive o pregiudizievoli per dei gruppi importanti della popolazione, talvolta per l'intera collettività nazionale. Il fatto che i problemi di questo tipo possano cadere sotto la giurisdizione del diritto civile, dimostra che l'importanza del danno causato non permette di collocare a priori un evento nel campo penale né di delimitare quest'ultimo. Altrettanto può dirsi del preteso «valore essenziale» secondo il quale bisognerebbe proteggere dall'alto tutti gli altri valori. In Francia, i tre quarti delle persone attualmente detenute lo sono (o lo saranno perché il 53 per cento sono imputati) perché si sono impossessati di un certo tipo di beni appartenenti ad altri. Possiamo veramente dire di aver fissato in questo caso un valore superiore a tutti gli altri? È sicuramente sgradevole essere privati di un proprio bene. Ma non siamo forse più profondamente colpiti da altri fatti che non entrano nel circuito penale: per esempio i problemi riguardanti la condizione di lavoratori stipendiati o quelli che sorgono nella coppia o nella famiglia? L'assenza di una nozione ontologica di crimine o di reato, cioè il fatto che non si possa attribuire ai comportamenti attualmente definiti come punibili alcuna natura intrinseca particolare, viene messa in particolare evidenza quando il potere si propone di ribaltare un intero settore da un campo giuridico all'altro, secondo gli interessi socio-politici in gioco. Essa dimostra che tutto potrebbe essere civilizzato se esistesse una volontà politica in tal senso. E questa è proprio la rivendicazione avanzata dagli abolizionisti del sistema penale.

Le implicazioni della teoria abolizionista

Quando si considera il sistema penale un male sociale e quando si vedono già vivere in controluce delle aree sociali in cui si è imparato a fare a meno di questo sistema, può non

volersi la sua totale soppressione? Sforziamoci di non utilizzare un certo vocabolario asettico che tende a occultare la realtà. Come fa notare Nils Christie, quando si parla di «pena privativa della libertà», di «responsabili dell'affidamento» o di «interni», si finisce per dimenticare di cosa si tratta. Chiamiamo quindi le pene, l'amministrazione penitenziaria e i carcerati con il loro nome e cerchiamo di uscire dal discorso puramente ideologico per porci le vere domande, quelle che si pone da alcuni anni la sociologia penale e alle quali risponde con una precisione sufficiente a colpire nel segno. Per esempio: chi è in carcere? Per quali motivi? In seguito a quali meccanismi di discriminazione? Che cosa significa la carcerazione per gli uomini e le donne chiusi nelle carceri così come si presentano oggi? Perché le persone imprigionate sono escluse dai diritti dell'uomo? Come spiegare la strana impotenza dei poteri pubblici di fronte all'inflazione dei testi punitivi e all'aumento costante delle condanne alla pena privativa della libertà, mentre questi stessi poteri pubblici affermano di voler fare della carcerazione la misura eccezionale di un sistema penale che sarebbe esso stesso ultima ratio delle giustizie ufficiali?

La storia insegna che è inutile cercare di rendere più umana la prigione e che modificando gli scopi della pena, o la sua durata, o i suoi fondamenti teorici o le sue modalità non si può cambiare nulla del sistema. Così com'è, con le sue strutture burocratiche, i suoi meccanismi stereotipati che sprezzano i protagonisti reali, e la sua finalità remunerativa, il sistema penale può solo e sempre essere una macchina per produrre sofferenze vane.

Se si vuole uscirne, se si vuole veramente che questo sistema cessi di creare il male che molti, onestamente, deplorano, bisogna immaginare altre soluzioni. È quello che cercano di fare i sostenitori dell'abolizione, che pensano nel medio o nel lungo periodo di farlo sparire e nel breve di disinnescarlo. Lavorando nell'ambito di un nuovo quadro concettuale che si cercherà di precisare, con i suoi effetti positivi prevedibili sulla dinamica sociale.

Il nuovo quadro concettuale. Per l'abolizionista del sistema penale, non si tratta in primo luogo di riformare dei testi legali, ma di instaurare altre pratiche che conducono a un'altra visione della società e dei conflitti interpersonali che attualmente si compongono e scompongono al suo interno. Certo, è importante cercare di ritoccare i testi legali nel senso più ampiamente decriminalizzante, poiché strategicamente è impossibile prospettare nel breve periodo la loro completa sparizione. Ma bisogna anche lavorare in un'ottica di lungo periodo. E in questa prospettiva, che cosa propongono gli abolizionisti? Il quadro concettuale dominante, che scaturisce dalla politica criminale, dalle legittimazioni del sistema penale e dalla stessa criminologia, presuppone una nozione ontologica di crimine, e la criminalizzazione primaria cerca di definire quali sono i comportamenti che risponderebbero a questa realtà, mentre la criminalizzazione secondaria cerca di reprimerli. La teoria abolizionista invece negando l'esistenza di una nozione ontologica di crimine, cerca di trarre le conseguenze da questa negazione. Si intende comunque scartare qualsiasi schema concettuale che escluda l'esperienza vissuta dalle persone direttamente coinvolte in una situazione che le vede soggetti passivi di un reato. Queste osservazioni essenziali permettono di fissare alcuni punti-chiave nella ricerca del discorso alternativo che si tenterà di elaborare.

I primi articoli della logica qui proposta potrebbero essere i seguenti:

- Nessun evento vittimizzante è aprioristicamente attribuito a un attore colpevole.
- Solo le situazioni che determinano problemi per qualcuno (persone singole o collettività) possono essere occasione di un intervento esterno alle persone coinvolte nella situazione, su domanda di queste.
- Le soluzioni atte a risolvere o a far evolvere le situazioni-problema, non sono determinate a priori: la scelta del modello di risposta da prospettare spetta agli interessati.
- I conflitti che si producono all'interno di un gruppo

vengono risolti preferibilmente in seno al gruppo. Tuttavia, quando una persona coinvolta in una situazione-problema spera porvi rimedio con l'aiuto di un intervento esterno, può ricorrere sia a una mediazione psicologicamente prossima, sia a una giustizia ufficiale che lavori sul modello civile di regolamento dei conflitti.

- Quando in una situazione-problema non è prospettabile nessun ricorso concreto, deve esistere un processo di sostegno e conforto che aiuti la vittima ad affrontare la situazione.

L'abbandono della logica penale, chiaramente espresso in quest'abbozzo di «carta», si basa su un approccio di cui conviene sottolineare l'originalità. L'abolizionista intende problematizzare la nozione di crimine (o di reato), fulcro del sistema penale, e far leva su una nozione flessibile che potrebbe essere applicata a qualsiasi conflitto interpersonale che richiede una soluzione: quella di situazione-problema. L'abolizionista non vuole agire come fa la maggior parte dei riformatori sulla fase finale del sistema, nel momento in cui, dopo averne attraversato tutte le sequenze, l'accusato diventerà irrimediabilmente un escluso. L'abolizionista, convinto che le persone afferrate dal sistema ne escano sempre in qualche modo degradate (anche se se la cavano senza condanna), non lavora a valle, quando i giochi sono ormai fatti, bensì a monte: cerca con ogni mezzo di evitare che le persone entrino nel sistema.

Ciò è consentito dall'uso prevalente della nozione di situazione-problema, che implica il rifiuto del concetto legale di crimine o di reato e che è peculiare dell'approccio abolizionista. Da notare che la nozione di situazione-problema non è proposta in sostituzione del concetto di crimine, come se si trattasse di trovare una chiave migliore per aprire la stessa serratura. Contrariamente al concetto di crimine così com'è presentato e applicato nel sistema penale, quella di situazione-problema è una nozione aperta, che consente agli interessati la scelta del quadro interpretativo dell'evento e dell'orientamento da dare all'eventuale rispo-

sta. Bisogna cercare anche di evitare che sotto un nome diverso (ad esempio con il pretesto della terapia o dell'educazione) siano introdotte nuove strutture che si rivelano alla fine simili al sistema penale.

L'abolizionismo si basa sulle osservazioni precedentemente sviluppate, secondo le quali un gran numero di situazioni che attualmente rientrano nel campo d'azione del sistema penale non verrebbero più considerate come necessitanti un qualunque intervento esterno. Nella società senza sistema penale, non solo nessun fatto, nessun comportamento sarebbe più definito ed etichettato a priori come fatto punibile (crimine o reato), ma inoltre nessuna situazione sarebbe oggettivamente predeterminata come un problema da risolvere.

Quindi, concepire una società senza sistema penale non implica assolutamente che si forgi un sistema di sostituzione con lo stesso stampo di quello del sistema abolito. Al contrario, la società senza sistema penale non presuppone nessun intervento esterno se non su espressa domanda delle persone interessate, che vedono da sé e per sé questa situazione come un problema che cercano di risolvere.

Verso una nuova dinamica della vita sociale

I vantaggi della logica abolizionista sembrano evidenti: innanzi tutto, sopprime ipso facto il male sociale che il sistema penale rappresenta. Ma altre conseguenze positive deriverebbero dalla sua realizzazione.

Considerare non più solamente un atto e il suo attore immediato, ma una situazione complessa significa precludersi di pensare che l'unica soluzione possibile consista in un intervento diretto nella vita di quest'attore. Si può cercare di influire su altri fattori che hanno potuto contribuire a creare questa situazione. Per esempio: punire i conducenti può non essere l'unico modo per evitare gli incidenti stradali. Comincia invece a essere messa in pratica in alcuni paesi una politica di prevenzione nel senso neutro del termine (senza riferimento al campo penale):

modificando i circuiti stradali, impedendo la commercializzazione di alcuni tipi di veicoli o regolamentando altrimenti la circolazione o la patente di guida, si spera di abbassare la curva dei sinistri. Ancora, ma su un altro fronte, una politica di sdrammatizzazione di alcuni fatti che i mass media tendono a far credere molto frequenti e a esagerare, potrebbe far rientrare il senso d'insicurezza e creare un contesto sociale più sano, in cui potrebbero essere valutati i rischi reali, allontanata la paura fantomatica e affrontati i veri problemi. Non si sostiene che qualsiasi evento decriminalizzato cesserebbe di costituire un problema. Ma non classificare un fatto come punibile per principio significa in numerosi casi permettergli di venire alla luce: nei paesi in cui non sono più perseguibili, le donne che abortiscono possono provare disturbi psicosomatici e i drogati un fenomeno di dipendenza che può frenare lo svolgimento delle loro attività e il loro sviluppo personale. La de-criminalizzazione dà in questi casi all'interessato la possibilità di parlare del suo problema, di consultare le persone che possono dare utili consigli. La soppressione della minaccia penale ha creato una situazione positiva di apertura al dialogo e alla solidarietà.

Nel caso in cui si presentasse una situazione conflittuale in queste condizioni di liberalizzazione, i gruppi ai quali appartengono gli interessati svolgerebbero un ruolo privilegiato come già attualmente fanno per i problemi che non rientrano nelle competenze del sistema penale. Ma la società senza sistema penale richiederebbe certamente la moltiplicazione delle piccole istanze flessibili specializzate nella mediazione che le società naturali ben conoscono e che con successo vengono di nuovo sperimentate in alcune regioni del mondo. Diverso dal conciliatore perché non è un arbitro che impone una soluzione, bensì una persona solidale che cerca di aiutare gli interessati a capire meglio la loro situazione e a trovarvi da soli il rimedio, il mediatore è un personaggio da promuovere nelle società dal tessuto teso. Una società in cui si diffondesse la mediazione, in cui le

persone cercassero di prendersi carico solidariamente dei problemi, presenterebbe dei tratti più pacati e più confortanti che non quella che conosciamo, in cui la monopolizzazione della giustizia da parte degli apparati ufficiali spinge i cittadini a scaricare su questi problemi che in realtà sono i soli a poter risolvere in modo soddisfacente (ammesso che esista una soluzione).

Alcuni problemi sono infatti senza soluzione, notiamolo ancora una volta, e l'eccessivo peso dato dalla società ai sistemi ufficiali di giustizia contribuisce certamente a far credere che questi ultimi possano dispensare dei rimedi-miracolo. In una società in cui sia dato uno spazio importante alle mediazioni naturali, le persone vittime di un reato sarebbero meno tentate di credere a questi rimedi-miracolo e, aiutate da questa atmosfera di contorno, comincerebbero subito a fare su se stesse l'indispensabile lavoro di maturazione che permette di affrontare i duri colpi.

La nuova logica qui proposta ha qualche possibilità di essere favorevolmente accolta dagli specialisti e dall'opinione pubblica? Potrebbe sembrare imprudente sperarlo viste la forza d'inerzia e le resistenze psicologiche che fanno in modo che si esprima ancora la necessità di un sistema penale, eventualmente ridotto a un'espressione minima. Ma queste reazioni si basano su un falso consenso e alcuni segni precursori di disaffezione mostrano come sia importante elaborare una teoria dell'abolizione da mettere in pratica nel momento in cui forze importanti e convergenti della società si accorgeranno che si tratta di un obiettivo futuribile. Nella sua posizione teorica, il sostenitore dell'abolizione del sistema penale spicca certo tra tutti i revisionisti e tutti i riformisti. Ma non è innanzi tutto un ideologo. Giunto a questa posizione attraverso il realismo dell'osservazione empirica e scientifica, resta un uomo concreto, solidale nei confronti di tutti coloro che vengono schiacciati dal sistema penale e desideroso di lavorare con tutti i ricercatori, gli operatori, i penalisti e le persone di buona volontà che di fatto sconfessano questo sistema.

Numerosi gruppi di ricercatori hanno, già da molti anni, orientato i loro lavori in un senso che permette ad alcuni di affermare oggi «la non-evidenza del penale» e di programmare una nuova serie di ricerche tendente a fondare questa diagnosi in modo inequivoco. Altre indagini, realizzate a partire da eventi lesivi, contribuiscono a mostrare la possibilità di sviluppo di una società senza sistema penale che già esiste. Si pongono quindi le basi per il momento in cui una reinterpretazione globale del settore abitualmente designato come quello proprio della politica criminale sarà diventato agli occhi di tutti indispensabile.

Per quanto riguarda l'opinione pubblica, molti colgono gli aspetti nefasti e le controindicazioni, se non la totale assurdità, del sistema penale. Vengono redatti rapporti, denunciati scandali, manifestazioni (sporadiche o organizzate) mostrano una preoccupazione popolare certa, di volta in volta nei confronti dei carcerati e delle vittime, i sindacati dei magistrati, degli avvocati, degli specialisti che lavorano nel para-penale e nel para-penitenziario, anche i sindacati del personale penitenziario mettono in evidenza nelle loro pubblicazioni specialistiche, la crisi di coscienza che lentamente contagia tutti coloro che azionano il sistema.

Resta il fatto che i dubbi e le aspirazioni testimoniate da questi diversi movimenti non riescono a coniugarsi per porre le basi di quello che è il vero e proprio dibattito. È necessario quindi che una volontà politica osi rimettere in discussione gli antichi condizionamenti sui quali poggia un sistema desueto ed escogiti delle soluzioni sociali adatte alla mentalità e alle esigenze della nostra epoca. Contribuire a un tale risveglio costituisce forse attualmente la principale sfida della teoria dell'abolizione del sistema penale.

traduzione di **Francesca Arra**



LIBERTÉ

ÉGALITÉ

FRATERNITÉ

168



Marco Cossutta / *Elogio del dialogo* ●

L'anarchismo non propugna l'assenza di regole, non mira all'anomia, non nega la necessità del diritto. Ma l'incontro tra anarchia e diritto può avvenire solo dopo l'abbandono della concezione del diritto come insieme di norme imposte dalla forza delle istituzioni. È il dialogo, invece, la base per la fondazione di un'autentica comunità umana, tra individui eguali e al di fuori di ogni dispotismo. È solo con queste premesse che il diritto può diventare la traduzione critica e problematica del nuovo ordine sociale. Questa, in sintesi, la tesi di Marco Cossutta, ricercatore all'università di Trieste, autore del libro Anarchismo e diritto (1987).

Non appare fuori luogo iniziare queste brevi considerazioni sul nesso intercorrente fra una prospettiva politica volta alla liberazione e l'esperienza giuridica, puntualizzando cosa si possa ricomprendere nel termine politica. A dire il vero, si tratta di una ripuntualizzazione, dato che, dallo Stagirita ai nostri giorni, tale definizione ha costituito e tuttora rappresenta un perno attorno al quale ruota l'intero dibattito sulla *res publica*.

Non volendo derogare a questa abitudine, spenderemo

alcune parole per riproporre i tratti della *politica* (ritenendo che tale abbozzo possa costituire un punto di osservazione privilegiato dal quale leggere le righe che seguiranno). Per far ciò utilizzeremo il termine *politica*, quale attributo dei sostantivi ordine e comando (non ci occuperemo quindi, per ora, della natura, anche epistemologica, del termine *politica*). Quindi ordine politico e comando politico, le due locuzioni sulle quali riflettere (appare anzitutto evidente che non reputiamo l'ordine e il comando quali sinonimi piuttosto, per riallacciarci al *latinorum*, di manzoniana memoria, nel significato di *ordo* e di *imperium*); da un lato si può, dunque, intendere la *politica* come attività finalizzata al raggiungimento di un ordine (e se così fosse, a quale ordine tale attività tenderebbe?), dall'altro l'agire politico può invece venire recepito quale attività volta alla formulazione e all'ottemperamento di un comando (e se così fosse, quale il contenuto del comando e da chi viene posto?). Una siffatta bipolarizzazione della questione, che può apparire troppo semplificata, financo semplicistica, ha però il pregio di porre in luce un nodo centrale per ogni discussione sulla *politica*: il problema del soggetto politico.

Soffermiamoci per il momento sulla seconda locuzione, ovvero sul comando politico. In questa accezione la *politica*, l'insieme di attività che si possono riconnettere in tale termine, sono operativamente funzionali a rendere effettivo, ovvero a far valere nella realtà sociale un comando, il quale verrà ottemperato soltanto se l'organizzazione dei beni e delle persone sarà tale da renderlo (per lo più/per i più) obbligatorio, ossia necessitante. La *politica* appare attività di esclusivo appannaggio di chi riesce a organizzare operativamente beni e persone in funzione del raggiungimento del proprio scopo, di volta in volta veicolato attraverso comandi. Gli altri, coloro che non hanno la possibilità di comandare, non fanno *politica*, subiscono la *politica*. Soggetti politici e oggetti della *politica*. Appare importante, al fine di meglio comprendere tale dicotomia, recuperare il significato etimologico del termine *politica*, le cui radici

affondano nella greicità classica, nei «*tá politiká*», ovvero nelle riflessioni sulla *polis*. Riflessioni che assumono sia valenza operativa, propria di un sapere in funzione di uno scopo (nel nostro caso il comando politico), sia valenza conoscitiva, un sapere per il sapere, che ci permette di indicare la *intelligenza* del vivere in comune, in *politéia*.

Orbene, da una riflessione politica, guidata dal sapere operativo, si svilupperanno le scienze politico-amministrative, improntate sulla razionalità scientifica, che studiano e organizzano beni e persone in funzione di uno scopo; da una riflessione politica stimolata, invece, dal sapere per il sapere sorge la filosofia politica che, indirizzata dall'*intelligenza*, indaga e indica il perché dello scopo. Da un lato la *téchne*, che fisiologicamente sfocia in un rapporto dispotico, dall'altro *l'epistéme*, che fonda l'autentico rapporto politico, che genera la *polis* (meglio la *politéia* formata da liberi).

Il problema

Cosa comporta l'assolutizzazione della prospettiva scientifica o della prospettiva filosofica in ambito politico? Assolutizzare la *ragione*, privarla, cioè, del suo rapporto con la *intelligenza*, implica ridurre il rapporto politico in un rapporto dispotico, intendere, quindi, la politica, esclusivamente come comando. Questa prospettiva ci pare solcata, sia pure in differente maniera, dalla moderna teoria della politica, dai consiglieri di Lodovico il Bavaro a Thomas Hobbes, da Jean-Jacques Rousseau a Karl Marx. Carattere comune a queste teorie è la convenzionalità del dato politico, l'ipotesicità della loro costruzione teorica fondata o sull'assioma ap problematico del potere sovrano o sulle più complesse ipotesi fondanti la struttura ideologica. Ma quale che sia la struttura di tali rappresentazioni, rimane costante un fatto: l'instaurarsi fra coloro che pongono il comando e coloro che ne sono i destinatari di una dinamica riconducibile al rapporto servo-padrone. La politica si confonde e si fonde con il dispotismo, diviene, cioè, uno degli strumenti del dominio dell'uomo sull'uomo. Tant'è vero che le prospet-

tive convenzionali protese, nel loro momento ostensivo, verso la «liberazione» riscontrano nella attività politica un inconveniente da eliminare o, meglio, all'interno della loro costruzione, che gradualmente si estinguerà. Di converso, il limitarsi a una pura speculazione «filosofica» sui concreti rapporti sociali, una riflessione che non voglia cioè veicolare attraverso canali operativi, non può che condurre in una sorta di torre d'avorio incline a esiti «mistici», fondati su una irriducibile contrapposizione fra ciò che è e ciò che deve essere, fra la città imperfetta e non perfettibile degli uomini e la città perfetta dei semi-dei.

La questione verte, dunque, sul rapporto all'interno dell'esperienza politica fra ragione e intelligenza, in ultima analisi sul fondamento del comando politico, ovvero sull'ordine. Una siffatta questione non potrà essere risolta attraverso la misurazione degli spazi occupati dalla ragione e dalla sua intelligenza; la politica è, dunque, l'arte della medietà (*mesotes*), che, come ci suggerisce l'autore del *Politicós*, non può essere espressa in termini fisici, ma metafisici. In che modo l'anarchismo si accosta a quella complessa tematica che può venire sunteggiata con l'espressione di esperienza politica e perché la riflessione sul diritto risulta in questo ambito centrale?

Una questione di termini

L'anarchismo non sottovaluta la necessità di regolamentare la vita sociale; l'esigenza di un *diritto* non viene negata, anzi, contrariamente a quanto può apparire, è costantemente ribadita. In caso contrario, non parleremmo di anarchismo bensì di nichilismo, ovvero di una propensione al disordine, alla sregolatezza; l'anarchismo, viceversa non propugna dei rapporti anomici. Non ci pare, infatti, possibile affermare che l'anarchismo equivalga, o, meglio, possa venire rappresentato come disordine, come negazione dell'ordine (nella sua accezione di disposizione di ogni cosa nel luogo che le compete). D'altro canto, non riteniamo che il diritto possa venire rappresentato esclusivamente come

comando. Qualora noi ritenessimo che il diritto interagisca con la disposizione di ogni cosa nel luogo che le compete (secondo il brocardo *suum quique tribuere*) allora potremmo ricercare una qualche connessione fra il diritto e l'anarchismo. Per far ciò, dobbiamo però sgomberare il campo da ogni rappresentazione convenzionale del diritto, da quelle teorie che lo propongono esclusivamente quale espressione della volontà sovrana. Questo non vuole significare che la volontà sovrana non si veicoli anche attraverso «strumenti» giuridici come le norme, soltanto che l'esperienza giuridica non può ridursi a strumento della volontà sovrana né può considerarsi esaustiva la sua rappresentazione *imperativistica*. L'esperienza giuridica, l'habitat nel quale ricercare il rapporto fra il diritto e l'anarchismo, come ogni altra esperienza è problematicità, è ricerca non inficiata da strutture ideologiche e utopiche. L'esperienza giuridica è, in questa accezione, libertà. Libertà che non va intesa come fine a se stessa, non come sregolatezza oppure libera esplicazione dei propri desideri; la libertà non può essere tutto ciò, non può essere aspirazione all'*unicità*. Una tale concezione porterebbe allo scontro, alla lotta di tutti contro tutti, a cui solamente un potere irresistibile porrebbe fine. La libertà, viceversa, è una delle modalità attraverso cui si esplica il *dialogo*, ovvero la *scelta*.

Due citazioni per non apparire arbitrario.

«L'unico senso razionale di questa parola, libertà, è la dominazione sulle cose esterne fondata sull'osservazione rispettosa delle leggi di natura; è l'indipendenza di fronte alla pretesa di atti dispotici degli uomini; è la scienza, il lavoro, la rivolta politica; è infine l'organizzazione nello stesso tempo riflessa e libera dell'ambiente sociale, conformemente alle leggi naturali che sono inerenti a ogni società umana. La prima e ultima condizione di questa libertà rimane dunque sempre la più assoluta sottomissione all'onnipotenza della natura, nostra madre, e la più rigorosa osservanza e applicazione delle sue leggi», Michail Bakunin in *Stato e anarchia* (Feltrinelli, Milano, 1968).

Ci pare di poter cogliere nel passo citato il rifiuto del convenzionalismo tipico della moderna concezione della politica. La libertà si ritrova nella natura delle cose, dal cui riconoscimento trae origine il processo di emancipazione dal dispotismo, la riconquista della dignità umana.

Ancora Bakunin: «Io sono veramente libero solo quando tutti gli esseri umani che mi circondano, uomini e donne, sono anch'essi liberi. La libertà degli altri, lungi dall'essere un limite o la negazione della mia libertà, ne è invece la condizione necessaria e la conferma. Divento veramente libero solo con la libertà degli altri, di modo che più sono gli esseri umani liberi che mi circondano e più estesa e più ampia diventa la mia libertà. La schiavitù degli uomini, al contrario, è di ostacolo alla mia libertà, o, ciò che è la stessa cosa, è la loro bestialità che è una negazione della mia libertà perché ancora una volta non posso dirmi veramente libero se non quando la mia libertà, la mia dignità di uomo, il mio diritto umano (il quale consiste nel non ubbidire a nessun altro uomo e a determinare le mie azioni conformemente alle mie intime convinzioni) riflessi dalla coscienza egualmente libera di tutti, mi ritornano affermati dall'approvazione di tutti. In tal modo la mia libertà personale, assicurata dalla libertà di tutti, si estende all'infinito», così in *Dio e lo Stato*, (Edizioni RL, Pistoia, 1970).

In questo notissimo passo emerge a chiare lettere la contrapposizione fra il rapporto dispotico, servo-padrone, e il rapporto dialogico, fra la schiavitù, che ostacola sempre e comunque, a prescindere dal punto di osservazione, la libertà, e il rapporto fra eguali soggetti partecipi a una comune prospettiva.

La libertà, quindi, all'interno della prospettiva anarchica è riconducibile al riconoscimento di elementi comuni, intorno ai quali si costituisce una comunità, che pone in secondo piano la componente coattiva della regola del vivere comune, ovvero la sanzione giuridica. La presenza di regole è indispensabile alla convivenza ma le regole non sono la convivenza, pur essendo a questa necessitanti.

L'ordine comune

Il nostro è, perciò, un tentativo di recuperare a una prospettiva problematica (connessa alla questione dell'ordine, disordine e ordinamento) la critica anarchica alla società, separandola dai possibili riferimenti ideologici e utopistici che l'hanno molte volte contraddistinta. Soltanto se inserita in una prospettiva di problematicità totale la critica anarchica ha senso in quanto tale. In caso contrario questa rimarrebbe relegata e imbrigliata fra le altre moderne ideologie e utopie del mutamento sociale, nelle quali la forza liberatrice si contrappone alla forza oppressiva e il processo di «liberazione» viene lasciato all'esito dello scontro, oppure, in altre sistematiche costruzioni, viene ordinato da una entità *super partes*, della cui volontà impersonale l'uomo è mero oggetto.

Lanceremo, quindi, alcuni spunti di riflessione senza alcuna pretesa di organicità né tanto meno di esaustività sull'argomento. È altresì opportuno precisare che nel parlare di anarchismo non faremo riferimento al movimento, alla sua esperienza storica, quanto all'idea di anarchia, intesa quale nucleo forte fondante il movimento politico che da questo prende le mosse.

Assistiamo, quindi, a un progetto politico tendente alla edificazione di un tessuto sociale anarchico, il cui ordito faccia risaltare ciò che accomuna le singole parti del sociale. Il termine comune ricorre nella tradizione anarchica (la Comune di Parigi, le comunità libere, il comunismo), è un archetipo presente nel linguaggio rivoluzionario.

L'ordine è un tema di capitale importanza per la riflessione anarchica; è in nome di un ordine nuovo e più giusto che il presente ordine sociale viene criticato, fino a contrapporvisi negandone ogni legittimità. Se questo ordine sociale è vigente lo è perché è sorretto dalla forza; questa, in sintesi, la prognosi anarchica.

L'ordine sociale «borghese» è forza, non forza bruta, ma istituzionalizzata, ovvero veicolata, all'interno d'una costruzione giuridico-politica che la rende e lo rende imperso-

nale. In nome di cosa l'anarchismo combatte e delegittima questo stato di cose? In altri termini, come è definibile e da cosa è caratterizzata la prospettiva anarchica?

Riteniamo che tale critica alla società «dei rapporti dispotici» non avvenga in nome d'una prospettiva particolare, d'una ideologia o di un'utopia, alle quali affiancare l'attributo «anarchico». Ci pare, invece, che ancora una volta riemerge il *comune*; la critica al particolarismo della società avviene in nome del comune, ad esempio, in nome del comune senso di giustizia che spontaneamente sorge dal popolo. Ancora Bakunin, per il quale le masse lavoratrici «non si ribellano perché non hanno una percezione chiara dei propri diritti e fiducia nella propria forza; e mancando di entrambe, divengono impotenti e sopportarono la schiavitù per secoli [...]. Come possono le masse lavoratrici acquisire coscienza dei propri diritti? Solo attraverso la loro grande esperienza storica, attraverso questa grande tradizione, dispiegatasi nel corso dei secoli e trasmessa di generazione in generazione, continuamente aumentata e arricchita da nuove sofferenze e nuove ingiustizie, che alla fine riesce a pensare e a illuminare le grandi masse proletarie».

Il tessuto sociale si coagula intorno a un principio comune, ma questo fatto non ci descrive ancora che cosa sia l'anarchia. Infatti, qualsiasi prospettiva che affronti l'esperienza in termini problematici e non convenzionali si riconosce in tale affermazione. Si potrebbe affermare che l'anarchismo, la sua prospettiva, possa venire riconosciuta attraverso la specificazione del principio comune, dal particolare tipo di principio comune che questa ci prospetta. Ma, attenzione, a questo modo di procedere si contrappone una fondamentale obiezione: specificare, in questo contesto, il principio significa inficiarlo. Infatti, specificandolo da comune diverrà particolare e si svilupperà secondo un divenire ideologico. Se aprioristicamente specificato il «principio» genererà un tipo ideale all'interno del quale tutta la realtà sociale, l'esperienza, dovrà essere a forza o a ragione ricondotta. Si ricadrebbe, cioè, all'interno di una

struttura utopica o ideologica, la qual cosa l'anarchismo ci pare voler evitare.

Infatti, la prassi politica «verrà determinata in primo luogo dalla situazione di ciascun popolo e secondariamente da quelle aspirazioni che si manifesteranno e agiranno con maggior forza in esso, ma certamente mai da direttive o orientamenti dall'alto e, in generale, da una qual si voglia teoria concepita alla vigilia della rivoluzione», così Bakunin in *Stato e anarchia*.

D'altro canto il principio non può in nessun caso essere ridotto a una sommatoria di metodi politici, quali, ad esempio, il libero accordo, il rifiuto della delega, della gerarchia o, per converso, la struttura comunistica della economia. Questi sono postulati operativi alla stessa stregua dei protocolli fisico-matematici; son buoni o cattivi in funzione della operazione alla quale sono preposti. Bisogna fondare l'operazione politica, pena il ricadere inevitabilmente nell'uso della forza, ovvero nella prevaricazione che sorregge la convenzione.

Indicativo il seguente passo bakuniniano per comprendere l'avversione dell'anarchismo sia agli esiti ideologici, sia alle avventure razionalistiche. «La scienza più razionale e più profonda non può individuare le future forme di vita sociale. Essa può soltanto definire le condizioni *negative*, deducendole logicamente dalla critica rigorosa dell'attuale società. Così la scienza socio-economica, avanzando in tale critica, è giunta alla negazione della proprietà individuale ereditaria, e di conseguenza all'astratto, e possiamo dire *negativo*, concetto della proprietà collettiva quale condizione necessaria del futuro ordine sociale. Così, ancora, è pervenuta a negare l'idea stessa dello stato e del sistema statale, vale a dire di ogni sistema di governo della società dall'alto in basso, in nome di qualsiasi diritto teologico o metafisico divino o intellettuale-scientifico, e quindi enunciare il concetto diametralmente opposto (e perciò negativo) dell'anarchia, vale a dire della libera e indipendente organizzazione di tutte le unità o singole parti, costituenti i co-

muni, della loro libera federazione dal basso in alto non agli ordini di una qual si voglia autorità», da *Stato e anarchia*.

L'anarchismo non si costituisce intorno a dei protocolli convenzionalmente posti (dei *dogmi*), non si pone, cioè di fronte alla realtà sociale come una ideologia, che la valuta e tenta di ricondurla alla propria aprioristica visione del mondo. Le tentazioni scientifiche vengono abbandonate, collocando la scienza, meglio le scienze sociali, nella corretta prospettiva di strumenti operativi. La scienza, che si costituisce su protocolli convenzionali può offrire soltanto indicazioni per operare sulla realtà, giammai autentica comprensione della stessa. Se l'anarchismo si ponesse in una prospettiva meramente scientifica si troverebbe nei fatti a ridurre e racchiudere la propensione alla libertà nella propria particolare rappresentazione ideologica di libertà, che nulla ha a che fare con lo spontaneo, perché insito nella vita in comune, moto alla liberazione, ovvero alla *indicazione* di rapporti non dispotici. Di fatti, l'anarchismo per essere effettivamente una prospettiva di liberazione, non può che diventare parte del processo dialogico insito in ogni autentica comunità. L'anarchismo rappresenta la propensione al dialogo, alla costituzione della comunità attraverso *una comune ricerca del comune*.

Un tentativo di chiarificazione

Va aperta una breve parentesi rivolta al tentativo di offrire un contorno meno fosco a quanto finora è stato definito e incluso nel termine *comune*. Dalla possibilità/capacità di indicare il comune è condizionata, a nostro parere, la costruzione di forme di convivenza non più fondate sul rapporto dispotico. Non riteniamo di potere definire tale termine in altro modo che come ciò che ci accomuna, ciò che consente ai singoli individui di uscire dalla loro *unicità* e di porsi in relazione con gli altri. Il reciproco riconoscimento di qualcosa in comune è la condizione necessaria affinché individui fra loro diversi possano entrare in *comunicazione*. La comunicazione avviene fra *soggetti* che non si considera-

no totalmente altro da sé, non individuano nell'altro un ostacolo al proprio sé. L'uomo non può che riconoscere se stesso, la propria dignità di essere umano, nell'altro, in ciò che egli possiede in comune con l'altro e che lo proietta, attraverso la comunicazione, nell'esperienza, oltre spazio del sé. In questa prospettiva la *comune ricerca del comune* va intesa quale pulsione alla dignità, quale risposta ultima al perché di se stessi.

Il comune e la dignità divengono allora parte integrante della stessa prospettiva, che vede nella problematicità del dato sociale lo stimolo per costruire la relazione dialogica fra l'uno e l'altro, fra i soggetti di un comune predicato ancora tutto da riconoscere e troppe volte negato.

Rispetto alla propensione alla capacità di far emergere il comune nella convivenza sociale, l'anarchismo problematizza l'assetto politico fino a negare legittimazione, a qual si voglia forma di potere dell'uomo sull'uomo.

Il potere, inteso qui in senso generalissimo, si afferma contro ogni opposizione, contro ogni diversità; questi impedisce nei fatti il dialogo fra le parti, la mediazione fra gli opposti, in ultima analisi, il potere stesso inibisce la ricerca del comune. L'esigenza di tale ricerca si scontra, allora, sempre e comunque con il potere. Comune e potere rappresentano due termini antitetici, dato che la particolarità è prerogativa del potere. La ricerca del comune avrà come effetto pratico lo scontro con il potere. Questa incompatibilità si manifesta a prescindere da ogni pregiudizio ideologico e da ogni teorizzazione aprioristica. Scrive Bakunin: «Siccome ogni potere di stato, ogni governo, per sua medesima essenza e per la sua posizione, è fuori dal popolo e sopra di esso, deve necessariamente mirare a subordinarlo a un'organizzazione e a fini che gli sono estranei. [Per ciò gli anarchici] si dichiarano nemici di ogni governo, di ogni stato in generale, convinti che il popolo potrà essere felice e libero solo quando, organizzandosi dal basso in alto, per mezzo di associazioni indipendenti e assolutamente libere e al di sopra d'ogni tutela ufficiale, ma non fuori della influenza

diversa e ugualmente libera di uomini e partiti, creerà esso stesso la propria vita».

Stato e anarchia

L'opposizione al potere non avviene in nome di un contro-potere; questa è finalizzata alla sua abolizione come presupposto per una libera ricerca del comune, alla quale ogni manifestazione particolare si oppone. L'anarchismo, in quanto libera ricerca, si pone fuori e contro il potere proprio perché è conscio della impossibilità di instaurare un dialogo in presenza del potere. «Lo stato, per il suo principio stesso non può tollerare la federazione, che rappresenta [...] lo stato nello stato. Lo stato non riconosce una unione liberamente costituita che funzioni nel suo interno; esso non riconosce che sudditi», così Pëtr Kropotkin, *Lo stato e il suo ruolo storico* ma si vedano anche le penetranti intuizioni di Bakunin in *Stato e anarchia*.

Va nuovamente ribadito che per l'anarchismo la libertà non può né deve venire confusa con la liceità, con la sregolatezza. La libertà è una modalità del rapporto che si oppone al dispotismo, è attributo qualificante di un rapporto, il rapporto libero, caratterizzato dalla compresenza di due soggetti fra loro in comunicazione, in dialogo. Al dialogo si contrappone il rapporto dispotico, il rapporto verticale soggetto-oggetto al quale non corrisponde comunicazione bensì comando.

La contrapposizione fra potere e dialogo, fra forza particolare e coesione comune non vuole assolutamente prefigurare una realtà sociale (anarchica) completamente armonizzata, priva, cioè, di conflittualità. La compresenza di una molteplicità di soggetti e di istanze fra loro diverse nello stesso contesto sociale implica di per sé il sorgere di conflitti. La loro ricomposizione non può essere demandata, delegata, all'utilizzo della forza, pena il ricadere in una prospettiva dispotica. La necessità di una regolamentazione, di un diritto, porta, dunque, a una problematicizzazione del binomio diritto-forza, caro alla moderna prospettiva politica, e

alla riproposizione del *diritto* come momento di coesione sociale, di ripristino dialogico dell'ordine, in definitiva di attribuzione a ciascuno del proprio.

Recuperando le fila del discorso, l'anarchismo non può prescindere da una riflessione sul diritto inteso come momento di medietà, una riflessione che sia cioè capace di recuperare anche nel diritto la prospettiva problematica dei rapporti sociali, la ricerca costante del valore su cui tali rapporti comunitari si fondano. L'incontro dell'anarchismo con l'esperienza giuridica non potrà che liberare quest'ultima dalle sue rappresentazioni imperativistiche, per le quali il diritto si riduce a volontà dominante, ed empiristiche, per le quali il diritto è la risultante dell'operazione di riequilibrio pattizio di interessi diversi.

Un diritto che sia, dunque, proteso alla riaffermazione di un ordine attraverso il dialogo. Già nel termine dialogo è implicita la problematica della coesione: *dia lógos*, mezzo, strumento per la parola, per la ragione ma anche per la *sentenza*. Il dialogo diviene allora il mezzo più consono per affrontare in una prospettiva comune il conflitto, anzi, per meglio dire, il dialogo, la pratica del dialogare trasforma il conflitto, che implica l'esclusione, la separazione fra le parti in causa, nella controversia, nella comune ricerca di affermazione di verità. Per mezzo di questo strumento, non solamente persuasivo, *lógos*, anche nel significato di sentenza, con chiari riferimenti operativi, si ricerca una comune soluzione del problema. Da questa pratica si sviluppa la esperienza giuridica dalla quale l'anarchismo non può prescindere per essere realmente un movimento di liberazione.





Massimo La Torre / Anarchismo e giusnaturalismo ● ●

Il giusnaturalismo asserisce l'esistenza di una legge di natura, di regole e valori della vita sociale e umana che non sono prodotti dalla decisione degli uomini ma risultato di forze su cui l'uomo non ha potere. Prendendo le distanze da altri teorici, l'autore sostiene che l'anarchismo contrasta fundamentalmente con il giusnaturalismo, perché pone come principio l'autonomia dell'uomo, il fatto che l'uomo è padrone di sé e della sua vita relazionale. Da Pëtr Kropotkin a Murray Bookchin c'è una tradizione anarchica che tenta di dare ai principi libertari un fondamento naturale, dunque più vicina al giusnaturalismo; un'altra invece, rappresentata da pensatori come Gustav Landauer ed Errico Malatesta, secondo cui il fondamento dell'anarchismo non sta nell'ordine naturale delle cose, ma in una scelta etica. Massimo La Torre, ricercatore all'università di Bologna, ha pubblicato numerosi articoli e saggi su A rivista anarchica, Volontà, Umanità nova.

L'atteggiamento degli anarchici nei confronti del diritto è spesso caratterizzato da un'avversione difficilmente dominata. Nella letteratura anarchica troviamo così, ri-

spetto alla legge e al diritto, o violente invettive o lunghi silenzi. Invero ciò riguarda in particolare solo una parte dell'anarchismo. Pensatori come William Godwin e Pierre Joseph Proudhon non negano mai la necessità e l'utilità di regole, norme e istituzioni giuridiche. Attenti ai problemi giuridici, e niente affatto negatori di regolamenti e organizzazioni, sono anche Michail Bakunin ed Errico Malatesta. Tra gli anarchici italiani poi, due dei più autorevoli rappresentanti, Pietro Gori e Francesco Saverio Merlino, furono due avvocati e studiosi di questioni giuridiche.

Dell'importanza del tema del diritto nell'ambito della riflessione politica anarchica fanno fede una serie di studi recenti dedicati specificatamente alle concrezioni giuridiche dell'anarchismo. Ne menziono solo alcuni tra i più interessanti, in ordine cronologico: Jan Cattepoel, *Der Anarchismus. Gestalten, Geschichte, Probleme* (Beck, Monaco, 1979); Pio Marconi, *La libertà selvaggia. Stato e punizione nel pensiero anarchico* (Marsilio, Venezia, 1979); Michael Taylor, *Community, Anarchy and Liberty* (Cambridge University Press, Cambridge 1982); C. Ruby (a cura di), *Law and Anarchism* (Black Rose Books, Montreal 1982); Thom Holterman, *Recht en politieke organisatie*.

In questo rinnovato clima di interesse per il pensiero anarchico in generale e per la sua concezione giuridica in particolare, che può farsi risalire anche all'eco prodotta dal libro ormai classico di Robert Nozick, *Anarchy, State and Utopia* [24], e che ha trovato un riconoscimento nel diciannovesimo volume dell'annuario statunitense *Nomos* dedicato interamente all'anarchismo [26], si inserisce uno studio recente che verte per l'appunto su «anarchismo e diritto»: Marco Cossutta, *Anarchismo e diritto. Componenti giusnaturalistiche del pensiero anarchico* [7]. Non intendo comunque soffermarmi sulla struttura e sul contenuto complessivo, ovvero sui meriti o sui demeriti, di quest'ultima pubblicazione. Ciò che mi propongo è invece la discussione della tesi centrale di questa, vale a dire dell'affermazione secondo cui «la dottrina anarchica va iscritta nel vasto

ed eterogeneo mondo giusnaturalistico» [7, p. 125].

Quale giusnaturalismo?

Va chiarito innanzi tutto che cosa si intenda per «giusnaturalismo». Cossutta ci dà la seguente definizione: «definiremo giusnaturalistica quella teoria che: a) afferma l'esistenza di un ordine morale superiore (il diritto naturale) al quale il legislatore umano (il diritto positivo) non può in alcun modo sottrarsi; che b) riterrà un diritto positivo non conforme al diritto naturale privo di alcuna validità, per cui contro il primo sarà possibile ribellarsi in nome del secondo» [7, p. 21]. La definizione di Cossutta è però troppo ristretta, e rischia di non comprendere una serie importante di dottrine giusnaturalistiche. Ciò perché egli ritiene che il diritto di resistenza contro la legge positiva invalida (ingiusta) sia un requisito essenziale del giusnaturalismo. Vi sono però versioni di giusnaturalismo che tale diritto di resistenza non contemplano.

Invero il giusnaturalismo assume una diversa connotazione a seconda della maniera in cui si concepisca il diritto positivo cui lo si contrappone. Abbiamo così nella storia del pensiero giusnaturalistico tre modi principali di atteggiarsi alla contrapposizione tra diritto naturale e diritto positivo, a seconda che quest'ultimo sia concepito essenzialmente come (1) diritto «storico», (2) diritto «statale», (3) diritto «umano». Nel primo caso il diritto naturale si presenterà principalmente come «diritto eterno», valido *semper et ubique*. Nel secondo caso il diritto naturale sarà concepito come diritto «non statale» o «anti-statale». Nel terzo caso il diritto naturale sarà «naturale» *stricto sensu*, cioè diritto che sfugge alla determinazione e alla volontà dell'uomo.

Questi tre diversi modi di atteggiarsi del diritto naturale, a seconda della maniera di intendere il diritto positivo (di cui il diritto naturale è visto come l'opposto), possono ritrovarsi nelle definizioni di giusnaturalismo date da uno dei più seri studiosi della materia, Guido Fassò. Fassò scrive tre diverse voci «giusnaturalismo» per tre distinte

enciclopedie. Queste tre voci ci forniscono ciascuna un'accezione di giusnaturalismo che ha riguardo quasi esclusivo a una delle contrapposizioni sopra considerate.

Le definizioni di «giusnaturalismo» forniteci da Fassò nelle sue tre voci di enciclopedia dedicate a quella dottrina sono le seguenti:

1) «È, in senso lato, la concezione di un diritto naturale valido assolutamente, contrapposto al diritto storico, positivo, relativo allo spazio e al tempo» [10, p. 1300],

2) «La dottrina secondo la quale esiste e può essere conosciuto un diritto naturale (*ius naturale*), ossia un sistema di norme di condotta intersoggettiva diverso da quello costituito dalle norme poste dallo stato (diritto positivo); e questo diritto naturale ha validità di per sé, è anteriore e superiore al diritto positivo, e, in caso di contrasto con quest'ultimo, deve prevalere su esso» [10, pp. 1366-1367];

3) «Preso in senso ampio, il termine indicherebbe tutte le dottrine che ammettono il diritto naturale, ossia un sistema di norme valide assolutamente ed eternamente, indipendentemente da quelle positive ed eventualmente in contrasto con esse» [10, p. 1240].

In (1) il diritto naturale è diritto *a-storico*, in (2) è diritto *a-statale*, in (3) è *non-umano*. (1) e (3) sono tra loro molto vicini se non addirittura coincidenti. Diverso però è il caso di (2). Possono infatti ben concepirsi tipi di diritto che pur essendo «storici» (non eterni) e «umani» (non naturali) sono *a-statali*. Se si accettasse (2) come definizione di giusnaturalismo, potremmo permetterci di attribuire l'etichetta di giusnaturalisti a giuristi come Karl Friedrich Savigny, o August Thon (i quali però si dicevano decisi avversari del giusnaturalismo). Credo comunque che vi sia un tratto dominante comune alle varie dottrine giusnaturalistiche: la convinzione dell'esistenza di una legge di natura capace di fornire i principi generali dell'ordinamento della convivenza umana. Tale legge è detta «naturale» nel senso che sfugge alla disposizione degli uomini, i quali non avrebbero su di essa alcuna presa. Questa legge naturale è generalmente

intesa in tre modi principali: (a) come volontà divina (e avremo allora un giusnaturalismo volontaristico, come quello ad esempio del protestantesimo calvinista); (b) come ragione universale (ed è il giusnaturalismo razionalistico che costituisce il filone più importante di tale dottrina dagli Stoici passando per Tommaso d'Aquino e Ugo Grozio); (c) come «legge di natura» in senso stretto: l'interpretazione che troviamo ad esempio in alcuni pensatori illuministi Donatien Alphonse François de Sade compreso [8, p. 220].

Come scrive Fassò, nella storia della filosofia giuridico-politica troviamo tre versioni fondamentali del concetto di diritto naturale: «quello di una legge stabilita per volontà di una divinità e da questa rivelata agli uomini; quella di una legge «naturale» in senso stretto, nel senso di connaturata fisicamente, a guisa di istinto, a tutti gli esseri animati; e infine quella di una legge dettata dalla ragione, e specifica perciò per l'uomo, che la ritrova autonomamente dentro di sé» [10, p. 1367].

Andrebbe poi distinto un giusnaturalismo «degli antichi» (cosmologico, oggettivistico) da un giusnaturalismo «dei moderni». Per il primo il diritto naturale si manifesta essenzialmente come ordine dell'universo, come necessità o destino intrinseci alle cose, non è quindi tipico dell'uomo (si pensi alle Erinni che perseguirebbero, nella mitologia greca, il sole, il carro di Apollo, se questo non si abbassasse a sera sotto l'orizzonte). Per il secondo, per il giusnaturalismo «dei moderni», il diritto naturale si manifesta essenzialmente come ragione umana ed è intrinseco alla vita del soggetto. Si potrebbe forse dire che per gli antichi il giusnaturalismo è una teoria «del diritto», mentre per i moderni esso è divenuto una teoria «dei diritti» [25, pp. 58-70]. Cioché il giusnaturalismo (come teoria «dei diritti» costituisce una delle radici della «modernità», della concezione per cui l'uomo è fine a sé medesimo, padrone di se stesso, cifra dell'universo. La stessa matematizzazione del diritto e della morale proposta dai giusnaturalisti del diciassettesimo e diciottesimo secolo andrebbe spiegata, sostiene Ernst

Cassirer, come il tentativo di affermare l'assoluta preminenza, in campo giuridico ed etico, della razionalità del soggetto umano, che così non deve dipendere dalla rivelazione, dalla tradizione, o dall'autorità di un soggetto a lui esterno [6, p. 5]. Nondimeno, vi è un punto comune a tutte le versioni del giusnaturalismo, ed è la convinzione seguente: le regole e i valori della vita umana e sociale non sono prodotti (consapevoli o inconsapevoli) della decisione degli uomini, ma sono il risultato di forze sulle quali la volontà umana non ha influenza. Tali forze sono concepite come perpetue, eterne, uguali a se stesse, si tratti della «volontà divina», della «ragione universale» o della «natura». Non nego tuttavia che tanto una versione moderna del giusnaturalismo razionalistico (che interpreti la «ragione universale» come «ragione del soggetto») quanto una versione protestante del giusnaturalismo volontaristico (per cui la volontà divina si manifesta immediatamente nella coscienza del singolo credente) possano sfociare in dottrine antioggettivistiche (e quindi infine non giusnaturalistiche).

Il positivismo giuridico

Credo che la dottrina giusnaturalista, ovvero il postulato comune alle varie dottrine giusnaturalistiche, contrasti irrimediabilmente con l'anarchismo, in quanto si pone in contraddizione con il principio fondamentale di questo. L'anarchismo pone al vertice della sua scala di valori il principio per cui l'uomo è padrone di se stesso e della sua vita di relazioni, per cui l'uomo è *autonomo*, nel senso che egli non osserva regole che non siano da esso coscientemente e volontariamente riconosciute e anzi *prodotte*.

Il «nichilismo» dell'anarchismo, vale a dire il suo lato distruttore, radicalmente sovversivo rispetto all'ordine costituito, si giustifica in questo pensiero sulla base del presupposto che l'uomo sia in grado di ricostruire la convivenza sociale nuovamente dal «nulla», cioè in quanto tale convivenza e le sue regole sono viste come il prodotto della libera creazione degli individui.

Carlo Cafiero poneva come epigrafe al suo *Compendio del Capitale* una frase che suonava più o meno così: «L'operaio può distruggere tutto, perché può tutto ricostruire». Si sostituisca in tale frase «uomo» o «individuo» a «operaio», e si otterrà l'idea direttrice, la significazione immaginaria profonda dell'anarchismo. Insoddisfacente mi sembra dunque la definizione che Cossutta ci dà dell'anarchismo. «Possiamo definire l'anarchismo come teoria sociale che a) critica l'ordine presente in nome di un ordinamento naturale; b) a tale ordine naturale devono conformarsi le norme che regolano la vita sociale; c) nel caso in cui tali norme non corrispondano all'ordine naturale, alla *giustizia* da questo espresso, la contrapposizione avverrà in nome della naturalità negata dal presente ordine politico» [7, p. 128].

L'anarchismo invece, inteso come dottrina dell'*autonomia* della vita morale e giuridica, individuale e sociale, dell'essere umano, per cui è l'uomo che deve darsi le sue regole, la sua società e il suo diritto, non è giusnaturalista, bensì (per quanto possa sembrare a prima vista paradossale) giuspositivista. Cossutta nel suo libro pone la seguente equazione: positivismo giuridico uguale dottrina che sostiene che l'unica fonte del diritto sia lo stato. Tale equazione è però storicamente e teoricamente infondata.

Vi è certo un giuspositivismo (sostenuto probabilmente dalla maggioranza delle dottrine che si dicono giuspositivistiche) il quale afferma la riduzione del diritto positivo alle leggi emanate dagli organi dello stato. Ma vi sono altri pensatori che pur rimanendo giurispositivisti (nel senso lato che si vedrà appresso) non sono statualisti. Cito due nomi illustri: Savigny e Thon. Né l'uno né l'altro, pur essendo tra i massimi esponenti del giuspositivismo, hanno mai affermato che il diritto positivo sia *solo* quello dello stato.

Si possono, a mio avviso, dare due definizioni principali di giuspositivismo (inteso questo come teoria delle fonti di produzione del diritto). Giuspositivismo in senso lato è quello che afferma che il diritto è un prodotto dell'uomo.

Qui, tra l'altro, è implicita una metaetica noncognitivistica, per cui i valori non si conoscono ma si producono. Vi è poi un giuspositivismo *in senso stretto*, secondo il quale il diritto è un prodotto dello stato (o dell'autorità sovrana). A sua volta il positivismo giuridico in senso stretto può distinguersi in: normativistico, imperativistico, realistico, a seconda che il diritto dello stato sia visto rispettivamente come norma, comando, concreta attività dei giudici¹.

Possiamo riformulare la distinzione tra positivismo giuridico in senso lato e positivismo giuridico in senso stretto nella maniera che segue. Per ogni dottrina giuspositivistica il diritto è riconducibile all'attività degli uomini (giuspositivismo in senso lato). Per la maggior parte delle dottrine giuspositivistiche l'attività umana che produce il diritto è quella di coloro che detengono il potere dello stato o che fungono da organi dello stato (giuspositivismo in senso stretto).

L'idea dell'*umanità* del diritto, vale a dire la tesi che il diritto vigente sia creazione, si ritrova tanto nei rappresentanti del giuspositivismo storicistico che negli esponenti del giuspositivismo volontaristico o formalistico. «Sì», scrive Bernard Windscheid, caposcuola della pandettistica, «non temiamo di dirlo: il diritto che abbiamo e che creiamo non è *il* diritto. A nostro avviso non c'è alcun diritto assoluto; il sogno del diritto naturale è svanito» [31, p. 9].

E Paul Laband, Kronjurist della Germania guglielmina e «padre fondatore» della dogmatica pubblicistica, dopo aver tracciato la distinzione tra «legge in senso formale» (il comando del sovrano che intima di obbedire alla legge) e «legge in senso materiale» (la disposizione giuridica come tale), per chiarire la sua concezione del diritto, cita una

1. Vanno qui ricordati i tre aspetti del giuspositivismo individuati da Norberto Bobbio: (1) come «modo di accostarsi allo studio del diritto», (2) come «teoria», (3) come «ideologia». In (1) si tratta di studiare il diritto per come esso «è» senza confondere il piano descrittivo con quello prescrittivo; in (2) lo stato è visto come l'unica fonte di produzione del diritto; in (3) la legittimità morale di un atto è fatta corrispondere alla sua liceità giuridica, ovvero la moralità è fatta dipendere dalla legalità. Si veda [3, p. 105].

frase di Gaio, *lex est quod populus iubet atque constituit*².

Orbene, se l'anarchismo è certo avversario del giuspositivismo in *senso stretto* (tutto fondato sul principio di autorità), esso però è una forma di giuspositivismo in *senso lato*.

D'altra parte, se si interpreta il giuspositivismo in senso stretto solo come teoria descrittiva del diritto (del diritto come esso «è» e non come esso «deve essere»), si può sostenere che vi sono pensatori anarchici giuspositivisti in *senso stretto*. Questo è il caso di quegli autori (come Max Stirner, ad esempio), che affermano che il diritto è un mero strumento in mano allo stato per imporre il suo dominio, e così negando lo stato negano anche *ogni* diritto.

Se si intendesse per giusnaturalismo esclusivamente una dottrina che contrappone al diritto statuale un diritto a-statale (eventualmente anti-statale), e attribuisce a quest'ultimo uno statuto superiore a quello riconosciuto al diritto statale, allora si potrebbe sostenere legittimamente che l'anarchismo è un tipo di giusnaturalismo. Non la a-statalità è caratteristica distintiva comune delle varie versioni storicamente datesi del concetto di diritto naturale, bensì la sua «non-umanità», il fatto di essere sottratta all'intervento e alle decisioni degli uomini. Inoltre, va ricordato che per la stragrande maggioranza dei giusnaturalisti il diritto naturale non *esclude* il diritto positivo, il primo è anzi a volte pensato come la fonte di giustificazione e di legittimazione del secondo ma non anche come sua fonte di

2. Tale distinzione è in Paul Laband ben diversa da quella omonima formulata in seguito da Friedrich Hayek. Mentre per quest'ultimo la «legge in senso materiale» deve possedere certi requisiti formali (che sono invero sostanziali), in particolare la generalità e l'astrattezza [12, pp. 268-270], per Laband la distinzione tra «legge in senso formale» e «legge in senso materiale» più che tra due tipi distinti di legge passa tra due momenti o elementi distinti presenti in ogni legge statale. La «legge in senso formale» è l'imperativo, rivolto dal sovrano ai sudditi, di osservare la disposizione giuridica. Essa corrisponde grosso modo al «neustico» di Richard Hare, o forse meglio ancora all'*imperantum* di Herbert Olivecrona. La «legge in senso materiale» è qui invece la disposizione giuridica, ovvero l'elemento semantico-rappresentativo della norma, il «frastico» di Hare, o meglio l'*ideatum* di Olivecrona [15].

produzione. Il diritto naturale rimanda spesso al momento del diritto positivo, il quale è concepito talvolta (dai giusnaturalisti stessi) come ordinamento coercitivo. Si pensi a questo proposito a Tommaso d'Aquino, per il quale un carattere del diritto *positivo* (della *lex humana*) è la coattività.

Il noncognitivismo

Il giusnaturalismo implica una metaetica cognitivistica, la convinzione cioè che i valori siano oggettivi e quindi conoscibili, che la morale sia data e non fondata, scoperta e non inventata. La variante cognitivistica più ovvia è il naturalismo, la convinzione cioè che i valori siano conoscibili mediante l'osservazione dei fatti naturali. Ciò si scontra con il postulato anarchico della libertà dell'individuo per ciò che concerne le sue norme e i suoi criteri di vita. Per l'anarchico non vi sono altri valori che quelli che l'individuo stesso si dà. Non vi sono cioè valori esterni imposti all'individuo. L'anarchico è intimamente noncognitivistica.

Non nego che vi siano stati e vi siano ancora oggi pensatori anarchici (penso in particolare a Pëtr Kropotkin [13;14] e a Murray Boockchin [4]) tentati di dare un fondamento assoluto («naturale») ai principi libertari. Essi credono di evitare il problema spinoso della regolamentazione giuridica di una società anarchica presupponendo che tutto si aggiusti da sé, *ex natura*, automaticamente, che le «leggi» della convivenza umana cioè siano oggettive (come quelle che reggerebbero gli eventi naturali) e che l'uomo non possa fare altro, in campo morale e sociale, che adeguarvisi.

Troviamo una netta professione di fede giusnaturalista nell'opera maggiore di William Godwin. «La legislazione», scrive Godwin, «così come questa è comunemente intesa, non è una questione di competenza dell'uomo. La ragione immutabile è il vero legislatore, e a noi conviene di investigare i suoi decreti. Compito della società non è la produzione, bensì l'interpretazione della legge; essa (la società) non può emanare decreti, può solo accertare ciò che la natura delle cose ha già decretato e le cui proprietà derivano irre-

sistibilmente dalle circostanze del caso [11, p. 236]

La teoria metaetica di Kropotkin può definirsi evoluzionistica, sulla scia di quella di Herbert Spencer, seppure con contenuti assai diversi da quest'ultima. Una volta assunto che la vita è sottoposta a un'evoluzione continua da forme più semplici a forme più complesse, e che tale evoluzione è retta dal (si sviluppa grazie al) principio del «mutuo appoggio» (contrapposto a quello spenceriano della «lotta per l'esistenza», possiamo affermare, secondo Kropotkin, che tale principio (il mutuo appoggio) è il postulato fondamentale della morale. «Ma che è soprattutto nel dominio della morale», scrive Kropotkin, «che l'importanza dominante del principio dell'appoggio mutuo appare in piena luce. Che esso sia il vero fondamento delle nostre concezioni etiche, sembra sufficientemente evidente [...] Nella pratica del mutuo appoggio, che risale fino ai più lontani principi dell'evoluzione, troviamo così la sorgente positiva e sicura delle nostre concezioni etiche» [13, pp. 178-179]. «Vi è una legge generale universale dell'evoluzione organica», afferma il principe russo, «agente in modo che il mutuo appoggio, la giustizia e la morale siano radicati nell'uomo, con tutta la potenza degli istinti innati» [14, p. 29]. Per Kropotkin la natura è intrinsecamente morale: «La nozione del bene e del male, i ragionamenti sul bene supremo, sono improntati sulla base della natura stessa» [14, p. 15]. E sulla scia del «naturalismo» di Kropotkin ci imbattiamo nell'inquietante affermazione di B. Traven, uno dei più noti romanzieri anarchici: «Leggi che non siano nel sangue non hanno comunque alcun valore» [29, p. 28].

Un residuo di atteggiamento giusnaturalistico si ritrova anche nell'opera matura di Francesco Saverio Merlini, il quale pure è uno tra i più moderni pensatori libertari, certamente quello che con più forza ha posto il problema del diritto e delle sanzioni nell'ambito di una teoria che preconizza una società organizzata in modo antiautoritario. Invero, nel caso di Merlini, ci troviamo piuttosto dinanzi a tesi cognitivistiche che di fronte a posizioni propriamente

giusnaturalistiche. In *Pro e contro il socialismo* [19] Merlino distingue tra un «socialismo dei socialisti» e un «socialismo delle cose», ovvero tra un socialismo che è espressione della consapevolezza e volontà degli esseri umani e un socialismo che è nella società, nelle tendenze di questa, «oggettivo», «fondamentale», come scriveva Durkheim in una nota sul libro di Merlino *Formes et essence du socialisme* [20] che ripropone gli argomenti e le tesi di *Pro e contro il socialismo* [9].

In realtà, però, il socialismo come dottrina politica e teoria normativa è tutto nelle teste (o nei cuori, se si vuole) degli uomini che lo difendono. Non vi è invero che «il socialismo dei socialisti», così come non vi sono che «valutazioni» e non «valori». Non v'è alcun spazio della realtà, sia pure quella del «mondo tre» di Karl Popper, nel quale si possano rinvenire, per via osservativa o intuitiva, «valori» distinti dalle «valutazioni» dei soggetti interessati. Del pari vi sono solo norme riconducibili all'azione umana (sia pure inconsapevole o involontaria). La natura è muta per chi la interroghi sull'orientamento da dare alla propria condotta, anche là dove si prescinda dal fatto (oggi divenuto drammatico) che la natura è spesso essa stessa prodotto della «cultura», dell'azione dell'uomo, e che è la cultura o l'ideologia a decidere ciò che debba valere come «naturale».

Un atteggiamento noncognitivistico è riscontrabile in una schiera nutrita di «classici» dell'anarchismo. La polemica di Bakunin contro Karl Marx riguardo al cosiddetto «socialismo scientifico» è tutta imperniata sulla tesi secondo cui la scienza come tale non è in grado di fornire i valori direttivi della condotta umana, e quindi sulla separazione delle categorie logiche di «essere» e «dover essere», le quali in Marx invece, grazie al suo storicismo finalistico, si sovrappongono perfettamente. «La scienza più razionale e più profonda», scrive Bakunin, «non può individuare le future forme della vita sociale» [1, p. 233]. E altrove leggiamo: «La vita è tutta fuggitiva e passeggera, ma palpitante di realtà e di individualità, di sensibilità, di sofferenze, di gioie, di

aspirazioni, di bisogni e di passioni. È essa sola che crea spontaneamente, le cose e tutti gli esseri reali. La scienza non crea nulla; constata e riconosce solamente le creazioni della vita [2, p. 76]. La posizione di Bakunin è riaffermata da Erich Mühsam. «Che il socialismo», scrive, «debba subentrare al capitalismo trova il suo fondamento non nella logica pratica dell'economia utilitaria, bensì nella coscienza morale del giusto» [23, pp. 16-17]. «Il sistema economico del capitalismo», scrive ancora Mühsam, «non può confutarsi solo con la logica e con la dottrina imbottita di scienza del materialismo storico» [23, p. 14]. A questo proposito va ricordata anche la definizione di «socialismo» data da Gustav Landauer, maestro e amico di Mühsam: «Socialismo è la tensione di volontà di uomini uniti al fine di creare il nuovo per amore di un ideale [16, p. 4].

Landauer è forse il pensatore anarchico che con più decisione ha difeso una posizione noncognitivistica. Gli obiettivi della critica metaetica di Landauer sono principalmente tre: il volontarismo protestante che deduce la moralità dal volere divino, il naturalismo secondo cui bene è ciò che è dettato dalle leggi di natura, l'intuizionismo, secondo cui il bene è una qualità indefinibile e tuttavia conoscibile mediante ciò che potrebbe dirsi uno specifico senso morale, l'intuizione. «In natura», scrive Landauer, «non v'è bene né ragione» [17, p. 304]. «Quando dico che non c'è alcun ordine morale dell'universo, intendo dire che la morale non è qualcosa che è innestato nelle cose o nelle anime dalla natura o da dio, bensì un fenomeno che si è costituito attraverso la storia del genere umano» [17, p. 303]. «Altri», scrive ancora Landauer, «sostengono che la morale sia un qualcosa di misterioso, che si trova nell'intimo di ogni uomo e dice a questo cosa gli è lecito e cosa no [...]. Va però notato che tale concezione non regge all'osservazione storica. Tutto ciò che oggi vale come morale è stato una volta, in tempi passati, immorale» [17, p. 281].

A una scelta etica, secondo Bakunin, Mühsam e Landauer, non possono opporsi unicamente argomenti di carat-

tere logico o scientifico. Una scelta etica può essere contrastata, in ultima istanza, solo mediante un'altra scelta etica. Lo stesso vale per Malatesta, che conduce una polemica, prima implicita e infine aperta, contro lo scientismo e il cognitivismo di Kropotkin [18, p. 368]. Per quest'ultimo il fondamento dell'anarchismo riposa nell'ordine naturale delle cose e nell'evoluzione della vita. Malatesta così, nei suoi anni maturi, avrà cura di dare ai suoi fogli di propaganda nomi che indichino chiaramente l'elemento volontaristico che sta a suo avviso a base della concezione anarchica: *L'agitazione, Volontà, Pensiero e volontà*³.

Del resto anche Saverio Merlino, che abbiamo visto assumere posizioni cognitivistiche, è in buona sostanza un noncognitivista. Egli infatti, nella sua critica del marxismo, rimprovera a Marx di non aver visto che la questione sociale è soprattutto questione «giuridica», vale a dire normativa, vertente non su un «essere» bensì su un «dover essere». Il socialismo per Merlino (come per Bakunin, Landauer, Mühsam) è un problema eminentemente *morale*, e la dottrina socialista non può essere teoria descrittiva (come pretende Marx) bensì è eminentemente teoria normativa, prescrittiva. Quando poi Merlino si occupa specificamente di etica, egli assume senza esitazione un atteggiamento relativista. «Bisogna smettere», egli scrive, «l'idea che l'uomo obbedisca a una legge suprema, dalla quale scaturiscano, egualmente per tutti, norme fisse e immutabili di condotta, quali sarebbero le virtù, e, negativamente, i vizi. Le norme della condotta si vengono formando per via di esperienze e adattamenti particolari: incerte e contraddittorie dapprincipio, si vengono lentamente consolidando e amalgamando. Di conseguenza, la morale è relativa» [21, pp. 54-55]. La posizione noncognitivista e il rigetto del giusnaturalismo sono poi espressi assai decisamente nell'opera postuma di Merlino, *Il problema economico e politico del socialismo*:

3. Sul volontarismo di Malatesta contrapposto all'evoluzionismo di Kropotkin, si veda David Th. Wieck [30, pp. 41-42].

«Un criterio o una norma o legge o principio che abbia la inesorabilità del fato e derivi dalla cosiddetta natura delle cose, e non dalla volontà ed esperienza degli uomini, non esiste ed è vano ricercarlo» [22, p. 28].

Nell'economia del mio discorso, tuttavia, le considerazioni di carattere storico non sono stringenti. Io ritengo che anarchismo e giusnaturalismo siano *teoricamente* incompatibili, a prescindere dunque da eventuali manifestazioni storiche che li vedano congiunti. Le mie conclusioni sono allora le seguenti: una «debole» (ma «fortemente» dimostrabile), l'altra «forte» (ma forse «debolmente» dimostrata e bisognosa di ulteriori argomentazioni a suo sostegno). L'atteggiamento teorico giusnaturalista (e cognitivista) non è tipico delle concezioni anarchiche nel loro complesso, ovvero comune a tutte queste. L'atteggiamento giusnaturalista è inconciliabile con un anarchismo che voglia essere coerente con il proprio postulato fondamentale: la libertà (come autonomia) dell'individuo. Giusnaturalismo e cognitivismo sottraggono infatti alla libertà (all'autonomia) degli individui un ambito rilevantissimo della loro esperienza esistenziale, quello dei valori e dei criteri direttivi dell'agire ovvero delle decisioni su quali debbano essere le regole di vita del soggetto. Per l'anarchismo invece, «non ci sono norme e valori, non ci sono sistemi di norme e valori che non si basino in ultima analisi su una scelta non vincolata a norme e valori preesistenti» [28, p. 147]. Le ragioni per le quali io credo che anarchismo e giusnaturalismo siano incompatibili sono insomma le medesime per le quali Pietro Piovani riteneva che il giusnaturalismo non potesse conciliarsi con l'etica moderna, fundamentalmente anti-legalista e incentrata sul punto di vista del soggetto [27].

Riferimenti bibliografici

1. Michail BAKUNIN, *Stato e anarchia*, Feltrinelli, Milano, 1968.
2. Michail BAKUNIN, *Dio e lo stato*, RL, Pistoia, 1970.
3. Norberto BOBBIO, *Giusnaturalismo e positivismo giuridico*, Comunità, Milano, 1965.
4. Murray BOOKCHIN, *L'ecologia della libertà*, Elèuthera, Milano, 1986.
5. James BUCHANAN, *The Limits of Liberty. Between Anarchy and Leviathan*, University of Chicago Press, Chicago, 1975.
6. Ernst CASSIRER, *Vom Wesen und Werden des Naturrechts*, in *Zeitschrift für Rechtsphilosophie in Lehre und Praxis*, 1932-1934.
7. Marco COSSUTTA, *Anarchismo e diritto. Componenti giusnaturalistiche del pensiero anarchico*, Cooperativa Studio, Trieste, 1987.
8. Donatien Alphonse François DE SADE, *La philosophie dans le boudoir, ou les instituteurs immoraux*, Gallimard, Parigi, 1976.
9. Emile DURKHEIM, *La nuova concezione del socialismo*, in *Rivista critica del socialismo*, 1899.
10. Guido FASSÒ, *Scritti di filosofia del diritto*, volume III, Giuffrè, Milano, 1982.
11. William GODWIN, *Enquiry concerning Political Justice and its Influence on Modern Morals and Happiness*, Penguin, Harmondsworth, 1976.
12. Friedrich HAYEK, *Die Verfassung der Freiheit*, Mohr, Tubinga, 1971.
13. Pëtr KROPOTKIN, *Il mutuo appoggio*, Anarchismo, Catania, 1979.
14. Pëtr KROPOTKIN, *L'etica*, Edigraf, Catania, 1972.
15. Paul LABAND, *Das Staatsrecht des Deutschen Reiches*, Mohr, Tubinga, 1911.
16. Gustav LANDAUER, *Aufruf zum Sozialismus*, Marcan-Block, Colonia, 1923.
17. Gustav LANDAUER, In *Gustav Landauer im Sozialist*, Suhrkamp, Francoforte, 1986.
18. Errico MALATESTA, *Scritti*, volume III, Il risveglio, Ginevra, 1936.
19. Francesco Saverio MERLINO, *Pro e contro il socialismo*, Treves, Milano, 1897.
20. Francesco Saverio MERLINO, *Formes et essence du sociali-*

- sme, Girard & Brière, Parigi, 1898.
21. Francesco Saverio MERLINO, *Frammenti di etica*, in *Rivista critica del socialismo*, 1899.
 22. Francesco Saverio MERLINO, *Il problema economico e politico del socialismo*, Longanesi, Milano, 1948.
 23. Erich MÜHSAM, *Befreiung der Gesellschaft vom Staat*, Kramer, Berlino, 1975.
 24. Robert NOZICK, *Anarchia, stato e utopia*, Le Monnier, Firenze, 1977.
 25. Alessandro PASSERIN D'ENTRÈVES, *La dottrina del diritto naturale*, Comunità, Milano, 1980.
 26. J.R. PENNOCK e J.W. CHAPMAN, *Anarchism*, in *Nomos XIX*, New York University Press, New York, 1978.
 27. Pietro PIOVANI, *Giusnaturalismo ed etica moderna*, Laterza, Bari, 1961.
 28. Uberto SCARPELLI, *Cos'è il positivismo giuridico*, Comunità, Milano, 1965.
 29. B. TRAVEN, *Werkausgabe*, Diogenes, Zurigo, 1983.
 30. David WIECK, *The Negativity of Anarchism*, in *Interrogations*, Parigi, n. 5/1975.
 31. Bernard WINDSCHEID, *Gesammelte Reden und Abhandlungen*, Duncker & Humboldt, Lipsia, 1904.



DICK
WHITTI

LAW
OF THE
WEST

52.K

Anna Monis / Lok Adalat un tribunale autogestito



Nello stato indiano del Gujarat si sono sviluppati degli originali tribunali popolari. L'animatore è Harivallabh Parikh che ispirandosi alle idee di Gandhi ha favorito la creazione di comunità autogestite. Oggi questi tribunali popolari gestiti dagli stessi abitanti dei villaggi si sono estesi a tutta l'India. Se ne contano almeno cento e continuamente ne sorgono. Nel Lok Adalat il giudice è soltanto un osservatore incaricato di garantire il regolare svolgimento del procedimento, perché il vero giudice è la comunità che assiste al processo. Ecco come funzionano questi tribunali secondo la descrizione di Anna Monis, ricercatrice in India.

Due volte al mese in un remoto villaggio tribale indiano all'ombra di un gigantesco albero si riunisce il Lok Adalat (tribunale popolare) per risolvere le dispute dei 2,5 milioni di abitanti di quelle zone. I giudici non ricevono emolumenti, i contendenti non debbono pagare avvocati e la comunità rurale, riunitasi in gran numero per l'occasione, partecipa attivamente alla seduta con testimonianze, suggerimenti, approvando o sollevando obiezioni a secondo dei casi, non mancano scherzi e grandi risate.

Sono più di cinquantamila i casi giudiziari risolti amichevolmente da questo tribunale dal 1949, anno della fondazione dell'Anad Niketan Ashram's di cui il Lok Adalat è una emanazione. L'Ashram's si definisce come una struttura che fornisce servizi. È stata registrata nel 1953 come Registered Public Trust sotto il nome di Anad Niketan Ashram's Trust e ha sede nel villaggio di Rangpur, distretto di Baroda nello stato indiano del Gujarat.

L'Ashram estende la sua influenza su di un'area di ventimila chilometri quadrati e coordina l'attività di 3.296 villaggi con una popolazione complessiva di 2,5 milioni di persone. L'Ashram si fonda su principi gandhiani e ha come scopo il recupero socio-economico degli Adivasi gli aborigeni nativi di quelle zone dell'India.

Il fondatore dell'Ashram e l'ideatore del Lok Adalat è Harivallabh Parikh gandhiano e leader del movimento Sarvodaya, voluto da Gandhi, per una società più giusta e non violenta, il Sarvodaya, che in lingua gujarati significa l'emancipazione di tutti, è un sistema di villaggi economicamente autonomi come piccole repubbliche collegate tra loro in modo da favorire gli scambi di beni economici, i servizi, gli incontri e l'interazione.

Parikh, giovane aristocratico rajastano, 40 anni fa insieme alla moglie Prabha arriva nel Gujarat al confine con il Rajasthan con un unico bagaglio: la solenne promessa di seguire i dettami del pensiero di Gandhi.

I due giovani trovarono ancora superbe foreste abitate dalla tigre e dai selvaggi aborigeni delle tribù dei Bhils, Rathwas, Kollis e Nayakas che fin dai tempi vedici (intorno al 1900 avanti Cristo), respinti dalle invasioni ariane vi avevano trovato rifugio. Violenti e analfabeti, animisti e superstiziosi; esperti cacciatori vivevano in capanne di paglia nutrendosi delle loro prede, dei prodotti della foresta e di primitiva agricoltura. Distillavano e bevevano smodatamente il potente Mahua estratto da alcune piante selvatiche). Ratto e violenza caratterizzavano ancora i rapporti d'amore fra uomo e donna. Oppressi dagli usurai, vessati

dalla polizia e dal corpo forestale, vittime dell'alcol si uccidevano fra loro nelle frequenti risse provocate per lo più da questioni di interesse e d'amore. Sfruttamento, corruzione e vessazione, produzione alimentare scadente e insufficiente erano i mali da combattere ed eliminare.

Rendendosi conto che le popolazioni locali così divise e litigiose non avrebbero mai potuto opporsi a tutti quelli che le sfruttavano, i Parikh iniziarono un programma di visite ai villaggi percorrendo a piedi molti chilometri al giorno e con un lungo e paziente lavoro si conquistarono la fiducia di quella gente diffidente e poco avvezza ai contatti con gli stranieri. Superata la paura e i timori i tribali cessarono gli agguati contro i due giovani e gli abitanti spontaneamente si avvicinarono a Parikh e iniziarono a riferirgli dei loro problemi, dispute e controversie. Fu allora che cominciarono a chiamarlo bhai (fratello).

Parikh si sedeva sotto un albero a eguale distanza dalla casa dell'uno e dell'altro contendente e li aiutava a raggiungere un accordo. Così nasce il Lok Adalat. Più tardi l'Anad Niketan Ashram's diviene la sede permanente di questo sistema paralegale. Il Lok Adalat, con il quale si dimostra l'implicita fiducia che la gente ha nel trovare un modo semplice per comporre le proprie controversie, è stato riconosciuto dal parlamento indiano nel 1966.

Le sedute sono informali e vengono presiedute da Hari-vallabh Parikh, i contendenti sono solitamente accompagnati dal capo del villaggio, parenti e persone di loro fiducia. La sessione ha inizio quando un incaricato legge i nomi del querelante e dell'imputato. Entrambe le parti in causa depongono ampiamente e per nessuna ragione verranno mai interrotte e il giurì formato da quattro membri delle parti in causa emette la sentenza che viene scritta, firmata (spesso con le impronte digitali) e osservata dai disputanti.

Il giudice è solo un osservatore passivo che garantisce la regolare prosecuzione della seduta e solo raramente interviene per emettere un arbitrato.

I casi trattati e risolti sono i più svariati: si va dalle liti

concernenti i terreni, accuse di corruzione nei confronti di funzionari di polizia, tentativi di omicidio, fino a casi di stregoneria. Ma per la maggior parte si tratta di matrimoni falliti (importante è sottolineare che spesso i matrimoni falliti danno origine a suicidi e omicidi). Oggetto di studi da parte di eminenti esperti nel campo legale indiano, questo informale e imparziale sistema paralegale viene consigliato dai tribunali ufficiali stessi per una più rapida ed economica composizione delle vertenze. In India esistono già cento Lok Adalat.

Il sistema giudiziario ufficiale (Nyaya Pandayati) che dovrebbe occuparsi dei casi giudiziari della zona, e praticamente inattivo, essendosi creato una reputazione di parzialità dovuta a casi di corruzione verificatisi durante le elezioni del Panehayat (consiglio comunale). Inoltre i programmi governativi di assistenza legale ai poveri non hanno funzionato e si sono rivelati largamente insufficienti. Ottenere giustizia dai tribunali tradizionali comporta una serie di difficoltà: è costoso, è causa di frustrazione per chi non è in grado di comprenderne le tecniche; per di più i tempi sono lunghissimi.

Il Lok Adalat non può risolvere casi di omicidio che vengono rinviati ai tribunali regolari. Questo limite ha indotto l'Ashram nel 1978 a dar vita a un servizio di assistenza legale: il Legal Support Project composto di assistenti sociali e avvocati in parte volontari e in parte regolarmente retribuiti dall'Ashram che si spostano a seconda delle necessità.

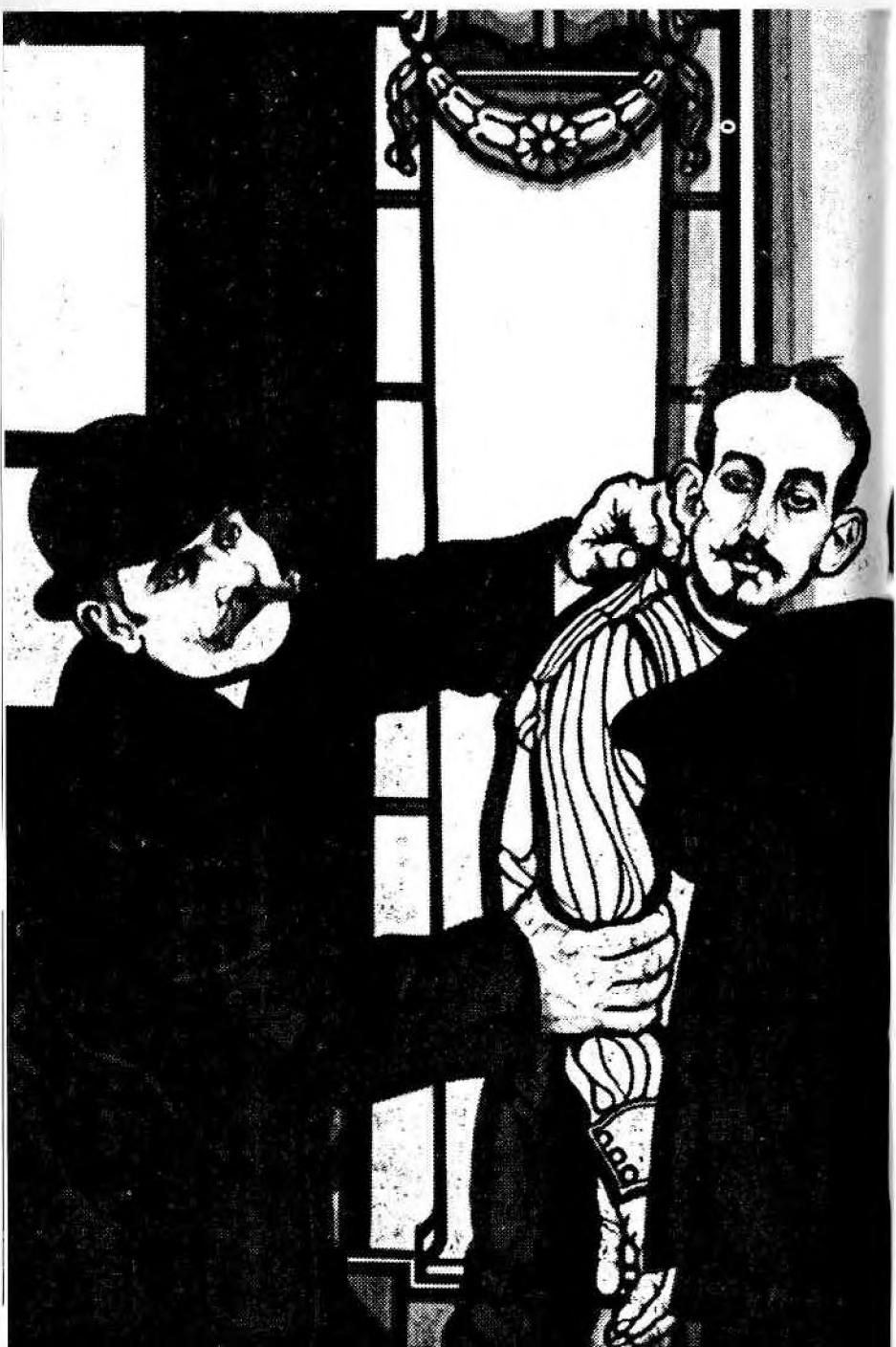
L'Ashram, prima di rendere operativa un'unità del Legal Support Project, esegue delle indagini sull'area interessata, ne identifica i problemi, le condizioni socio-economiche, politiche e ambientali. Gli agenti dell'unità presi i contatti con la gente del luogo e i suoi problemi cercheranno di risolverli a livello di villaggio. Se il Legal Support Project non è in grado di risolvere il caso, lo porterà al Lok Adalat locale, se esiste, o a quello di Rangpur. Se le parti in causa non riescono a trovare un accordo neanche nel Lok Adalat

verranno demandate al legale del Legal Support Project che cercherà di risolvere il caso e se, nonostante questa procedura, si dovrà andare nel tribunale regolare, tutte le spese legali verranno sostenute dal Legal Support Project. Diecimila casi sono stati presi in carico dai Legal Support Projects diffusi nel paese e la metà di questi sono stati risolti a livello del villaggio.

Uno degli scopi fondamentali di questo servizio è di sviluppare nei tribali e nelle classi particolarmente arretrate la consapevolezza dell'esistenza di leggi che li riguardano e di come queste possono influire su di loro e sulla loro vita quotidiana con il fine ultimo di contribuire al processo di un risveglio delle coscienze e di un loro più generale sviluppo. Anche un piccolo teatro itinerante può servire allo scopo. Piccoli spettacoli ed esibizioni vengono utilizzati per trasmettere, in modo semplice e divertente nozioni e informazioni di tipo legale.

Tutto questo ha reso i tribali di quelle zone liberi dallo sfruttamento di cui erano vittime, capaci di autosufficienza grazie anche al mutuo appoggio e alla più completa e partecipata solidarietà. Valori prima sconosciuti che caratterizzano la comunità dell'Ashram.

Dice Harivallabh Parikh: «Noi pensiamo che il Legal Support Project sia un movimento della gente, dove tutto viene discusso e risolto dalla gente. Legal Support Project è per la gente, fatto dalla gente».



Avraham Yassour / Le leggi nel kibbutz



Qual è la legalità nell'altra Israele? Nell'Israele dei kibbutz? Comunità non assimilabili a una cooperativa o, peggio, a una società per azioni, ma micro società istituite su valori di eguaglianza e libertà. In questo breve saggio Avraham Yassour, docente di scienze politiche all'università di Haifa e membro di uno dei più antichi kibbutz, quello di Merchavia, illustra le regole che guidano la vita di queste comunità, nate sulla base di ideali socialisti e libertari.

In una comunità cooperativa, impegnata a perseguire la giustizia sociale e personale, l'uguaglianza formale garantita dalle leggi è un letto di Procuste e una forma di disintegrazione. Ed è la ragione per la quale fino a poco tempo fa un ricorso al tribunale o alla legge veniva visto come una violazione della solidarietà in una società come il kibbutz, che non è concepito secondo il pensiero legale, cioè formale.

La kutzva e il kibbutz sono tipi speciali di società e persino il modello più riformato di stato di diritto non è adatto a esse e alle loro necessità. Se vi sono leggi nel kibbutz, queste sono state promulgate dai membri del kibbutz stesso per il loro interesse e per l'unità sociale. In realtà non vi sono leggi

nel senso vero e proprio della definizione, non sono fatte una volta per tutte, e il legislatore (l'assemblea generale dei membri) è l'interprete che delinea la legalità. Non vi è modo di creare istituzioni legali vere e proprie in queste società, che sono basate su valori e premesse anarco-socialiste. Ogni evento è probabilmente un precedente per definire l'eccezione. Immanuel Kant ha detto: «Neppure il legislatore può risolvere per la gente le questioni che la gente non può risolvere autonomamente». Ciò significa forse che il kibbutz ha abolito la legge e la legalità? È stato detto che il kibbutz ha abolito l'alienazione, la famiglia e altre cose. Personalmente non rivendico tanto, tuttavia...

Il significato originale della parola legge è regolamento, che è determinato dall'autorità legittima e ha funzione di obbligo per tutti, quando tutti sono uguali di fronte alla legge, e talvolta è un comando a cui si deve obbedire e che deve essere stabilito, anche senza ragioni o spiegazioni, ad esempio le leggi comandate da dio. È evidente che non vi è posto per leggi di questo genere nella vita del kibbutz. Perché non è possibile far esistere una società come quella del kibbutz aderendo al principio: «Che la giustizia segua il suo corso!».

In quanto prodotto della ribellione sociale contro i valori tradizionali, i membri del kibbutz non accettano di seguire ciecamente le leggi delle istituzioni esistenti.

La legge è considerata uno strumento per la garanzia dell'ordine, per la conservazione del regime, per regolare i conflitti, e perciò si deve garantire un giudizio corretto, deve esservi uguaglianza rispetto alla legge, nonché procedure giuridiche pubbliche definite, meccanismi di punizione che assicurino l'obbedienza alla legge. Una sola legge per tutti. In tutto ciò la persona, l'individuo compare come qualcosa di anonimo, che ha diritti e doveri. Esiste veramente una «persona astratta» o un «essere umano in generale»? Forse vi è qualcosa di simile nel senso di un cittadino in una società politica; ma la società del kibbutz è formata da persone concrete, personalità, gente che è ineguale di fronte

alla legge. Persone che, però, stabiliscono e dirigono il proprio modo di vivere conformemente alle proprie scelte di vita. La legge non è uno strumento neutrale per regolare e risolvere i conflitti. Non può determinare coesione e unità perché pretende l'obbedienza, anche se ogni legislazione si propone di raggiungere uno stato di unità.

Il kibbutz può essere assimilato a una società di questo tipo, con fini astratti definiti una volta per tutte dall'esterno e che costituiscono un obbligo? La persona-individuo e il suo prossimo sono anonimi e uguali secondo una legge astratta? Il kibbutz è forse retto da una burocrazia amministrativa secondo regole del gioco convenzionali e le istituzioni hanno il controllo sociale mediante leggi e regolamenti?

C'è chi sostiene che vi sia stato un tempo in cui la volontà collettiva è stata superiore all'individuo e la leadership fornita di autorevolezza sia stata così potente da dar forma allo stile di vita del kibbutz. Ora che le autorità non ci sono più, che le bandiere sono sbiadite, ciò che rimane è la necessità di stabilire regolamenti e regole che abbiano la capacità di costituire un canone normativo e obiettivo. Secondo quest'opinione i regolamenti hanno valore di contratto, con una base legale chiara. Con ciò possiamo passare dagli obblighi ai diritti, ciò che è definito nella legge dello stato o nel regolamento del kibbutz e che verrà confermato dallo stato. Poi si emetterà un giudizio conforme alla «pubblica opinione», e vi sarà un giudizio obiettivo e professionale. L'obiettività del giudizio professionale, che appare migliore e più sicuro, ricorda il professionalismo dei medici di oggi, che possono vedere perfettamente le malattie, mentre il paziente è del tutto celato alla loro vista.

La questione più importante è il malinteso sul significato della vita nel kibbutz e soprattutto della sua speciale natura. Che cos'è un kibbutz? È chiaro, secondo tutte le teorie, che un contratto può essere firmato fra parti autonome che rinunciano alla loro libertà o a parte di essa, per definire l'ordine. Se l'autonomia di un membro del kibbutz è concepita come volontà e impegno liberamente assunto, non vi è

bisogno di contratto per stabilire l'associazione o divenire amici; se il contratto viene però stabilito per assicurare gli aspetti economici e materiali dell'autonomia, diciamo francamente, un membro del kibbutz non può essere una «personalità autonoma». Se parliamo di regolamenti della compensazione (possibilità dei membri di abbandonare il kibbutz, ad esempio) è indiscutibile che questo tipo di regolamentazione legale sia necessaria e vitale. Qui ci si occupa solo delle relazioni fra membri del kibbutz quando queste sono anche le loro relazioni rispetto al kibbutz. Tutto ciò che concerne le relazioni con l'esterno, ed è anche la situazione rispetto ai membri che se ne vanno, richiede disposizioni legali, che devono essere come tutte le altre leggi. Ciò significa che devono essere accettate dai tribunali dello stato (più di una volta coloro che se ne sono andati hanno sporto denuncia, anche se nella maggior parte dei casi, il kibbutz si comporta nei confronti di un membro che se ne è andato in modo di favorire il membro che se ne va). Il kibbutz non è un gruppo politico o legale e si comporta diversamente.

Che cosa significa anarchia? Già Kant si era schierato contro Platone dicendo che vi sono poche speranze che i re si mettano a filosofare e che i filosofi regnino con saggezza: «Poiché la natura dell'autorità è di distorcere il libero giudizio della saggezza». L'anarchia suscita il terrore delle associazioni, ma è un semplice malinteso. Anarchia significa abolizione dell'autorità dello stato in quanto istituzione oppressiva. Vi deve essere un modo comune di amministrare le cose e il modo di vivere in cui l'individuo non sia trascurato o perduto nella comunità. Mi si consenta di ricordare lo scambio di lettere fra Joseph Trumpeldor e Tzvi Shats come espressione delle idee anarchiche che hanno eccitato la visione dei fondatori e dei pionieri del movimento comunitario in Israele. Gustav Landauer ha definito l'anarchia come: «Ordine creato attraverso l'alleanza di libere volontà. Un popolo nuovo, che si sviluppa sulla base della sua libera volontà, il cui modo di vivere, conforme alla libertà di giudizio, di cui è questione qui, e il soggetto è la so-

cietà in cui l'organizzazione va dal basso verso l'alto. I centri dell'organizzazione e del potere sono i più decentralizzati possibile, le decisioni vengono prese mediante partecipazione, ove la partecipazione è allo stesso tempo una decisione relativa alla direzione, e anche un impegno ad andare in quella direzione».

Questo tipo di relazioni sociali che cresce, ed è cresciuto al di fuori o in vicinanza dello stato sarà completamente diverso dal tipo di relazioni formali, legali e governative che si instaura nello stato. Le relazioni formali sono normali nell'ambito della società borghese, ma non sono necessariamente desiderabili. In società quali il kibbutz, l'attività sociale non contraddice l'attività privata, ma vi è inclusa. L'affiliazione a questo tipo di comunità non avviene mediante contratto, ma significa farsi carico volontariamente di un onere, è un impegno conforme a un comportamento comune fra i membri della comunità del kibbutz. Questo tipo di relazioni sociali è caratteristico del kibbutz, perché non è una società artificiale-formale, creata da cittadini estranei gli uni agli altri, legati da un contratto simile alla costituzione di stato. Nella vita all'interno del kibbutz, una legge non è valida nel senso legale, e una legge di questo tipo non può essere valida per la natura stessa della definizione di legge e della vita del kibbutz. Questo non significa disordine, che rende la vita una follia, come potrebbe pensare qualcuno che sia legato al dogmatismo legalistico. Per me è chiaro, lo so per l'esperienza acquisita nel mio kibbutz, che la contrapposizione non è fra ordine e anarchia, ma piuttosto fra un rozzo legalismo e anarchia. Un kibbutz esiste finché le disposizioni volontarie fra i membri sono conformi alla loro volontà, e finché essi stessi le vogliono così come sono o vogliono cambiarle. Questo significa che le regole esistono come pure esistono regole di comportamento e impegni reciproci, che possono essere cambiati, ma non sono stabiliti da leggi, non devono forzare l'obbedienza né imporre sanzioni dopo procedure di tipo giuridico-legale.

Si è detto che l'assenza di legge è inconcepibile, non esiste

spazio vuoto. Solo se è corretto dire che «tutto è politica», tutti gli spazi liberi verranno riempiti con statuti e leggi. Vi è anche uno spazio al di là e al di fuori di ciò che è definito politica o legalità. Legge e politica sono di fatto legate a doppio filo, sono entrambe collegate alla proprietà. Il kibbutz non è una società per azioni o una cooperativa anche se in assenza di altri standard, viene definita in tal modo dalla legge dello stato, e gli avvocati si guadagnano da vivere chiarendolo, quando il kibbutz è chiamato in tribunale. Nel pensiero legalistico, il kibbutz è concepito come cooperativa, poiché non vi è posto in questo genere di pensiero per la specificità del kibbutz. Di fronte alle leggi i membri del kibbutz sono eccezionali, ma vengono fatti rientrare in una categoria a cui non appartengono. Si può accettarlo nelle nostre relazioni con l'esterno, ma non ha rilevanza all'interno del kibbutz.

Per i membri del kibbutz non è sufficiente avere un'egualianza formale e legale (che è invece l'ideale quando si parla di cittadini di uno stato) che forse assicura il regime e l'ordine. Per comprendere il kibbutz è preferibile pensare in termini buberiani anziché usare il pensiero legalistico formale suggerito da Max Weber. Nel processo decisionale della vita quotidiana del kibbutz, quando si programmano la distribuzione delle risorse e i problemi quotidiani, i bisogni individuali e della collettività si intrecciano senza che vi siano mezzi legali per distinguerli. Come abbiamo visto nel dilemma presentato in metafora nell'*Antigone* (ove i costumi della polis contraddicono la legalità dell'autorità politica) non sono la legge e i canoni a essere decisivi nella vita del kibbutz; sono gli usi a regolarla e non la legalità. L'amicizia e le relazioni interpersonali sono così potenti da sostituirsi ai comma della legge e ai regolamenti. La nostra esperienza mostra chiaramente che l'assemblea generale del kibbutz, la cosiddetta legislatura può ed è autorizzata a cancellare o modificare in ogni momento le convenzioni precedenti. L'assemblea generale non è solo il legislatore, ma anche l'interprete delle decisioni ed è autorizzata ad

andare al di là della lettera delle disposizioni precedenti. Tutte le decisioni sono disposizioni *ad hoc*. Questa è una ragione per non considerare una comune o un kibbutz una semplice invenzione contrattuale e quindi artificiale.

La crisi della partecipazione all'assemblea del kibbutz è un segno di crisi nello spirito di appartenenza e nella consapevolezza dei membri. Non ha nulla a che vedere con l'assenza di leggi e di canoni. L'idea hobbesiana che l'assenza di legge (autorità e obbedienza) conduca alla guerra universale o alla sopravvivenza del più forte non riconosce la possibilità della comunione e dell'amicizia, che sono le basi essenziali della vita del kibbutz. Quest'ipotesi è basata sull'a priori antropologico che l'uomo sia un egoista senza speranza e se ciò è vero allora il kibbutz (e con esso ogni forma di cooperazione) è senza speranza.

La legge e gli statuti non sono mezzi appropriati per il compimento degli scopi collettivi e per armonizzare i fini della comunità con quelli del singolo. Nella storia, una legge è sempre stata la legge dei dominanti, e in una società volontaria ed egualitaria è praticamente impossibile avere un corpo governativo che imponga governanti e istituzioni amministrative che interpretino e promuovano la sua volontà e i suoi interessi. L'assemblea generale dei membri del kibbutz contiene tutte queste prerogative ed elegge le istituzioni per rendere esecutive le decisioni prese. L'assemblea è un'espressione della volontà e dell'interesse comune di un kibbutz. In un'organizzazione volontaria di questo tipo, basata sulla solidarietà e sull'amicizia, volta a perseguire la piena uguaglianza e la soddisfazione dei desideri personali dei propri membri, non vi è bisogno del supporto legale di avvocati. I diritti formali e le prestazioni legali non risolvono i problemi dei membri del kibbutz. I nostri sforzi sono volti ad assicurare la sopravvivenza della collettività e allo stesso tempo a non arrecare danno all'uguaglianza e all'integrità delle persone. Il comportamento legalistico può funzionare per garantire il fair play e l'esecutività delle decisioni, ma non assicura uguaglianza, giu-

stizia, principi comunitaristici, né l'irriducibilità e l'imprevedibilità dell'individuo (la cui integrità sta nel suo essere allo stesso tempo fine e mezzo).

I pregiudizi statalistici e legalistici sono in aperta contraddizione con il nostro modello di pensare e di gestire le questioni. Il movimento dei kibbutz è relativamente giovane, ma già abbiamo usi e simboli; sono emersi nuovi modi di affrontare i dilemmi della vita. Sono questi a consentire di vivere insieme per libera scelta e non contraddicono alcune procedure semplici e chiare soggette a costante modifica e approvazione. Non vi è timore dei precedenti ed è successo che i precedenti vengano ratificati e accettati come norme di comportamento quotidiano. Procedure di questo genere proteggono la società del kibbutz dalla burocratizzazione e dall'istituzionalizzazione, che sono modelli di controllo intensificato nelle atomizzate società di massa. La burocrazia istituzionalizzata istituirà sempre disciplina e sanzioni in nome dell'efficienza e della professionalità. Noi cerchiamo piuttosto di essere devoti al principio della rotazione costante quale solo metodo che sia risultato valido per evitare la burocratizzazione. Gli avvocati, in quanto interpreti professionisti del bene comune e della volontà collettiva monopolizzerebbero l'esecutività delle decisioni e in breve tempo i membri sarebbero alienati dalle loro stesse decisioni e istituzioni.

Le diverse teorie di contratto non si addicono alla nostra realtà: la forza di un kibbutz non risiede nella regolamentazione legalistica. Dipendiamo molto da un'adeguata filosofia di vita. I kibbutz furono fondati su una sorta di «patto spirituale» e non sulla base di un «contratto legalistico». Il kibbutz sopravviverà solo se la comunione volontaria sarà sufficientemente forte e vitale da elaborare nuovi modi creativi e libertari di prendere le decisioni e risolvere i conflitti. Tutte le regolamentazioni e i professionalismi burocratici saranno seguiti da eliminazione e distruzione.

Il membro del kibbutz è una persona completa e non si può arrecar danno alla sua individualità per il fatto

che egli è membro di una comunità più grande e che detta comunità è basata sull'eguaglianza. Dai tempi di Aristotele sappiamo che l'uguaglianza non significa uguaglianza fra ineguali. Le persone sono ineguali per ragioni naturali e culturali e iniziano la vita nel kibbutz in questo modo. Il kibbutz non è un mini stato isolato in seno allo stato di Israele; è coinvolto ed esposto a tutti i pericoli di assimilazione e perdita dei suoi vantaggi e dei suoi valori. Le norme di vita accettate dai fondatori di un kibbutz sono rafforzate da un'opinione pubblica attiva. Il kibbutz non è un tipo di Gesellschaft secondo il concetto di Toennis. I membri di un kibbutz intendono mettere in pratica «Ciascuno secondo le proprie possibilità a ciascuno secondo i propri bisogni».

La legalità formale è una soluzione facile dei problemi personali mediante disposizioni burocratiche; non è uno strumento per mantenere l'uguaglianza fra gli ineguali in una fratellanza collettiva anarchica e volontaria, basata sulle volontà di ristabilire il controllo sui poteri materiali e abolire la divisione del lavoro. Ciò non è possibile senza una comunità. Una comunità di individui-atomi, legati fra loro da un sistema legale e da contratti (leggi formali) non è altro che una «comunità illusoria» ove un gioco formale di relazioni potere-proprietà degenerano nell'associazione di un meccanismo tipo società a responsabilità limitata. In una «comunità illusoria», l'auto-realizzazione della persona umana è anch'essa un'auto-realizzazione illusoria (eguaglianza e libertà). Una comunità penetrata dalla proprietà privata, scambi di relazione e, ad esempio, legalismo formale è una società burocratica e incompatibile con l'integrità dell'individuo.

traduzione di Marco Bonello





Clara Wichman / Chi ha paura dell'anarchia ● ●

Clara Wichman (1885-1922), femminista, anarco-socialista, antimilitarista nacque a Utrecht in Olanda, dove studiò legge (1905-1909) laureandosi con una tesi sulla trasformazione dell'idea di pena. Lavorò per un periodo come avvocatessa e poi fu assunta presso l'Ufficio centrale di statistica (dipartimento di criminologia statistica). Wichman fu attiva nel movimento femminista tra il 1907 e il 1916. Dal 1917 in poi si dedicò all'antimilitarismo e all'anarco-socialismo. È stata recentemente riscoperta dall'attuale movimento femminista come uno dei primi difensori dei diritti delle donne. Anche le sue idee in campo criminologico vengono riprese dagli abolizionisti che si battono per eliminazione delle prigioni.

L'articolo che qui viene pubblicato è del 1917, titolo originale: De rechtsorde en haar handhaving.

L'ordine attuale, lo riconoscono molti, lo riconoscono tutti coloro che mostrano comprensione verso i propri simili, non è certo accettabile. E, in prima istanza, coloro che se ne avvedono sono inclini a condividere le opinioni di chi contro questo ordine si ribella. Però noi non possiamo aderire alla lotta, dicono, benché ci dispiaccia, benché

desidereremmo tanto poterlo fare; perché se vi prendessimo parte noi dovremmo rinunciare a quell'ordine che voi, ribelli, attaccate, e il mondo precipiterebbe nell'anarchia.

E così, con la prospettiva dell'anarchia come costante, unica e assolutamente inammissibile alternativa, queste persone giungono, per quanto intimamente riluttanti, ad accettare, uno dopo l'altro, tutti gli strumenti di difesa dell'ordine esistente. Continuano, è ben vero, ad invocare moderazione nell'impiego di tali strumenti: criticano le limitazioni alla libertà di stampa, l'erogazione di pene troppo severe, gli interventi troppo repressivi della polizia; ma, dicono, quando non è più possibile farne a meno, bisogna intervenire e difendere lo statu quo. Questo atteggiamento si basa su due assiomi: che, per principio, la difesa dei diritti acquisiti debba essere cosa diversa rispetto alla conquista di nuovi diritti. Che non sussista alcuna possibilità di scelta alternativa a quella fra ordine esistente e anarchia. Il concetto in base al quale, in termini soggettivi, il possesso prolungato di un bene implica l'acquisizione di un diritto su detto bene e, passando al piano oggettivo, una determinata situazione, per il solo fatto di sussistere da tempo, diventa ordine giuridico, affonda le proprie radici nel conservatorismo dell'uomo, che rende sacro ciò che è abituale. In realtà, comprendiamo tutti che niente può assurgere a sacralità per la semplice circostanza di essere invalso da un determinato periodo di tempo. Ciò che è obliquo non diventa diritto per il fatto di essere stato obliquo a lungo. Ma l'abitudine ci impedisce di vederlo nella sua vera luce: l'abitudine ci fa perdere la chiarezza di giudizio. E laddove il diritto interamente positivo è permeato da questo concetto (per effetto del tempo si acquisiscono diritti, per effetto del tempo una situazione esistente diventa ordine giuridico e i diritti acquisiti sono intoccabili) noi dobbiamo capire che si tratta di una questione di organizzazione pratica, di cui è difficile poter fare a meno nella vita di tutti i giorni, ma che in nessun caso tale concetto va considerato un principio superiore. In altre parole, possia-

mo accettare questo criterio come una sorta di regola laddove non vi sia in gioco alcun principio, ma non possiamo mai opporlo all'avvento di un nuovo principio.

Tuttavia, proprio perché noi confondiamo questi due concetti e consideriamo un sacro principio di diritto ciò che altro non è che una semplice regola, giungiamo a formulare una distinzione di fondo fra attacco e difesa (dell'ordine esistente), e a considerare il primo, per sua stessa natura, riprovevole e la seconda giusta e buona. Se riconoscessimo che ciò che è acquisito o ciò che sussiste da tempo non trovano nel loro essere invalsi la propria giustificazione, allora capiremmo che l'essenziale è la natura di ciò che è oggetto rispettivamente di attacco e di difesa. In questo caso, allora, non avrebbe più senso porsi la domanda formale: chi è il ribelle e chi il difensore, ma chi è nel proprio diritto.

È così profondamente radicato nell'uomo il concetto secondo cui la differenza fra attacco e difesa risolve di per sé l'intera questione, che chiama violenza solo quella di chi attacca e non quella di chi si difende. Condanna la violenza dei ribelli ma non quella a cui fanno ricorso la polizia, l'esercito e la giustizia per soffocare la rivolta. E la questione su quale delle due parti, i ribelli o i difensori dell'ordine esistente, rappresentino l'alternativa migliore, non viene nemmeno presa in considerazione.

Questa regola è ancora più evidente laddove i motivi che ispirano chi attacca e chi difende l'ordine esistente sono entrambi sbagliati: quando uno stato imperialista si contrappone a un altro, si considera logico che la nazione che ha subito l'aggressione difenda i propri diritti. Diritti? Quei diritti non esistono per il solo fatto che quel certo stato li ha esercitati per un determinato periodo di tempo. Questo, forse, ne convalida l'esistenza sul piano giuridico-formale, ma non li giustifica realmente.

Quando dunque una classe dominante obietta a una oppressa che si ribella che, poiché questa fa ricorso alla violenza, si ritiene autorizzata a usare contro di lei la violenza della propria polizia, dell'esercito e del carcere,

pensa: la violenza di chi difende è violenza alla stessa stregua di quella di chi attacca. Quando ciò che viene difeso è un possesso illecito, in quanto contrasta con quanto deve valere in una società realmente umana, allora è il ribelle il rappresentante del diritto migliore, anche se non è ancora invalso; e chi ricerchi il diritto unicamente nell'ambito di ciò che è già acquisito, eleggerà il passato come sovrano di tutte le cose. Questa è l'ideologia di fondo dalla quale la società deve liberarsi. E quando ci rendiamo conto che la vera lotta non è più la lotta alla violenza, non dobbiamo dirlo soltanto ai ribelli, ma soprattutto al gruppo dei detentori del potere che proteggono e difendono con la violenza il loro potere e i loro beni illegittimi. E dobbiamo tentare di convincerli che anche la violenza che impiegano nell'attuare la propria difesa è violenza e basta e non violenza al servizio del bene.

Il secondo assioma si esplica nella convinzione che non possa esistere alternativa alla scelta fra il mantenimento dell'ordine esistente e l'instaurarsi di quella che viene chiamata anarchia, parola con la quale non si designa l'assenza di potere o di dominio, ma semplicemente il caos. E poiché, concepita in questi termini, l'anarchia si profila come un'eventualità impensabile e assolutamente inaccettabile, viene subito messa da parte, cosicché non resta altra soluzione che adoperarsi per il mantenimento dell'ordine esistente. Quando questo obiettivo viene anteposto come imperativo assoluto, come assoluta necessità, si perviene, giocoforza, ad accettare l'impiego della polizia e dell'esercito e il ricorso al carcere e, in generale, a qualsiasi forma di violenza; perché quando si stabilisce che un obiettivo è primario e irrinunciabile, ci si impegna nella sua salvaguardia, non rinunciando ad alcun mezzo quando la minaccia incombe.

In questo caso, la sola differenza fra quei difensori dell'ordine costituito ispirati da sentimenti di umanità e quelli che non condividono tali valori, sta nella gravità e nell'intensità di quel «giocoforza». E allora, con una buona dose di ragione, i secondi possono obiettare ai primi che il tentativo di

mantenere l'ordine facendo un uso limitato della violenza non porta a nulla e che, quando si scivola su questa china, la scelta fra l'impiego di una violenza insufficiente o sufficiente, cade sempre su quest'ultima alternativa. Questa è la secolare tragedia di tutte le persone profondamente umane che si schierano dalla parte dell'ordine; ossia di coloro che, in nome del suo mantenimento, sono costrette ad accettare il ricorso a mezzi contro cui il loro intimo si ribella, ma al quale non possono opporsi, perché non sono in grado di contrapporre alcun principio a quello propugnato dai più intransigenti difensori dello statu quo.

E così è accaduto sempre nella storia: ogniqualevolta le circostanze sono volte al peggio, la voce dei più umani fra i paladini dell'ordine esistente è rimasta inascoltata, e si sono contrapposti nella loro essenza i due principi in lotta: quello del mondo esistente e quello del mondo in divenire.

Perché è questa la terza soluzione, l'ipotesi completamente diversa che sta accanto, al di sopra della contrapposizione fra ordine giuridico e anarchia: il nuovo ordine. Chi non ha mai potuto o voluto concepire una società diversa da quella in cui vive ha sempre temuto la minaccia del caos assoluto (che chiama anarchia) ogni volta che qualcuno tentava di cambiarla. Quando ci dicono; se non vogliamo il caos, dobbiamo mantenere l'ordine esistente, pur riconoscendone i limiti, perché una terza possibilità non esiste, noi sappiamo qual è la risposta: la terza possibilità esiste, ma bisogna volerla. La terza possibilità non esiste per chi non concepisce un ordine diverso da quello che finora abbiamo conosciuto.

traduzione di Elisabetta Svaluto



●

Volontà
gli ultimi numeri

1-2/90 Al di là dell'economia

scritti di Ilio Adorasio / Jean Baudrillard / Alain Caillé
Cornelius Castoriadis / François Fourquet /
Jean Jacques Gandini / Luciano Lanza / Pierre Lehmann /
Juan Martinez Alier / Robin Naylor / Nanni Salio /

3/90 Uomini e lupi

scritti di Roberto Ambrosoli / Giorgio Antonucci /
Marcello Bernardi / Pierre Clastres / Paul Goodman /
Roberto Guiducci / Pëtr Kropotkin /
Henri Laborit / Colin Ward /

●

Le altre pubblicazioni dell'Editrice A

A rivista anarchica

mensile / 44 pagine
in vendita nelle edicole e nelle librerie /
una copia 3.000 lire /
abbonamento annuo 30.000 lire /
versamenti ccp12552204 intestato a Editrice A

●

Elèuthera

volumi pubblicati

Roberto Denti / Conversazioni con M. Bernardi
Michael Smith / Educare per la libertà
Marge Piercy / Sul filo del tempo
Enrico Baj / Cose dell'altro mondo
Kurt Vonnegut / Comica finale
René Dumont / Un mondo intollerabile
Giorgio Antonucci / Il pregiudizio psichiatrico
Murray Bookchin / Per una società ecologica
John e Nancy Todd / Progettare secondo natura
Henri Laborit / Dio non gioca a dadi
Murray Bookchin / L'ecologia della libertà
Ursula K. Le Guin / L'occhio dell'airone
Noam Chomsky / La quinta libertà

Quali sono i fondamenti di una società giusta? Che ruolo gioca il diritto nella definizione e nelle regole di funzionamento di questa società ideale? E, ancora, quali sono i nessi che corrono tra la teoria più radicale della libertà, l'anarchia, e le norme che delimitano i comportamenti sociali? Questi sono gli interrogativi a cui rispondono, con un approccio interdisciplinare, gli autori qui riuniti. Un mosaico di testi che fa intravedere la fisionomia di una società utopica. Ma veramente utopica?



Marco Cossutta
Elogio del dialogo

Michel Foucault
Che cosa vuol dire punire

Thom Holterman
Una scienza libertaria del diritto

Louk Hulsman e Jacqueline Bernat de Celis
Abolire la pena

Massimo La Torre
Anarchismo e giusnaturalismo

Sebastiano Maffettone
Giustizia e società

Anna Monis
Lok Adalat, un tribunale autogestito

Salvo Vaccaro
Le regole del gioco

Clara Wichman
Chi ha paura dell'anarchia

Avraham Yassour
Le leggi nel kibbutz

VOLONTA'

Lire 15.000