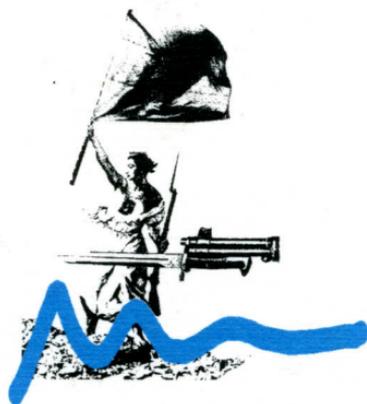


*Amedeo Bertolo / Murray Bookchin /  
Cornelius Castoriadis / Noam Chomsky /  
John Clark / Tomas Ibañez / Alain Thevenet  
/ Salvo Vaccaro*

● **DEMOCRAZIA**  
● **E OLTRE**



**VOLONTÀ**

**VOLONTA'  
DEMOCRAZIA E OLTRE**

---

**VOLONTÀ**  
**laboratorio**  
**di ricerche anarchiche**

Collettivo redazionale  
*Dario Bernardi Nico Berti*  
*Amedeo Bertolo Franco Bunciga*  
*Eduardo Colombo Rossella Di Leo*  
*Elena Petrassi 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

---

*abbonamento a quattro numeri*  
*Italia lire 50.000; estero lire 55.000*  
*via aerea lire 60.000, sostenitore lire 100.000*

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

*corrispondenza redazione e amministrazione*  
Volontà  
casella postale 10667, 20110 Milano

*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*  
Amber

*stampa*  
Arti grafiche Sabaini  
via Camerini 6, Milano

Volontà numero 4/1994; anno 48

---

**VOLONTÀ**



Amedeo Bertolo  
**Al di là della democrazia.**  
**L'anarchia** 9

Murray Bookchin  
**La via del comunitarismo** 33

Tomas Ibañez  
**L'incredibile leggerezza**  
**dei democratici** 57

Alain Thevenet  
**Una politica anarchica?** 71

John Clark  
**Ripensare la società** 93

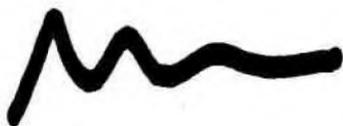
Noam Chomsky  
**Notizie dall'impero** 117

Cornelius Castoriadis  
**Il caso Atene** 137

Salvo Vaccaro  
**L'implosione statuale** 151

*In copertina: la mitica Marianne della rivoluzione francese reinterpretata da Mieczyslaw Berman, The Red Cap, (Eugène Delacroix) 1969.*

*Illustrazioni tratte da: Elisabeth Tuttle, Religion et ideologie dans la revolution anglaise 1647-1649, L'Harmattan, Parigi, 1989; David Underdown, Revel, Riot and Rebellion, Oxford University Press, Oxford-New York, 1987; John Chandos (a cura di), In God's Name, Hutchinson & Co, Londra, 1971*



*L'anarchismo è democratico? La risposta non può che essere duplice. Perché l'anarchismo contiene la democrazia e contemporaneamente pretende di superarla. La proposta di organizzazione sociale dell'anarchismo va oltre le regole della democrazia: rappresenta un al di là del politico come categoria resasi autonoma dal sociale. E per giungere a questa concezione dell'organizzazione della società (concezione ancora tutta da definire, anzi da individuare) la teoria anarchica ha ipotizzato la pratica della democrazia diretta come primo e fondamentale superamento della democrazia rappresentativa. La democrazia diretta, articolata su base federativa è dunque la ricetta che gli anarchici hanno, da sempre, proposto per organizzare l'aspetto «politico» di una società di liberi e uguali. Una formula che però è ancora una variante, estrema, della democrazia. Pur ampliando il processo decisionale a tutti i membri della società, la democrazia diretta può contenere elementi e problematiche della logica e dell'immaginario della democrazia rappresentativa. Sicuramente questo ampliamento non è soltanto quantitativo, anzi, ma è pur vero che la formula contiene un paradigma comune a ogni forma di democrazia, compresa quella rappresentativa. Ad esempio anche con la democrazia diretta è prevedibile che si formino maggioranze e minoranze. C'è dunque un interrogativo aperto: la minoranza deve adeguarsi al*

*volere della maggioranza? Qui si apre un altro interrogativo. Il comune sentire degli anarchici ha individuato nel politico così come nell'economico due aspetti fondamentali dell'articolazione della società del dominio. La società che espropria il potere dei cittadini per affidarlo (anche in forma delegata) all'esercizio esclusivo di una minoranza, ha nell'economico e nel politico due luoghi privilegiati di riproduzione. Ed è per questa ragione che l'anarchismo prevedeva come suo strumento la «rivoluzione sociale» capace di riassorbire nella società queste due funzioni autonomizzate. Ma queste due funzioni (come altre) sono per l'appunto «funzioni» alla società. Non è con il semplice annullamento (cosa per altro impossibile) che si aprono le porte alla società libertaria. E una società complessa (la società libertaria è sicuramente più articolata di quella del dominio perché in essa è assente quella riduzione di complessità determinata dal dominio stesso) necessita di uno spazio, reale e simbolico, in cui vengano definite le regole decisionali e di composizione degli interessi diversificati e talora contrapposti: il politico, appunto. Politico che se ha assunto la forma statuale non si esaurisce soltanto in quella. Ed è proprio quanto evidenziano alcuni autori (Amedeo Bertolo, John Clark e Salvo Vaccaro), mentre altri (Murray Bookchin, innanzitutto) elaborano teorie sia della trasformazione sociale sia delle nuove regole da introdurre per il funzionamento della società libertaria. Il pregio di Bookchin sta nel configurare l'ambito in cui si esercita e si sviluppa la democrazia libertaria: la dimensione comunitaria. Questa proposta non rappresenta affatto un salto all'indietro, ma individua la nuova cellula su cui costruire una società non più necessitante di eteronomia. Un tema che in altro contesto (l'attività politica) riprende Alain Thevenet. Infine con Cornelius Castoriadis e Noam Chomsky viene presentata un'analisi disincantata della democrazia. Da quella ateniese a quella dell'impero statunitense. Per poi giungere (Tomas Ibañez) alla prevedibile scomparsa della*

*democrazia perché connessa a un tipo di cultura destinato (come è sempre avvenuto nella storia) a lasciare il posto a un altro. Questo volume di Volontà ha dunque l'ambizione di gettare le basi per una nuova e più spregiudicata riflessione sul superamento della democrazia. Un lavoro che pur utilizzando le geniali intuizioni dei teorici anarchici, a volte stranamente dimenticate (c'è ancora molto da riscoprire negli scritti del mitico quartetto dell'anarchia: Pierre Joseph Proudhon, Michail Bakunin, Pëtr Kropotkin ed Errico Malatesta) sta producendo elementi utili per una teoria anarchica capace di delegittimare la moderna società del dominio.*



A  
D E C A D E  
O F  
G R I E V A N C E S,

Presented and approved to the Right  
Honourable and High Court of Parliament,  
against the Hierarchy or government of the  
Lord Bishops, and their dependant offices,  
by a multitude of people,  
Who are sensible of the ruine of Religion, the sinking  
of the State, and of the plots and insultations of  
enemies against both.



*The tottering Prelates, with their trumpery all,  
Shall moulder downe, like Elder from the wall.*

Printed in the year, 1641.

# The Brownists Conventicle: 13

Or an assemblage of *Brownists, Separatists, and Non-Conformists*, as they met together at a private house to hear a Sermon of a brother of theirs neere *Algate*, being a learned *Felt-maker*.

Contayning the whole discourse of his Exposition, with the manner and forme of his preaching, praying, giving thanks before and after Dinner and Supper, as it was lately heard and now discovered by a brother of theirs who is turned out of their Society upon some discontent, to be buffeted by Sathan.

*His Auditors were Button-makers, Translators, Weavers, Box-makers, with divers other holy Brethren and Sisters.*



Printed 1641.

## Amedeo Bertolo / *Al di là della democrazia. L'anarchia*

*La concezione anarchica dello spazio politico si colloca nel superamento quantitativo e qualitativo della democrazia non soltanto rappresentativa, ma anche partecipativa e diretta. Pur contenendo la forma democratica si muove in un al di là che configura una concezione del mondo in cui non ha statuto il dominio. E che investe oltre alla sfera della politica, la filosofia, l'etica, l'estetica. Da queste premesse muove l'analisi di Amedeo Bertolo per delineare i percorsi della «democrazia libertaria». Bertolo docente all'università di Milano, è responsabile editoriale di Elèuthera e redattore di Volontà.*

*Una democrazia intesa alla lettera può essere soltanto una società senza stato... Il potere è del popolo in quanto è il popolo che lo esercita in proprio.*

Giovanni Sartori [20, p. 30]

Qui si tratterà di democrazia da un punto di vista anarchico e, in subordine, di anarchia da un punto di vista democratico. Nel corso di questa riflessione ci occuperemo in modo prevalente di ciò che nelle due categorie politico-filosofiche è significativo per un raffronto reciproco, vale a dire di ciò che essenzialmente differenzia o accomuna anarchia e democrazia.

Non saranno perciò analizzate a fondo né la democrazia comunemente intesa (la «democrazia rappresentativa»), né l'anarchia politica (così come gli anarchici la

intendono), né quella forma particolare, seppure primigenia, della democrazia, la «democrazia diretta», che è una sorta di categoria di soglia tra democrazia e anarchia. Dell'una, dell'altra e dell'altra ancora (ognuna d'esse necessiterebbe, per una riflessione critica adeguata, di ben altro spazio) daremo definizioni piuttosto sommarie finalizzate ad una loro comparazione o, meglio ancora, ad un giudizio generale di compatibilità / comparabilità.

La tesi che sosterrò è, per l'appunto, che democrazia e anarchia siano fra loro non ridicibili l'una all'altra ma (a determinate condizioni) neppure antitetiche, che l'anarchia sia insieme la forma più compiuta della democrazia ma anche un suo irriducibile superamento. Un *al di là*, come dice il titolo di questo scritto.

Dunque: è concepibile un *al di là* della democrazia? Sì. Un *al di là* quantitativo e insieme qualitativo. Analogamente a quanto ho scritto sulla libertà [6]: la concezione anarchica della libertà esprime, rispetto alla concezione liberale, un «di più» e, insieme, un «altro» di libertà. Semplificando quell'«altro», quella diversità: per i liberali la libertà dei singoli individui viene *limitata* dalla libertà degli altri, mentre per gli anarchici essa ne viene *potenziata*.

Epperò, quell'«altra» libertà degli anarchici contiene *anche* la libertà liberale, pur andando oltre in *quantità* e *qualità*. Anche in *quantità*, se no, quale garanzia ci dà la supposta *qualità*? Voglio dire che, comunque, la «diversa» libertà deve significare «più» libertà. Anche gli integralisti religiosi (cristiani, musulmani, ecc.) ci parlano di libertà «diverse», che però sono *meno* libertà individuale e collettiva. Soprattutto individuale.

Così la concezione politica degli anarchici è, deve essere, *più* democrazia, oltre che un'altra cosa. Se no è un *al di qua*. E così infatti gli anarchici ritengono che sia: di più e altro.

Dunque la concezione anarchica dello spazio politico è un «*al di là*» nel contempo qualitativo e quantitativo

rispetto alla concezione democratica. Innanzi tutto rispetto alla concezione democratica dominante, cioè a quella rappresentativa, ma anche rispetto a concezioni più radicali, come ad esempio la «democrazia partecipativa»...[13, p.332] e persino rispetto alla cosiddetta «democrazia diretta».<sup>1</sup>

La concezione anarchica dello spazio politico, quella che potremmo chiamare «anarchia politica», è, infatti, *insieme* un «di più» di democrazia e un qualcosa d'altro, un'altra cosa.

Com'è possibile che si possa essere una cosa e nel contempo un'altra cosa? È possibile. Difficile da spiegare, ma possibile. Qui si parla non di «cose» del mondo fisico, ma di «cose» dell'immaginario socio-politico. E queste ultime cose possono «essere» secondo modalità diverse a seconda del punto di vista da cui le si guarda. L'anarchia, nella fattispecie, può essere concepita come forma estrema di democrazia e come una forma *altra* di costruzione dello spazio politico. Oppure, addirittura, come qualcosa che sta al di là dello stesso spazio politico. Vedremo.

Prima di procedere è però necessario precisare che sinora in modo implicito e, man mano, in modo più esplicito abbiamo avuto in mente necessariamente determinate definizioni di anarchia e democrazia (o meglio, *democrazie* [13]). Definizioni *un po'* neutrali: del tutto neutrali non è possibile e neppure utile. Abbiamo in mente (e daremo) definizioni di anarchia prevalentemente dal punto di vista anarchico (ma tenendo presente la critica democratica) e di democrazia dal punto di vista democratico [9; 12; 13; 20] (ma tenendo presente la critica anarchica).

Prima ancora ci concederemo una divagazione solo apparentemente fuori tema.

1. Per una discussione abbastanza ampia e benevolmente critica della democrazia diretta, da prospettive non anarchiche (diciamo neo-marxiana l'una e liberal-socialista l'altra), si vedano David Held [13, pp. 157-178] e Norberto Bobbio [9, pp. 36-61]

### Magazzino ideologico

Quando sono di malumore (e lo sono quasi sempre quando devo consegnare un articolo, e più ancora se sono in ritardo), quando sono di malumore e mi guardo in giro nel «magazzino ideologico» dell'anarchismo mi pare d'essere nel retrobottega di un rigattiere. Non di un antiquario, come qualche malizioso nemico dell'anarchismo potrebbe pensare. Peggio. Di un rigattiere. Perché tra frasi fatte, affermazioni di principio, articoli di fede, slogan, buoni sentimenti, estremismi verbali, mozioni d'affetto, rimembranze, cari estinti... per lo più vedo pezzi di «modernariato».

Com'è noto, il modernariato, nonostante l'etimo, non s'occupa di oggetti moderni, ma vecchi. Non abbastanza vecchi da essere antichi, ma abbastanza vecchi da non essere veramente moderni, cioè contemporanei o quasi.

So benissimo che il pensiero anarchico ha prodotto negli ultimi cinquant'anni (e soprattutto negli ultimi ventitrent'anni) cose originali e importanti e «nuove», cioè moderne in senso proprio. E so pure, del tutto ovviamente, che il pensiero anarchico conserva dei bellissimi pezzi di «antiquariato», cioè di anarchismo classico; ed è anzi su essi che ancora in gran parte si regge; ed è umiliandone la genialità e la ricca potenzialità «moderna» che il «vecchio», cioè la *vulgata* s'è costruito un guscio di luoghi comuni a difesa di una fragile identità.

L'identità degli «antichi», cioè dei padri fondatori dell'anarchismo era così forte che potevano anche contraddirsi (o apparentemente contraddirsi) senza grossi problemi. Beati loro.

Pierre-Joseph Proudhon nel 1848 è deputato nazionale; nel 1849 scrive una devastante e lucidissima critica-negazione non solo dello stato e del governo, ma della dimensione politica *tout-court*; nel 1863 avanza (con *Del principio federativo*) un progetto che ripropone un autonomo spazio politico e parla di comuni, provincie, regioni e, udite udite!, di stati e governi [2, p.77].

E sentite un po' che cosa scriveva Michail Bakunin all'amico e compagno napoletano Carlo Gambuzzi: «Sarai forse sorpreso che io, convinto e appassionato astensionista, suggerisca ora ai miei amici di farsi eleggere deputati. Questo si spiega con il fatto che sono cambiate le circostanze» [18, p.226]. Le circostanze... Forse che non era più anarchico il vecchio Bak? Figuriamoci. È che, mentre il modernariato anarchico presenta l'astensionismo come *principio*, esso era, per Bakunin, *scelta strategica*. O addirittura, come parrebbe dalla precedente citazione, *scelta tattica*.<sup>2</sup>

Va bene, ma ché c'entra questo con il tema del presente scritto? C'entra, seppure tangenzialmente. C'entra, perché l'immagine che gli anarchici hanno oggi della democrazia è pesantemente segnata dalla *vulgata* e perché anche l'immagine che dell'anarchia hanno i democratici (pur escludendo i numerosi casi palesi di ignoranza e malafede) è altrettanto pesantemente segnata da quella *vulgata*.

Prendiamo, ad esempio, l'affermazione «di principio» *gli anarchici non votano*. Se è un principio è del tutto conseguente che la *vulgata* ne faccia discendere che non solo gli anarchici sono contrari al voto in determinate condizioni storiche (sociali, economiche, politiche), ma che gli anarchici non votano e non voteranno *mai e comunque*.

Il che è sublimemente folle. Sublimemente perché è una dichiarazione di fede tutta dentro l'utopia, dimensione ineliminabile dell'anarchismo, certo. Folle perché del tutto priva di quella dimensione del buon senso (buon senso ribelle, beninteso, non da «casalinga di Voghera»), senza il quale non esiste «anarchia possibile», cioè anarchismo significativamente presente nella trasformazione sociale [5], neppure secondo strategie rivoluzionarie.

2. Anche Errico Malatesta, un quarto di secolo dopo, scrive che: «L'astensionismo per noi è una questione di tattica», pur aggiungendo che «è tanto importante che, quando vi si rinunzia, si finisce col rinunziare ai principi» [17, p.60].

A scanso di equivoci: ho cinquantatre anni, non ho *mai* votato in occasione delle numerose consultazioni elettorali, quasi tutte drammatizzate come «determinanti», che ci sono state in Italia negli ultimi trentadue anni. E sto benissimo. Ma non è questo il punto. Non in questa sede, comunque.

Qual è, qui, il punto? Lascio parlare di nuovo Bakunin ed il suo programma per una società post-rivoluzionaria: «La base di tutta l'organizzazione politica d'un Paese deve essere la comune assolutamente autonoma, rappresentata sempre dalla *maggioranza* [corsivo mio] dei voti di tutti gli abitanti, uomini e donne maggiorenni» [1, p.93]. E ancora: «Elezioni di tutti i rappresentanti nazionali, provinciali e comunali [...] mediante il *suffragio universale* [corsivo mio] di tutti gli individui, uomini e donne maggiorenni» [1, p.88].

Ecco che siamo tornati in tema.

### **Governo di tutti**

Francesco Saverio Merlino, anarchico fin verso l'ultimo decennio del secolo scorso, poi qualcosa tra il socialista libertario ed il liberal-socialista, scrive nel suo testamento: «governo di tutti = governo di nessuno» [3, p.414]. E poco prima della morte lascia un appunto manoscritto: «democrazia = anarchia» [14]. Merlino va oltre le somiglianze che io vedo e le risolve in identità. O perché sottovaluta l'anarchia o perché sopravvaluta la democrazia. O per entrambi i motivi.

Possiamo comunque partire dalle due affermazioni merliniane (che sembrano procedere per coppie d'affinità quasi evidenti: governo di tutti/democrazia, governo di nessuno/anarchia) per appronfondire un po' l'analisi comparata di democrazia e anarchia. A partire, come dicevamo, da qualche definizione utile a tale confronto.

Cominciamo con l'anarchia. L'anarchia può essere intesa (ed è stata intesa) in modi diversi dagli stessi anarchici. In particolare, per quanto qui ci interessa, *anarchia*

può significare società *senza governo*, oppure *senza stato*, oppure ancora *senza potere* (o, meglio, *senza dominio*).

Bisognerebbe poi ulteriormente specificare. Che cosa si intende per governo? Gli anarchici hanno spesso parlato, con valenza positiva, di «autogoverno», quindi il governo che essi negano è un *etero-governo*, un governo imposto da una parte della società su un'altra parte, una dimidiazione fra governanti e governati, non la funzione in sé e per sé.

E lo stato? Lo stato è una forma storica particolare di legittimazione e di organizzazione del potere politico. Razionalmente legittimato da una vera o supposta «volontà popolare», non dalla volontà di Dio o chissaché. E però ancora dentro una concezione sociale gerarchica. Lo stato come paradigma del potere o, meglio, del dominio [10]. Lo stato come istituzione (o somma di istituzioni), ma soprattutto come forma immaginaria *istituente* [16] del moderno dominio di classe.

Quanto al potere: gli anarchici hanno inteso e per lo più intendono per potere «cattivo» (quello che essi negano, voglio dire) il *potere gerarchico*, che si riassume nel rapporto di comando-obbedienza, e per potere politico (sempre in senso negativo) *non* la funzione normativa della società, *non* la «forza politica collettiva» [2, p.45], ma l'espropriazione nei confronti della società nel suo insieme, nel suo *corpo politico*, di tale funzione e la corrispettiva sua appropriazione da parte di una minoranza. Come si diceva: in una società dimidiata, divisa tra governanti e governati, il potere che gli anarchici negano è il potere permanentemente esercitato *dai governanti sui governati*. L'anarchia non è assimilabile all'anomia (cioè all'assenza di norme) ma semmai, con le debite specificazioni, all'*autonomia*.

Personalmente [4] preferisco, per motivi di articolazione semantica, il termine dominio a significare il potere «forza-collettiva» espropriata, riservando al termine potere un significato più neutrale, seppure ovviamente gravi-

do di potenziali ricadute gerarchiche, inevitabili in una società gerarchica. Così come preferisco parlare di dominio per rapporti *permanentemente asimmetrici* di potere anche in ambiti non politici del sociale. E persino per relazioni «analogamente» asimmetriche tra uomo e natura, che rinviano ad uno stesso immaginario di dominio mutuato dal sociale [7].

Torniamo all'anarchia. L'anarchia è un principio di organizzazione della realtà, una concezione del mondo non-gerarchica, libertaria in senso forte, che si applica *anche* ma non solo allo spazio politico. Non solo. L'«anarchia» è dell'ambito della filosofia, dell'etica e dell'estetica prima e più d'essere dell'ambito della *politica*. Ma qui, per ora, ci occupiamo della dimensione politica dell'anarchia.

E, dunque, poiché gli anarchici si pongono come concezione sociale che nega il dominio ma non disconosce le funzioni collettive di gestione della società (ne nega le forme gerarchiche e le implicazioni di dominio), si può forse dire che gli anarchici sono per un governo-non governo, per uno stato-non stato, per un potere-non potere. Dove il paradosso è solo apparente perché il primo termine di ogni coppia si riferisce ad una concezione neutrale della funzione corrispondente ed il secondo alla stessa funzione strutturata secondo un principio gerarchico.

Anche lo stato? Anche lo stato, basta intendersi sul termine. Non certo lo stato come s'è storicamente configurato e legittimato e razionalizzato (e quale gli anarchici hanno giustamente posto a significazione esemplare della forma moderna del dominio, a istituzione gerarchica centrale del reale e dell'immaginario sociale post-illuministico), bensì lo stato nel senso di «repubblica» (*res-publica*,<sup>3</sup> la «cosa pubblica»), termine usato in senso neutrale più di una volta dagli anarchici classici.

3. Come segnala Eduardo Colombo [11, p.7] *publicus* (pubblico, in latino) deriva per contrazione da *populicus*, cioè «del popolo». Il che ci rinvia del tutto ovviamente alla democrazia.

Certo, le parole hanno spesso (e nella fattispecie per certo) forti connotazioni ideologiche e valenze emotive, per cui non senza ragione gli anarchici preferiscono non usare con significazioni neutrali parole come governo, Stato, potere, parole che la storia ha segnato profondamente. Così come non accettano di chiamare «partito» una loro organizzazione «politica», che pure è indubbiamente una sorta di partito-non partito. Partito perché frazione organizzata della società per perseguire valori e interessi particolari. Non partito perché struttura non gerarchica e non finalizzata alla conquista del potere. Anzi «dello contrario...», come diceva il Boccaccio a proposito di Ser Ciappelletto.

### Forme del politico

Gli anarchici, pur volendo andare «al di là» della politica, come abbiamo detto e come vedremo più oltre, non si sono tuttavia rifiutati di proporre, a parole e nei fatti, forme di politica compatibili (anche se non identificabili) con l'anarchia intesa come assenza/negazione del dominio. Così come in campo economico, pur preconizzando un «al di là» dell'economia, hanno proposto e propongono forme dell'economico riconducibili essenzialmente a quella che viene chiamata *autogestione*. Qual è dunque il governo-non governo che gli anarchici hanno proposto e propongono per la funzione politica della società? Le forme del politico da loro proposte sono essenzialmente riconducibili a quella che viene chiamata *democrazia diretta*. La democrazia, financo quella diretta (come peraltro l'autogestione in campo economico) non è anarchia, checché ne pensasse Merlino. Perché non è vero che il potere di tutti è anche il potere di nessuno. Non è *del tutto* vero. Resta comunque, in qualche misura, potere coercitivo (o meglio «coattivo») pur se solo, magari, mediante sanzioni morali. È potere su qualcuno. Non su nessuno. Perciò anche la forma limite della democrazia diretta, la democrazia faccia-a-faccia e «unanime» (vale a

dire fatta sempre e solo di decisioni unanimi), forma limite anche per i suoi *limitati* ambiti di funzionalità pratica, non è ancora, necessariamente, «anarchica» in senso pieno. In senso politico, però, *forse* sì, perché sul piano teorico non c'è dominio se ogni norma viene stabilita ed ogni decisione presa da tutti e, soprattutto, da *ognuno* degli interessati.

La distinzione su accennata fra tutti e ognuno è importante, perché per il «tipo antropologico» suggerito come auspicabile dall'anarchismo (quello che un autore [19] ha chiamato *individuo comunitario*), la «sovranità politica» non sta nell'insieme societario né nell'individuo, ma in una continua tensione irrisolta tra l'uno e l'altro. Se prevale quello, anche in forma democratica, c'è tirannia. Se prevale questo c'è disgregazione e perdita di senso. L'anarchia è gelosamente individualista, ma anche generosamente comunitaria. Ed è perfettamente consapevole che l'individuo, *unico*, è anche e inevitabilmente prodotto *sociale* e *soggetto sociale*.

Se ognuno, per tornare al tema, consapevolmente e liberamente delibera e coerentemente rispetta le deliberazioni (non «ubbidisce», si badi), non v'è dominio di una parte sociale e neppure del «tutto» sugli individui. Tralascio il problema teoricamente non trascurabile delle norme stabilite in passato ed in vigore per una sorta di inerzia sociale, norme che non sempre il singolo ha deliberato o approva o può modificare e che dunque possono configurare una sorta di dominio del passato sul presente. Ma la questione, in questa sede, può essere trascurata. Dunque se ognuno eccetera..., la sovranità è insieme e armoniosamente nell'individuo e nel collettivo. La democrazia diretta, sul piano teorico e nella sua forma più «pura», può conciliare l'apparentemente inconciliabile.

Ma quello che abbiamo delineato è un caso limite, come si diceva. La democrazia diretta unanime è applicabile solo a situazioni non generalizzabili e cioè: piccola dimensione ed estrema omogeneità di valori e interessi. Fuori

dalla piccola dimensione la delega si impone. Fuori dalla forte omogeneità si impone un meccanismo decisionale diverso dall'unanimità.

L'unanimità. Se si dovesse sempre e solo decidere in modo *veramente* unanime, ben poche decisioni potrebbero essere prese, perfino entro gruppi socialmente e culturalmente piuttosto omogenei. È vero che, sempre in condizioni di discreta omogeneità e in assenza di interessi antagonistici, si può giungere spesso a decisioni unanimi senza grosse difficoltà e senza estenuanti discussioni, perché un individuo (o una minoranza) rinuncia ad opporsi alle opinioni e dunque alle decisioni della maggioranza. Ma non è, questo, un modo particolare (*consensusuale*) di decidere a maggioranza?

Quando poi il soggetto collettivo delle decisioni (dieci persone, cento, mille...) è eterogeneo per interessi e valori, decidere all'unanimità, se pure nella forma «attenuata» appena descritta, diventa difficile. E talora impossibile. E allora il *meccanismo democratico* della maggioranza si presenta come il *male minore* tra i possibili criteri decisionali. Male minore da un punto di vista anarchico, beninteso. Maggioranze semplici, assolute, qualificate, altamente qualificate (due terzi, quattro quinti, nove decimi...), ma comunque maggioranze.

L'anarchico Errico Malatesta replica a Merlino, quando questi gli contesta d'aver dichiarato che in determinate situazioni piuttosto che non decidere è meglio decidere a maggioranza... sostanzialmente ammettendo il criterio maggioritario [17, pp.42-43].

### La dimensione

Quando si va oltre una certa soglia dimensionale (cento persone, cinquecento, mille?) la democrazia diretta nel senso stretto di faccia-a-faccia, di democrazia assembleare, non funziona più. Non può funzionare. Perché la democrazia faccia-a-faccia funzioni, bisogna che i soggetti delle assemblee deliberanti si conoscano, almeno un po',

tra di loro, abbiano una certa fiducia reciproca, possano parlarsi l'uno con l'altro al di fuori del momento assembleare e, *last but not least*, possano, se lo vogliono, intervenire direttamente nel corso delle discussioni assembleari che precedono le decisioni e che sono parte essenziale del processo decisionale.

Chiunque abbia pratica di assemblee sa che oltre una certa soglia dimensionale un'assemblea tende più alla demagogia che alla democrazia diretta. E la grande maggioranza dei «partecipanti» più che partecipare assiste. Così il «pubblico», da popolo deliberante diventa spettatore più o meno motivato e coinvolto: come il pubblico d'uno spettacolo (teatro, concerto, cinema) o d'una partita di calcio. Dalla *cosa* alla sua *rappresentazione*, magari emotivamente partecipata. Dalla democrazia diretta alla democrazia *rappresentata*.

Qual è questa soglia? Dipende da molteplici fattori: la maggiore o minore complessità dei temi trattati, la «maturità democratica» dei partecipanti, la loro conoscenza degli argomenti, la loro struttura psicologica, la loro volontà di essere *realmente* coinvolti nel processo decisionale e, di nuovo, la relativa omogeneità dei loro valori e interessi *effettivi*. Ma, comunque, una soglia c'è. E non è molto alta.

La lunga sperimentazione «utopica» dei kibbutzim israeliani indica che la soglia della democrazia diretta assembleare è probabilmente nell'ordine delle centinaia di persone. Non certo delle centinaia di migliaia. Convocare centomila persone in uno stadio non può significare farli discutere fra di loro e mettersi d'accordo, trovando adeguati compromessi. E anche sottoporre una decisione all'ipotetico voto elettronico di un milione di persone significa avere previamente semplificato i quesiti e le opzioni a livello binario: sì/no. E chi ha semplificato ha già in parte deciso. Neppure nel migliore dei casi si tratta più di democrazia diretta in senso stretto.

Dunque, oltre la democrazia faccia-a-faccia c'è inevita-

bilmente una dimensione in qualche modo indiretta della democrazia. Indiretta *di fatto*, voglio dire. Ci sono le articolazioni federali e confederali della democrazia «diretta». Per dirla con Bakunin «ogni organizzazione deve procedere dal basso in alto, dalla comune fino all'unità centrale, allo Stato, per via federativa» [1, p.92]. E tali articolazioni federali e confederali non possono non utilizzare una qualche forma di «rappresentanza» (tra virgolette per discriminarla dalle forme di rappresentazione specifiche della democrazia rappresentativa).

La forma che gli anarchici hanno dato (nella dottrina e nella pratica) a tale rappresentanza «federale» è quella del «mandato *revocabile e imperativo*».

Mandato *revocabile in ogni momento* da parte dei «mandatari», cioè delle istanze di democrazia diretta in senso stretto. È difficile, ma non impossibile, immaginare questa «immediatezza» anche per eventuali mandati di secondo o terzo ordine (delegati eletti da delegati, e così via)... Ma: imperativo? Poiché la politica è anche l'arte della mediazione, cioè l'arte del compromesso, poiché i processi decisionali (a tutti i livelli, da quelli dell'assemblea primaria a quelli successivi per vari gradi di delega) sono processi di compromesso tra opinioni ed interessi, se non necessariamente contrapposti (a volte però sì) quantomeno diversificati, com'è possibile trovare soluzioni d'equilibrio sulla base di mandati imperativi, cioè *rigidi*? Solo mandati ragionevolmente flessibili possono portare a compromessi soddisfacenti.

Dunque, delle tre caratteristiche della democrazia diretta indicate per lo più dagli anarchici come «necessarie»<sup>4</sup> (*unanimità*, *mandato revocabile e imperativo*) due almeno sono, se prese alla lettera, difficilmente compatibili (eufemismo) con il funzionamento di una società un po' più complessa degli Inuit (esquimesi), degli Yanomami (indios amazzonici) e dei Nuer (nilotici suda-

4. Si veda, ad esempio, Eduardo Colombo [11].

nesi). *Se prese alla lettera.*

E allora? Torneremo sulla questione più avanti. Ora ci occuperemo un po' di democrazia rappresentativa.

### **Dominanti e dominati**

La democrazia comunemente intesa, la democrazia di cui menano vanto veri e sedicenti liberal-democratici, è democrazia *rappresentativa*, non semplicemente *democrazia*. D'altronde, anche le «democrazie popolari» degli ex Stati sedicenti socialisti erano democrazie rappresentative, a modo loro, beninteso.

Anche il fascismo, a modo suo, era una democrazia rappresentativa: la sua «classe politica» rappresentava il «demos» italiano, solo che le forme e i modi della rappresentanza erano diversi da quelli dei sistemi politici pluripartitici. E, certo, particolare non trascurabile, erano assai ridotte le libertà di parola, di stampa, d'associazione... Ma ciò attiene all'ambito del «liberale», non necessariamente a quello del «democratico». Chi può negare che, proprio alla vigilia della seconda guerra mondiale, il regime fascista godesse del consenso, attivo o passivo, della maggioranza degli italiani, cioè del popolo? E chi può negare che la Camera dei Fasci e delle Corporazioni fosse un'istituzione politica elettiva di rappresentanza del *demos*?

Un amico anarchico portoghese mi segnalava, recentemente, che il regime di Antonio Salazar teneva periodiche consultazioni elettorali semi-democratiche («semi» secondo una concezione liberale)... e le vinse tutte. Anche l'ultima, avvenuta poco prima della «rivoluzione dei garofani», aveva dato la maggioranza dei voti (seppure esigua) al regime.

Non ho la minima intenzione di *equiparare* fascismo e liberal-democrazia, sia ben chiaro. Il Sommo Inesistente me ne scampi e liberi. Questa sarebbe un'operazione logica (si fa per dire) del peggiore «modernariato» anarchico. Voglio, piuttosto, dire che il termine democrazia copre

uno spazio semantico che va dalla democrazia *diretta* in senso stretto alla democrazia *autoritaria*. Passando da forme di delega definita e controllata a forme di rappresentanza genericamente definita (una vera e propria «accomandita») e periodicamente rinnovata tramite meccanismi *elettivi* (nel doppio senso di scelta e selezione) che uniscono in varia misura elementi di concorrenza e di cooptazione.

Se la democrazia diretta «pura» sta a un polo di questo continuum, la democrazia rappresentativa in *versione liberale* (la migliore, credo, tra quelle sinora teorizzate e praticate), cioè la liberal-democrazia, non sta al polo opposto (democrazie autoritarie) ma certo *più verso* il polo opposto. Non a caso in periodi di crisi sociale la liberal-democrazia, a fronte di rischi non dico rivoluzionari ma anche solo radicalmente riformatori degli assetti di potere economico, non ha avuto gravi remore e pudiche ritrosie a «lasciarsi trasformare» in democrazia autoritaria (e a volte in vera e propria dittatura) per tutto il tempo necessario a riplasmare, con le buone e *con le cattive*, un sufficiente consenso alla classe dirigente/dominante così da permettere il ritorno a forme più «liberali» di democrazia. Ed è naturale che la liberal-democrazia rappresentativa stia più verso il polo autoritario che verso quello libertario della democrazia. Essa, infatti, è il «volto umano» della «razionale» divisione fra chi governa e chi è governato, corrispettivo politico della divisione fra dominanti e dominati, della divisione in classi della società, della struttura gerarchica della società. Su questo non ci soffermeremo perché c'è un'ampia letteratura<sup>5</sup> anarchica e non anarchica che ha demolito il *mito* della democrazia rappresentativa, cioè il mito della sua effettiva democraticità nel senso originale del termine.

5. Si veda, Robert Dahl [12], che propone e contesta le critiche alla democrazia da vari punti di vista compreso quello anarchico anche se, a dire il vero, la critica «anarchica» è per lo più basata su un autore non anarchico (Robert Wolff). Si veda anche Eduardo Colombo [11].

*Democrazia*. Governo del *demos*, del popolo. Il *demos* è stato variamente definito, in base al sesso, alla cittadinanza, al censo, all'età, e così via.<sup>6</sup> Nella sua concezione più ampia (come, ad esempio, oggi in Italia) è costituito da quasi tutti i cittadini (che non sono tutti gli abitanti, ma quasi) d'ogni ceto e censo e sesso e razza, superiori ai diciotto anni.

E questo *demos*, cioè la grandissima parte degli italiani, come esercita il suo «governo», il suo «potere»? Lo esercita in proprio? No, sarebbe autogoverno, democrazia diretta. Delega il suo conclamato diritto ad una oligarchia elettiva, che lo esercita a nome suo. E tuttavia, se tra un'improbabile anarchia ed una oligarchia elettiva (democrazia rappresentativa) non ci fosse altra scelta... Come dice Dahl [12, pp.75-76], la democrazia rappresentativa ha certo grossi difetti (eufemismo) ma se non c'è un'alternativa migliore... C'è.

C'è una democrazia diretta integrata da articolazioni federali e confederali [8], intese in senso forte, proprie ad uno spazio politico estremamente decentrato, in cui i delegati delle strutture sociali di base hanno mandati revocabili e (seppure con margini di manovra relativamente elastici) *definiti* rispetto alle specifiche decisioni, e in cui il potere delegato alle istanze di coordinamento è sempre minore di quello che non viene delegato. Una democrazia in cui, per quanto concerne gli interessi di un comune di diecimila abitanti, prevalgono le decisioni di quel comune e non quelle della provincia e ancor meno quelle della regione, eccetera eccetera, federalmente andando. Una democrazia in cui le istanze «periferiche» (i quartieri d'una città, i comuni, le regioni) non sono articolazioni decentrate del potere centrale, ma in cui, semmai,

6. Veramente, Colombo [11] dice che, secondo taluni ellenisti, il termine democrazia (introdotto nel lessico da nemici della democrazia) è improprio in quanto *kratos* ha un significato più di dominio o comunque di forza (esercitata da una parte della società sull'altra) che di autorità legittima (*arkhè*). Perciò si dovrebbe più correttamente dire rispettivamente *demarchia* anziché democrazia e *acrazia* anziché anarchia.

l'istanza «centrale» è articolazione federale del potere di base. E non è un gioco di parole. Viceversa nella democrazia rappresentativa il potere decisionale che viene delegato ad un corpo di *professionisti* della politica è *tutto* il potere tranne quello che resta al demos: il «potere» di scegliere i suoi rappresentanti (in condizioni, peraltro, sulla cui effettiva e consapevole libertà di scelta è più che lecito dubitare) e in cui, dalla «periferia» politica al centro, dal locale al nazionale, il potere s'accresce anziché diminuire. Siamo in un'altra dimensione della democrazia. Non è il demos che si autogoverna, pur con contraddizioni ineliminabili ma *controllabili* con la consapevolezza della loro esistenza, bensì un demos *in nome del quale* si governa. Con meccanismi di creazione e/o di simulazione del consenso. Nell'*apparente* (ecco perché avevo messo in corsivo l'aggettivo, più sopra) continuum delle forme di democrazia, c'è un salto qualitativo.

La democrazia compatibile con il rifiuto anarchico del dominio (e, nella fattispecie politica, della dimidiazione fra governanti e governati) è una democrazia «diretta» nel senso visto, cioè con una forte base di democrazia assembleare ed un necessario ma controllato sistema di deleghe politiche temporanee. *Delegati* eletti o estratti a sorte (perché no, come i magistrati ateniesi), mai *rappresentanti* in senso proprio. Mai un ceto politico (di un solo partito o di più partiti non fa, in questa sede, alcuna differenza) separato dal *demos* per il fatto stesso di essere professionisti della politica.

### Un modello

Dunque. Dunque il progettare e programmare forme di democrazia diretta è già un andare *al di là* della democrazia così com'è comunemente intesa, cioè della liberal-democrazia rappresentativa. Un *al di là* che (come abbiamo già detto più volte) presuppone *più* democrazia (non meno) e, insieme, un'altra democrazia. Insisto. La democrazia diretta dà molto più potere a ognuno degli indivi-

dui che costituiscono e istituiscono il *demos*, in quanto scompone, decentra, diffonde il potere politico.

La democrazia diretta è una discreta approssimazione di an-archia (assenza di dominio) politica. Ed infatti, quando nella teoria (i già visti Proudhon e Bakunin, ad esempio) o nella pratica (nelle varie situazioni rivoluzionarie in cui gli anarchici hanno avuto un'influenza determinante, come nella Spagna del '36, ad esempio) le forme politiche proposte e sperimentate sono state quelle della «democrazia diretta federale».

Una buona approssimazione di anarchia politica. Non di più, ma neppure *niente di meno*. L'anarchia politica resta, certo, ancora e sempre un ulteriore «al di là». Ma, come il modello dei cristiani è la santità «a imitazione di Cristo», e purtuttavia i cristiani tutti, e anche i santi, si accontentano di meno, di molto meno, si accontentano cioè di *tendere* verso il modello, così gli anarchici...

L'anarchia è un al di là della democrazia anche in un altro senso. Come già s'è detto, l'anarchia è un principio di organizzazione della realtà che va oltre lo spazio politico (e financo oltre lo spazio sociale, ma questo è «troppo» per il presente articolo). L'anarchia, in quanto principio filosofico, etico-estetico, va oltre lo spazio politico (che è lo spazio della democrazia). E addirittura lo nega. Va oltre perché neppure il modello estremo di democrazia diretta lo soddisfa appieno.

All'unanimità si possono anche decidere, in assemblee faccia-a-faccia, cose abominevolmente incompatibili con l'anarchia. Atene può ben bruciare i «libri» di Protagora o condannare a morte Socrate con forme decisionali di democrazia diretta, ma nessuno farà mai accettare ad un anarchico la *giustizia* di un verdetto che punisce l'eterodossia di pensiero. L'unanimità e (ancor meno) la maggioranza possono essere accettate dagli anarchici come criteri politici decisionali in determinati contesti operativi. Mai per stabilire in assoluto ciò che è bene e ciò che è male, ciò che è bello e ciò che è brutto.

Anche i liberali, d'altronde, sottraggono alcuni ambiti di «diritti umani» al meccanismo maggioritario. E i più consapevoli sono anche estremamente diffidenti nei confronti del potere della maggioranza. Ad esempio: «per il dottrinario democratico, il solo fatto che la maggioranza voglia qualcosa basta per considerare buono ciò che essa vuole; (...) la volontà della maggioranza determina non solo cos'è la legge, ma altresì cos'è una buona legge». E: «è perlomeno concepibile che sotto il governo di una maggioranza molto omogenea e dottrinaria il regime democratico possa essere oppressivo quanto la peggiore dittatura». <sup>7</sup>

L'anarchia è un al di là del politico in un senso ulteriore, forse ancora più forte. Il politico, come l'economico, è una dimensione del sociale che si è resa «autonoma» e visibile rispetto all'insieme delle funzioni sociali a un «certo punto» della storia. In quanto tale è una *creazione* storica. La funzione politica, come la funzione economica, è sempre esistita, in qualche modo e misura, in ogni società, ma solo da alcuni secoli (a parte la «parentesi» ateniese) è stata vista, descritta, prescritta, studiata e praticata come forma a sé del sociale. Dopo Machiavelli, Hobbes, eccetera, ma soprattutto dopo l'illuministico disincanto del mondo e la desacralizzazione-risacralizzazione «mondana» del dominio.

### Democrazia libertaria

Come l'economia, così anche la politica, quasi in contemporanea, è stata «autonomizzata» dal magma sociale nelle sue rappresentazioni immaginarie e istituzionali. L'economia ha addirittura cercato e cerca di spiegare il sociale secondo le proprie categorie (è l'impossibile, «utopica» impresa dell'ideologia capitalistica) e di piegarlo alla propria «razionalità» [15]. La politica più modestamente, ma non meno pericolosamente, ha cercato di spiegarsi «secondo se stessa». Per non parlare dei tentativi

7. Friedrich von Hayek, *La società libera*, citato in [12, p.314].

storicamente e ideologicamente non insignificanti di piegare a sé il sociale: il leninismo, ad esempio, e le sue forme terzomondiste più o meno contaminate, ma anche il fascismo: «tutto nello Stato, nulla fuori e contro lo Stato», diceva Mussolini.

Ma l'economico, il politico, il giuridico, l'ideologico-religioso, e così via, sono per l'appunto *funzioni* della società, funzioni di un «corpo sociale» che non è economico, né politico, né... La consapevolezza dell'esistenza di diverse funzioni della fisiologia complessiva del corpo sociale è indubbiamente una conquista importantissima del sapere, anche del sapere necessario a trasformare radicalmente la società esistente, ma altrettanto importante è riconoscere e conoscere le strette connessioni, le interrelazioni tra le varie funzioni e organi.

La medicina «olistica» ha un senso progressivo solo *dopo* che l'anatomia o la fisiologia hanno identificato e studiato i vari processi del corpo umano, comprese le ancora poco note interrelazioni psico-somatiche. La concezione olistica può essere preziosa come un *al di là* dell'anatomia e della fisiologia. Come un «al di qua», essa sarebbe magia o ciarlataneria.

L'anarchia, concezione «olistica» della società, non può che essere un *al di là* del politico (non un ingenuo e primitivistico «al di qua»), così come dell'economico eccetera, in quanto dice che il sociale non è una somma aritmetica, una combinazione meccanica di politica, economia..., ma un'organica interrelazione di funzioni politiche, economiche... Non può darsi democrazia vera nel politico se non ci sono soggetti politici socialmente uguali (o, se si preferisce, *equivalenti*). Non può darsi, così, democrazia politica senza democrazia economica: chiamiamola autogestione. E non c'è autogestione senza equivalenza dei soggetti economici, cioè senza integrazione fra lavoro manuale e lavoro intellettuale.[1, pp. 197-220]...

Non è possibile una DEMOCRAZIA LIBERTARIA (per usare un neologismo più o meno sinonimo di anarchia possibile,

di anarchia praticabile) se anche l'*ethos* della società, i suoi valori fondanti non sono anch'essi, almeno parzialmente, coerenti con la democrazia diretta e con l'autogestione, vale a dire con l'uguaglianza, la libertà, la solidarietà, la diversità intese in senso *forte*. In senso forte. Cioè l'anarchia o giù di lì. Come volevasi dimostrare.

A volte, mentre scrivevo o riscrivevo questo articolo, mi sembrava di trovarmi a risolvere il noto indovinello: come portare in barca al di là del fiume, lupo capra e cavolo, senza che il lupo mangi la capra e la capra mangi il cavolo. Non spiego la metafora, perché quei pochi cui è rivolto questo messaggio finale capiranno benissimo.

*Riferimenti bibliografici*

1. Michail BAKUNIN, *Libertà eguaglianza rivoluzione*, Antistato, Milano, 1976.
2. Giampietro BERTI (a cura di), *La dimensione libertaria di Proudhon*, Città Nuova, Roma, 1982.
3. Giampietro BERTI, *Francesco Saverio Merlino*, Franco Angeli, Milano, 1993.
4. Amedeo BERTOLO, *Potere, autorità, dominio*, in *Volontà*, numero 2/1983.
5. Amedeo BERTOLO, *Gli ex, il buon senso e l'utopia*, in *Volontà*, numero 3/1985.
6. Amedeo BERTOLO, *I fanatici della libertà*, in *Il prisma e il diamante*, L'Antistato, Torino, 1992.
7. Norberto BOBBIO, *Il futuro della democrazia*, Einaudi, Milano, 1993.
8. Murray BOOKCHIN, *L'ecologia della libertà*, Elèuthera, Milano, 1988<sup>3</sup>.
9. Murray BOOKCHIN, *Democrazia diretta*, Elèuthera, Milano, 1993.
10. Eduardo COLOMBO, *Lo stato come paradigma del potere*, in *Volontà*, numero 3/1984.
11. Eduardo COLOMBO, *Della polis e dello spazio sociale plebeo*, in *Volontà*, numero 4/1989.
12. Robert DAHL, *La democrazia e i suoi critici*, Editori Riuniti, Roma, 1990.
13. David HELD, *Modelli di democrazia*, Il Mulino, Bologna, 1989.
14. Giampiero LANDI, *Socialismo liberale o socialismo libertario?*, in *A*, novembre 1994.
15. Luciano LANZA, *Il mercante e l'utopista*, in *Volontà*, numero 1-2/1990.
16. René LOURAU, *Lo Stato incosciente*, Elèuthera, Milano, 1988<sup>2</sup>.
17. Errico MALATESTA, Francesco Saverio MERLINO, *Anarchismo e democrazia*, La Fiaccola, Ragusa, 1974.

18. François MUÑOZ, *Bakounine et la Liberté*, Pauvert, Parigi, 1965.
19. Alan RITTER, *L'individuo comunitario*, in *Volontà*, numero 1/1984.
20. Giovanni SARTORI, *Democrazia. Cos'è*, Rizzoli, Milano, 1993.



Una riunione del consiglio generale dell'esercito di Oliver Cromwell, in cui erano presenti anche soldati semplici eletti dai reggimenti.

## Murray Bookchin / *La via del comunitarismo* ●

*Le istituzioni di una democrazia diretta risiedono nella dimensione comunitaria. È questo l'ambito nel quale va sperimentata la creazione di una democrazia politicamente compiuta. Cioè la forma politica dell'anarchismo. Così introduce il problema del superamento della democrazia rappresentativa Murray Bookchin, uno dei maggiori pensatori anarchici contemporanei. Tra i suoi libri: L'ecologia della libertà (1986 e 1988), Per una società ecologica (1989), Democrazia diretta (1993), Il limiti della città (1975).*

**M**ai come oggi le parole con una forte valenza sociale tendono a diventare confuse e a perdere di significato. Ci si dimentica spesso che due secoli fa il termine «democrazia» suonava spregevole alle orecchie monarchiche come a quelle repubblicane, in quanto «dominio della plebaglia». Oggi la stessa parola viene esaltata in quanto «democrazia rappresentativa», un ossimoro che definisce poco di più di un'oligarchia repubblicana dei pochi eletti che a loro dire parlerebbero a nome dei molti privi di ogni potere.

Quanto al «comunismo», un tempo questo termine

designava una società cooperativa, eticamente fondata sul rispetto reciproco e su un'economia nella quale ognuno dava il suo contributo al fondo di lavoro sociale secondo le proprie capacità e dalla quale riceveva i mezzi di sostentamento secondo i propri bisogni. Oggi il comunismo richiama alla mente i gulag staliniani e viene integralmente rigettato in quanto regime totalitario. Suo cugino il «socialismo», che un tempo definiva una società politicamente libera, fondata su varie forme di collettivismo e su equi compensi materiali per il lavoro, è attualmente qualcosa di intercambiabile con una sorta di liberalismo borghese di stampo umanistico.

Nel corso degli anni Ottanta e di questi anni Novanta, con uno spostamento verso destra dell'intero arco delle posizioni politiche e sociali, anche l'anarchismo non è sfuggito a una ridefinizione. Nella cultura di lingua inglese, viene spogliato del proprio ideale *sociale* e si mette l'accento sull'*autonomia* individuale, svuotandolo così della sua vitalità storica. Un individualismo alla Max Stirner, caratterizzato da un appello a modificare il proprio stile di vita, che coltiva idiosincrasie di comportamento e che arriva ad abbracciare un misticismo dichiarato, tende a prendere sempre più la prevalenza. Questo «anarchismo esistenziale» erode senza sosta il nucleo concettuale socialista dell'idea anarchica di *libertà*.

Consentitemi di notare come nella tradizione sociale angloamericana *autonomy e freedom (libertà)* non siano termini equivalenti. Insistendo sulla necessità di eliminare il dominio personale, l'autonomia si concentra sull'individuo come luogo e componente costitutiva della società. Al contrario, la libertà, nonostante un impiego meno rigido del termine, indica l'assenza di dominio nella *società*, cui appartiene l'individuo. Questo contrasto di termini assume grande importanza quando gli anarchici individualisti identificano il collettivismo in quanto tale con la tirannia della collettività sui suoi appartenenti.

Oggi, se una teorica dell'anarchia come L. Susan Brown

può sostenere che «un gruppo è un insieme di individui, niente di più e niente di meno», ponendo così le radici dell'anarchismo nell'individuo astratto, abbiamo qualche ragione per essere preoccupati. Non che questa posizione sia del tutto nuova per l'anarchismo; diversi storici anarchici l'hanno presentata come implicita nella visione anarchica. Così l'individuo compare ex novo, dotato di diritti naturali e privo di radici storiche o sociali.<sup>1</sup>

Ma da dove esce questo individuo autonomo? Qual è il *fondamento* dei suoi «diritti naturali», al di là dei presupposti aprioristici e delle vaghe intuizioni? Quale funzione svolge lo *sviluppo storico* nella sua formazione? Quali sono i presupposti sociali che lo fanno nascere, lo sostengono e anzi lo alimentano? Com'è possibile che un «insieme di individui» si istituzionalizzi in modo da produrre qualcosa di più di un'autonomia, che consiste semplicemente nel rifiuto di ledere le «libertà» altrui: quella che Isahia Berlin chiama «libertà negativa» in contrasto con la «libertà positiva», che è libertà sostanziale, nel nostro caso strutturata secondo linee di tipo socialista?

Nella storia delle idee, il concetto di «autonomia», riferito a un «autogoverno» strettamente personale, trovò il suo massimo splendore nell'antichità nel culto della *libertas* dell'epoca imperiale romana. Nel periodo della

1. Non voglio discutere la sincerità della posizione libertaria di Susan Brown [3, p.12], che si considera, come mi considero io, un'anarco-comunista. Ma essa non fa nessun tentativo diretto di riconciliare la propria posizione individualistica col comunismo in qualsiasi forma. Tanto Pëtr Kropotkin quanto Michail Bakunin sarebbero stati in forte disaccordo con la sua definizione di «gruppo», mentre Margaret Thatcher, chiaramente per ragioni sue, potrebbe invece compiacersene, dato che è tanto simile alla dichiarazione dell'ex-primo ministro britannico, secondo la quale non esisterebbe una cosa che si chiama società, ma esisterebbero solo individui. Certo, Brown non è thatcheriana, e Thatcher non è anarchica, ma per quanto diverse esse siano da ogni punto di vista, hanno entrambe filiazioni ideologiche dal liberalismo classico, che rendono possibile la loro concordanza sull'«autonomia» dell'individuo. Comunque non posso ignorare il fatto che nel libro di Brown le posizioni di Bakunin e quelle di Kropotkin, come anche le mie, sono trattate con superficialità e approssimazione.

dinastia giulio-claudia, il cittadino romano godeva di una notevole «autonomia» e poteva indulgere ai propri desideri (e alle proprie passioni) senza per questo subire il biasimo delle autorità, purché non interferisse nelle faccende e nelle esigenze dello stato. Nella tradizione liberale sviluppatasi in modo più teorico con John Locke e John Stuart Mill, il termine di autonomia acquistò un significato più ampio, che lo contrapponeva all'eccessiva autorità dello stato. Nel corso del diciannovesimo secolo, se esisteva un solo argomento che attirava l'interesse del liberalismo classico, era quello dell'economia politica, dai suoi esponenti intesa non solo come studio della merce e dei servizi, ma anche come sistema etico. Anzi, il pensiero liberale in genere riduceva il sociale all'economico. Si criticava l'eccessiva autorità dello stato a favore di una supposta autonomia economica. È curioso come spesso si invocasse la libertà, nel senso di autonomia, proprio come di fa oggi.<sup>2</sup>

A onta di queste asserzioni a favore dell'autonomia e di critica dell'autorità dello stato, però, i pensatori del liberalismo classico, in ultima analisi, non si attenevano al concetto secondo il quale l'individuo sarebbe completamente libero dal governo della legge. Anzi, la loro interpretazione dell'autonomia in realtà presupponeva soluzioni ben definite al di là dell'individuo: in particolare le leggi del mercato.

Al contrario dell'autonomia individuale, queste leggi

2. I liberali non erano sempre d'accordo tra loro e le loro dottrine non erano particolarmente coerenti. John Stuart Mill, un libero pensatore umanitarista e utilitarista, in effetti ostentava una certa simpatia per il socialismo. Non mi riferisco qui a nessun teorico del liberalismo in particolare, sia esso Mill, Adam Smith o Friedrich von Hayek. Ciascuno ha la sua personale peculiarità e originalità di pensiero. Parlo del liberalismo tradizionale nel suo insieme, le cui caratteristiche generali comportano una fede nelle «leggi» del mercato e nella «libera» concorrenza. Karl Marx non era affatto libero da questa influenza: anch'egli ha cercato senza posa di scoprire le «leggi» della società, come tanti altri socialisti del secolo scorso, compresi gli utopisti alla Charles Fourier.

rappresentano un sistema di organizzazione sociale nel quale ogni «insieme di individui» è tenuto sotto il dominio della famosa «mano invisibile» della concorrenza. In modo paradossale le leggi del mercato travalicano l'esercizio della «libera volontà» di quegli stessi individui sovrani che altrimenti costituirebbero un «insieme di individui».

### **Istituzioni e società**

Senza istituzioni non può esistere nessuna società razionalmente formata e se una società che è «né più né meno di un insieme di individui» dovesse mai emergere, sarebbe semplicemente una società in dissoluzione. Ma questo, si può starne certi, non potrebbe mai succedere in realtà. I liberali, ciò nonostante, possono restarsene attaccati ai concetti di «libero mercato» e di «libera concorrenza» sotto la guida delle «leggi inesorabili» dell'economia politica. Invece freedom, un termine che ha la stessa origine etimologica del tedesco Freiheit (per il quale non esiste un equivalente nelle lingue romanze) prende spunto non dall'individuo ma dalla comunità o, in senso più lato, dalla società.

Nel secolo scorso e nei tempi a noi più vicini, mentre i grandi teorici del socialismo sostenevano idee raffinate di libertà, esisteva la coscienza delle interrelazioni tra l'individuo, il suo sviluppo e l'evoluzione sociale: nello specifico, le istituzioni che distinguono la società delle pure aggregazioni animali.

Quello che li faceva puntare esclusivamente sull'etica era il fatto che, in quanto fautori della rivoluzione sociale, essi si ponevano questo interrogativo di fondo: che cosa costituisce una società razionale?

Una domanda che esclude la centralità dell'economia in una società libera. Laddove il pensiero liberale riduceva in genere il sociale all'economico, le varie forme di socialismo (tranne il marxismo), tra le quali Kropotkin [2] poneva l'anarchismo come «sinistra», facevano dissolvere

l'economico nel sociale.<sup>3</sup>

Nel diciottesimo e nel diciannovesimo secolo, quando il pensiero illuminista e i suoi eredi avevano posto al centro della teoria sociale l'idea della variabilità delle istituzioni, si arrivò a considerare trasformabile anche l'individuo. Per i pensatori socialisti dell'epoca la tesi secondo la quale la società e le sue istituzioni sarebbero solo un «insieme» era totalmente estranea al loro modo di concepire la società: a ragione essi ritenevano che la libertà individuale fosse congruente a quella sociale e, in modo molto significativo, essi definivano la libertà come un concetto in evoluzione, nonché unificante.

In poche parole, sia la società sia l'individuo erano storicizzati, nel miglior senso del termine: come un perenne processo di sviluppo, autogenerantesi, creativo, al cui interno l'uno esisteva entro e attraverso l'altra. La speranza era che questa storicizzazione fosse accompagnata da una continua espansione di diritti e di doveri. Il motto della Prima Internazionale, in effetti, era questo: «Niente diritti senza doveri, niente doveri senza diritti.» Una parola d'ordine che più tardi si ritrova sulle testate dei periodici anarcosindacalisti in Spagna e altrove in pieno secolo ventesimo.

Così, per i padri del pensiero classico socialista, concepire l'individuo senza società era una cosa tanto priva di significato quanto il concepire una società senza individui. Essi ambivano a realizzare l'uno e l'altra entro contesti istituzionali razionali, che favorissero al massimo la libera espressione in qualunque aspetto della vita sociale.

L'individualismo, secondo la concezione del liberalismo classico, si basava, tanto per cominciare, su una favola. Il suo presupposto di fondo di una «legalità» sociale garantita dalla concorrenza del mercato fu presto sostituito dal mito dell'individuo completamente sovrano, «autonomo».

3. Si veda il celebre articolo sull'*Anarchia* di Kropotkin nell'*Enciclopedia Britannica*, che divenne una delle sue opere più lette.

Con ancor meno presupposti a sostegno, l'opera deplorabilmente priva di acume teorico di Stirner presentava la stessa scissione: quella tra l'io e la società.

La questione cardine, che mette in luce questa spaccatura (anzi, questa contraddizione) è la questione della democrazia. Con questo termine, ovviamente, non intendo definire nessuna forma di governo rappresentativo, ma la democrazia basata sul diretto rapporto interpersonale. Riguardo alle sue origini nell'Atene classica, la democrazia come la intendo io è l'*idea* della gestione diretta della *polis* da parte dei cittadini in assemblee popolari; il che non significa minimizzare il fatto che la democrazia ateniese fosse segnata dal patriarcato, dalla schiavitù, dal dominio di classe e dalla limitazione della cittadinanza ai maschi di nascita ateniese. Quella cui mi riferisco è una tradizione di strutture istituzionali in evoluzione, non un «modello» sociale.<sup>4</sup> La democrazia genericamente definita, allora, è la gestione diretta della società in assemblee faccia a faccia, nelle quali la *politica* viene espressa dalla cittadinanza residente e l'*amministrazione* viene svolta da consigli con mandato e con delega. I libertari considerano in genere la democrazia, perfì-

4. Non ho mai considerato la democrazia classica ateniese un «modello» o un «ideale» da riprendere in una società razionale. Ho spesso citato Atene con ammirazione per un motivo preciso: la *polis* ai tempi di Pericle ci offre una prova sorprendente della *possibilità* di esistenza di certe strutture: la pratica politica in assemblea, la rotazione e la limitazione delle cariche pubbliche e la difesa della *polis* garantita da cittadini armati e non militari professionisti. Il mondo mediterraneo del quinto secolo avanti Cristo era in gran parte fondato sulla potestà monarchica e sulla pratica repressiva. Il fatto che tutte le società mediterranee dell'epoca richiedessero o praticassero il patriarcato, la schiavitù e lo stato (di solito in forma assolutista) rende ancor più rimarchevole l'esperienza ateniese per quello di *originale* da essa introdotto nella vita sociale, che comprendeva un livello senza precedenti di libertà di espressione. Sarebbe ingenuo pensare che Atene avrebbe potuto elevarsi al di là dei più semplici attributi di una società antica dei suoi tempi, che noi, a 2.400 anni di distanza, abbiamo il privilegio di giudicare orribili e disumani. Sfortunatamente non sono poche le persone che oggi giudicano il passato con il metro del presente.

no in questa forma, come una sorta di «dominio», perché nell'operare ogni scelta prevale la posizione della maggioranza che quindi «domina» su una minoranza. In questo senso si dice che la democrazia non è coerente con un genuino ideale libertario. Perfino uno stimabile storico dell'anarchia come Peter Marshall nota che per gli anarchici «la maggioranza non ha il diritto di imporsi sulla minoranza, perfino quella rappresentata da una sola persona, non più di quanto ne abbia la minoranza di imporsi sulla maggioranza» [6, p.22]. Tantissimi anarchici hanno ripreso in molte occasioni questo concetto.

Quello che sorprende delle affermazioni come quelle di Marshall, è l'impiego di un linguaggio decisamente peggiorativo. Sembrerebbe che le maggioranze non «decidono» e non «dibattano», ma che invece «predominano», «si impongono», «comandano», «costringono» e così via. In una libera società, che non solo permetterebbe, ma *favorebbe* al massimo il dissenso, che offrirebbe tribune, assemblee e mezzi di comunicazione per esprimere nel modo più completo qualsiasi opinione, ci si può ragionevolmente chiedere se una società così concepita possa realmente «imporsi» su chiunque, quando deve raggiungere una decisione che riguarda il benessere pubblico.

Allora come può la società operare scelte dinamiche *collettive* sui pubblici affari, distinti da semplici contratti individuali? L'unica alternativa di tipo collettivo al voto della maggioranza come mezzo decisionale, che ci si offre comunemente, è quella della pratica del consenso. È vero che su questo c'è sempre stata una mistificazione da parte di chi si dichiara «anarco-primitivista» e ritiene che l'era glaciale e i popoli «primitivi» contemporanei rappresentino l'apogeo della storia sociale e psicologica. Non contesto il fatto che il consenso possa rappresentare un mezzo idoneo per arrivare a una decisione all'interno di piccole comunità di persone che si conoscono bene tra loro. Ma analizzando la cosa in termini pratici, l'esperienza mi ha insegnato che quando gruppi più ampi cercano

di raggiungere una decisione attraverso il consenso, questo dà adito a un subdolo autoritarismo e a pesanti manipolazioni, anche se fatte in nome dell'autonomia o della libertà. Inoltre il consenso obbliga di solito questi gruppi allargati a raggiungere il minimo comun denominatore intellettuale quando si opera una scelta: l'assemblea di grandi dimensioni adotta la decisione meno contestabile e perfino la più mediocre, proprio perché *chiunque* può essere d'accordo o altrimenti rinunciare al voto su quella questione.

Prendiamo un caso significativo su questo argomento: il più grande movimento a base consensuale (con migliaia di partecipanti) di recente memoria negli Stati Uniti è stato quello della Clamshell Alliance, che si era costituita per opporsi al reattore nucleare di Seabrook nel New Hampshire, verso la metà degli anni Settanta. In una recente ricerca su questo movimento, Barbara Epstein ha definito quello della Clamshell «il primo tentativo nella storia americana di fondare un movimento di massa sull'azione diretta non violenta» a differenza del movimento per i diritti civili degli anni Sessanta. In seguito al suo apparente successo organizzativo, sono nate in tutti gli Stati Uniti molte altre leghe regionali contro le centrali nucleari. Posso testimoniare personalmente che all'interno della Clamshell Alliance il consenso era sostenuto da un gruppo di cinici quaccheri e dai membri di una dubbia co-mune «anarchica» che aveva sede a Montague nel Massachusetts. Questo gruppetto saldamente unito, reso tale dai propri programmi non dichiarati, è stato capace di manipolare molti degli aderenti all'Alleanza, sfruttando la loro buona volontà e il loro impegno idealistico ai propri fini opportunistici. I leader effettivi del movimento calpestarono i diritti e gli ideali delle innumerevoli persone che partecipavano alla lotta minandone il morale e la volontà.

Per avere il consenso totale su una decisione, spesso la minoranza dissenziente era subdolamente sollecitata o

psicologicamente forzata a rinunciare al voto su questioni contrastate, dato che il suo dissenso avrebbe sostanzialmente rappresentato il veto di una singola persona. Questa pratica del consenso, che in America viene definita *standing aside*, mettersi in disparte, comportava fin troppo spesso un'intimidazione dei dissenzienti, fino al punto che essi non partecipavano più al processo decisionale, invece di continuare a esprimere in modo dignitoso il proprio dissenso col voto, pur restando in minoranza, per coerenza con le proprie posizioni. Sottoposti alla pressione per farsi da parte, smisero di essere soggetti politici, perché si potesse arrivare a una decisione «politica». Più di una «decisione», all'interno della Clamshell Alliance, fu presa spingendo i dissenzienti al silenzio e con una sequela di simili intimidazioni, e il «consenso» era in ultima istanza raggiunto solo dopo che chi non era d'accordo annullava il proprio ruolo di partecipazione.

Su un piano più teorico, il consenso metteva a tacere l'aspetto più vitale di qualsiasi dialogo: il dissenso. Al continuo dissenso, al dialogo appassionato che continua a persistere anche dopo che la minoranza ha accettato la decisione della maggioranza, si sostituì nella Clamshell un ottuso monologo, un consenso sordo e privo di contrasti. Davanti alle scelte della maggioranza, la minoranza sconfitta può cercare di ribaltare la decisione con la persuasione. Essa è libera di esprimere apertamente il suo disaccordo in modo articolato, insistente e potenzialmente convincente. Il consenso, per parte sua, non rispetta le minoranze, ma le mette a tacere in nome della metafisica «unità» del gruppo.

Il ruolo *creativo* del dissenso, valido in quanto fenomeno democratico in atto, tende a svanire nel grigiore uniforme che il consenso impone. Qualunque struttura ideale libertaria che cercasse di dissolvere la gerarchia, le classi, il dominio e lo sfruttamento consentendo anche a quella «minoranza del singolo» evocata da Marshall di bloccare la decisione della maggioranza di una comunità,

o ancor più di confederazioni regionali e nazionali, si trasformerebbe sostanzialmente nella «volontà generale» di stampo roussoviano, un incubo di uniformità intellettuale e materiale. In tempi di maggiore oppressione, è facile che «costringa gli uomini a essere liberi», secondo l'esplicita tesi di Jean Jacques Rousseau, messa in pratica dai giacobini.

I leader effettivi della Clamshell riuscirono ad averla vinta comportandosi così, proprio perché *l'associazione non era abbastanza organizzata e strutturata democraticamente*, in modo da potersi opporre alla manipolazione di una minoranza bene organizzata. Ben scarse erano le strutture che mettevano i capi del movimento davanti alle proprie responsabilità. La facilità con cui essi riuscivano astutamente a sfruttare la pratica del consenso nelle scelte ai propri fini viene in luce solo in parte dai racconti,<sup>5</sup> ma alla fine fu proprio la pratica del consenso che fece naufragare questa grande e originale organizzazione con la sua roussoviana «repubblica della virtù». Potrei anche aggiungere che fu rovinata dalla sua trascuratezza organizzativa, che permetteva a chiunque passasse di lì di prendere parte al processo decisionale, in tal modo destrutturando l'organizzazione fino a privarla della sua spina dorsale. Non è senza ragione che io e molti giovani anarchici del Vermont, dopo aver partecipato alle attività della Clamshell Alliance per qualche anno, vediamo il consenso come una sorta di anatema.

### **La dimensione politica**

Se il consenso è ottenibile senza conculcare chi dissente, cosa possibile all'interno di piccoli gruppi, chi potrebbe opporvisi quando si operano delle scelte? Ma ridurre

5. Anche se non sono d'accordo con certe interpretazioni dei fatti e con certe conclusioni del libro di Barbara Epstein [5], in base alla mia conoscenza personale e a quella generale della Clamshell Alliance, questa autrice ha saputo ritrarre con una certa vivacità la perdita di consenso del movimento.

l'ideale libertario al diritto assoluto di una minoranza (per non parlare della «minoranza di un singolo») di *far abortire* una decisione presa da un «insieme di individui» significa soffocare la dialettica delle idee che si alimenta con l'opposizione, il confronto e, anche le scelte con le quali non è necessario e non si deve essere d'accordo, perché la società non diventi un cimitero ideologico. Il che non significa negare ai dissenzienti qualsiasi possibilità di ribaltare le decisioni della maggioranza grazie alla discussione.

Mi sono soffermato sulla questione del consenso, perché rappresenta la tipica alternativa individualistica alla democrazia e viene comunemente contrapposta, in quanto «regola» della maggioranza, alla «mancanza di regole», o a una forma forma fluttuante di autonomia personale. E perché ho rilevato che nei paesi di lingua anglosassone le idee libertarie tendono in modo crescente verso l'affermazione di un'autonomia personale, la spaccatura tra individualismo e collettivismo antistatalista diventa sempre più incolmabile. Oggi un anarchismo di tipo personalistico si è radicato profondamente tra le giovani generazioni. Per di più, tra di loro la parola anarchia viene usata non solo per esprimere un atteggiamento individualistico, ma anche una concezione antirazionalista, mistica, antitecnologica, opposta alla civiltà, che rende impossibile per gli anarchici che affondano le proprie idee nel socialismo definirsi con questo sostantivo senza aggiungere un aggettivo qualificativo. Howard Ehrlich, uno dei nostri compagni americani più capaci e più attenti, si è servito del termine di «anarchismo sociale», chiaramente per distinguerlo da quello che è ideologicamente agganciato al liberalismo e magari peggio.

Vorrei avanzare la tesi per cui ci servirebbe ben più che di un aggettivo qualificativo, se vogliamo elaborare un concetto di libertà più ampio. Sarebbe davvero un bel guaio se i libertari oggi dovessero spiegare letteralmente che essi credono in una *società*, e non in un semplice

insieme di individui! Un secolo fa, questa convinzione era implicita; oggi tanta carne collettivistica è stata strappata dal corpo dell'anarchismo classico, che esso è sul punto di trasformarsi in una fase esistenziale e personalistica dell'adolescenza e in una moda per i suoi mentori di mezza età, un mezzo di «autorealizzazione» e la variante solo in apparenza più radicale dei gruppi di incontro.

In breve, ci deve essere un punto nel complesso della geografia politica dove un sistema di pensiero antiautoritario, che porti avanti la dura lotta dell'umanità per giungere alla realizzazione della sua autentica vita sociale (la famosa Comune delle comuni), possa essere articolato con chiarezza dal punto di vista istituzionale oltre che ideologico. Ci deve essere un mezzo grazie al quale un antiautoritarismo attento agli aspetti politici possa elaborare un programma e sviluppare una prassi di trasformazione del mondo, e non soltanto della psiche. Ci deve essere un campo di scontro che mobiliti la gente, la incoraggi all'autoeducazione, e sviluppi una *politica* antiautoritaria, per usare questo termine nel suo classico significato, che anzi contrapponga una nuova sfera pubblica allo stato e al capitalismo.

Si deve non solo recuperare la dimensione socialista dell'anarchia, ma anche la sua dimensione politica, la democrazia. Privato della sua dimensione democratica e della sua sfera pubblica comunale o municipale, l'anarchismo può davvero indicare poco di più di un «insieme di individui, niente di più, niente di meno». Anche l'anarcocomunismo, che pure è di gran lunga la più preferibile delle versioni aggettivate dell'ideale libertario, conserva ciò nondimeno una vaghezza strutturale che non ci dice niente a proposito delle istituzioni necessarie a favorire una distribuzione comunistica della merce. Esso esprime un grande obiettivo, uno dei più ambiti, ma, ahimé, terribilmente sconciato dall'associazione del comunismo col bolscevismo e con lo stato: ma la sua forma pubblica e le sue forme associative istituzionali nella migliore delle

ipotesi restano poco chiare e nella peggiore sono soggette all'onere del totalitarismo.

Vorrei avanzare la proposta che la dimensione democratica, potenzialmente praticabile, dell'obiettivo libertario sia espressa col termine di «comunitarismo», un termine che, a differenza di quelli politici che una volta indicavano inequivocabilmente una trasformazione radicale della società, non è stata storicamente offuscato dall'abuso. Perfino le più ovvie definizioni del termine sui dizionari, secondo me, colgono in modo straordinario la visione di una «Comune delle comuni» che sta scomparendo nelle attuali tendenze angloamericane che celebrano l'anarchia come «caos», come mistica «unicità» con la «natura», come realizzazione di sé, «estasi» e soprattutto come qualcosa di personalistico.<sup>6</sup>

Il comunitarismo viene definito «una teoria o un sistema di governo in cui comunità locali virtualmente autonome sono in modo poco rigido all'interno di una federazione» [1]. Nessun dizionario è molto accurato dal punto di vista politico. Quest'uso dei termini «governo» e «autonomo» non ci impegna ad accettare lo stato e il particolarismo. Inoltre «federazione» è spesso inteso come sinonimo di confederazione, termine che io considero più coerente con la tradizione libertaria. Quello che c'è di notevole in questo termine rimasto (finora) immacolato, è la sua straordinaria prossimità con il «municipalismo liber-

6. Il connubio di «caos», «nomadismo» e di «terrorismo culturale» con l'«anarchia ontologica» (come se la borghesia non avesse trasformato queste stramberie in un'«industria dell'ecstasy» negli Stati Uniti) è bene illustrato nel libro di Hakim Bey [7]. La rivista Yuppie Whole Earth Catalogue celebra questo pamphlet come il manifesto più influente e più letto della controcultura giovanile americana, e nota con compiacimento che esso non presenta nulla dei soliti attacchi anarchici al capitalismo. Questo genere di avanzi sessantotteschi si riflette in un modo o nell'altro in gran parte della stampa anarchica americana che cerca di arruffianarsi i giovani che non si sono ancora «divertiti prima di diventare grandi» (come ho sentito dire anni fa dagli attivisti studenteschi del Sessantotto in Francia) e di diventare agenti immobiliari e ragionieri. Per avere un'«esperienza estatica» i turisti che visitano il Lower East

tario», la dimensione politica dell'ecologia sociale che ho proposto diffusamente in altre occasioni.

Con il comunitarismo, i libertari trovano una parola che si può arricchire sia con l'esperienza sia con la teoria. Fatto ancor più importante, questa parola può esprimere non solo quello *contro* cui sono gli anarchici, ma anche quello che *sostengono*, cioè la dimensione *democratica* del pensiero libertario e quella che gli anarchici considerano una *forma* di società libertaria. È una parola che viene intesa per una pratica che può abbattere le mura del ghetto che rinchiudono sempre più l'anarchia tra le stranezze culturali e tra i casi di introversione psicologiche. Si contrappone esplicitamente all'individualismo asfissiante che se ne sta così comodamente a fianco dell'egotismo borghese e del relativismo etico che rendono qualunque azione sociale irrilevante, anzi, costituzionalmente insensata.

È importante rilevare come il municipalismo libertario (quello che ho chiamato comunitarismo) sia una prospettiva in divenire, una politica che cerca in ultima istanza di arrivare alla «Comune delle comuni». Per questo esso cerca di dare un'alternativa direttamente democratica e confederale allo stato e alla società burocratica e centralistica. Contestare la validità del municipalismo libertario, come hanno fatto molti liberali ed ecosocialisti, basandosi sull'assunto che le dimensioni attuali dei sistemi urbani frapporterebbe insormontabili ostacoli logistici a una sua pratica positiva, significa trasformarlo in una «strategia»

Side di New York (vicino a Saint Park's Place) possono pranzare, mi hanno detto, all'Anarchy Café. Questo locale ha un menù costoso e pieno di piatti raffinati, una riproduzione del famoso dipinto «Il Quarto Stato» su una parete, magari per favorire la digestione, e un maitre che sa trattare con una clientela di yuppie. Non so dire se vi si vendono anche gli scritti di Guy Debord, Raoul Vaneigem, Fredy Perlman e Hakim Bey o se si possono consultare le copie di *Anarchy: A Journal of Desire Armed*, di *The Fifth Estate*, o di *Demolition Derby*, ma per fortuna nelle vicinanze c'è un sacco di librerie alternative dove potete comprarle.

scacchistica, congelandolo all'interno delle condizioni sociali date, per poi fare un calcolo ragioneristico del dare e dell'avere, per determinarne le possibilità di successo, l'efficacia, l'elevato livello di partecipazione e via scorrendo. Il municipalismo libertario non è una specie di contabilità sociale delle condizioni così come sono, ma piuttosto un processo di trasformazione che comincia da quello che si può cambiare nelle condizioni attuali, come punto di partenza valido per arrivare a quello che dovrebbe esserci in una società razionale. Il municipalismo libertario è soprattutto una politica, per usare questa parola nel suo senso etimologico, impegnata nel processo di trasformazione di coloro che vengono oggi definiti con termini del tipo di «componenti dell'elettorato» o «contribuenti» in cittadini attivi, e di ricomposizione di quelli che oggi sono conglomerati urbani in autentiche comunità loro collegate tramite confederazioni che controbilancino e alla fine mettano in discussione l'esistenza dello stato. Vedere le cose in modo diverso significa ridurre questo processo sfaccettato di sviluppo a una caricatura. E il municipalismo libertario non va inteso come un surrogato dell'associazionismo in quanto tale (per aspetti familiari ed economici) senza il quale un'esistenza umana è impossibile in qualsiasi società<sup>7</sup>. È piuttosto una prospettiva e una pratica in sviluppo per recuperare e allargare a nuove dimensioni quella sfera pubblica oggi in declino, invasa com'è e in molti casi virtualmente cancellata dallo stato.<sup>8</sup> Se le grandi dimensioni delle realtà urbane e in declino della sfera pubblica sono

7. La storia non fornisce nessun «modello» al municipalismo libertario, sia esso l'Atene di Pericle, la tribù, il villaggio, la città o la metropoli (...) la comune hippie o l'ashram buddista. Non è un modello nemmeno il «gruppo d'azione», riferendosi a un'unità organizzativa del Fat, e non alla base istituzionale di una società libertaria.

8. Una discussione dettagliata delle differenze che esistono tra il campo sociale, che comprende le nostre modalità di associazione per fini personali ed economici, la sfera pubblica o campo politico e lo stato in

accettate come dati inalterabili, non ci rimane nessuna speranza, se quella di operare con l'esistente e il dato in ogni sfera dell'attività umana. In questo caso gli anarchici potrebbero benissimo far lega con i socialdemocratici (come pochissimi hanno fatto a fini assolutamente pratici), per collaborare e modificare semplicemente l'apparato statale, il mercato e il sistema di rapporti basato sulla merce. Anzi, sulla base di questo ragionamento basato sul senso comune si può avanzare un'argomentazione molto più forte per preservare lo stato, il mercato, l'uso del denaro e si possono creare corporazioni mondiali semplicemente per decentrare gli agglomerati urbani. In effetti molti agglomerati urbani stanno mostrando le crepe, dal punto di vista fisico e logistico, oppresse come sono dal peso delle loro dimensioni, e si stanno suddividendo in città satellite sotto i nostri occhi, anche se la popolazione e la giurisdizione fisica corrispondono sempre a quelle della singola metropoli.

Curiosamente molti anarchici esistenziali che, come i visionari della New Age, hanno una sorprendente abilità a immaginare cambiamenti dovunque, tendono a sollevare grosse obiezioni ogni volta che vien loro richiesto di cambiare qualcosa nella società esistente, se non per coltivare una più ampia autorealizzazione per fare più sogni misticheggianti, trasformare il proprio anarchismo in una forma d'arte e rifugiarsi nel quietismo sociale. Quanto ai critici del municipalismo libertario che si lamentano per il numero insostenibile di persone che dovrebbero presenziare alle assemblee cittadine o parteciparvi attivamente (e si interrogano sulla «praticabilità» di queste assemblee) in grandi centri come New York, Città del Messico e Tokio, mi si consenta di dir loro che un approccio comunitario pone la questione della possibi-

tutte le sue fasi e forme di sviluppo si può trovare nel mio *Democrazia diretta. Idee per un municipalismo libertario*, Eleùthera, 1993, p.25, e in *Urbanization Without Cites* disponibile solo in inglese.

lità di un cambiamento concreto della società esistente e del raggiungimento della «Comune delle comuni».

Se tale approccio si presenta di terribile difficoltà, posso solo sospettare che per gli anarchici esistenziali la battaglia è già persa. Per parte mia, se l'anarchia arrivasse ad assumere un significato poco più che estetico di «sviluppo del proprio essere», di velleitario ribellismo, di graffiti con la vernice spray, o di un agire eroico e personalistico, alimentato da un autocompiacente immaginario. Personalmente avrei ben poco a che vedere con questo. Il personalismo teatrale è diventato fin troppo alla moda, da quando dalla controcultura degli anni Sessanta siamo passati alla cultura New Age degli anni Settanta, arrivando a essere un modello per i designer e gli stilisti borghesi.

L'anarchismo oggi è in ritardo. Se non si riesce a elaborarne una dimensione democratica, non solo si perderà l'occasione per dar forma a un movimento vitale, ma anche quella per preparare le persone alla prassi sociale rivoluzionaria del futuro. Invece si assiste a uno spaventoso inaridimento di una grande tradizione con tutti questi neo-situazionisti, nichilisti, primitivisti, antirazionalisti, anticulturalisti ed espliciti fautori del «caos», che si rinchiudono ognuno nel proprio io, e che riducono qualunque cosa che abbia la parvenza di un'attività politica pubblica a una bizzaria giovanile.

Nulla di tutto ciò deve arrivare a negare l'importanza di una cultura libertaria che sia estetica, gioiosa e ricca di fantasia. Gli anarchici del secolo passato e di parte di questo giustamente erano orgogliosi del fatto che molti artisti innovativi, soprattutto nei campi della pittura e del romanzo, facessero proprie le concezioni anarchiche sulla realtà e sull'etica. Ma un comportamento che rasenta la confusione di idee della criminalità, dell'asocialità, dell'incoerenza intellettuale, dell'anti-intellettualismo e del disordine fine a se stesso rivela semplicemente uno spirito lumpen, che trae la sua linfa dalla feccia stessa

del capitalismo. Per quanto atteggiamenti di questo tipo si appellino ai diritti dell'io, dissolvendo il politico nel personale o gonfiando il personale fino a renderlo una categoria trascendentale, sono comunque *aprioristici*, in quanto non hanno altre origini al di fuori della testa di chi li pensa. Come hanno più volte sostenuto Michail Bakunin e Pëtr Kropotkin, l'individualità non è mai esistita disgiunta dalla società, e la stessa evoluzione dell'individuo è stata direttamente proporzionale a quella della società. Parlare dell'Individuo separato dalle sue radici sociali e dalle sue relazioni sociali non ha senso, proprio come parlare di una società che non sia formata da persone e istituzioni.

### **La forma della libertà**

Solo per esistere, le istituzioni devono avere una forma, come già sostenevo una trentina d'anni fa nel mio saggio *The Form of Freedom*, perché la stessa libertà, quella individuale come quella sociale, non perda la propria definibilità. Si devono rendere le istituzioni funzionali, e non astratte categorie kantiane che fluttuano in una rarefatta atmosfera accademica. In poche parole, devono possedere la concretezza di una struttura, per quanto sgradevole questa parola suoni alle orecchie dei libertari individualisti: in pratica esse devono possedere i mezzi, gli strumenti politici e la prassi sperimentale che servono per arrivare a prendere decisioni. A meno che ognuno sia psicologicamente in sintonia con gli altri e che gli interessi della società abbiano caratteristiche uniformi, al punto che il dissenso sia del tutto privo di significato, ci deve essere spazio per le proposte contrastanti, per la discussione, per l'interpretazione razionale e per le decisioni a maggioranza: in sintesi per la democrazia.

Che piaccia o no, questa democrazia, se vuol essere libertaria, sarà comunitarista e istituzionalizzata in modo da essere partecipativa, diretta e di base, una democrazia che porta avanti le idee anarchiche al di là

della libertà negativa e verso una libertà positiva. Una democrazia comunitarista costringe a sviluppare una sfera pubblica e, nel senso ateniese del termine, *una politica*, che cresca in tensione e in definitiva in conflitto decisivo nei confronti dello stato.

Confederale, antigerarchica e collettivista, basata sulla gestione municipale dei mezzi di vita e non sul loro controllo da parte di poteri delegati (che sia un controllo operaio, privato o ancor peggio dello stato), può a ragione essere considerato come attualizzazione in processo dell'ideale libertario come prassi quotidiana.<sup>9</sup>

Il fatto che una politica comunitarista implichi la partecipazione a elezioni municipali, basate su un rigido programma che esiga la formazione di assemblee popolari e la loro confederazione, non vuol dire che entrare a far parte di consigli di paese, di città o metropolitani implichi la partecipazione a organismi statali, non più di quanto la presenza di una lega anarcosindacalista in una fabbrica privata implichi la partecipazione a forme di produzione capitalistiche. Basta pensare alla Rivoluzione francese del 1789-1794, per vedere come istituzioni in apparenza statali come i «distretti», creati in regime monarchico nel 1789 per organizzare le elezioni degli Stati generali, si trasformassero quattro anni più tardi in organismi in gran parte rivoluzionari o «sezioni», che per poco non generarono la «Comune delle comuni». Il movimento per

9. Voglio far notare che non sto contrapponendo la democrazia comunitarista a organizzazioni del tipo delle cooperative, degli ambulatori popolari, delle comuni. Ma non ci devono essere illusioni riguardo al fatto che queste iniziative non rappresentano altro che esercitazioni del controllo popolare e di aggregazione in una società atomizzata. Nessuna cooperativa di consumo è in grado di scalzare le gigantesche catene di distribuzione alimentare sotto il capitalismo, nessun ambulatorio può sostituire i complessi ospedalieri, più di quanto una bottega artigianale possa mettersi in concorrenza con una fabbrica o un complesso industriale. Devo rilevare che gli anarchici spagnoli, fin dall'inizio, tennero ben conto dei limiti del movimento cooperativista nel decennio 1880-1890, quando le cooperative erano molto più facili da realizzare e si vollero distinguere in modo programmatico da questo movimento.

una democrazia localista fu sconfitto con l'insurrezione del 2 giugno 1993 non per mano della monarchia, ma per il tradimento dei Giacobini.

Il capitalismo non sarà così generoso da regalarci le istituzioni popolari e democratiche di cui abbiamo bisogno. Oggi il suo controllo sulla società è totale, non solo su quel po' che resta della sfera pubblica, ma anche nella testa di molti sedicenti personaggi di sinistra. Un popolo rivoluzionario deve affermare il proprio controllo sulle istituzioni che sono essenziali per la sua vita pubblica (e che Bakunin ha giustamente individuato nei consigli municipali) o non avrà altra possibilità che quella di un ritirarsi nella vita privata, come si sta già manifestando con dimensioni epidemiche in questo periodo.<sup>10</sup> Sarebbe proprio un fatto ironico se l'anarchismo individualista e le sue varie versioni odierne, da quella accademica ed etico-trascendentale a quella caotica e lumpen, mentre rigettano la democrazia «in nome della minoranza anche di uno solo» dovessero innalzare le mura del dogma che sempre più cingono l'ideale libertario, e se, più o meno coscientemente, l'anarchismo si trasformasse in un nuovo culto narcisista che potrebbe adattarsi benissimo a una società alienata, mercificata, autocentrata, egocentrica, anzi, se si permettesse a questo ideale di corrompersi per trasformarsi in una filiale della «Ecstasy Industry Inc.»

*traduzione di Guido Lagomarsino*

10. Secondo Bakunin la gente «ha un buon senso sano, pratico, quando si occupa delle faccende comunali. È piuttosto informata e sa come scegliere al suo interno i funzionari più capaci. Ecco perché le elezioni comunali riflettono sempre meglio l'atteggiamento reale e la volontà della gente».

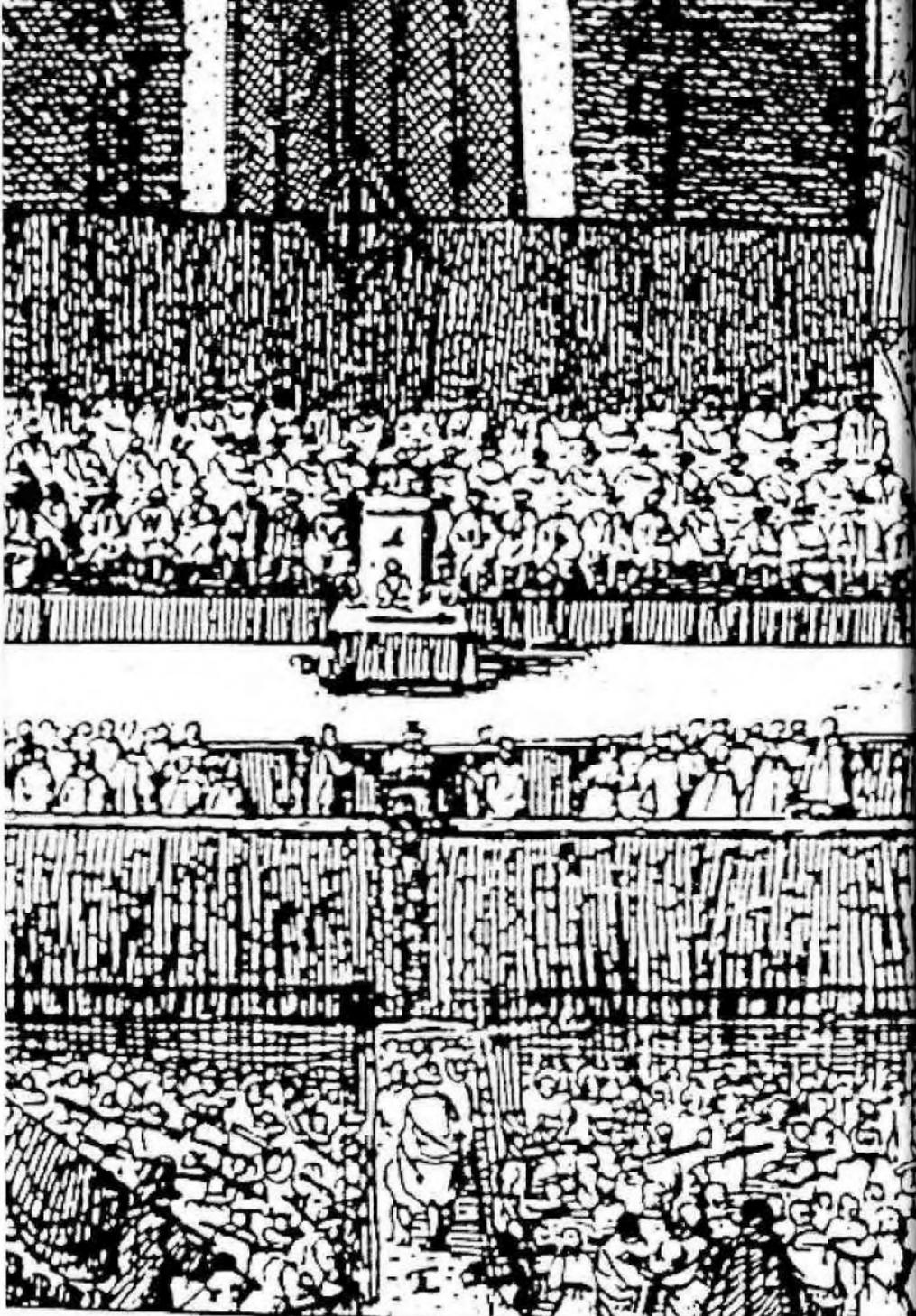
*Riferimenti bibliografici*

1. *The American Heritage Dictionary of the English Language*, Houghton Mifflin Co., Boston, 1978.
2. Roger N. BALDWIN (a cura di), *Kropotkin's Revolutionary Pamphlets. A Collection of Writings by Peter Kropotkin*, Vanguard Press, 1927.
3. L. Susan BROWN, *The Politics of Individualism*, Black Rose Books, Montreal 1993.
4. Sam DOLGOFF (a cura di), *Bakunin on Anarchy*, Alfred A. Knopf, New York, 1972 (ora disponibile presso Black Rose Books, Montreal).
5. Barbara EPSTEIN, *Political Protest and Cultural Revolution: Non-Violent Direct Action in the 1970s and 1980s*, University of California Press, Berkeley 1991.
6. Peter MARSHALL, *Demanding the Impossible. A History of Anarchism*, Harper & Collins, Londra, 1992.
7. Peter Lamborn WILSON, *T.A.Z.: The Temporary Autonomous Zone*, Autonomedia, New York 1985. Edizione italiana, Akim BEY, *T.A.Z. Zona temporaneamente autonoma*, Shake, Milano, 1993.

The Picture of an English Persecutor or a  
 Foole Riddeñ *Sante* Prejeterian  
 Sectary



For Opposeing Authority Reuiling the Assembly  
 slandering the Government by Presbtry and  
 disturbing the ministers at the time of their publique  
 exercise by aruzing up bills in mockery calling the  
 ministers priests riding slauers, horse leeches cormorants  
 or cellud Idoll Consistorie of diuills etc: hath not this dis-  
 covered y<sup>e</sup> maels carnall spirits persecuting golly Yanks



L'alta corte di giustizia,  
che condannò il re Carlo I alla decapitazione

## *Tomas Ibañez / L'incredibile leggerezza dei democratici*



*La democrazia è destinata a scomparire cedendo il posto a altro sistema normativo di gestione politica. Come tutte le invenzioni umane la democrazia è irrimediabilmente datata. Ecco il punto centrale della riflessione di Tomas Ibañez, docente di sociologia all'università autonoma di Barcellona.*

**I**n altri tempi bastava affibbiare a qualcuno l'epiteto infamante di non essere un buon cristiano o un fedele suddito del re per screditarlo fino all'osso, e, a volte, perfino per avere il diritto di rompergli le ossa.

Oggi si ottiene praticamente lo stesso risultato quando si è tacciati di essere anti-democratici o più semplicemente di non essere democratici. Terribile accusa che non lascia altra scelta che quella di cercare di sminuirla adducendo come argomento che l'accusato è tanto o più democratico che il suo stesso accusatore.

Ovviamente, nessuno ci vieta di denunciare l'una o l'altra perversione della democrazia e dimostrare che questa o quella pretesa democrazia non è autenticamente democratica. Anzi, ci viene addirittura detto che conviene mantenersi molto vigili di fronte alle concrete espressioni della democrazia e che è bene svolgere una attività criti-

ca, sempre a patto, comunque, che tale attività accetti completamente i valori democratici e si basi sulla distanza che intercorre tra una concreta realizzazione dei principi della democrazia da un lato e questi stessi principi dall'altro. È una tremenda limitazione imposta alla riflessione critica intorno alla democrazia, la quale, così, solo può esplicarsi a patto di escludere espressamente dalla critica proprio ciò che costituisce l'essenza stessa dell'oggetto della nostra critica. E questo perché nella nostra epoca la democrazia occupa uno spazio molto vicino a quello in cui si situano certi valori ritenuti universali e assoluti quali la giustizia o la dignità umana. È chiaro che possiamo mettere in discussione ciò che presume di essere giusto dimostrando che in realtà non lo è, ma la nostra argomentazione non sarebbe plausibile se pretendessimo di fondarla sulla giustificazione della ingiustizia. Che cos'è la democrazia e che cosa l'ha portata a un livello così alto nella scala dei valori?

Che cos'è la democrazia? Esistono, per lo meno, due modi per rispondere a questa domanda. Il primo consiste nel raccogliere e analizzare le riflessioni che intorno ad essa si sono elaborate nel corso della storia, dai tempi dell'antica Grecia fino ai nostri giorni. Si tratta di considerare ciò che si è detto intorno alla democrazia per farci, in questo modo, un'idea di ciò che è. Non mi sembra un metodo adeguato, perché presuppone, tra l'altro, la credenza nella costanza metastorica dei significati, posizione difficilmente ammissibile dopo aver letto le opere di Friedrich Nietzsche e di Michel Foucault. Infatti, la democrazia dei testi greci non è la stessa democrazia degli scritti di Alexis de Tocqueville ed entrambe le accezioni si differenziano, a loro volta, dal significato con cui il termine viene utilizzato nelle opere dei nostri moderni politologi. Non solo: dopo aver dimostrato che per comprendere il socialismo era necessario lasciar da parte le riflessioni intorno al socialismo per esaminarne le singole applicazioni pratiche negli stati del «socialismo reale», sembra

difficile non mantenere la stessa posizione riguardo al tema della democrazia.

Il secondo modo per giungere alla comprensione del significato di quest'ultima consiste semplicemente nel far riferimento nel modo più diretto possibile (mai può esserlo del tutto) ai fatti stessi. Si tratta di analizzare il funzionamento reale delle democrazie e tener presente che la democrazia non è tanto l'oggetto delle nostre riflessioni, un'essenza che si plasmerebbe in forme più o meno compiute di esistenza, quanto un fenomeno che non si differenzia dalle sue concrete manifestazioni, e che per l'appunto è necessario considerare queste manifestazioni per comprenderne il significato. Ogni stato democratico possiede le proprie peculiarità e diversità sicché dovremmo studiarli tutti per sapere in che cosa consiste la democrazia. Tuttavia è possibile circoscrivere la nostra analisi a uno solo di essi, prendendolo a titolo di esempio, purché lo stato che si scelga sia chiaramente riconosciuto come completamente democratico. Sceglerei la Spagna, perché è il paese che meglio conosco, ma il lettore non avrà nessuna difficoltà nel veder riflessa la democrazia del proprio paese in ciò che si dirà in questa sede.

Che cosa notiamo quando si analizza la democrazia spagnola?

In primo luogo, appare chiaramente che tutti, assolutamente tutti, sia il capo del governo sia l'uomo della strada, sia il magnate dell'industria sia il più povero dei disoccupati, sono protetti e vincolati da quella Magna Carta che è la costituzione. Severa limitazione, senza dubbio, degli abusi del potere, dell'arbitrarietà e del diritto del più forte. La costituzione legittima tutto il sistema. Ma da dove deriva la sua legittimità? Forse dal fatto che è accettata dalla maggior parte del popolo spagnolo? Non esattamente.

Tralasciamo pure il fatto che in passato fummo privati dell'opportunità di scegliere fra diversi modelli costituzionali ed, inoltre, che i sostenitori e i detrattori della costi-

tuzione non ebbero nemmeno lontanamente le stesse possibilità di difendere il loro punto di vista: fatti, questi, senza dubbio preoccupanti. E tuttavia, pur tralasciandoli, ciò che risulta evidente è che, su una popolazione censita di 36,8 milioni, espressero parere favorevole alla costituzione soltanto 15,7 milioni di persone, ossia circa il 40% della popolazione. La maggioranza, vale a dire i restanti 21 milioni, non manifestò il suo consenso, o perché si astenne o perché non votò contro o perché non godette del diritto a pronunciarsi. In realtà la costituzione fu votata da una minoranza del popolo spagnolo. Può darsi che questo appoggio minoritario sia sufficiente, che il risultato di questa consultazione sia rappresentativo della volontà generale, e non ho nessuna difficoltà a dialogare con chi sostiene questa posizione. Tuttavia non ho nemmeno difficoltà a dare del bugiardo a chi affermi che la fonte di legittimità indiscutibile della costituzione risiede nel fatto che venne accettata dalla maggioranza del popolo. Ma che succede se invece di parlare di popolo spagnolo ci limitiamo a parlare di corpo elettorale? Senza dubbio la costituzione fu approvata dalla maggioranza degli elettori (quasi 59%), ma questo accadde nel 1978. Se è certo che la legittimità di una costituzione poggia sull'accettazione da parte di una maggioranza, il mantenerla in vigore può essere legittimo solo se essa continua a godere dell'appoggio maggioritario. Orbene, i 15,7 milioni di spagnoli che diedero il loro sì alla costituzione sono divenuti una minoranza nell'attuale collegio elettorale. Sottraendo i decessi e sommando i nuovi elettori risulta che la maggioranza del collegio elettorale è costituita, attualmente, da coloro che dissero di no, si astennero o non poterono votare nel 1978.

Nella sua essenza, la nostra democrazia trova la propria legittimità nell'esser stata democraticamente accettata dalla maggioranza e pur tuttavia risulta che né la maggioranza del popolo né la maggioranza dell'attuale corpo elettorale le hanno dato il proprio consenso.

La conclusione sembra delinarsi con chiarezza. In una democrazia, basandosi sulla volontà manifestata da una minoranza, si possono prendere decisioni tanto importanti come lo sono quelle che consistono nel definire l'ambito stesso in cui poggia l'intero sistema. In una democrazia, cioè, si possono prendere decisioni che dovranno essere obbligatoriamente rispettate anche da parte di coloro che non erano autorizzati ad esprimere la loro opinione nel momento in cui si decideva.

Attenzione. Non sto dicendo che ciò sia bene o male, né che esista un'alternativa migliore o che non esista. Sto affermando unicamente che la democrazia è questa e nessun'altra cosa e che chiunque voglia difenderla deve essere disposto a difendere questi principi di funzionamento invece di fare appello a falsità come quella secondo cui la costituzione deve essere necessariamente rispettata perché corrisponde alla volontà espressa dalla maggioranza.

Un'altra caratteristica della democrazia consiste nel fatto che ogni quattro anni il popolo (leggasi gli elettori) sceglie i propri rappresentanti e, in questo modo, stabilisce chi governerà e chi eserciterà il proprio mandato politico dai banchi dell'opposizione. Ogni quattro anni, cioè, esiste la possibilità di punire gli uni o gli altri per l'uso che hanno fatto di questa delega di potere. Ma che cosa succede in pratica? Come funziona in realtà questo principio della democrazia rappresentativa? Il parlamento costituisce forse una fotografia più o meno nitida dello stato in cui si trova l'opinione politica degli elettori (non del popolo nel momento della votazione)? Non esattamente. Nelle ultime elezioni la maggioranza degli elettori non ha votato il partito politico che regge attualmente il governo, il Psoe (solamente 39,5% degli elettori) e tuttavia il Psoe governa per tutti e in nome di tutti. Non si tratta affatto di una anomalia: in democrazia è normale che il diritto a governare sia concesso per l'appunto a una minoranza. Ma, pur ammettendolo, è forse vero che il Psoe governa? Non esattamente.

Per quanto democratico sia questo partito, tutti sappiamo che non solo esistono diverse correnti nel suo seno per cui la corrente maggioritaria è solo una parte del Psoc, ma che anche esiste un nucleo dirigente che per la propria consacrazione, notorietà, prestigio, viene a pesare sulle decisioni del Psoc. Non solo: coloro che hanno il mandato di governare lo stato sono soliti riconoscere chiaramente che il loro operato deve essere libero da qualsiasi condizionamento partitico, compreso quello che potrebbe derivare dal proprio partito. Anche qui la conclusione sembra delinearci in modo abbastanza chiaro. In una democrazia è sempre una minoranza del popolo e quasi sempre una minoranza del corpo elettorale che decide quale partito politico avrà il peso sufficiente per aspirare al governo del paese. In una democrazia è una esigua minoranza, all'interno del partito appoggiato minoritariamente dagli elettori, che decide di lasciare le redini del governo a una o a un'altra persona.

### **Governa la minoranza**

Non dico che questo sia bene o male, né che esista un metodo migliore o che non esista. Ciò che intendo affermare è che la democrazia è questa e non un'altra cosa e che chi pretenda di difendere la democrazia deve essere disposto a difendere questo funzionamento ultraminoritario invece di parlarci di volontà popolare o di opinione della maggioranza.

Si può discutere con coloro che sostengono che il verdetto delle urne costituisce una legittimazione sufficiente per governare, perfino nel caso in cui questo verdetto esprima l'opinione di una minoranza, ma non si può fare a meno di dare del bugiardo a colui che abbia la pretesa di sostenere che in democrazia si governa in nome della maggioranza. La maggioranza delle camere? Senza dubbio. Ma non sono le camere che sono governate, bensì una popolazione.

Terza e ultima caratteristica della nostra democrazia.

Sebbene l'azione di un governo non possa pretendere di poggiare sull'opinione di una maggioranza, è certo che in principio è pur sempre vincolata alle linee direttrici di un programma che è stato sottoposto all'esame dell'elettorato. Non è mia intenzione soffermarmi a raccontare le promesse elettorali non mantenute e neppure i radicali cambiamenti di atteggiamento che sono tipici di qualsiasi elezione. Riconosco perfettamente che un programma elettorale non può contemplare, né anticipare, tutte le vicissitudini della congiuntura politica nel corso di una legislatura e che un governo deve prendere decisioni, a volte di somma importanza, sull'onda delle circostanze che di volta in volta si presentano. In casi estremi si tratta di decisioni che prende una sola persona, il capo del governo soppesando dentro di sé le varie alternative possibili.

Nell'ambito della nostra democrazia si ritiene che queste decisioni siano legittime purché non si collochino al di fuori dell'ingranaggio democratico: non possono, cioè, violare la costituzione né l'ambito giuridico stabilito; benché a posteriori debbano essere dibattute e approvate del parlamento. Ma ciò che non si esige, neppure lontanamente, da colui che governa è che decida seguendo la tendenza che la maggioranza della popolazione o del corpo elettorale imporrebbe nel caso in cui venisse consultata. Con una certa ricorrenza sentiamo che il governo deve adottare misure impopolari (riconversione industriale, aumento della pressione fiscale...): ovviamente questo significa che deve adottare delle misure che verrebbero respinte dalla maggioranza. Portando un esempio concreto: tutti sappiamo che le decisioni relative alla guerra del Golfo furono prese in modo indipendente senza tener in nessun conto quale fosse l'opinione del popolo spagnolo, come pure sappiamo che se si desse ascolto all'opinione della maggioranza si sarebbe già dovuto ristabilire la pena di morte per certi delitti.

Vi sono questioni su cui i membri della società non sono autorizzati a decidere (per esempio, l'esistenza dell'eserci-

to o l'organizzazione della polizia): appartengono all'ambito delle non-decisioni. D'altra parte, però, vi sono altre questioni rispetto alle quali i governanti prendono decisioni con l'assoluta consapevolezza di andare contro l'opinione della maggioranza. E si dà il caso che queste decisioni siano completamente legittime dal punto di vista democratico.

La conclusione si impone ancora una volta con tutta la sua crudezza. La democrazia, in molti casi, è l'arte di governare ai margini di ciò che può pensare la gente e, spesso contro le decisioni che potrebbe prendere la maggioranza.

Non voglio dire, nemmeno questa volta, che ciò sia bene o male, né che sia possibile agire in modo diverso, ma (lo ripeto) che chiaramente è questa e non un'altra la forma di governo che definisce una democrazia. E chi vorrà difenderla deve difendere questa forma di governo scordandosi qualsiasi illusione sul rispetto dell'opinione della maggioranza.

Se l'essenza della democrazia risiede nel fatto che è sempre una minoranza che decide per tutti gli altri (costituzione, governo, decisioni importanti e così via), se è appunto questo uno dei meccanismi di funzionamento che la contraddistinguono (e senza dubbio lo è) se consideriamo le esperienze democratiche reali, allora io rivendico il diritto di affermare con tutta tranquillità che io non sono democratico, che non mi identifico con i metodi della democrazia e che non ho il minimo desiderio di difendere i suoi principi. Salvo naturalmente oppormi a coloro che attaccano la democrazia da premesse ancora più autoritarie di quelle della stessa democrazia. Ma questa è un'altra questione.

Ovviamente esistono altri argomenti per mettere in discussione questo modello politico. Per esempio, è chiaro che la strategia dell'inganno e la pratica del doppio discorso è inerente alla democrazia. Da un lato, essa può funzionare soltanto basandosi su meccanismi di decisione

minoritari, ma, dall'altro, ha al tempo stesso obbligatoriamente bisogno di proclamare fino alla sazietà che si fonda sul rispetto dell'opinione generale, o per lo meno maggioritaria, di una società. Di fronte all'indissolubilità della coppia «democrazia-inganno» è inevitabile rivendicare il diritto a denunciare il discorso democratico sulla base di valori che non si possono definire democratici dal momento che non accettano di elevare l'inganno a strumento di legittimazione.

Si può essere antiautoritari, nemici delle dittature, avversari dei totalitarismi e dichiararsi al tempo stesso antidemocratici? Certo. Basta non cadere in quell'ingegnoso stratagemma retorico che permette di celare i tratti distintivi della democrazia e stabilire come termini antinomici per eccellenza le parole dittatura e democrazia. Si può criticare la democrazia pur sapendo che non si è in grado di offrire nessuna alternativa? Certamente. Forse è questo il modo in cui a poco a poco può sorgere una alternativa che non sia democratica e che rispetti il diritto della gente a non essere governata contro la propria volontà e non esser costretta a credere alle finzioni più inverosimili.

Ma può esistere un'alternativa reale alla democrazia? Chi lo mette in dubbio non si rende conto che scrivere la cronaca della democrazia equivale pressappoco a scrivere la cronaca di una morte annunciata. La democrazia di cui godiamo e di cui al tempo stesso siamo vittime ha gli anni contati: morirà, cederà il posto, in un arco di tempo che nessuno può prevedere, a un altro sistema di gestione politica della società. Fare questa affermazione, affermare cioè che la democrazia morirà, non è dar briglia sciolta alla fantasia e alla speculazione, non è fare facili profezie, bensì esprimere una certezza assoluta e addirittura, direi, una ovvietà. La democrazia, la democrazia in cui attualmente viviamo, è nata poco tempo fa, appena un paio di secoli or sono, come sistema particolare di ordinamento politico che presentava (non lo dimentichiamo)

indubbi vantaggi rispetto al sistema che venne a sostituire, ma essa è l'espressione di un'epoca e di un tipo di società, è irremediabilmente datata ed effimera e transitoria come qualsiasi altro prodotto umano, come qualsiasi altra invenzione sociale a cui possiamo pensare. Le epoche e le società cambiano per il fatto stesso che sono epoche e società. Su questo non vi è alcun dubbio. Ciò significa che vi è, naturalmente, un al di là della democrazia che è destinato a venire e che forse, probabilmente, già si sta consolidando. Orbene, nessuno, assolutamente nessuno, può sapere come sarà realmente questo al di là, l'unica cosa che possiamo fare è speculare, ipotizzare con la consapevolezza, tuttavia, che abbiamo tutti i numeri per sbagliare in modo clamoroso. E questo perché, per fortuna, la storia è un'inesauribile scatola piena di sorprese.

### **Destinata a scomparire**

Ciò che è destinato a scomparire non è solamente la democrazia reale, la democrazia che opera effettivamente nell'ambito delle nostre società, la democrazia in cui noi tutti viviamo e di cui possediamo un'esperienza quotidiana. Con essa scomparirà anche la democrazia normativa, la democrazia «sulla carta», la teoria democratica, i principi e i valori democratici, l'idea di democrazia (ciò che in definitiva serve a legittimare la democrazia reale benché l'una non abbia nulla a che fare con l'altra). È ovvio che la democrazia reale non rispetta neppure uno solo dei principi della democrazia normativa che, tutto sommato, è un modello, se non accettabile, abbastanza ragionevole. Non solo: è possibile dimostrare senza troppi sforzi che la democrazia reale lede tutti i punti della democrazia normativa o dell'idea di democrazia.

In parole povere, quando si fa ricorso all'idea di democrazia, alla democrazia normativa, ci danno a intendere lucciole per lanterne con l'intenzione di venderci la democrazia reale, ma forse è proprio questa la funzione delle idee, di tutte le idee: darci a intendere lucciole per lanter-

ne!

Naturalmente, anche la democrazia normativa è destinata a morire, a scomparire in un dato momento cedendo il posto a un altro sistema normativo di gestione politica, perché anch'essa è datata e non è altro che un'invenzione della mente umana. Esiste, pertanto, un al di là della democrazia a livello normativo (questo è fuor di dubbio) ma neppure in questo caso nessuno può avventurarsi a dire come sarà questo al di là.

Non vorrei terminare senza dire che la maggior parte di ciò che ho detto è applicabile ovviamente anche all'anarchismo. Ho affermato che la democrazia scomparirà, perché è un'invenzione umana e, in quanto tale, è irrimediabilmente datata. Anche l'anarchismo è un'invenzione, un prodotto della mente umana (da dove nasce altrimenti?) e pertanto anch'esso è destinato a scomparire per cedere il posto a un altro tipo di pensiero. Gli anarchici dovrebbero essere i primi ad esserne completamente consapevoli e a smettere di pensare che i loro valori siano universali ed eterni. No! Sono propri di una cultura, di un'epoca e sono transitori. Sostenere il contrario è pretendere che quelle idee siano definitive, significa tout court uccidere il pensiero, sostenere il contrario significa comportarsi come il più retrogrado dei retrogradi.

Per giudicare la democrazia non ci si può fermare alla contemplazione delle sue elaborazioni teoriche ma si devono considerare le sue applicazioni pratiche, la democrazia reale. Con l'anarchismo occorre fare lo stesso: distinguere, da un lato, l'anarchismo normativo, dei principi, l'anarchismo della teoria e dei libri e, dall'altro, l'anarchismo reale, l'anarchismo che, per esempio, si riscontra nel funzionamento delle organizzazioni anarchiche o filoanarchiche. L'abisso tra l'anarchismo normativo e quello reale è letteralmente abissale, così abissale come quello che separa la democrazia normativa dalla democrazia reale.

Gli anarchici devono essere minimamente coerenti. Se

pretendono di giudicare la democrazia in nome della iniqua democrazia reale che è l'unica che esiste nella pratica, non dovrebbero forse comportarsi allo stesso modo con l'anarchismo?

Non vale chiedere di venir giudicati per le proprie azioni, non vale affermare che in questa società mancano le condizioni adeguate, non vale dire: non guardate alle nostre azioni, ma ai nostri principi, all'idea (non è vero che è bella?). Tutto questo non vale se non si permette che anche i democratici lo facciano e, naturalmente, non si vuole permetterglielo.

Che voglio dire con questo? Semplicemente che se non si è duri e critici con se stessi come lo si è con i democratici, se si utilizzano due pesi e due misure, si rimane senza argomenti contro la democrazia reale e così facendo la si rafforza, proprio perchè verrà criticata senza argomenti finendo praticamente con il riconoscere che ha ragione.

*traduzione di Dante Bernardi*

## Parliament of Women.

With the merrie Lawes by them newly  
 Enacted. To live in more Ease, Pompe, Pride,  
 and wantonnesse: but especially that they might have su-  
 periority and dominion over their husbands: with a new way  
 found out by them to cure any old or new Cuckolds, and  
 how both parties may recover their credit  
 and honesty againe



London. Printed for W. Welford and are to be sold by him in  
 Will-yard in Little Saint Bartholemewes. 1645.

Aug. 14. - London 1846.

Frontespizio di una satira del parlamento inglese  
 durante la rivoluzione (1640-1660)



Blasphemy

Rebellion

Heresie

I know you are good fellows  
Stay and take the other

Una predica di Hugh Peters

## Alain Thevenet / *Una politica anarchica?* ●

*E' una concezione riduttiva quella che vede nella politica un campo di azione delimitato dallo stato. La politica non è soltanto lotta per la conquista e il mantenimento del potere. Da questa constatazione Alain Thevenet, prende le mosse per analizzare lo stato, la democrazia e le modalità di intervento degli anarchici nell'area della politica. Un'azione che non punta al dominio, ma che vuole negarlo per sostituirvi forme di socialità che fuoriescono dalla logica statale. Questo articolo è tratto dal volume Etat, politique, anarchie (Acl, Lione, 1993).*

*Il destino dell'uomo si gioca in ogni luogo e in ogni tempo.*

Stig Dagerman

**D**a molto tempo, e soprattutto a partire dallo sviluppo del marxismo, si è ritenuto che le riflessioni sulla politica, e in particolare sullo stato, fossero soltanto degli alibi, dei pretesti, delle argomentazioni in malafede. Il campo politico non era in questa prospettiva che un campo puramente immaginario, idealista, nel quale qualche intellettuale agitava idee totalmente astratte delle quali si impadronivano gli sfruttatori, con lo scopo di distogliere gli sfruttati dalla presa di coscienza della

realtà della loro alienazione.

In contro-corrente, gli anarchici si accanivano a ricordare che le aspirazioni umane non potevano interamente rifarsi all'economia, e che occorreva contare anche (e non solo come fosse una sovrastruttura) con bisogni immateriali come la libertà e la giustizia. Oggi sembra evidente che la politica (se si intende con ciò la messa in comune di aspirazioni che legano gli uomini tra di loro e l'esame delle modalità che permettono di arrivarci) non possa limitarsi a una regolazione dell'economia né a una subordinazione del politico all'economico. L'uomo non ha solamente bisogni materiali, e questi non sono isolabili dalle sue aspirazioni morali, metafisiche, e così via. Gli uni e gli altri sono indissolubilmente legati. Il politico determina ed è strutturato da una certa idea di uomo, dai suoi rapporti con i suoi simili e con se stesso, così come dal suo posto all'interno della natura, e egualmente dal senso che si dà a tutti questi concetti. In un periodo in cui i punti di riferimento crollano (e non vi è motivo di rammaricarsene, quando questi non sono altro che bussole impazzite), gli uomini sopportano in modo sorprendente e passivo (e non c'è motivo di gioirne), lo sfruttamento economico, la miseria e l'umiliazione determinati dal sistema capitalista, e vissuti come fatalità. Di contro, le testimonianze di umanità, cioè di non rassegnazione a una fatalità si esprimono in un campo che è politico, in due modi evidentemente contraddittori. Da un lato le aspirazioni nazionaliste e la loro espressione barbara sembrano andare nel senso di un ritorno a un sistema feudale; e qui si può vedere il bisogno di una affermazione identitaria, che potrebbe essere una reazione all'esaltazione compiuta dalla società capitalista dell'individualità, una individualità evidentemente fittizia, poiché si tratta per ciascuno di essere migliore degli altri, a partire comunque da un modello uniforme. Ma non è su ciò che intendo fermarmi a riflettere. D'altra parte, mi sembra che si possa rilevare che tutte le sommosse, i movimenti di piazza, che si sono

prodotti in questi ultimi tempi, siano portatori di una rivendicazione che è, fundamentalmente, una rivendicazione che è, fondamentale, una rivendicazione di giustizia. In Francia o a Los Angeles, quando la gente si solleva e grida alla rivolta, è perché viene negata la giustizia. E' possibile, e anche verosimile, che queste sommosse siano testimoni anche di una rivolta contro l'esclusione economica e la miseria che ne è la conseguenza. Ma non è questo che la gente dice, e io credo che si debbano ascoltare le persone, prima di interpretare le loro parole. Mi sembra legittimo anche pensare che lo sfruttamento economico sia indissolubilmente legato allo sfruttamento politico ed è quest'ultimo a essere il detonatore, il punto sul quale l'umiliazione non può più essere tollerata.

L'uomo è un animale sociale. Non perché questa socialità sia qualcosa che si aggiunge alla sua natura, ma perché questa è inscindibile dall'uomo. Ed è probabilmente il solo ad avere coscienza, di questa socialità e a dividere questa certezza con gli altri uomini. La sua società possiede la particolarità di essere suscettibile di evoluzione, di progresso. Egli ha inoltre coscienza della propria finitezza, della propria morte individuale, e della morte possibile in quanto specie. Questa certezza rende ciascuno degli istanti che viviamo un istante insostituibile, irraggiungibile, e dà a tutte le nostre azioni un peso irriducibile. Questa realtà, dunque non è meno profondamente dolorosa, inaccettabile. Essa ci conduce a tenere conto non soltanto dei nostri vicini, dei nostri contemporanei, ma delle generazioni che ci hanno preceduti e di quelle che ci seguiranno.

E' questa preoccupazione che spinge gli uomini a immaginare e a realizzare la sfera del politico. Sia per rendere perenne un ordine esistente e tentare anche di bloccare il fluire del tempo, sia per immaginare qualcosa di più giusto, di più libero, ed entrare così in questo processo temporale. E' questa preoccupazione che li conduce anche a immaginare un sistema ideale, un'utopia (il

regno di Dio, o delle idee, sulla terra). Un sistema ideale sarebbe per definizione immobile, inalterabile. Sarebbe in qualche modo l'immortalità: non ci sarebbe niente di meglio né di diverso possibile. Non ci sarebbe più il tempo.

### **Il campo politico**

Ci sono parecchi malintesi intorno al termine «politico». Il primo riguarda la sua utilizzazione corrente, che designa una classe specifica, professionale, di sfruttatori. Questa definizione peggiorativa non è propriamente falsa, benché talvolta un po' sommaria, ma il problema è cercare di capire come individui che sono tenuti a rappresentare l'interesse generale diventino una classe che non può percepire questo interesse e che la popolazione non è in grado di controllare. Un altro malinteso riguarda ciò che, attualmente, tutti coloro che riflettono sulla politica identificano con lo stato, come se questi fosse l'unica realizzazione possibile, o il suo compimento. Infine il dominio del politico appare, ed è sovente presentato, come una sfera esterna alle preoccupazioni quotidiane degli uomini. Per convenzione ammetteremo qui che la politica inglobi la sfera privata; in questo senso rappresenta un tipo di relazioni inteso come modello nelle relazioni tra le persone, ma non si occupa del contenuto di queste relazioni.

Uno dei modelli dominanti è quello della struttura familiare che è tenuta a mantenere i legami tra l'individuo e la comunità (e lo stato), ma ciò che accade all'interno della struttura familiare, quanto ai sentimenti d'amore o di odio ad esempio, non entra nel campo politico. Ammettiamo inoltre che la sfera politica inglobi l'economico: la ripartizione di ricchezza o di penuria, del lavoro e dell'ozio, parte da un meccanismo specifico, ma l'idea generale che si fa la collettività su queste ripartizioni, nasce da idee politiche quali la giustizia, il valore del merito individuale, il progresso e il suo contenuto. Così secondo questa concezione la politica sarebbe luogo di

congiunzione, a differenti livelli: da una parte tra l'individuo e la collettività; dall'altra tra l'economico e l'etico, il metafisico, poiché si tratta di modalità che si danno gli uomini per comunicare tra loro a proposito delle loro concezioni di ciò che dà valore alla vita, e al suo senso.

Se si accetta questa costruzione, lo stato è evidentemente solo una forma, tra le altre, di organizzazione politica. possono esistere altre forme: la città, il feudalesimo, l'impero, iscritte nella storia occidentale, e accettate dai teorici come forme politiche, ma sovente percepite come semplici preparazioni alla forma compiuta che sarebbe lo stato. Ma in opposizione ai teorici classici, si possono anche considerare come politiche le forme di organizzazione sociale che si sono date altre culture, la tribù ad esempio. Si può anche, allora, immaginare che altre forme politiche siano possibili, e che lo stato non sia la «fine della storia» come pretendeva già Friedrich Hegel. Ma bisogna supporre anche che la politica non può mai dissolversi completamente nell'economico o nella morale.

Se il politico ha potuto talvolta e anche sovente, servire da alibi allo sfruttamento economico, questo nasce da un'altra preoccupazione: organizzare la collettività e la sua sopravvivenza a partire da quella che Immanuel Kant ha definito «l'insocievole socialità».

### **In difesa dello stato?**

I teorici e i partigiani dello stato si sono spesso identificati con quelli dello sfruttamento e del dominio, o li si è identificati. In ogni caso, sarebbe falso dedurne che lo stato crei questi ultimi. Molti tra coloro che lo difendono affermano invece che lo stato è un mezzo per limitare gli abusi dello sfruttamento e del dominio e per dare a tutti i cittadini una uguale legittimità. E non hanno tutti i torti. Ben prima che si costituisca lo stato moderno, Aristotele, parlando di un'altra struttura politica, la città, non riteneva che il dominio potesse sparire, ma fissava regole «civilizzate» volte a mantenere l'equilibrio della città.

Aristotele considerava questa forma di dominio come facente parte dell'ordine della natura, e fissandone dei limiti, la giustificava. Quale che sia la simpatia che possiamo provare per la struttura politica della città e il modello della democrazia diretta che rappresenta, noi non possiamo ignorare che la libertà e l'uguaglianza ad Atene, escludevano radicalmente la maggioranza della popolazione: gli schiavi, le donne, i bambini, gli stranieri. Aristotele fissa le regole del dominio dell'uomo su donna e bambini, del padrone sui domestici, e così via. Lo fa in assoluta buona fede come i bianchi in buona fede non consideravano veramente uomini i neri o gli indiani. così come gli industriali pensavano di elevare il proletariato. In buona fede dunque, e con una preoccupazione che non è umanitaria, ma soltanto per mantenere un equilibrio armonioso. Inoltre, Aristotele legittima questo sfruttamento nel nome dell'equilibrio proprio quando questo equilibrio si sta spezzando sotto la spinta di un dominio assai meno civilizzato, quello dell'impero di Alessandro il Grande, all'educazione del quale, egli aveva contribuito.

Altre strutture politiche che escludono che il potere sia riservato a una casta o a un individuo, non erano o non sono meno totalitarie. Quale posto riservano le società amerindiane descritte dall'antropologo Pierre Clastres, a un pensiero indipendente, a una eventuale marginalità, e all'invenzione?

Lo stato dunque non è l'unica struttura politica che giustifica e considera ineluttabili il dominio. Sarebbe senza dubbio abbastanza riduttivo limitare la sua teoria a questo obiettivo. Paradossalmente oggi, lo stato appare a molti come il baluardo delle libertà individuali di fronte al capitalismo trionfante pronto a far passare nel bilancio complessivo le miserie e le sofferenze di coloro che schiaccia. Inoltre, lo stato avrebbe la tendenza a mantenere un equilibrio, criticabile e criticato a giusto titolo, con lo scopo di evitare che l'ingiustizia sia troppo stridente e che i poveri siano rigettati senza possibilità di salvezza al di

fuori della comunità umana, Ciò proteggerebbe in certo modo l'avvenire della specie umana. Il capitalismo, lasciato a sé stesso, è folle. Fuori da qualsiasi controllo, non potrebbe arrivare altro che alla distruzione dell'umanità, della terra, e di sé stesso. Lo stato potrebbe avere il ruolo di introdurre un po' di ragionevolezza in un meccanismo senza regole.

La ragione, è d'altronde la parola d'ordine dei due principali teorici moderni dello stato: Kant e Hegel (benché questo termine abbia nell'uno e nell'altro significati diversi). Per Hegel, la ragione è un'istanza che domina la storia e le istituzioni. Lo stato, dunque, così come si presenta in un dato momento della storia è il compimento della ragione. Lo stato hegeliano è lo stato del presente, del qui e adesso, e poiché è ciò che esiste, è quel che c'è di meglio. Questo è un principio esplicativo, definitivo e totalizzante e rappresenta dunque una chiusura. Non verrà mai ripetuto abbastanza il torto che ha fatto al pensiero occidentale e forse alla sua storia, il sistema di pensiero hegeliano, e soprattutto la sua egemonia che pretende di spiegare tutto in modo totalizzante, cosa che lascia via libera a qualsiasi pretesa totalitaria. Ricordiamoci che per Hegel, l'individuo non ha esistenza reale se non in quanto membro dello stato: la sua realtà non attiene che al suo ruolo in questo stato, e solo in quanto membro dello stato, l'individuo può realizzarsi. La libertà non ha dunque altro senso che quello di un'adesione volontaria a questa realtà, cioè al sistema vigente. Per Hegel, è la realtà che ha sempre ragione, e lo stato è la ragione in atto. Le guerre esistono, poiché permettono lo stato, agli stati, di costituirsi o di affermarsi, di «realizzare l'idea». La miseria esiste e ciò è bene, prima di tutto perché «è», poi perché i disordini che essa genera danno allo stato la possibilità di correggere le sue imperfezioni. Si riconosce in ciò (e più tardi nel marxismo), una concezione che ha fatto tanto male quanto ha poi dimostrato la sua vacuità, mai la miseria è servita a nient'altro che a opprimere

coloro sui quali pesa e a permettere agli oppressori di esercitare in tutta libertà la loro oppressione.

Questa concezione della subordinazione dell'individuo allo stato prolunga e realizza un'altra idea che ha causato molti danni: quella della «volontà generale» cara a Jean-Jacques Rousseau che l'ha sviluppata nel *Contratto sociale*, per Rousseau la volontà generale non è la somma delle volontà individuali, ma un'entità in sé, nella quale si fondono e dissolvono le volontà individuali. E chi è a esprimere questa volontà generale, se non il Comitato di salute pubblica, il partito, il governo? Non credete, scriverà in sostanza William Godwin, a chi vi parla del bene collettivo; il solo bene è quello di cui si possono realizzare e verificare gli effetti sugli individui reali. Critica poi ripresa, in varie forme, da Pierre Joseph Proudhon e Michail Bakunin, che hanno denunciato il carattere idealista, e perciò completamente illusorio di questa nozione. Si vede dunque che l'opposizione anarchica al sistema rappresentativo non a niente a che vedere con quella di Rousseau e Hegel, anzi si situa agli antipodi.

### **L'insocievole socialità**

Le concezioni di Kant dello stato mi sembrano molto più flessibili e aperte di quelle di Hegel, e dunque la loro critica risulta più interessante.

La politica, cioè lo stato, per Kant, non ha altro scopo che realizzare il fine dell'uomo; e questo fine, è la libertà, che può essere realizzata soltanto attraverso la costituzione di una repubblica universale, alla quale la pace universale permetterà di accedere. Non dimentichiamo che, in questa prospettiva, Kant spinge alla soppressione degli eserciti permanenti, non soltanto perché disumanizzano gli uomini che vi partecipano, facendone, letteralmente, delle macchine per uccidere. Kant condanna altrettanto fermamente, in un'epoca in cui questo non era esattamente alla moda, il colonialismo e il razzismo: poiché la terra è rotonda, e dato che solo il caso (o la natura) secon-

do Kant è l'unico responsabile dei luoghi in cui si sono stabiliti gli uomini, questi non hanno una proprietà assoluta sul territorio, e a condizione che gli stranieri si mostrino rispettosi degli abitanti che si trovano (e questo non fu il caso degli europei al momento delle loro conquiste africane o americane), hanno diritto a una buona accoglienza. Ma ecco l'insocievole socialità, questo paradosso attraverso il quale gli uomini sono spinti dal bisogno a vivere in società, ma allo stesso tempo a eliminarsi reciprocamente. Da qui, secondo Kant, e tutti i difensori dello stato, la necessità di leggi e di diritto la cui legittimità sia ammessa da tutti e che tenga unite tutte queste contraddizioni. Queste leggi trovano la loro espressione nello stato poiché, al momento, esse non possono istituirsi che al suo intervento. Ma nella prospettiva di stabilire più tardi la «repubblica universale». Comunque, affinché lo stato non si cristallizzi e possa rispettare il progresso della ragione, perché possa anche farsene strumento, bisogna che la ragione possa esprimersi liberamente e che la libertà di opinione vi sia rispettata e incoraggiata (purché non metta a repentaglio l'ordine pubblico).

Uno dei tratti fondamentali della filosofia politica di Kant, che può renderlo simpatico agli anarchici, è che il fine non giustifica mai i mezzi. Poiché il fine dell'umanità, è la libertà, non è che attraverso di essa che può realizzarsi. Ci obbliga anche al rispetto degli altri, non tanto in quanto individui, ma perché questi individui sono portatori di valori che appartengono all'intera umanità. Questo fine, la pace universale, non è rinviata alla fine della storia, deve essere presente da oggi in quanto guida ciascuna azione.

Nella dottrina kantiana, il diritto occupa dunque un posto di preminenza. Il diritto, istituito dalla ragione, istituisce a sua volta la giustizia e permette così alla libertà di proseguire ineluttabilmente il suo cammino verso la repubblica e la pace universale. La giustizia, in questa concezione, è ciò che delimita il mio dal tuo, sia a

livello degli individui sia a livello degli stati.

Kant è senza dubbio uno dei più simpatici difensori dello stato. E non è colpa sua se chi si riferisce alle sue idee sovente in malafede permettendo di giustificare abusi e ingiustizie. Ma, salvo la stima, che si deve, se, attraverso la struttura statale si percepisse un'evoluzione verso la libertà e la pace, se lo stato fosse un baluardo contro lo stato selvaggio, questo sarebbe palese. Sembra invece al contrario, che sia direttamente, sia indirettamente, gli stati siano responsabili di una buona parte della barbarie che regna sul pianeta. Lo stato si rileva incapace di realizzare la sua missione e di realizzare il diritto.

### **Sviluppo e degenerazione dello stato**

E' vero che lo stato si è generalizzato, imponendosi come unica struttura politica possibile nei paesi del Terzo mondo che sino ad ora se la sbrigavano senza di lui. Non ha fatto avanzare la libertà, né le prospettive di pace; ha, al contrario, reso insolubili i conflitti che deflagrano in questi paesi, e nella realtà, ha sottomesso i nuovi stati all'imperialismo dei vecchi.

Là dove sembrava regnare, lo stato di diritto si mostra ugualmente impotente a risolvere attraverso il diritto quei conflitti che sono essenzialmente conflitti di interesse, legati al capitalismo o da questi generati. Si mostra anche incapace di proteggere la proprietà, cosa che è uno dei suoi ruoli fondamentali. Si vede in effetti che, a causa del gioco delle concentrazioni, i piccoli contadini ad esempio spariscono, e la proprietà, ritenuta inviolabile, nel suo fondamento, non potendo essere ceduta che per mutuo consenso, è soltanto l'oggetto di trattative finanziarie delle multinazionali.

Per equilibrare le ingiustizie più dirompenti dovute all'economia di mercato, è stato ideato lo «stato-providenza»; ma questo si mostra impotente a mantenere una sembianza di equilibrio che non escluda troppo i poveri

dalla società civile e, costantemente screditato, è sull'orlo della rovina.

Causa o conseguenza, i cittadini non si riconoscono (e si può legittimamente dubitare che vi siano mai riconosciuti) nello stato che dovrebbe essere fundamentalmente il legame che li unisce. Lo stato è sommerso dalla burocrazia amministrativa e da essa rappresentato. Ora, la pubblica amministrazione, è «loro» e non «noi». Un loro ai quali si fa appello, perché se ne ha bisogno, ma nel quale non ci si riconosce; per il quale si prova anche un odio latente, perché si è dipendenti dalla sua buona volontà (o dalle sue regole). Una gran parte dei cittadini è esclusa di fatto dallo stato, non vi è nemmeno rappresentata in maniera formale, e si trova in uno stato di totale dipendenza, dunque in una relazione tra schiavo e padrone, e non in una relazione di partecipazione.

D'altronde, si può dubitare che la struttura politica attualmente dominante possa essere, se ci si attiene alle definizioni strette, quella dello stato. Si assiste infatti, e se si guarda da un po' più vicino, a un ritorno in forza delle politiche considerate arcaiche. È il caso, ad esempio, dell'impero. La politica degli Stati Uniti, e più generalmente di tutte le grandi potenze, è, nel senso proprio, una politica imperialista, poiché è basata sulla conquista e sulla forza e non sul diritto. Ma si constata ugualmente un ritorno in forza del feudalesimo, evidente nella decomposizione delle strutture statali nell'Est, ma anche nei ghetti dei paesi detti sviluppati, e in particolar modo negli Stati Uniti, dove si sviluppa un potere parallelo, ma sovente riconosciuto nei fatti, basato sulla fedeltà a un leader, un sentimento molto forte di appartenenza a un gruppo limitato e in opposizione sistematica agli altri gruppi.

Con il ritorno alla struttura imperiale nell'ambito delle relazioni internazionali e al feudalesimo all'interno dello stato, che cosa resta del progetto di stato kantiano? Questa ritirata dello stato non è certo positiva. Non si

tratta infatti del passaggio verso una struttura politica più civile, ma al contrario del ritorno a un periodo di barbarie che rischia di essere uno dei più violenti che l'umanità abbia mai conosciuto.

Se si fa riferimento al progetto kantiano, lo stato, ha dunque completamente fallito il suo obiettivo di liberazione. Forse non è inutile riflettere sulle ragioni di questo scacco. La prima causa riguarda il disprezzo nel quale i teorici dello stato hanno generalmente tenuto la sfera economica, o al fatto che la considerano come conseguenza del meccanismo ineluttabile e indipendente dalla sfera politica. Pertanto, per i suoi primi teorici, lo stato ha come funzione fondamentale quella di proteggere la proprietà, considerata come base della società. Inoltre bisogna notare che la proprietà ha, per questi teorici, un senso abbastanza diverso da quello che gli è stato dato, perché è per ognuno e per tutti, una estensione e una realizzazione indispensabile dell'essere, mentre il ruolo dello stato è di permettere a ciascuno questa realizzazione regolamentando la proprietà per evitarne le estensioni illegittime. In questa accezione, la proprietà non ha il diritto di dominare o di sfruttare gli altri, ma il diritto per ciascuno di avere la propria sfera di azione, e allo stesso tempo il dovere di farla fruttare a profitto della comunità.

La maggior parte delle teorie dello stato sono segnate da un pessimismo sistemico. Nell'espressione kantiana dell'insocievole socialità, l'accento è messo sistematicamente sul primo termine. Bakunin riprenderà quasi simmetricamente questa definizione di carattere specificamente sociale dell'uomo, ma esaltandone al contrario le sue due caratteristiche: la socialità e l'individualità. Perché decidere arbitrariamente che questa antinomia, certe fonti di difficoltà, possano risolversi solo attraverso il conflitto e che inducano la necessità di un sistema autoritario di regolazione? Da dove proviene l'idea, posta come un a priori, che *homo homini lupus*, idea che con-

traddice tutte le osservazioni degli etnologi, e ugualmente degli specialisti dei lupi?

Come ha sottolineato Augustin Garcia Calvo (*Qu'est-ce que l'état?*, Acl, Lione, 1993) lo stato è forse al tempo stesso un'illusione e una realtà. Un'illusione, poiché, per molti aspetti, i suoi meccanismi e le sue istituzioni servono solo come paraventi al dominio e allo sfruttamento e il suo potere è un potere fantasmagorico che ha come unica realtà quella che noi gli concediamo. Questo potere si situa al di fuori della vita vera, la vita quotidiana che immaginiamo e creiamo in ogni istante. Ma, da un altro punto di vista, si tratta di una realtà, perché la incontriamo a ogni angolo di strada e siamo costantemente spinti a farvi appello; poiché è anche il paradigma della dominazione, e a questo proposito, le analisi di Bakunin in *Dio e lo stato*, conservano tutta la loro attualità. Lo stato, o la sua realtà, è una sorta di bambola gonfiabile nella quale si insinuano tutti quelli che sono assetati di potere. Una bambola di illusioni, perché non ha niente a che vedere con una realizzazione autentica del desiderio, ma che incontriamo a ogni istante e che ci nasconde quella che potrebbe essere la vera vita.

La teoria dello stato si fonda su una diffidenza completa verso uomini concreti. Per controllare la loro violenza e il loro desiderio di dominio, giustifica la concentrazione di questi nelle mani di qualcuno e legifera in modo negativo: per proibizioni.

Kant aveva comunque individuato questa situazione. Quali garanzie dobbiamo avere per assicurarci che coloro i quali saranno al comando dello stato avranno per esclusiva preoccupazione il fine ultimo dell'umanità, la libertà, e che anche ammettendo la loro buona volontà e la loro onestà, non si lasceranno prendere nella rete del potere, o che più semplicemente non sbaglieranno? Kant individua queste garanzie in una buona costituzione, basata sulla giustizia, sull'integrità morale dei dirigenti e sulla libertà di opinione. Almeno per i primi due punti, gli avvenimen-

ti hanno mostrato che non erano sufficienti. L'integrità degli uomini politici, anche se la si accetta come un postulato di partenza per la maggioranza, si degrada in fretta a contatto con il potere.

La costituzione, nei fatti, non è mai una forma docile che permette l'evoluzione, ma favorisce i più forti e rinforza le situazioni preesistenti. Così come mostrava già Godwin, la legge trasforma ciò che era forse in un dato momento un consenso necessario, in assoluta trascendenza la cui tendenza naturale è bloccare qualsiasi evoluzione. David Hume partendo dal fatto che il contratto originario era una costruzione solo teorica, constata che uno dei tratti fondamentali degli uomini è la benevolenza.

Non che questa benevolenza sia innata, ma perché non potendo essere che sociale, l'uomo constata istantaneamente che l'assenza di questa benevolenza spezzerebbe allo stesso tempo il legame sociale e sarebbe per questi mortale, e lo sarebbe dunque per ogni individuo. Hume pensa egualmente che intervenga un fattore determinante, quello della sessualità, ma due fattori controbilanciano questa benevolenza: l'egoismo e la «generosità limitata». L'egoismo, non sarebbe grave dato che ne siamo tutti provvisti, siamo obbligati ad accettarci, e questo è piuttosto stimolante (si pensi a questo punto a Max Stirner)

Più vergognosa è la «generosità limitata»: ci piace fare piacere agli altri, prima di tutto perché è piacevole vederli contenti, e anche perché ci aspettiamo lo stesso atteggiamento da loro. Ma ecco, ci piace vederli; allora se sono lontani è più difficile, e ci tocca fare uno sforzo di immaginazione, di simpatia; da qui una tendenza a riservare la nostra generosità a chi ci è vicino, con il rischio di essere indifferenti con gli altri. Da qui la necessità della giustizia, per avere un po' di tranquillità, gioire della vita in pace. Ma per arrivare alla giustizia, è necessario che intervenga di nuovo la simpatia che ci permette, con l'immaginazione, di metterci al posto degli altri.

## Godwin e la giustizia politica

Godwin è nella scia di Hume quando mette anch'egli l'accento sull'importanza della giustizia. Nello stesso tempo la giustizia ha per lui un senso leggermente diverso, anche perché non si occupa in modo prevalente del possesso e della proprietà. D'altronde mi sembra che questa idea di giustizia non fosse per lui soltanto una regola empirica alla quale rifarsi, ma che invece assuma un valore trascendente di guida del comportamento e delle relazioni. In ciò vedo una attitudine in una certa misura, simmetrica a quella di Kant. Per quest'ultimo, è la libertà a essere un imperativo categorico e che, per affermarsi deve fare appello al diritto, cioè alla giustizia. Per Godwin, il rapporto è in qualche modo invertito. La libertà non si discute (infatti ne parla molto poco); la libertà non è qualcosa di trascendente, è tutto. La libertà è la vita stessa ed è da questa inseparabile. Non una vita astratta, ma quella che viviamo istante per istante. Questa vita si scontra con regole e convenzioni che, forse, hanno avuto la loro utilità, ma che cristallizzandosi e cristallizzando le cose, si sono trasformate in ostacoli. Quel che c'è di nuovo e immutabile è la giustizia. Una giustizia che non è dunque soltanto fatta da regole, ma da uno slancio. Una giustizia costantemente in movimento, mai perfetta e dunque sempre perfettibile, che si esprime con regole provvisorie, modificabili, relative a una data situazione. Ed questo ciò che modifica in modo considerevole l'attitudine della società verso il deviante, questi non essendo l'incarnazione del male assoluto, ci ricorda il carattere convenzionale delle regole vigenti.

Di solito, si considera lo stato come la forma immutabile e compiuta del politico. Ma, come abbiamo visto, altre forme di strutturazione politica sono esistite ed esistono ancora. Ognuna di queste suppone una visione diversa dell'uomo e dei suoi rapporti sociali. Sarebbe illusorio ridurli ai soli rapporti economici: «l'uomo non vive di solo pane». Non sono solo le Tavole della legge a dirlo, ma

anche Bakunin, e, più semplicemente, la nostra vita quotidiana. Noi abbiamo bisogno di convenzioni, di una certa forma di cortesia che ci permetta di andare gli uni verso gli altri. E abbiamo anche bisogno di elaborare collettivamente i nostri progetti. Ma lo stato è una forma statica del politico. Ci viene detto ciò che è bene dispensandoci così dallo scoprirlo da soli. Lo stato si fonda sull'idea che il dominio sia ineluttabile, mentre ogni giorno, nella vita concreta, scopriamo che la benevolenza (così chiamata per difetto) è una realtà altrettanto potente. Lo stato si dà per missione (missione che anche noi gli conferiamo) di prevedere tutto, deve quindi controllare tutto e a causa di ciò moltiplicare regolamenti che risultano essere comunque insufficienti davanti alla vita che, per sua natura, è imprevedibile. Per garantirsi il controllo, ci colpevolizza: ciò che facciamo senza il suo avallo, o che non è stato previsto, è sempre sospetto, insufficiente o errato, e lascia in noi un vago senso di malessere. Quel che noi facciamo conformandoci alle sue regole ci provoca comunque uno stato di malessere, poiché non riusciamo a capire se agiamo in un certo modo perché questo corrisponde ai nostri desideri e alle nostre aspirazioni, o è dettato solo dal timore. Lo stato crea, in ogni caso sviluppa, tra gli individui relazioni malsane, segnate dal rancore, dall'invidia, dall'amaressa. Dietro ciascuno di noi, di continuo, si muove l'ombra minacciosa e fantasmagorica del potere e del dominio. Possedere o farsi possedere dagli altri, ci ha insegnato come funziona questo meccanismo; è solo attraverso un ritorno a noi stessi che possiamo cercare di convincerci che il meccanismo non funziona sempre in questo modo e a non temere la presenza fisica o morale, comunque onnipresente, dello stato. Poiché, ciascuno dei nostri comportamenti, se ci badiamo, ha la tendenza a confermare quella che non è altro che una mera speculazione intellettuale: sapere che *homo homini lupus*, e che, per fortuna, lo stato ci sorveglia.

Tutti i teorici dello stato hanno giustificato la sua

necessità a causa del problema mio-tuo. È quindi per avere regole giuste che delimitino la proprietà, e poiché queste regole sarebbero il prolungamento naturale dell'esistenza umana che l'intervento dello stato, dato per giusto, sarebbe necessario. Che cosa bisogna ripartire? Per Hume, è evidente, si tratta dei beni materiali. Per Godwin, sono piuttosto il tempo libero, i divertimenti, i piaceri, la creatività, la possibilità di pensare. La giustizia è la possibilità data a tutti di sviluppare al massimo le proprie potenzialità, fisiche e intellettuali, di farne partecipi gli altri, e di godere di quelle altrui. Così come avevano già fatto notare i cinici, al di là di quello che è strettamente necessario, più si possiedono cose, meno si è liberi, schiacciati come ci si trova da questi beni che ci appesantiscono lo spirito e ci privano dei piaceri naturali e di quelli che ci sono dati dalla frequentazione degli altri uomini. È proprio questo che, a mio avviso, differenzia fundamentalmente una concezione politica anarchica da tutte le altre. Non è essenziale possedere, ma vivere il più pienamente possibile l'avventura umana. E gli altri uomini possono insegnarci molto, se noi dividiamo questa esperienza, sui cammini molteplici dell'avventura che stiamo vivendo. Per gli anarchici, il possesso e ancora meno la proprietà non sono mai la continuazione o la condizione dell'essere umano, non sono nient'altro che un mezzo, che non conferisce in ogni caso alcuna dignità o rispettabilità.

### **Azione politica anarchica**

La politica di cui si è parlato sino a qui si rapportava al progetto. Ma il campo politico è ugualmente definito dall'azione che si compie in una data società, in vista di fini espliciti e impliciti concernenti il senso che possono o devono prendere le relazioni umane, il posto di ciascuno con lo scopo che siano modificate o perpetuate le strutture attuali di questa società.

Tradizionalmente, si ritiene che gli anarchici «non fanno politica». I teorici del politico sono d'altronde d'ac-

cordo con questa affermazione, dato che stimano che il campo politico sia delimitato dallo stato. Ma vorrei segnalare che questa è una concezione riduttiva della politica.

Nella società contemporanea, l'azione politica si definisce su due assi complementari: l'esercizio del potere, le lotte per impadronirsene e il sistema di delegazione del potere. È sempre il potere, e più specificamente il potere sugli altri che si trova al centro di ogni preoccupazione. In questo scenario, gli anarchici, evidentemente, «non fanno politica». Se riconoscono l'esistenza e la necessità di una certa forma di potere puntuale e definito da obiettivi precisi (il potere del calzolaio di cui parla Bakunin), lo sforzo politico vuole impedire che questo potere si trasformi in dominio e che ognuno possa pienamente esercitare il suo potere non delegandolo ad altri, salvo particolari e precisi scopi, definiti collettivamente. Di sicuro, si può dire che si tratta in questo caso del funzionamento ideale di una società libertaria non ancora realizzata. Ma se esiste un punto sul quale gli anarchici non possono non trovarsi d'accordo con Kant, è l'idea che i mezzi non possano essere mai distinti dai fini e che l'azione politica attuale prefigura la società che si vuole realizzare. Ciò implica che l'azione politica anarchica trovi la sua piena espressione in quella che viene definita l'azione diretta. Nel senso proprio di queste due parole, e non nell'uso mediatico che se può fare, si tratta semplicemente di fare quel che si ritiene debba essere fatto, senza riferirsi a condizioni prestabilite, a una legge posta come un a priori. In questo senso, l'azione diretta non ha per scopo quello di reprimere gli altri. E non ha neppure, per definizione, l'ambizione di agire in loro nome, ma tutt'al più in nome di un'idea. L'azione diretta punta solo a compiere un atto, spiegando o meno il senso che gli si vuole dare. Se non sottomette nessuno a un potere, impone di prendere in considerazione la persona e le motivazioni di colui che agisce (o di coloro che agiscono).

L'azione diretta, si iscrive pienamente nel campo poli-

tico: vuole essere significativa per la collettività e per le relazioni sociali che si giudicano auspicabili. Ed è spesso più efficace dell'azione politica classica ed esprime i problemi fondamentali delle collettività umane. Ad esempio, le azioni degli occupanti abusivi pongono direttamente un problema politico fondamentale che si esprime in termini di scelta tra due diritti considerati fondamentali: il conflitto tra il diritto alla sicurezza (avere un tetto) e il diritto di proprietà. Ma per azione diretta, si può intendere anche la creazione di comitati di quartiere, l'insurrezione, la partecipazione a comuni, la creazione di scuole parallele o di qualsiasi luogo alternativo.

Gli anarchici fanno anche propaganda sotto forme apparentemente classiche, sia con le parole sia con gli scritti. Non per «trascinare le folle», ma per convincere il più grande numero possibile di individui (sapendo che questa convinzione non può essere esercitata sugli altri, ma proviene dalla libera adesione e dalla riflessione individuale), o per sollecitare una riflessione di cui si pensa che tutta la collettività trarrà profitto.

Talvolta, per necessità o per convinzione, gli anarchici partecipano ad attività politiche, nel senso tradizionale del termine. Non sono a proprio agio e si trovano in una situazione di instabilità. L'influenza che essi esercitano, da un punto di vista politico, è generalmente sproporzionata alle energie investite. Ma è comunque reale e si manifesta in altro modo, o con l'esempio o con la nascita di altre iniziative sovente spontanee. Il rimprovero mosso agli anarchici di tenersi al di fuori degli affari politici è dunque infondato. Essi vi partecipano, o tendono a partecipare in maniera coerente con i loro fini.

L'epoca attuale sembra, a prima vista, chiusa a qualsiasi sviluppo possibile che non sia quello votato all'autodistruzione. All'orizzonte del pensiero, nessuna apertura appare credibile. In questo senso, si potrebbe dire che lo stato ha assolto il suo ruolo, chiudendo la storia e il tempo, e rendendo impossibile qualsiasi progetto per l'av-

venire. È arrivato così a esorcizzare la morte? (Così da arrivare a esorcizzare, nello stesso modo, la vita?). Ma, sappiamo che è un inganno. Nessun sistema politico potrà far sì che la morte non si iscriva nella vita, benché essa ne sia la rottura e lo scandalo supremo. Una società non può scegliere di non vivere, nella vana speranza di eliminare la morte. Inevitabilmente deve scuotersi a un certo momento. Ma non è detto che questo sia benefico. Inevitabilmente, dovrà prodursi ciò che si usa chiamare rivoluzione, ma sappiamo che una rivoluzione non conduce necessariamente a un progresso.

È dunque necessario superare le sfere strettamente economiche e politiche e ricorrere a una «parola sapiente»: l'ontologia, che non è nient'altro che una riflessione sull'uomo (cioè su di noi) e sulla vita. Questa preoccupazione non è sfuggita agli anarchici. E occorrerebbe che gli anarchici fossero meglio attrezzati degli altri per proporre nuove prospettive di fronte al caos attuale. La distanza che li separa dall'idea della preminenza dell'economico, si lega a una certa idea dell'uomo, o degli uomini, e delle relazioni che intrattengono. Rapporti che non attengono solo alla ricerca del miglior equilibrio possibile, ma alla ricerca di altri possibili. Allo stesso tempo questa idea o questa intuizione non si situa al di fuori dell'uomo, come il bene delle teorie platoniche o neoplatoniche, ma all'interno di se stesso, come un'esigenza interiore e comune, come un avvenire possibile. Ma l'apertura al possibile degli altri, è esattamente il campo del politico, poiché è il luogo che impone di creare un sistema di istituzioni o di scambi che permetta e favorisca questa apertura reciproca, o che al contrario la limiti o la proibisca.

Ma l'apertura al possibile e alle libertà, permette di rifiutare l'ineluttabilità e di prendere in considerazione il tempo e la perfettibilità. La perfettibilità non ha niente a che vedere con la perfezione. Anzi ne è l'opposto: se una perfezione fosse già immaginabile, non ci sarebbe la possibilità di questa apertura costante al fluire del tempo.

Perciò l'anarchismo si distingue radicalmente dalle dottrine politiche utopiste che affermano la possibilità di un'era di perfezione. L'anarchismo, al contrario, implica un movimento perpetuo. Non è possibile immaginare una struttura politica buona se non in relazione con quella attuale giudicata cattiva. Ma, secondo me, il tempo anarchico non si identifica necessariamente con la storia. Questo è un modo come altri di adattarlo alle condizioni dello spazio, di rappresentarlo come già tracciato. Inoltre, l'idea di storia implica quasi sempre quella della sua fine possibile: fine immaginata o rappresentata, ma che implica in ogni modo una chiusura. In questa ottica, una politica anarchica si colloca nell'articolazione tra, l'ontologia e la morale, e il sociale, che ingloba evidentemente l'economico ma che non si riduce a questo.

*traduzione di Elena Petrassi*





Un monopolista sottoposto a charivari

## John Clark / *Ripensare la società* ●



*Quali sono i percorsi per attuare compiutamente la democrazia? È sufficiente la dimensione assembleare oppure bisogna affiancarle organismi tecnicamente preparati per questioni specifiche? Come deve configurarsi il processo decisionale per essere al contempo efficace e rispettoso delle minoranze dissenzienti? Questi sono gli interrogativi che propone John Clark, docente all'università di New Orleans. Tra i suoi libri *The Anarchist Moment* (1984), *The Philosophical Anarchism of William Goodwin* (1977).*

**L**a collocazione culturale è una preconditione per qualunque politica. La discussione in corso tende naturalmente a un'eccessiva semplificazione di questioni complesse e può solo farne nascere altre che richiederanno una riflessione complessiva e, ancor più, una sperimentazione pratica. Non esiste punto d'appoggio di Archimede utilizzabile in politica e si deve sempre stare attenti riguardo alle idee che vengono vendute sulla pubblica piazza in veste di programmi e di piattaforme. Una formazione sociale, un'istituzione, una politica o una strategia avranno un'ampia gamma di significati e di implica-

zioni pratiche a seconda del contesto sociale. Qualsiasi proposta di cambiamento all'interno di una data comunità deve tener conto della sua cultura, della sua storia, delle strutture politiche ed economiche, delle sue dimensioni e della sua posizione in più ampi ambiti sociali e naturali.» questo che distingue un approccio dialettico da uno dogmatico. Purtroppo, anche le idee politiche più umane e liberatorie (per esempio quella della «democrazia») sono spesso utilizzate senza tenere conto del modo in cui si traducono nel linguaggio e nella cultura di chi è reso oggetto dai suoi fautori. Raramente, se mai avviene, la cultura riesce a cogliere la specificità culturale. Eppure le comunità locali riescono sempre a trasformare il cattolicesimo in una ritualità voodoo. E si dimostrano altrettanto creative quando metono le mani sulla politica, anche quando questa politica prende la forma dell'anarchismo o della «democrazia radicale». Gli anarchici e i democratico-radicali possono diventare un po' meno bigotti se tengono presente questo fatto.

Sto esaminando le possibilità della democrazia da un punto di vista eco-comunitario. La domanda che qui si pone riguarda il contributo che le istituzioni democratiche potrebbero dare alla creazione di comunità libere e cooperative che vivano in armonia dinamica con la natura. La mia ipotesi è che le comunità umane non sono realtà sociali, ma anche immaginarie. Allargando il concetto proposto da Benedict Anderson oltre il suo impiego normale, *tutte le comunità sono comunità immaginate*. Noi abbiamo rapporti affatto concreti, biologici, sia con la nostra specie, sia con la terra, e apparteniamo a diverse comunità sociali e naturali. Ma possiamo anche immaginare una comunità di significato più ampio, che si sviluppa al di là dei nostri rapporti naturali e incorpora anche alcuni aspetti della nostra essenza sociale, etica, politica, psicologica e spirituale. Questa discussione è ispirata da una visione secondo la quale le comunità umane raggiungono la propria realizzazione in quanto parte integrante

della comunità terrestre più ampia, poliedrica, autorealizzantesi. L'eco-comunitarismo è il progetto dell'immaginario collettivo, della ricerca comune di realizzare questa visione. Questa prospettiva non verrà esplicitata nella discussione che segue, anche se funge da orientamento per i miei giudizi sugli aspetti positivi e negativi delle varie proposte di democrazia.

Da un punto di vista anarchico che si basa sull'ideale di un'autorealizzazione non prevaricante dell'umanità e della natura, la democrazia politica comporterà sempre una notevole percentuale di negatività. Nella migliore delle ipotesi, la democrazia radicale può avere un enorme merito come forma di autorealizzazione collettiva e quindi come realizzazione positiva della libertà. E tuttavia in quanto *kratos*, in quanto dominio, comporterà anche, inevitabilmente aspetti negativi di coercizione, di imposizione di una volontà, il fallimento della cooperazione volontaria, il pericolo di un potere corruttore, i rischi dell'ideologia, le tentazioni di una tirannia della maggioranza. Non dobbiamo dimenticarci che il «governo non coercitivo» (anche se decentrato, locale, partecipativo e maggioritario) è una contraddizione di termini. Questo ragionamento vuole invitare alla cautela, non togliere ogni speranza di possibilità di un'azione collettiva. E non ci si deve neanche dimenticare che qualunque strada si prenda, i pericoli di un dominio sono inevitabili, e che sfuggire al potere, alla coercizione o al controllo in modo *assoluto* per amore del perfezionismo spesso significa *de facto* scegliere un dominio ancor più forte.

Vorrei prima di tutto sollevare alcune questioni riguardo a due teorie che sono forse le proposte recenti di democrazia radicale con un'ottica radicale che offrono le prospettive più ampie. Si tratta del «municipalismo libertario» proposto dal socio-ecologista americano Murray Bookchin e della «demarchia» prospettata dal filosofo della politica australiano James Burnheim. Per commentare queste forme di democrazia porrò anzitutto alcune

questioni che i sostenitori della democrazia radicali, e io fra loro, devono tenere presenti. Per anni ho sostenuto la democrazia diretta sul territorio come riforma politica più urgente e sono stato paladino di varie versioni delle due più importanti proposte qui esaminate: quella delle assemblee popolari e quella dei comitati di cittadini. Mi sembra, però, che molte delle domande di fondo riguardo a queste proposte non abbiano mai trovato una risposta e richiedano un'analisi molto più approfondita. Spero che le questioni che sollevo favoriscano questa riflessione. Dopo averle poste, farò in conclusione qualche commento sul contesto culturale della democrazia.

### **Municipalismo e assemblea popolare**

L'idea di sostituire lo stato con un sistema di assemblee e comitati locali ha una lunga storia nel pensiero anarchico. Fin dall'ultimo decennio del diciottesimo secolo William Goodwin propose che il governo venisse ridotto sostanzialmente a una rete di giurie e di assemblee locali che dovevano svolgere tutte le funzioni che non si potevano svolgere in forma volontaria o mettere in atto in modo informale attraverso l'opinione pubblica e la pressione sociale [7, pp.192-193 e 243-247]. Un secolo dopo Elisée Reclus presentò una storia completa delle forme di democrazia diretta popolare dalla *polis* greca ai tempi moderni [8]. Oggi il principale erede di questa tradizione è Bookchin, che ha promosso una difesa solenne e ispirata della democrazia diretta locale nelle sue discussioni sul municipalismo libertario [2; 3]. Mentre anche il teorico della politica Benjamin Barber rappresenta un caso interessante di democrazia radicale, con la sua teoria della «democrazia forte», che attenua la radicalità delle sue proposte accettando gran parte dell'apparato della nazione-stato [1]. Il municipalismo di Bookchin va perciò inteso come la parola definitiva sulla democrazia diretta tra le tesi correnti.

Bookchin ha spesso definito la struttura municipale la

fondamentale realtà politica, anzi sociale. Per esempio egli sostiene che «pur concepita in vari termini istituzionali, la struttura municipale è la base della società libera, la base irriducibile dell'individualità come della società» [3, p.249]. In modo ancor più diretto afferma che la struttura municipale è «la cellula vivente che costituisce la base unitaria della vita politica ... dalla quale deve emergere tutto il resto: confederazione, interdipendenza, cittadinanza, libertà» [3, p.282]. Egli critica esplicitamente le posizioni di alcuni anarchici per i quali è più importante, dal punto di vista sociale e politico, una sfera personale più intima, ora identificata nel gruppo di affinità, ora in quello familiare e ora in quello di vita comunitaria. Certe volte anche in Bookchin il termine *neighborhood* sembra avere questa accezione o una ancor più sostanziale. Per di più nelle società moderne che presuppongono una distinzione tra pubblico e privato sembrerebbe che la maggior parte delle persone viva l'ambito familiare e dell'esistenza individuale come più centrale per la propria vita sociale. Molte analisi sociali, anche le più radicali tendono a sostenere questa centralità nella formazione dell'io e dei valori, compresi quelli politici. Inoltre, molti di coloro che non vivono in città tendono a identificarsi di più con l'ambiente rurale che li circonda, *la bioregione*, che non con un ambito urbano o con una qualunque struttura politica locale.

Può sorgere il sospetto che Bookchin si serva di un linguaggio descrittivo per esprimere quello che secondo lui dovrebbe essere essenziale. Però, in alcuni casi fa argomentazioni che rappresentano chiari tentativi di fondare la sua normativa politica nella realtà sociale. Sostenendo il primato della struttura municipale egli afferma che questo è «l'unico ambito esterno all'esistenza personale col quale l'individuo entra in rapporto in modo assolutamente immediato» e che la città è «l'ambiente con meno mediazioni che egli incontra e col quale è costretto a rapportarsi, al di là della sfera familiare e degli amici, per

soddisfare i propri bisogni di essere sociale» [2, p.249]. Comunque, tutte queste sono argomentazioni a favore della priorità della famiglia e, forse, del gruppo di affinità, perchè si ammette che la città è la sfera successiva per importanza nella vita sociale. In effetti si può sostenere che il quartiere e anche il posto di lavoro sono spazi di «incontro più immediato» di quanto non sia la città, e questo è tanto più vero quanto più si allarga lo spazio metropolitano. In quest'ottica il posto della struttura municipale come «unità fondamentale» e cardine del cambiamento sociale va delineato con più chiarezza se deve costituire il fondamento della democrazia municipale.

Mentre considera la struttura municipale la realtà politica più importante, Bookchin vede nell'assemblea municipale l'organismo privilegiato della democrazia. Però, egli nota che «la struttura municipale può essere amministrata da tutti i suoi cittadini in un'unica assemblea oppure la si deve suddividere in varie assemblee collegate in modo confederale e questo dipende soprattutto dalle sue dimensioni»: la sua proposta è di costituire le assemblee a livello di caseggiato, di quartiere o di città [2, p. 181]. Dato che le amministrazioni municipali possono riferirsi a una popolazione di oltre una decina di milioni e i quartieri a qualche centinaio di migliaia di residenti, anche la pertinenza del termine «municipalismo» può essere messa in discussione. Sembrerebbe che nelle società con forte urbanizzazione il quartiere o anche un territorio più limitato potrebbero rappresentare una base pratica per le assemblee democratiche più di quanto non potrebbe esserlo un vasto ambito comunale.

Il problema di definire comunità locali è di per sé difficile. Bookchin sostiene che New York, per esempio, è composta di quartieri che sono «comunità organiche» [3, p.246]. Se fosse vero per questa come per altre grandi metropoli, creare una forte identità democratica a livello di quartiere non dovrebbe essere tanto difficile. Ma viene da chiedersi se egli non abbia in mente una visione idea-

lizzata del passato più che della realtà attuale. Le metropoli contemporanee (New York compresa) si sono trasformate profondamente per adeguarsi alle esigenze della moderna società burocratica e consumista, con tutta l'atomizzazione e la privatizzazione che questo fenomeno comporta. Chi è nato in un centro metropolitano come Parigi ha nostalgia di quei quartieri tradizionali completamente distrutti dalla commercializzazione, dalla speculazione immobiliare e dall'espulsione dei meno abbienti verso le periferie. Negli Stati Uniti gran parte della vita dei quartieri urbani è stata minata alle radici dall'atomizzazione sociale, dal declino dell'economia urbana e dall'abbandono del centro da parte dei settori più benestanti. Così, la «comunità organica» di quartiere sembra un ideale da raggiungere più che una base concreta e reale di organizzazione democratica.

Le dimensioni in apparenza grandi delle assemblee (anche a livello di quartiere) proposte per le zone urbane fanno nascere dubbi sulla loro democraticità. Quando Barber discute questo aspetto, avanza l'ipotesi che il numero dei partecipanti dovrebbe oscillare tra i cinque e i venticinquemila [1, p.269]. Bookchin sostiene che dovrebbero comprendere da un solo isolato a qualche decina di isolati in una zona cittadina, e quindi la quantità dei partecipanti dovrebbe essere analoga.

I rischi delle assemblee troppo grandi: sono rischi che presumibilmente costituirebbero una minaccia anche per le assemblee di quartiere o municipali. Le contraddizioni che spesso vi emergono riguardano la competitività, l'egocentrismo, la teatralità, la demagogia, la leadership carismatica, la divisione in fazioni, l'aggressività, l'ossessione per i dettagli procedurali, il predominio di minoranze nelle discussioni, la passività della maggioranza. Questi pericoli possono essere anzi aggravati dalle dimensioni dell'assemblea, che potrebbero essere di varie volte superiori a quelle degli organismi formati dalle élite politiche tradizionali. Può darsi che sia indispensabile avviare un

processo educativo di vaste dimensioni prima che un gran numero di persone sia in grado a lavorare insieme con spirito collaborativo all'interno di vaste assemblee. Non è facile immaginare qualche rimedio ai problemi citati con assemblee di migliaia di partecipanti, come qualcuno suggerisce. Anzi il termine di «democrazia faccia a faccia» che viene spesso usato sembra alquanto strano, quando le facce sono migliaia.

Per contribuire alla formazione di un'eco-comunità, l'assemblea e altri organi della democrazia devono essere depurati dagli aspetti competitivi, agonistici, maschilisti che sovente li hanno inquinati. Possono concretizzare la propria promessa di democrazia solo se diventano parte integrante di una comunità collaborativa che abbia nelle sue istituzioni l'amore per l'uomo e per la natura e purché ne riflettano i valori. Barber tocca questo punto con precisione, quando afferma che la democrazia forte «cerca di equilibrare politiche contrastanti alimentando l'arte di saper ascoltare gli altri» e, andando al di là della semplice tolleranza, cerca di «evocare una finalità comune o un bene valido per tutti» [1, p.175]. Egli sottolinea inoltre il fatto che il discorso democratico racchiude in sé tanto la modalità affettiva quanto quella cognitiva [1, p.176], riecheggiando in tal modo le recenti tematiche dell'etica femminista. Sono indicazioni utili, ma la questione che riguarda la possibilità di far funzionare le assemblee di grandi dimensioni in modo collaborativo, «mutualistico» e partecipativo esige un'analisi molto più accurata.

Il numero evidente di assemblee necessarie nelle aree urbane pone questioni rispetto alla loro idoneità quando si devono operare scelte complesse e sulla loro capacità di sovrintendere all'amministrazione democratica e alla prassi politica. Bookchin suggerisce che le attività delle assemblee siano coordinate da «consigli confederali» i cui appartenenti dovrebbero operare «a rotazione, con carica revocabile e soprattutto avere rigorose istruzioni in forma scritta per sostenere od opporsi ai vari punti messi

all'ordine del giorno» [3, p.246]. Un'indicazione di questo tipo ha qualche possibilità di applicazione pratica nella moderna società urbana? Forse si potrebbe prendere come esempio Parigi, in onore delle «sezioni» parigine della rivoluzione francese, che tanto spesso sono portate come esempio di municipalismo. L'area metropolitana parigina ha grosso modo otto milioni e mezzo di abitanti. Se il governo fosse suddiviso in assemblee per ogni quartiere di venticinquemila residenti, ci sarebbero trecentoquaranta essemblee nell'area metropolitana. Se il decentramento fosse realizzato con assemblee più democratiche per aree di pochi caseggiati con un migliaio di residenti ciascuna, ci sarebbero ottomilacinquecento assemblee a Parigi. Se la città avesse così centinaia o addirittura migliaia di assemblee locali e ogni «distinta» assemblea (come propone Bookchin) inviasse delegati ai consigli, che presumibilmente dovrebbero formare confederazioni ancora più ampie per le questioni che riguardano tutto il territorio municipale, sarebbe in grado di tenere la catena delle responsabilità? E, se sì, come?

Discutendo la fattibilità di assemblee democratiche, Bookchin fa una netta distinzione tra processo decisionale e amministrazione, sostenendo che «le assemblee popolari sono la mente di una società libera; gli amministratori delle loro politiche sono le mani» [2, p.175]. Ma il problema sembrerebbe molto più complicato di così, perché l'amministrazione stessa implica una notevole attività decisionale. Se non si costruisce la democrazia all'interno dell'amministrazione, sono inevitabili gli abusi democratici. Bookchin fa l'esempio di una strada in costruzione per distinguere tra «la formulazione di una politica e la sua amministrazione» [3, p.247]. Per lui «dibattere e decidere se occorre una strada, sceglierne la localizzazione e approvarne il progetto è un processo politico» [3, p.247]. mentre oggi questi compiti sono demandati all'amministrazione. Ma qui sorgono diverse questioni, per esempio riguardo alla possibilità di un'assemblea di grandi dimen-

sioni di elaborare i particolari di complessi problemi urbanistici, in modo che gli amministratori abbiano il minimo dei poteri discrezionali. Chiaramente le strade dovrebbero estendersi oltre i confini del quartiere o del gruppo di caseggiati dotato di un'assemblea locale. Sarebbe quindi necessario un piano più ampio e coordinato. Come farà il grande numero di assemblee di una grande città a determinare la politica di costruzione della rete stradale o quella complessiva dei trasporti? Come faranno a delegare l'autorità per dar forma a questa politica senza dare agli organismi amministrativi qualcosa meno di «istruzioni rigorose»?

La questione della conoscenza come potere, pur essendo di gran moda negli anni recenti, è stata a lungo oggetto di attenzione da parte della teoria anarchica. Anzi, nel secolo scorso è stata alla base della critica di Michail Bakunin a Karl Marx [6]. È importante che le teorie attuali dedichino una seria attenzione a questo aspetto. Secondo Bookchin «date le moderne condizioni logistiche, non può esistere un'emergenza tanto grande per la quale le assemblee non possano riunirsi rapidamente e prendere importanti decisioni politiche con voto a maggioranza, mentre i relatici consigli si riuniscono per mettere in atto queste decisioni, qualunque siano le dimensioni della comunità e qualunque sia la complessità dei problemi. Ci sarà sempre la possibilità di ricorrere a esperti che indichino soluzioni, magari in contrasto tra loro in modo da favorire il dibattito, per i problemi di natura più specialistica che la comunità si troverà ad affrontare» [2, p.175]. Deve esserci però la garanzia che queste soluzioni siano insieme tecnicamente idonee e democratiche. È davvero chiaro che un'emergenza sarebbe affrontata meglio da una grande assemblea che con un altro sistema? Quali condizioni faranno sì che gli esperti presentino le proprie opinioni «si spera contrastanti»? E i cittadini sapranno discutere in modo intelligente e utile le eventuali alternative?

Sono domande difficili per i sostenitori della democrazia radicale. Per fortuna la seconda proposta presa in esame, la «demarchia», offre qualche spunto utile ad affrontare il problema dell'amministrazione democratica. Sembra probabile che una selezione democratica (mediante sorteggio o rotazione) di funzionari che abbiano la responsabilità di affrontare le emergenze menzionate da Bookchin o altre questioni importanti possa dare risultati democratici più di una decisione presa in fretta e furia in un'assemblea affollata. Tuttavia, anche se si può rendere più forte la partecipazione dei cittadini all'amministrazione, resterà pr sempre un'ovvia necessità di specialisti o di esperti che saranno «sempre a disposizione» come dice Bookchin. Un sistema democratico e comunitario deve elaborare metodi di formazione di esperti che sappiano operare con la comunità in modo collaborativo e non gerarchico. Il ruolo cardine dell'istruzione nella democrazia si presenta in tutta la sua evidenza in questo contesto. Se non si riescono a formare gli specialisti perché siano nel contempo «generalisti» e sappiano cogliere il nodo che lega la loro specializzazione ai bisogni e alle aspirazioni della comunità, i processi democratici saranno rallentati anziché accelerati. La formazione morale sarà anch'essa essenziale se si vuole che gli specialisti considerino le proprie competenze come un'opportunità di servizio per la collettività ed evitino l'arroganza insita nel potere dato dalla conoscenza.

Le implicazioni economiche del municipalismo e del controllo assembleare sono tra le questioni più difficili da affrontare. Bookchin sostiene che «con il municipalismo libertario», la proprietà diventa «una parte di quel tutto controllato dall'organismo cittadino costituito in assemblea» [3, p.263]. Altrove egli spiega che «terreni, fabbriche e officine sarebbero controllate da assemblee popolari di libere comunità, non da una nazione-stato o da operai-produttori che potrebbero benissimo svilupparvi un interesse di tipo proprietario» [2, p.194]. Eppure non ci sono

buone ragioni per pensare che i terreni dovrebbero essere «controllati» (se si può usare questa parola per decidere come trattare le terre!) da chi ci vive sopra o li utilizza? E che le decisioni che riguardano il lavoro debbano essere prese da chi lavora in un posto? O ancora che ci siano forme più complesse di processi decisionali che tengano conto dei diversi ruoli delle persone come cittadini, lavoratori, abitanti e così via? Per giunta, è sempre possibile che una comunità o un'assemblea sviluppi un interesse di tipo proprietario su quello che «controlla». Anche se questo pericolo non basta per concludere che una data forma di processo decisionale sia da respingere, questa eventualità non va trascurata quando si valutano le implicazioni di tutte le alternative possibili.

Per Bookchin «una politica municipalista» implica un «municipalismo dell'economia» [3, p.262]. Ma questo come può funzionare in modo democratico? Le decisioni che riguardano la produzione nel comune vanno prese in ogni comitato di quartiere o di isolato? Come si possono conciliare le divergenze? Come può fare un'unica programmazione economica coerente e con modalità democratiche un comune di circa cinquantamila abitanti (come la cittadina di Burlington nel Vermont), uno di più di un milione (per esempio New Orleans) o sopra gli otto milioni (come Parigi)? Un'assemblea di quartiere avrebbe almeno vagamente lo stesso significato in questi diversi contesti (per non parlare di quello che vorrebbe dire a Città del Messico, a Lagos, in un villaggio dell'India o nelle steppe della Mongolia)? Com'è possibile che i delegati di centinaia o di migliaia di caseggiati o di quartieri arrivino a un accordo avendo «rigorose istruzioni» dalle loro assemblee?

Bookchin sostiene che con la municipalizzazione dell'economia il principio «da ciascuno secondo le sue capacità e a ciascuno secondo i suoi bisogni» diventa «istituzionalizzato come elemento della sfera pubblica» [3, p.264]. Ma come si determinano le capacità e i bisogni? Magari si

richiedera a ciascun cittadino una certa quantità di lavoro, e questa sarà proporzionale alla natura del lavoro. Oppure a chi ha più capacità o svolge un lavoro che soddisfa più bisogni si chiederà di lavorare di più? Certo, queste domande possono trovare una risposta solo all'interno di comunità specifiche, sperimentando in concreto il processo decisionale e l'auto-organizzazione. Ma se la teoria del municipalismo deve ispirare questa sperimentazione, i suoi sostenitori devono cominciare a proporre risposte praticabili, che convincano chi appartiene alla loro comunità come alle altre, che questa teoria offra un futuro possibile. In questo specifico momento storico, lo slogan coniato da Bookchin non riesce a coinvolgere un gran numero di persone.

Bookchin sostiene che in una fase di transizione il municipalismo «non colpirebbe i diritti di proprietà dei piccoli commercianti al dettaglio, delle attività del terziario, delle botteghe artigiane, delle piccole aziende agricole, delle imprese manifatturiere locali e così via» [3, p. 275]. Sorge però la questione del perché questo settore non dovrebbe continuare a esistere a fianco delle forme cooperative di produzione. Magari un esperimento con entrambe le forme di produzione avrebbe successo realizzando molte delle finalità sociali della comunità. In particolare non appare chiaro il fondamento logico dell'eliminazione delle imprese di piccole o medie dimensioni, dato che esse godrebbero di un notevole progresso in direzione di una democrazia diretta e partecipativa. La spiegazione che si sente sempre ripetere è che qualsiasi impresa che operi in un'economia di mercato seguirebbe la perniziosa massima «cresci o muori» e che la comunità è una sfera dell'esistenza più elementare di quanto non sia il luogo di lavoro. Resta tuttavia da dimostrare che le imprese autogestite debbono adottare criteri di razionalità capitalistici. C'è anzi qualche prova empirica del fatto che esse agiscono secondo principi diversi (dando la preferenza alla conservazione dei posti e a migliori condi-

zioni di lavoro rispetto alla stretta competitività) e che è possibile creare le strutture che evitino una crescita che sia dannosa per i metodi democratici. Per di più, dato che sia la comunità che il lavoro sono due importanti sfere dell'esistenza, val la pena di prendere in esame un'alternativa che preveda la possibilità di coniugare le strutture decisionali di entrambe queste sfere.

Mentre il municipalismo libertario di Bookchin lascia senza risposta molte delle domande che pone, resta pur sempre un gigantesco contributo allo sviluppo della nostra concezione di una comunità libera e collaborativa. A onta delle ambiguità di formulazione e della sottovalutazione di percorsi alternativi verso il cambiamento, Bookchin presenta una serie di proposte di ampia portata per la transizione, fra le quali i consorzi di credito comunitari, l'agricoltura a base comunitaria, le associazioni per l'autonomia locale e gli orti comunitari [3,p.276]. Combinando queste idee alla rivendicazione di fondo dell'istituzione e del progressivo rafforzamento delle assemblee locali, il municipalismo libertario offre strumenti pratici per democratizzare da subito la comunità locale.

### Una digressione storica

I sostenitori della democrazia diretta hanno sempre fatto riferimento alla *polis* greca per dimostrare che il loro ideale era realizzabile. Ed è vero che il sistema democratico ateniese, con la sua assemblea popolare, il suo consiglio ampiamente rappresentativo, i suoi tribunali popolari, la scelta dei funzionari pubblici per sorteggio e a rotazione è un modello di democrazia radicale da prednere a esempio. Quello che sorprende soprattutto è il gigantesco progresso nella creazione di strutture democratiche verificatosi in un periodo di tempo relativamente breve e il notevole successo raggiunto da queste istituzioni democratiche. Tuttavia, anche alcuni punti deboli del sistema ateniese sono molto istruttive per chi voglia riprendere oggi una prassi analoga. Per punti deboli non

intendo l'esclusione delle donne, degli schiavi e dei forestieri (aspetti tante volte ricordati), ma piuttosto i problemi che potrebbero ripresentarsi anche in una *polis* onnicomprensiva.

Il grado di partecipazione all'assemblea fa sorgere alcune questioni. Una probabile presenza media di oltre cinquemila cittadini era senz'altro una cosa stupenda, ma questa era pur sempre una minoranza rispetto a un totale di venti-quarantamila cittadini [9]. Questo aspetto dell'assemblea assunta a paradigma ci dice che dobbiamo stare sempre attenti al rischio di un possibile dominio su di essa da parte di una minoranza. La partecipazione al Consiglio sembra che sia stata bassa ai tempi, e Demostene notava la differenza tra una monoranza di politici che monopolizzava i dibattiti e una maggioranza che era composta da semplici spettatori o non partecipava alle riunioni [9, p.108]. Per giunta, gli ateniesi in alcune occasioni decidevano di seguire in assemblea le indicazioni di chi era da loro rispettato «per lignaggio e ricchezza» [9, pp.125-126], mentre altre volte erano «influenzati dai retori» [9, p.128]. La questione generale che si pone è come evitare un'influenza indebita in un'assemblea da parte di coloro che godono di prestigio per varie ragioni o che posseggono capacità retoriche fuori del normale. Nonostante la presenza di forti istituzioni democratiche ad Atene emerse una classe politica, composta in alcune circostanze da «politici semiprofessionisti» che detenevano stabilmente le cariche amministrative della polis, e in altre specialisti a tempo pieno che si guadagnavano la vita scrivendo discorsi e accettando emolumenti per rappresentare «interessi di parte» [9, pp.128-129].

Bookchin ammette che la polis greca si sia trovata ad affrontare problemi di questo tipo, come «un antagonismo per conquistarsi la pubblica fiducia», ma aggiunge che questo era congiunto a una «dedizione civica» che «richiedeva notevoli sacrifici personali» ed era motivata dal «desiderio di un'immortalità sociale» [2, p.178]. Ne conse-

quirebbe che le moderne assemblee potrebbero controllare in modo analogo gli impulsi egoistici. Ma questo desiderio di immortalità non nasconde forse una forma piuttosto distorta di egoismo? Può denotare una benefica armonia tra le motivazioni individuali e il bene della comunità, ma non rispecchia certo la coscienza comunitaria al suo massimo livello. Non è forse l'amore per l'umanità e la natura, l'identificarsi con il bene di queste, un fondamento più autentico e più forte dell'armonia? In che misura lo spirito di opposizione e la competitività di un'assemblea può entrare in conflitto con la sensibilità comunitaria, e che con che mezzi lo si può usare per sostenere questa prospettiva?

Mentre la *polis* può senza dubbio dare fiato alle nostre speranze di più ampie istituzioni democratiche, deve anche metterci in guardia sulla necessità di stare attenti agli abusi del sistema. Le forme più subdole di dominio si sono sempre mascherate come volontà popolare o della maggioranza. La critica anarchica del processo decisionale per votazione e dei processi politici in generale non deve risparmiare la più severa valutazione dell'assemblea locale (come di qualsiasi istituzione).

### **Comitati cittadini e demarchia**

Se il municipalismo di Bookchin rappresenta la proposta più elaborata di democrazia a base assembleare, la tesi della «demarchia» avanzata da Burnheim è la più avanzata proposta di democrazia radicale basata sui comitati di cittadini. Questa teoria poggia decisamente sul principio secondo il quale «nessuno deve contribuire a un processo decisionale se non vi ha un legittimo interesse materiale» [4, p.5]. Purtroppo, questa tesi sta all'estremo opposto di quella municipalista, ed esclude la possibilità di qualunque decisione da parte della comunità. Invece i gruppi decisionali si costituiscono a seconda della natura della questione o del campo di interessi in esame, e chi vi partecipa è scelto fra tutti coloro su cui ricadono

gli effetti della decisione. Ne risulta un sistema di «enti autonomi specializzati coordinati mediante negoziato reciproco e, in seconda istanza, mediante arbitrato semi-giudiziale» [4, p.7]. Burnheim indica fra i «servizi» che si possono così gestire, «strade, giardini, biblioteche, regolamenti edilizi, servizi sanitari [e] raccolta dei rifiuti» [4, p. 8], ma ritiene comunque che questi organismi dovrebbero idealmente prendere tutte le decisioni pubbliche.

Secondo lui, le elezioni producono inevitabilmente oligarchie e la democrazia è realizzabile solo «se coloro a cui spettano le decisioni sono un *campione rappresentativo* delle persone interessate» [4, p.9]. Così la democrazia ci impone di «ritornare al principio antico di scelta per sorteggio di coloro che devono detenere le varie cariche pubbliche» [4, p.9]. Secondo lui, un sistema del genere potrebbe migliorare sensibilmente la società se prendesse subito il posto dello stato centralizzato e della sua burocrazia, e servirebbe a creare una società ancora migliore in futuro.

Burnheim critica la democrazia comunitaria decentrata, che per lui non è che un'altra forma di centralismo, che perpetua su un piano diverso molti dei problemi riscontrati. Anzi, il suo timore è che il controllo potrebbe perfino essere ancor «più dannoso a livello locale» [4, p. 103]. Non fornisce molte prove che giustifichino questo suo timore e non riesce a portare argomentazioni sul piano storico. In effetti tutta la sua discussione è carente sul piano storico e non riesce mai a cogliere gli aspetti della *polis* greca, dei comuni medievali, dei cantoni della montagna svizzera, dei movimenti rivoluzionari moderni che tanto hanno ispirato le tesi sulla democrazia partecipativa di Bookchin e di Barber.

Burnheim sostiene che i comitati presentano molti vantaggi rispetto alle assemblee i comitati possono affrontare meglio le questioni nel dettaglio, esaminare varie soluzioni e conciliare interessi divergenti. È più facile per loro raggiungere l'unanimità e possono quindi meglio legittimare le proprie decisioni. Il loro modo di procedere favori-

sce gli accomodamenti e tende a evitare gli scontri. I membri di un comitato possono intavolare negoziati più approfonditi ed è più difficile per loro rappresentare interessi singoli. Secondo Burnheim i membri di un'assemblea hanno la tendenza di cercare di impressionare gli altri con le loro argomentazioni e trovano più facile bloccare le proposte altri che suggerire alternative [4, pp.106-107]. Anche se ci sono buone ragioni per queste critiche, Burnheim non spiega perchè questi difetti dovrebbero togliere ogni validità alle assemblee al punto da negarne qualsiasi ruolo in democrazia.

Altre argomentazioni di tipo pratico non sembrano più conclusive. Egli sostiene, per esempio, che i confini di un comune sono raramente «i più idonei dal punto di vista dell'efficienza del suo funzionamento» [4, p.109]. Più efficacemente, nota che ognuno «appartiene a diverse comunità sovrapposte, in gran parte prive di una precisa posizione, di confini o di uno statuto di appartenenza» [4, p. 109]. In questo ha senz'altro ragione. Tuttavia, qualunque criterio utilizzato per definire un gruppo o una comunità in grado di prendere decisioni ne escluderà altri pur plausibili. Anzi, i gruppi che egli indica per formare i suoi comitati presentano gli stessi problemi di definizione, se non in relazione allo spazio geografico (quando non sono legati al territorio), rispetto a qualsiasi criterio di delimitazione che si scelga.

Burnheim propone specificamente che i membri di comitati siano un *campione rappresentativo di volontari* del gruppo che ha un certo *interesse* [4, p.110]. L'idea di un «campione rappresentativo» è l'aspetto più interessante della proposta, garantendo la democraticità dei comitati nel senso che essi sono di formazione popolare. Sono «rappresentativi» del *demos* nel senso reale del termine, e non nel senso più sfumato di rappresentanza politica. Tuttavia, per garantire che il processo di selezione non distorca questa rappresentatività, bisogna analizzare con cura la questione della partecipazione «volontaria».

Occorre definire i meccanismi che garantiscano a tutti i cittadini pari opportunità di partecipazione senza oneri indebiti. Non va esclusa la possibilità di un servizio obbligatorio nei comitati, perché l'aspetto negativo della costrizione sarebbe controbilanciato dal vantaggio di escludere un controllo di un settore non rappresentativo della collettività. Ma il punto più debole della tesi di Burnheim sta nell'idea che i comitati si debbano formare con persone appartenenti a gruppi con un certo «interesse». Come ha messo in luce la teoria etica di recente, stabilire un «interesse» è qualcosa di diverso da «impegnarsi», ma Burnheim non ci dà molte indicazioni per risolvere il problema. Burnheim pensa, e in questo è genuinamente anarchico, che i comitati devono affidarsi alla «forza delle opinioni e delle sanzioni informali» per garantire che si rispettino le loro decisioni, tranne quando queste decisioni sono particolarmente sbagliate, nel qual caso tutti quelli coinvolti si rifiuterebbero di seguirle [4, p.137]. È una tesi che rispecchia uno splendido mondo ideale, ma non sembra tanto realistica quando si ha a che fare con questioni importanti che riguardano la produzione, le opere pubbliche o anche le basi delle condizioni di vita per tutti. Si evita di rispondere alla domanda difficile: come è possibile che comitati con giurisdizione e struttura differenti e non collegati a nessun particolare organismo politico, debbano aspettarsi che le proprie decisioni siano messe in atto? Ma la debolezza complessiva della tesi rende probabile l'eventualità che, qualora si istituissero comitati del genere, essi si integrerebbero nelle comunità definite su base geografica con procedure di applicazione delle decisioni più tradizionali.

### **Democrazia, cultura e immaginario**

Sarebbe sbagliato collegare la democrazia a qualunque forma di struttura decisionale, sia essa un'assemblea popolare, un comitato di cittadini, o una delle tante forme ingenue di votazione (magari per telefono, per televisio-

ne o per telepatia) che sono state proposte [1, pp.273-281] [10, pp.34-37]. L'espressione definitiva della democrazia è la creazione di valori comunitari che attraversano l'esistenza di ciascuno. Qualunque azione in qualsiasi sfera dell'esistenza è una sorta di attività legiferante, sia che ciò avvenga copiando in modo irriflesso gli altri, sia esprimendo qualcosa di mai esistito prima. Potremmo citare il concetto di «servitù volontaria» di Etienne La Boetie. In un certo senso, perché esista l'oppressione, l'oppresso deve sempre stabilire la legge della propria sudditanza e dimenticarsi di imporre quella della sua libertà. Il famoso detto di Percy Bysshe Shelley, secondo il quale i poeti sono i legislatori segreti del mondo, non fa che mostrare l'altra faccia della medaglia: quando le istituzioni oppressive cominciano a morire e si diffondono nuove idee di libertà, questo è il frutto dell'azione autonoma, dell'attività auto-legiferante delle personalità creative. È lo stesso concetto, espresso dal taoismo, del saggio governante, il governante che non governa, colui che non «fa niente» e che «non si attribuisce meriti», e che pure realizza di più di chiunque altro.

Per Barber la natura sociale degli esseri umani fa sì che la cittadinanza sia «l'unica forma legittima che può assumere la dipendenza naturale dell'uomo» ed è, «come notava Aristotele ... l'unico vincolo che ordina e governa tutti gli altri» [1, p.217]. Questa posizione serve a controbilanciare il deteriorarsi del concetto di cittadinanza in un mondo ove dominano il privatismo e il consumismo, ma è comunque una sopravvalutazione. Non tiene debito conto dell'importanza dei vincoli che leghono gli esseri umani all'ambiente e al territorio, alla bioregione. Inoltre sottovaluta i vincoli personali alla specie e a tutte le altre forme di appartenenza a una comunità. D'altro canto, Barber ha ragione, quando mette in rilievo il posto privilegiato dei legami alla specifica comunità di appartenenza di ciascuno, come cittadino nel senso completo del termine. Perché questo è un ambito che offre possibilità

straordinarie alla creatività sociale e all'intervento etico collettivo. Secondo le sue parole, la cittadinanza è «l'identità morale per eccellenza» [1, p.224].

In realtà è ben più di questo. Una visione più ispirata della democrazia viene offerta da Cornelius Castoriadis, per il quale la democrazia è sostanzialmente la forma più elevata di creatività sociale. È il «regime dell'autoriflessione (politica)», che ricerca «quali leggi dovremmo avere e perché» [5, pp.20-21]. Castoriadis ammira Atene perché, secondo lui, ci dà la risposta: «la creazione di esseri umani che vivono nella bellezza e nella saggezza e che amano il bene comune» [5, p.123]. Questa risposta può essere espressa attraverso le conversazioni e le arti. È la risposta di tutta una cultura ovvero, per usare i termini di Castoriadis, di tutti i mezzi attraverso i quali si esprime l'immaginario sociale, radicale, costituente. Troppo spesso i sostenitori della democrazia si esprimono in negativo, e la definiscono mancanza di dominio sul popolo, o in termini meccanicistici, parlando di soluzione dei «problemi sociali» da parte del popolo. Castoriadis si concentra in modo più appropriato su qualcosa di precipuamente umano: la ricerca autonoma e creativa del bene da parte dei cittadini, della comunità degli uomini liberi. Potremmo aggiungere, la ricerca del bene in quanto appartenenti a una più ampia comunità terrestre, che così opera creativamente per il loro tramite.

I comuni, le cooperative e i collettivi sono scartati da Bookchin, in quanto «progetti marginali», che non reggono alla sfida del sistema dominante [2, p.183]. Ed è stato spesso davvero così (anche se la debolezza dei collettivi nella rivoluzione spagnola, tanto per fare un importante esempio contrario, non stava proprio nel fatto che fossero marginali e non all'altezza). Ma esiste davvero una prova definitiva, o una prova qualunque, del fatto che queste strutture offrano un potenziale di trasformazione liberatrice inferiore a quello delle assemblee municipali o di quartiere (o dei comitati di Burnheim, per quel che

conta)? Un ecomunitarismo che vuol rivendicare l'eredità dell'anarchismo eviterà i programmi scarsamente definiti, che indichino un percorso privilegiato in direzione della trasformazione sociale sia esso il municipalismo, l'autogestione, la cooperazione, il comunalismo o qualsiasi altro metodo. D'altra parte, vedrà gli esperimenti in tutte queste direzioni come passi in avanti verso la scoperta di una società libera ed ecologica.

Le proposte di ristrutturazione delle basi della società attraverso le assemblee e i comitati hanno un grande merito, ma è ben difficile che si trasformino in processi politici prevalenti nel prossimo futuro. Purtroppo, l'adozione parziale di queste proposte (nella fattispecie delle assemblee di quartiere e delle «riunioni cittadine» virtualmente prive di poteri, o di comitati dotati di scarsa autorità) può addirittura servire a distrarre energie o richieste più ampie di cambiamenti ancor più radicali. D'altra parte, si possono relizzare immediatamente importanti trasformazioni istituendo gruppi di affinità, piccole comunità, movimenti con democrazia interna e cooperative di vario genere. I sostenitori della democrazia radicale non possono fare un migliore servizio alla loro causa che quello di dimostrare la validità dei processi democratici all'interno delle organizzazioni da loro autonomamente costituite. Senza l'esempio illuminante della pratica della democrazia mutualistica da parte dei democratici radicali stessi, gli appelli al «municipalismo» alla «demarchia» o a qualunque altra forma partecipativa avrà un suono falso.

Per parafrasare Henry David Thoreau, i democratici radicali devono dare «tutto il loro voto», fin da ora, alla democrazia radicale.

*traduzione di Guido Lagomarsino*

Riferimenti bibliografici

1. Benjamin BARBER, *Strong Democracy. Participatory Politics for a New Age*, University of California Press, Berkeley 1984.
2. Murray BOOKCHIN, *From Here to There*, in *Remaking Society*, Black Rose Books, Montreal, 1989.
3. Murray BOOKCHIN, *The New Municipal Agenda*, in *The Rise of Urbanization and the Decline of Citizenship*, Sierra Club Books, San Francisco, 1987.
4. John BURNHEIM, *Is Democracy Possible? The Alternative to Electoral Politics*, University of California Press, Berkeley 1985.
5. Cornelius CASTORIADIS, *Philosophy, Politics, Autonomy*, Oxford University Press, New York 1991.
6. John P. CLARK, *The Anarchist Moment*, Black Rose Books, Montreal 1984.
7. John P. CLARK, *The Philosophical Anarchism of William Goodwin*, Princeton University Press, Princeton, New York, 1977.
8. John P. CLARK e Camille MARTIN, *Liberty, Equality, Geography. The Social Thought of Elisée Reclus*, Aigis Publication, Littleton, di prossima pubblicazione.
9. A.H.M. JONES, *Athenian Democracy*, John Hopkins University Press, Baltimora 1957.
10. Robert P. WOLFF, *In Defense of Anarchism*, Harper & Row, New York 1970. Edizione italiana, *In difesa dell'anarchia*, Isedi, Milano, 1973.

THE 19  
World turn'd upside down:

O R,  
A briefe description of the ridiculous Fashions  
of these distracted Times.

By T. J. a well-willer to King, Parliament and Kingdom.



London: Printed for John Smith, 1646.  
Jan: 28.

## Noam Chomsky / *Notizie dall'impero* ●

*È il primo paese occidentale che si è dato una forma democratica (se si esclude la parentesi inglese di Oliver Cromwell). Ma oggi gli Stati Uniti vivono in un regime che solo apparentemente ricorda le forme politiche della fine del Settecento. La democrazia è divenuta formazione del consenso attraverso l'uso dei mass media. Oppure l'eliminazione di quel dissenso ritenuto pericoloso perché non funzionale alle regole della società. «Una democrazia che funzioni fa ancor più paura in patria che non all'estero», sostiene Noam Chomsky ribaltando così molti luoghi comuni sulla politica statunitense. Un atto d'accusa documentato con appassionata cura e precisione. Tra i libri di Chomsky: Alla corte di re Artù (1994), Illusioni necessarie (1991), La quinta libertà (1988), Il linguaggio e i problemi della conoscenza (1991).*

**F**in dalle prime fasi della seconda guerra mondiale gli strateghi americani si resero conto che ben presto si sarebbero trovati in una situazione che avrebbe loro permesso di risistemare gran parte del mondo. Ovviamente non avevano intenzione di lasciarsi sfuggire quest'occasione. Tra il 1939 e il 1945 il Council on foreign relations, che radunava esponenti delle multinazionali, dei circoli finanziari e gli strateghi ai vertici del Dipartimento di stato, condusse ricerche approfondite sul mondo del dopoguerra.

Dalle loro ricerche uscì quella che essi definirono la «grand area», un sistema economico globale e integrato che sarebbe andato incontro alle esigenze dell'economia americana, fornendole «lo spazio per muoversi ... indispensabile alla sua sopravvivenza senza importanti correzioni di rotta», cioè senza intaccare la distribuzione interna di potere, ricchezze, proprietà e controllo. Gli strateghi miravano alla «sicurezza nazionale», ma nel suo significato più ampio, che ha poco a che vedere con la sicurezza della nazione.

La struttura di questa «grand area» fu il risultato di accurate riflessioni, che successivamente, quando gli eventi seguirono il corso previsto, si trovarono sviluppate in ricerche per la programmazione statale. In cima all'elenco degli strateghi c'erano le ricche società industriali. Nel contesto delle loro necessità, venivano assegnati compiti specifici ai possedimenti coloniali di tipo tradizionale. Una questione onnipresente era quella del confronto con gli stati comunisti, che in apparenza erano usciti dalla precedente condizione di terzo mondo: questo era il problema centrale della guerra fredda, superato con la reintegrazione dell'impero sovietico e della Cina nel sistema economico globale, in posizioni largamente subordinate. Sempre sullo sfondo c'era la questione del futuro degli stessi Stati Uniti, la cui società andava riformata in un modo particolare, un modo che, si sperava, sarebbe stato di modello per il mondo industriale.

Il problema, all'interno del paese, era in parte di natura sociale e ideologica, in parte di natura economica. La grande depressione degli anni Trenta aveva prodotto un serio scossone all'impero del business, creando un grande shock: l'ipotesi prevalente sosteneva che la minaccia delle organizzazioni dei lavoratori e della democrazia popolare era sepolta per sempre. Dopo qualche avvertimento preliminare il Wagner act del 1935 concedeva agli operai diritti che in Inghilterra e in altri paesi erano acquisiti da oltre mezzo secolo. Questa vittoria del popolo lavorato-

re e della democrazia fece scorrere un brivido di paura lungo la schiena dei membri della comunità del business. La National association of manufacturers (Nam) ammonì sul «pericolo che incombe sugli industriali» col «potere politico da poco messo in mano alle masse». Era necessario capovolgere la situazione e «orientare il loro pensiero» verso strade più appropriate, altrimenti «procederemo irrimediabilmente verso il disastro», avvertiva la Nam.

Ben presto si avviò una controffensiva delle grandi imprese, ora ricorrendo in modo tradizionale alla violenza di stato, ma sempre più affidandosi a sistemi di controllo più meditati: «metodi antisciopero scientifici» e «human relations»; campagne per orientare l'opinione pubblica contro la «gente venuta da fuori» a predicare «comunismo e anarchia», che cerca di distruggere le comunità composte da seri lavoratori e agricoltori, da madri che curano le proprie famiglie, solerti dirigenti che si affaticano giorno e notte al servizio del popolo: «l'ideale americano», nel quale tutti convivono in gioia e in armonia. Arrivava così nella sua versione definitiva il progetto che si basava sui precedenti successi della propaganda delle public relations (pr), un'invenzione americana, che era riuscita a respingere un'ondata di sentimenti anticapitalisti nei primi anni del secolo e aveva contribuito a stabilizzare il dominio del business dopo la prima guerra mondiale.

A questo si aggiungevano le esperienze del primo organismo statale di propaganda, la Creel commission creata da Woodrow Wilson, che aveva trasformato in men che non si dica una nazione pacifica in un paese di guerrafondaisti sciovinisti, quando Wilson aveva deciso di entrare in guerra. I successi della propaganda fecero un'enorme impressione nel mondo del business, a molti altri personaggi, fra i quali Adolf Hitler, che attribuì la disfatta della Germania alla sua inettitudine sul fronte della propaganda rispetto agli anglo-americani. Lo stesso Wilson fu definito «il grande generalissimo sul fronte della propaganda» da Harold Lasswell, una delle figure più emi-

nenti della scienza politica moderna, che incominciò la sua carriera con studi sulla propaganda e il suo impiego nel mondo occidentale. Come altri seri ricercatori, egli notava come la propaganda assumesse un'importanza maggiore nelle società più libere e democratiche, nelle quali non è impossibile inquadrare tutti servendosi della frusta. Adeguandosi alle regole prevalenti, egli sosteneva un uso più raffinato di questa «nuova tecnica di controllo» del pubblico in generale, il quale rappresenta una minaccia all'ordine costituito a causa dell'«ignoranza e superstizione delle masse». Come spiegava sulla *Encyclopaedia of the Social Sciences*, non dovremmo soggiacere al «dogmatismo democratico che ritiene l'uomo il migliore giudice dei suoi interessi». Non è così: i giudici migliori sono le élite, i ricchi di quelle che Winston Churchill definiva le «nazioni ricche», che devono assicurare i mezzi per imporre la propria volontà, per il bene comune.

Come altri intellettuali in primo piano e indubbiamente come gli esponenti del mondo del business, Lasswell condivideva con il segretario di stato, Lansing, la paura nei confronti delle «masse umane ignoranti e inette», e paventava il pericolo di permettere a loro di «spadroneggiare sulla terra», o di avere una certa influenza, come Lansing pensava che volessero fare i bolscevichi. Esprimendo queste preoccupazioni, l'eminente intellettuale progressista Walter Lippmann, decano del giornalismo americano, illustre teorico democratico e commentatore politico, ammoniva che «il pubblico va tenuto al suo posto», in modo che «gli uomini responsabili» possano «vivere lontano dal tramestio e dal frastuono della moltitudine priva di orientamento». In una democrazia, sosteneva Lippmann, questi «estranei ignoranti e impiccioni» hanno comunque una «funzione», quella di essere «spettatori interessati all'azione», ma non «partecipanti», dando il proprio peso in prestito, periodicamente, a qualche esponente della classe dirigente (nelle elezioni), poi ritor-

nando alle proprie faccende private.

Lippmann rappresenta la frangia più progressista dell'opinione pubblica. Sul versante reazionario troviamo persone che mal si definiscono «conservatori» dell'ideologia contemporanea, che non ammettono nemmeno questo ruolo da spettatori. Da qui il fascino che esercitano per i reazionari di stampo reaganiano le operazioni di terrorismo clandestino che mirano a mantenere la popolazione interna nell'ignoranza, nonché la censura, un sistema di agitazione e propaganda portato a nuove dimensioni e tutte quelle misure che garantiscono che uno stato potente e interventista non sia scocciato dalla plebe.

### **Liberali e libertari**

Come aveva profeticamente osservato Michail Bakunin più di un secolo fa, questa concezione era condivisa da entrambe le principali tendenze della emergente «nuova classe» di intellettuali: quella che sarebbe diventata la «burocrazia rossa» istituendo «il peggiore di tutti i governi dispotici» e quella di chi segue la strada verso il privilegio e l'autorità al servizio del potere dello stato-impresa. In Occidente, gli «uomini responsabili» sono guidati da una comprensione intuitiva della massima formulata da David Hume come uno dei «primi principi del governo»: per fare in modo che «i molti siano governati dai pochi» e assicurare «la sottomissione implicita grazie alla quale gli uomini affidano i propri sentimenti e le proprie passioni a quelli dei loro governanti», questi ultimi devono esercitare un forte controllo.

L'analisi di Bakunin ci riporta ad alcune riflessioni di Thomas Jefferson; si possono trovare interessanti collegamenti tra il pensiero classico liberale e i socialisti libertari degli ultimi anni, che spesso se ne considerano gli eredi naturali: per citarne uno, l'anarcosindacalista Rudolf Rocker. Nell'ultimo periodo della sua vita, Jefferson era seriamente preoccupato riguardo alle sorti dell'esperimento democratico. Egli faceva una distinzione tra «ari-

stocratici e democratici». Gli aristocratici sono «coloro che hanno paura del popolo e non ne hanno fiducia, che vogliono sottrargli ogni potere per metterlo nelle mani delle classi superiori.» I democratici, al contrario, «si identificano con il popolo, se ne fidano, lo hanno caro, lo considerano onesto e fidato, se non il più saggio depositario del pubblico interesse.» Gli aristocratici erano i patrocinatori del nascente stato capitalista, che Jefferson vedeva con avversione a causa dell'evidente contraddizione tra democrazia e capitalismo, soprattutto perché le nuove strutture imprenditoriali acquisivano sempre più potere, soprattutto grazie agli interventi del potere giudiziario. I moderni intellettuali progressisti che cercano di «mettere il pubblico al suo posto» e sono esenti dal «dogmatismo democratico» riguardo alla capacità di questi «ignoranti ficcanaso» di entrare nell'arena politica sono come gli «aristocratici» criticati da Jefferson, democratici solo in confronto al resto delle posizioni esistenti. I peggiori timori di Jefferson si sono concretizzati.

Certamente l'ideale democratico non è del tutto crollato: è stato piuttosto messo ai margini, pur restando vivo all'interno dei movimenti popolari e ha trovato espressione con alcuni intellettuali, il più eminente dei quali è forse il più importante filosofo americano del ventesimo secolo: John Dewey. Dewey ammetteva, verso la fine della sua esistenza, che la «politica è l'ombra stesa sulla società dalla grande impresa» e che, finché le cose stanno così, «rendere quest'ombra meno scura non ne cambia la sostanza». Le riforme sono di utilità limitata: la democrazia impone che sia rimosso ciò che provoca quest'ombra, non solo in ragione del suo predominio sull'arena politica, ma perché le istituzioni stesse del potere privato minano le fondamenta della democrazia e della libertà. Dewey non ha avuto reticenze: «Il potere oggi risiede nel controllo dei mezzi di produzione, di scambio, di pubblicità, di trasporto e di comunicazione. Chiunque disponga di questi poteri governa la vita della nazione», anche se la

forma democratica si conserva: «il business si fonda sul profitto ottenuto grazie al controllo privato delle attività bancarie, fondiarie, industriali, e sostenuto dal comando sulla stampa, sui press agent e su gli altri mezzi di pubblicità e di propaganda», cioè il meccanismo del potere reale, l'origine della coercizione e del controllo, e finché questo non viene estirpato non si può parlare seriamente di democrazia e di libertà.

In una società libera e democratica, gli operai devono essere «i padroni del proprio destino industriale» e non strumenti prestati ai datori di lavoro: una posizione che ci rimanda alle idee guida del liberalismo classico espresse fra gli altri da Wilhelm von Humboldt e da Adam Smith. È «illiberale e immorale» preparare i bambini al lavoro «non in modo libero e intelligente, ma per avere domani un posto», perché così la loro attività «non è libera, perché non c'è libera partecipazione al suo interno». Per questo l'industria deve cambiare, passando «da un ordine di tipo feudale a uno democratico» basato sul controllo operaio e sulla struttura federalista, secondo le idee del guild socialism di George Cole e gran parte del pensiero anarchico e della sinistra marxista. Quanto alla produzione, il suo fine ultimo non è quello di produrre merci, ma «la produzione di esseri umani liberi, tra loro associati su base paritaria», una posizione che non coincide con quella dell'industrialismo moderno, nelle sue versioni di capitalismo di stato o di socialismo di stato, e che ancora trova le sue radici negli ideali del liberalismo.

Dewey non nutriva nessuna illusione a proposito delle premesse nascoste sottese alla retorica utilitaristica riguardo agli «uomini responsabili», «i saggi», «le migliori menti», «l'aristocrazia d'intelletto e di carattere» e via scorrendo. Lippmann, per esempio, non si chiede come mai egli faccia parte degli «uomini responsabili» mentre Eugen Debs stava scontando una condanna a dieci anni di carcere. Eppure non è difficile trovare le risposte, anche se inesprese. Con il restringersi del sistema dot-

trinale nel corso degli anni, i fondamentali principi libertari suonano ora strani ed estremisti, magari addirittura «antiamericani». Questo è un segno importante del deterioramento della democrazia nel periodo attuale, a livello intellettuale come istituzionale.

La propaganda del business offre contributi specifici a questi processi. Prendiamo un saggio di Michael Joyce, il presidente della Bradley foundation, uno degli istituti della destra destinato a restringere la gamma della posizioni ideologiche, soprattutto nelle scuole e nelle università, ancor più verso destra. Joyce parte da un elemento retorico tratto dalla sinistra libertaria, condannando un senso di cittadinanza sempre più ristretto, che si limita al «dovere raro e sporadico, e pur sempre noioso» del voto, dopo di che si suppone che il cittadino si tolga dai piedi e lasci fare agli esperti. Egli sostiene un concetto più ricco di cittadinanza, di partecipazione alla società civile, al di fuori della «sfera politica». Qui «l'attività civica si esplica non in modo occasionale ed episodico, come avviene con le elezioni, ma in modo regolare e continuo»: sul mercato, sul posto di lavoro, guadagnandosi da vivere, nella vita familiare, nella chiesa, nelle logge, nelle associazioni genitori-insegnanti, e in tutti quegli «impegni» di un «cittadino rispettabile».

Man mano che questa storia edificante si chiarisce, la «sfera politica» scompare alla vista, abbandonata a forze ignote e invisibili (o quasi). Joyce mette in guardia nei confronti di quegli «arroganti, paternalisti esperti di scienze sociali, terapeuti, professionisti e burocrati, che rivendicano il diritto esclusivo di curare le ferite inflitte da forze sociali ostili» che formano le «burocrazie ipertrofiche, corrotte, centralizzate dello stato assistenziale»; «intellettuali corrotti ed élite culturali nelle università, nei mezzi di comunicazione e altrove», che denigrano «le strutture tradizionali di mediazione» accusandole di essere «oscurantiste e reazionarie»; le «élite professionali» che «reclamano una maggiore programmazione dello stato, e

una maggiore presenza di esperti e professionisti nella burocrazia per porre riparo alle offese che a loro dire verrebbero inflitte alle sventurate vittime dell'industrialismo, del razzismo, del sessismo, così sottraendo ancor più potere ai cittadini e alle istituzioni civili».

Il cittadino, allora, deve ritornare a più sane attività, come cercare un lavoro e andare in chiesa, mentre lo «stato assistenziale» si sbarazza degli analisti e dei sociologi che oggi comandano. Del tutto assenti da questo bel quadretto sono i centri reali che monopolizzano ricchezza e potere, le persone e le istituzioni che determinano quello che succede nel sociale e nell'economico e dominano lo stato, vuoi con una presenza diretta vuoi con l'imposizione di rigidi vincoli alle scelte politiche, trasformando le autorità di governo in uno «stato assistenziale» potente e interventista, che si prende cura delle loro necessità con la massima sollecitudine. In sintesi, questa operazione di relazioni pubbliche è più o meno il corrispettivo di una descrizione dell'Unione Sovietica che non tenga conto del Cremlino, dell'esercito, del Partito comunista. In uno stato totalitario sarebbe impossibile che la farsa riuscisse; qui è facilissimo: un fatto interessante, che rivela le capacità di controllo al quale sono state destinate per tanti anni vaste risorse e approfondite riflessioni. I liberaldemocratici fanno giochi simili.

Nelle società più libere, lo stato esercita raramente un controllo diretto. «Il fatto sinistro riguardo alla censura sui libri in Inghilterra» scriveva George Orwell, «è che questa è in gran parte autocensura. Si possono mettere a tacere le idee meno popolari, si possono lasciare all'oscuro i fatti più scomodi, senza che ci sia bisogno di una messa al bando ufficiale.» Si raggiunge il risultato auspicato in parte grazie al «consenso tacito e generale sul fatto che non starebbe bene citare quel fatto specifico», in parte come semplice conseguenza della concentrazione della stampa nelle mani di «persone dal prospero patrimonio, che hanno ogni ragione di essere in malafede su certi

argomenti importanti». Ne consegue che «chiunque cerchi di sfidare l'ortodossia prevalente si trova la bocca tappata con sorprendente efficacia». Anche a queste osservazioni, in effetti, si è messo il bavaglio: erano nella prefazione ad *Animal Farm (La fattoria degli animali)*, e sono state pubblicate solo dopo trent'anni grazie alla scoperta di un biografo di Orwell.

Una decina di anni prima Dewey aveva osservato come la critica agli «abusi specifici» della «nostra non libera stampa» avesse un valore limitato: «L'unico modo davvero fondamentale di affrontare il problema è quello che si interroga riguardo agli inevitabili effetti dell'attuale sistema economico sul sistema della pubblicità nel suo insieme; sul giudizio che si esprime sulle notizie, sulla scelta e l'esclusione di quanto va pubblicato, su come le notizie sono trattate nelle pagine di cronaca e in quelle di commento.» Dovremmo chiederci «fino a che punto siano possibili su larga scala un'autentica libertà intellettuale e una genuina responsabilità sociale nell'attuale regime economico.» Non molto, a suo giudizio.

L'importante studioso della propaganda d'impresa, il sociologo australiano Alex Carey, sostiene in modo convincente: «Il ventesimo secolo è stato caratterizzato da tre fenomeni di grande importanza politica: la crescita della democrazia; la crescita del potere delle imprese e la crescita della propaganda delle imprese come mezzo con cui queste ultime difendono il proprio potere contro la democrazia.» La controffensiva della grande impresa verso la fine degli anni Trenta è una delle più convincenti illustrazioni che Carey presenta a suffragio della sua tesi.

I mezzi di controllo dell'opinione pubblica erano stati enormemente ampliati dalla disponibilità di un nuovo mezzo tecnico, la radio, che finì rapidamente sotto il controllo delle grandi imprese negli Stati Uniti, a differenza di altri paesi avanzati che, per una serie di ragioni storiche, erano meno sotto il dominio del business. La guerra bloccò il progetto di ribaltamento della spinta democrati-

ca degli anni Trenta, che però fu ripreso con vigore alla fine del conflitto. Grandi campagne di relazioni pubbliche sfruttarono i mezzi di comunicazione, il cinema e altri strumenti per arrivare all'identificazione tra «libera impresa» (intesa come potere privato sovvenzionata dallo stato senza violazione delle prerogative gestionali) e l'American way of life, minacciata da pericolosi sovversivi. La tecnica di stimolare la paura e l'odio nei confronti degli stranieri, dei comunisti, degli anarchici e altri miserabili esseri era ovviamente praticata da tempo, una sorta di seconda natura per i propagandisti in una cultura politica dotata fin dall'inizio di strane tendenze manichee, capace delle farneticazioni di Nsc 68 o di elaborare il concetto di «non-americano». Eccezion fatta per l'ex-Unione Sovietica, dove l'antisovietismo era il crimine peggiore, ci sono poche comunità intellettuali che possono trattare con rispetto opere sull'antiamericanismo, che se la prendono con chiunque si discosta da un adeguato servilismo nei confronti del Santo Stato. Un libro sull'antitalianismo farebbe solo ridere a Milano o a Roma.

Riconoscendo queste peculiarità della cultura politica americana, la Camera di commercio degli Stati Uniti fece distribuire più di un milione di copie di un suo opuscolo intitolato *Communist Infiltration in the United States*, subito dopo la guerra, insieme a un altro dal titolo *Communist within the Government*. Nell'aprile 1947 l'Advertising council annunciava una campagna da centomilioni di dollari che utilizzava tutti i mezzi di comunicazione per «vendere» il sistema economico americano (come lo si concepiva) agli americani; la cosa era ufficialmente definita «un importante progetto per educare il popolo americano riguardo ai fatti economici della vita». Le grandi imprese «hanno avviato programmi generali di indottrinamento dei propri dipendenti», riferiva il noto giornale economico *Fortune*, costringendo questo loro pubblico, volente o nolente, a seguire «corsi di formazione economica», con verifiche sulla sua adesione al sistema

della libera impresa, ovvero all'americanismo. Un'inchiesta condotta dalla American management association (Ama) scopriva che molti dirigenti d'impresa consideravano «propaganda» e «formazione economica» come sinonimi, e sostenevano: «Vogliamo che la nostra gente la pensi nel modo giusto.» L'Ama riferiva che comunismo, socialismo, alcuni partiti politici e sindacati «sono spesso il bersaglio comune di queste campagne» che «alcuni dipendenti considerano... una specie di battaglia di lealtà nei confronti dei sindacati»; uno scontro alquanto squilibrato, date le forze in campo, compresi i mezzi di comunicazione aziendali che continuano a offrire servizi gratuiti con metodi sui quali ritorneremo.

Alcuni si buttavano comunque nella mischia. Come ben sappiamo, la società americana fa eccezione tra le società industriali per il fatto di non disporre di un'assistenza sanitaria per tutti. Il tentativo di Harry Truman di portare il paese nel mondo moderno era stato violentemente criticato dalla American medical association, come «il primo passo» verso «quel tipo di irreggimentazione che ha portato a un sistema totalitario in Germania e al tramonto di quella nazione.» Il giornale dell'associazione denunciava i «soviet dei medici» e i «Gauleiter» che li avrebbero governati, affermando che i sostenitori dell'assistenza sanitaria statale incitavano alla rivoluzione socialista. La sua agenzia pubblicitaria lanciò la più grossa campagna della storia americana per sconfiggere la proposta di legge, inventandosi finte citazioni di Lenin, facendo appello al clero protestante con la scusa che la cristianità era minacciata dai politici che minavano nelle fondamenta «la sacralità della vita» e distribuendo 54 milioni di articoli di propaganda rivolti a diversi gruppi sociali. Lo slogan della campagna nazionale era: «The Voluntary Way is the American Way». Il tema di fondo era questo: «La medicina americana è diventata il centro focale di una battaglia fondamentale che può decidere se l'America rimarrà libera o se diventerà un paese socialista».

L'eresia fu sonoramente sconfitta.

Con i costi di un sistema sanitario capitalista tanto inefficiente e burocratizzato che diventavano un grave peso per le imprese, la questione sanitaria rientra all'ordine del giorno del governo e dei media negli anni Novanta: ecco perché noi oggi troviamo articoli nella stampa tradizionale che mettono in ridicolo le campagne di propaganda di quegli anni.

L'amministrazione Clinton mira a una riforma della sanità, ma senza discostarsi da due condizioni essenziali: il risultato deve essere decisamente regressivo, a differenza dei piani su base fiscale e le grandi società di assicurazione devono mantenere il controllo della situazione, aggiungendo i costi per l'assistenza sanitaria alle enormi spese pubblicitarie, agli alti stipendi dei loro dirigenti, e agli alti profitti, oltre al costo di un complesso apparato normativo indispensabile per mantenere in funzione un sistema intricato che si basa sul profitto privato e che opera sotto certi aspetti per le necessità pubbliche, secondo quella che viene definita la *managed competition* [concorrenza gestita]. La frase in codice che viene usata per aggirare questi ostacoli verso un piano statale assai più equo ed efficiente è che quest'ultimo sarebbe «politicamente impossibile». Il considerevole sostegno popolare nei confronti di certe forme di assistenza sanitaria pubblica è perciò irrilevante.

### **Mass media sotto controllo**

La copertura dei media resta rigorosamente nei limiti fissati dal potere dello stato-impresa. Così un articolo di prima pagina del *New York Times* che affronta il tema dell'interesse pubblico rispetto alla riforma sanitaria cita il fatto che il 59% degli intervistati è a favore di un modello «che Bill Clinton ha respinto; un sistema di servizio sanitario pubblico analogo a quello canadese finanziato con le tasse». È una percentuale notevolmente alta, dato il quasi unanime abbandono, da parte del governo-

media, di questa opzione che non è più all'ordine del giorno. Il *Boston Globe* ha presentato una «guida per l'utente» al pubblico sconcertato, individuando e cercando di chiarire le tematiche in discussione. Si tratta delle sei «stelle che ci guidano» secondo le parole di Clinton (escluse, ovviamente, le due non menzionabili). I giornalisti del *Globe* citano alcuni esperti che criticano la complessità «sconcertante» delle proposte rispetto ai «più semplici sistemi a gestione pubblica» adottati altrove, ma notano che questo non è importante: «È difficile evitare la complessità, se si parte dalla premessa, come fanno sia i sostenitori sia i critici di Clinton, che una sistema sanitario pubblico più semplice non è una scelta possibile». Dato che sostenitori e critici sono d'accordo sul fatto che «l'assistenza va gestita», non esiste più una categoria per classificare di chi non è d'accordo (che comprende, a quanto pare, la maggioranza della popolazione, per non parlare di organizzazioni di base, di membri del Congresso, di medici specialisti e così via), se non magari quella degli «antiamericani».

Una settimana prima lo stesso giornale aveva dato ampio spazio in prima pagina a un'inchiesta nazionale condotta insieme alla Harvard school of public health, per misurare le reazioni del pubblico di fronte a queste tre possibilità: l'assistenza gestita, l'assistenza privata e individuale e «Medicare», il sistema nazionalizzato di assistenza agli anziani. L'articolo confronta le reazioni alle prime due possibilità, rilevando poche differenze significative («una buona notizia per la Casa Bianca»). Si citano dati, che dimostrano che «Medicare» vinca largamente riguardo alla qualità dell'assistenza, la facilità di accesso e altre valutazioni, come ha la meglio per i costi di gestione e altri fattori non presi in considerazione. Anzi, il lettore che arriva al paragrafo numero 26 verrà a sapere: «una scoperta sorprendente è che gli anziani assistiti da Medicare erano i più soddisfatti tra tutti gli americani che godono di un'assicurazione sanitaria, pratica-

mente per tutti gli aspetti dell'assistenza e della qualità del sistema assicurativo», un risultato che «qualcuno interpreta» come un argomento a favore di un sistema sanitario nazionale. Eppure sono le opzioni più regressive e inefficienti che alimentano il mondo delle grandi imprese e della finanza. Il programma «Medicare» sarà tagliato, e così ci sarà almeno il vantaggio che il paragrafo 26 sarà inutile per le successive ricerche.

Fin dagli anni Quaranta, quando con grandi sondaggi di opinione si cominciò a chiedere alla gente che cosa pensasse di un programma sanitario per tutti, «la maggioranza assoluta o ampie maggioranze relative l'hanno continuamente sostenuto», osserva Vicente Navarro, «anche a costo di pagare più tasse.» Gli enormi costi di gestione e la copertura limitata del sistema sanitario degli Stati Uniti non sono il frutto di qualche strana caratteristica della cultura americana o di desideri popolari, come viene continuamente sostenuto da parte di giornalisti e studiosi, ma dalle strutture del potere e della propaganda, soprattutto dalla debolezza del movimento operaio e dal controllo del business sulle istituzioni che producono ideologia.

### **Produzione del consenso**

Le campagne di propaganda del dopoguerra annoverano molti altri successi, registrati con soddisfazione dalle organizzazioni del business. La Camera di commercio riferisce che il suo attacco nei confronti dei supposti comunisti presenti nel governo «aveva portato al programma di lealtà nazionale di Truman [...] ancora insufficiente, ma comunque un programma di lealtà», coprendo così almeno un tratto della strada che portava all'eliminazione di chi poteva essere tentato di aiutare i poveri a «depredare i ricchi», anche se il cammino in questa direzione era ancora lungo. Un altro esempio sta nella sorte dell' Office of price administration (Opa), l'ente che controllando i prezzi aveva mantenuto i prodotti di consumo

accessibili al pubblico durante la guerra. Un'intensa campagna condotta dal Nam e dalla Camera di commercio fece cadere il consenso del pubblico nei confronti dell'Oppa dall'80% nel febbraio del 1946 al 26% otto mesi più tardi. Il presidente Truman fu costretto a interromperne l'attività davanti a quella che egli definì una massiccia campagna dei potentati economici «per annientare le leggi che proteggevano il consumatore dallo sfruttamento». Nel 1947 un funzionario del Dipartimento di stato incaricato delle pubbliche relazioni poteva rallegrarsi perché «le pubbliche relazioni ben condotte hanno avuto successo oggi, come l'avevano prima e l'avranno ancora». L'opinione pubblica «non si sta spostando a destra: è stata spostata, intelligentemente, in quella direzione.» «Mentre il resto del mondo va a sinistra, ha inserito le forze del lavoro nel governo, ha approvato legislazioni più liberali, gli Stati Uniti sono oggi contro la trasformazione sociale, contro la trasformazione economica, contro il mondo del lavoro.»

Pochi anni dopo il sociologo Daniel Bell, allora redattore della rivista *Fortune*, osservava: «Negli anni del dopoguerra la principale preoccupazione della grande industria è stata quella di cambiare il clima di un'opinione prodotta [...] dalla depressione. Questa campagna per la libera impresa ha due scopi essenziali: riconquistare la fedeltà dei lavoratori, che oggi va ai sindacati, e bloccare le infiltrazioni di socialismo», ovvero il capitalismo timidamente riformista del New deal. Le dimensioni di questa campagna erano «sbalorditive», notava Bell. Uno di risultati significativi era una legislazione che limitava drasticamente le attività sindacali, portando così al declino dei sindacati che continua tutt'oggi. È una campagna così attenta che il ministro del lavoro, Robert Reich, un esponente dell'ala liberal dell'amministrazione Clinton, dice che «è sospeso il giudizio riguardo al fatto che sia ancora necessario un sindacato tradizionale per il nuovo mondo del lavoro», quello che la stampa chiama «il mondo

del lavoro altamente produttivo del futuro», che l'autorità dello stato-impresa ha in mente. «I sindacati stanno bene dove stanno. E dove non ci sono non è ancor chiaro quale specie di organizzazione debba rappresentare i lavoratori», è il giudizio del ministro del commercio, Ronald Brown, un altro «new democrat».

Un attacco parallelo all'indipendenza di pensiero, parte della «legittima repressione» invocata dai principali consiglieri di Truman nel contesto della guerra fredda, riuscì ancora una volta a eliminare quasi del tutto qualsiasi sfida aperta al dominio del business. Gran parte della comunità intellettuale e della burocrazia sindacale collaborò con entusiasmo. Questa campagna viene a torto chiamata «maccartismo»; in realtà il senatore Joseph McCarthy era l'ultimo arrivato che sfruttava un clima di repressione già affermatosi, provocando seri danni prima di essere eliminato dalla scena. Si restaurò così un'atmosfera analoga a quella degli anni Venti. L'erosione della disciplina sotto la spinta dei fermenti popolari degli anni Sessanta provocò rinnovati isterismi e sforzi ancor più attenti per ristabilire il controllo ideologico.

Una commissione d'inchiesta del Congresso è stata informata che fino al 1978 il business americano spendeva un miliardo di dollari all'anno per una propaganda capillare. Questo sforzo era integrato da quella che Carey definisce *tree-tops*, propaganda rivolta ai settori colti, per cercare di eliminare qualsiasi minaccia articolata al dominio del business, con metodi che andavano dall'istituzione di cattedre di «libera impresa» nelle università alle massicce campagne di propaganda contro i soliti bersagli: tasse, regolamentazione delle attività economiche, assistenza pubblica (per i più poveri), burocrati ficcanaso che interferiscono nelle attività di imprenditori creativi, sindacati corrotti e violenti, apologeti del male a sostegno dei nostri nemici e via discorrendo.

Gli effetti sono stati straordinari, perché il mondo liberal ha seguito quello «socialista» nell'infamia e nell'oblio.

La conquista delle istituzioni ideologiche da parte della destra non è certo completa: una catastrofe per la mentalità totalitaria, rispecchiata nelle eccezionali e spesso piuttosto comiche campagne che infuriano negli Stati Uniti e in Inghilterra a difesa del fortino contro l'insorgere di «fascisti di sinistra», onnipotenti perché non sono stati ancora del tutto estirpati.

Una democrazia che funzioni fa ancor più paura in patria che non all'estero. I tentativi di settori prima emarginati della popolazione di entrare nell'arena politica negli anni Sessanta sono stati condannati dalle élite liberali come una «crisi della democrazia».

L'ingovernabilità che ne è derivata è superabile solo riconducendo questi settori popolari alla passività e all'obbedienza, come auspicava la Trilaterale nel suo primo importante studio, *The Crisis of Democracy*. La Trilateral commission, istituita da David Rockefeller, riuniva l'intelligenza liberal attenta ai problemi internazionali degli Stati Uniti, dell'Europa e del Giappone; ne faceva parte Jimmy Carter, e la sua amministrazione era composta quasi completamente da suoi esponenti. Il relatore americano, il docente di Harvard Samuel Huntington, guardava indietro, con una certa nostalgia, all'età dell'oro in cui «Truman era riuscito a governare il paese con la collaborazione di un numero relativamente ristretto di avvocati e di banchieri di Wall Street», così che la democrazia funzionava senza intoppi, senza crisi. La paura degli stranieri «ignoranti e impiccioni», espressa dai capi delle grandi imprese, dai funzionari statali e da molti intellettuali si può far risalire alla prima delle moderne rivoluzioni democratiche, quella inglese del diciassettesimo secolo. Da allora non è più scomparsa.

traduzione di Guido Lagomarsino

Mr Cromwells Cabinet Councell Discover



A The Divell	G Cor: Holland
B Clever Cromwell	H I: Jones
C Lo: Bradshaw Pres	I Lisle

Il consiglio di stato repubblicano in Inghilterra (1649-1653)

Behold our love  
to our Fellow-  
Creature.



Illustrazioni contro i Ranters,

## Cornelius Castoriadis / *Il caso Atene* ●



*La democrazia moderna non trova la sua fondazione in quella atenese. Però nell'esperienza degli ateniesi si trovano alcuni elementi fondamentali che possono essere rielaborati per costruire l'autoistituzione della società moderna. Che risponde a logiche diverse, ma che comunque deve fare i conti con l'autonomia del soggetto. Da queste considerazioni parte l'analisi di Cornelius Castoriadis, psicoanalista, filosofo ed economista. Tra i suoi libri: L'institution imaginaire de la société (1975), Domaines de l'homme (1986), L'immaginario capovolto (a cura di Eduardo Colombo, 1987), Gli incroci del labirinto (1988); Questo articolo è stato pubblicato su Esprit numero 179/1993.*

**Q**uesta storia comincia ad Atene e non più tardi del quarto secolo avanti Cristo. È Platone, è la visione della democrazia come potere del *vulgum pecus*, degli illetterati che credono di saperne di più di chi sa veramente, che ammazzano i generali, che assassinano Socrate. Sorvolerò sui ventidue secoli che seguono; voglio semplicemente far notare il quasi completo rovesciamento che si verifica al momento della rivoluzione francese e il bel libro di Pierre Vidal-Naquet, *Athènes bourgeoise* (in *La formation*

*de Athènes bourgeoise*, in *La démocratie grecque vue d'ailleurs*, Flammarion, Parigi, 1990); ricordo soltanto la grande inversione di tendenza che avviene in Inghilterra verso il 1860, con l'opera di George Grote, cui fanno seguito le pastorali guglielminiane in Germania con Ulrich Wilamowitz, le correnti analoghe in Francia e altrove (senza dimenticare i tentativi di appropriazione di una Grecia dorica da parte dei nazisti). È senza dubbio il tema più ricco a disposizione (solo la storia del cristianesimo è altrettanto ricca, da questo punto di vista) per una ricerca sull'immaginario storico-sociale come fonte non solo di reinterpretazione, ma di *ricreazione* di un'epoca di fondazione da parte delle epoche successive, ognuna secondo il proprio immaginario. Del resto la contrapposizione Atene-Roma continua ad avere una sua funzione in Francia. Da piccolo leggevo la grande *Histoire romaine* di Victor Duruy, la cui prefazione si conclude con un appello ai francesi a studiare la storia romana, perché (è l'ultima frase della prefazione e dopo sessant'anni me la ricordo ancora) «ancor più che di Atene, è di Roma che noi siamo gli eredi». Poco tempo fa Claude Nicolet ha di nuovo ripreso questa idea. Le resta ancora un grano di verità? Comincerò da quel poco che ho da dire con una battuta, che ci riporta alle *Lettres de la montagne*. Se io fossi Jean-Jacques Rousseau e voi foste ginevrini, direi a voi, come a tutti i popoli occidentali: voi non siete ateniesi, non siete nemmeno romani. Sì, Roma non è mai stata una democrazia, è sempre stata un'oligarchia. Ma almeno fin verso il 150 avanti Cristo esisteva una certa devozione alla *res publica*, che oggi scompare del tutto sotto i colpi del «liberalismo».

Il mio intervento si baserà prima di tutto su un certo numero di punti che non cercherò di sistematizzare, ma di cui penso si intuisca l'intima connessione.

Anzitutto, a monte della creazione della *polis* c'è un'enorme eredità mitologica, che sarà certamente rielaborata, ma che pure esiste nella creazione democratica greca.

Il primo sorteggio *politico* che si conosca è quello che si svolge tra Zeus, Poseidone e Ade, dopo la loro vittoria sui Titani, per la divisione del potere. E se Zeus è il signore dell'universo, lo è *per caso*: perché gli è uscito in sorte il cielo. Allo stesso modo, resta viva tutta la concezione mitologica sui rapporti tra forza e diritto, come si vedrà altrettanto bene nel *Prometeo* di Eschilo come nel dialogo tra ateniesi e meliesi in Tucidide.

Poi, se si passa a Omero, vi si trova già l'*agorà*. Ancor più rilevanti sono i versi sui Ciclopi nell'*Odissea*: i Ciclopi che non hanno *agorà* e non hanno legge. Non voglio entrare nelle questioni di datazione e di contenuto dei poemi omerici. Moses Finley ci ha scritto sopra un libro stupendo (*The World of Odysseus*, Chatto and Windus, Londra, 1978), e Vidal-Naquet, in una sua prefazione all'*Iliade* (*L'Iliade sans travesti*, Gallimard, Parigi, 1975) ricorda che Omero era prima di tutto un poeta e non un corrispondente di guerra o un reporter al seguito della spedizione di Ulisse. Ma io attribuisco una grande importanza a queste frasi di Omero: con le datazioni attuali non si può far risalire il poema a prima del 750 avanti Cristo. Ora, sappiamo per certo che la colonizzazione, la grande colonizzazione, non quella delle coste dell'Asia minore (molto più antica), comincia già verso quel periodo: Pithecusa (Ischia) e Cuma, in Italia, lo attestano. Bisogna capire che cos'è questa colonizzazione e che cosa presuppone. Presuppone prima di tutto una certa storia già precedente della *polis*: sarebbe assurdo pensare che una *polis* fondata nel 752 invii una spedizione per fondare una colonia nel 750, e per giunta in Italia centrale! In sé, poi, è molto diversa dalle altre colonizzazioni dell'antichità o anche dei tempi moderni. La colonia non è un possedimento o un avamposto della metropoli: in sostanza essa si *auto-istituisce*. Resta sì un rapporto di venerazione nei confronti della metropoli e quest'ultima fornisce nella maggioranza dei casi i modelli per le istituzioni della colonia, ma altrettanto spesso le leggi della

colonia sono nuove, diverse. Io credo che nelle colonie, come se non più che nella Grecia propriamente detta, si debbano ricercare i germi storico-politici di quella che poi diventerà la democrazia. Nella colonia c'è senza dubbio l'*oikistès*, il «fondatore», il capo della spedizione, ma è caratteristico il fatto che tra gli *oikistai* non si trovi nessun re o autocrate.

Vidal-Naquet ha detto molto giustamente che nella storia della Grecia ci sono due momenti di rottura, che io chiamerei due creazioni. C'è la creazione della *polis*, come *polis* che potrà poi essere oligarchica o tirannica, e quella della democrazia propriamente detta, più tardi, soprattutto ad Atene (per non addentrarci a discutere di Chio). Bisogna, però, sottolineare un aspetto della storia di Sparta, che è stato trascurato. Per quel poco che se ne possa dire, e lasciando da parte la questione degli iloti e della loro condizione, Sparta comincia come città nella quale il potere appartiene al *démos* (il popolo) e i cittadini sono degli *omoioi*. Vidal-Naquet traduce questo termine con «pari», si potrebbe anche proporre quello di «simili» o di «verosimili», che rimanda meglio al significato letterale. Questo tra il 650 e il 600 avanti Cristo, cioè un secolo prima di Clistene. Ma c'è anche una *storia*: la dinamica della società spartiana, per ragioni che ci restano assai oscure, è una dinamica oligarchica, che trova il suo culmine nel sesto secolo. Una dinamica completamente opposta a quella che si verifica ad Atene e probabilmente anche in un gran numero di altre città per le quali, purtroppo, non possediamo nessuna documentazione. Delle oltre centocinquanta *politeiai* di Aristotele e dei suoi allievi non ce ne rimane che una; delle altre non rimangono che frasi frammentarie dalle quali si può ricavare ben poco. Forse la nostra immagine del mondo greco sarebbe molto diversa, se noi avessimo tutti questi trattati sulle costituzioni-istituzioni delle diverse città.

Pertanto, bisogna che ci limitiamo ad Atene: è qui che le testimonianze ci mostrano un'autentica *storia*, una sto-

ria *creatrice*. Non è soltanto il fatto che «le cose cambiano», sono le istituzioni che vengono create e rinnovate quasi continuamente, attraverso quelle che Aristotele chiama le tredici *metabolai*, le trasformazioni di regime. Tra queste, alcune sono importanti, altre lo sono meno. Non ci sono solo loro (basti pensare alla storia delle arti o della tragedia), ma bisogna insistere su di loro e bisogna ribaltare completamente la questione e chiamare bianco quello che fino a oggi la tradizione definiva nero. Gli ateniesi e il loro regime sono stati continuamente accusati di instabilità, e i riflessi di questa mentalità conservatrice si ritrovano perfino in Hannah Arendt e nei suoi elogi dell'*auctoritas* e della *traditio* romane, contrapposte alla volubilità degli ateniesi. Ma quello che è appunto caratteristico di Atene e nel contempo prezioso per ciò che ci fa vedere, è questa continua ed esplicita auto-istituzione, anzi creazione, per la prima volta nella storia scritta, di una storicità forte. La storia *tout court* esiste ovunque, è vero, e mai un Tupi Guarani sarà simile al se stesso di un attimo prima. Ma riguardo alle istituzioni questo cambiamento rimane impercettibile e nelle società selvagge o tradizionali questi «attimi» durano secoli o millenni. Ad Atene, lo si può vedere nel sesto secolo, come nel quinto e perfino nel quarto, questo cambiamento si verifica nel passaggio di due generazioni o addirittura nell'ambito di una sola. Non solo Sofocle è tutt'altra cosa da Eschilo, ma il Sofocle vecchio non scrive più come quello giovane. E non si tratta di un fenomeno individuale: la forma della tragedia cambia, cambia lo stile architettonico, cambiano gli uomini, le istituzioni. Se si vogliono la *traditio* e l'*auctoritas*, bisogna volere Ennio per sempre, e non la storia della tragedia. E poi, a partire da un certo momento, gli uomini cominciano a cambiare in peggio: è la guerra del Peloponneso, sono le terribili descrizioni di Tucidide che si basano sulla corruzione generale indotta dalla guerra. Tucidide usa la lingua quasi fossilizzata della propaganda politica, dice che la guerra ha fatto sì che le parole

prendessero il significato contrario a quello che avevano. Ora non è più lo stesso *démos*, è quel *démos* che condannerà i generali delle Arginuse, che condannerà Socrate.

### L'autoistituzione

Questo ci porta a una conclusione importante: la democrazia non è un *modello* istituzionale, non è neanche un regime nel senso tradizionale del termine. La democrazia è l'autoistituzione della collettività a opera della collettività, e lo è come movimento. È vero: questo movimento si basa su determinate istituzioni ed è favorito da queste, ma anche dal sapere, diffuso nella collettività, che le nostre leggi sono fatte da noi e che noi le possiamo cambiare.

È possibile chiarire un aspetto importante della specificità della storia ateniese come storia democratica, ritornando sulla concezione (che rivelerebbe un «materialismo militarista») che fa dell'invenzione della falange una condizione della democrazia. È una concezione che vorrebbe che l'invenzione della falange, come organizzazione guerriera dei membri di una città abbia portato, per «estensione» della pari condizione dei soldati al suo interno, alla democrazia. È un'idea che fa acqua da tutte e due le parti. Prima di tutto, la falange stessa non avrebbe potuto essere stata «inventata» se l'immaginario dell'uguaglianza tra i cittadini non fosse già stato ben presente. Leggendo l'*Illiade* certe volte uno si domanda che ci stanno a fare, a che cosa servono sul campo di battaglia questi «sciami», queste «greggi» di guerrieri anonimi, achei o troiani, se non forse a testimoniare il valore, il *kleos* e il *kudos*, degli eroi dei quali soltanto si cantano continuamente i duelli. È più che evidente che Omero descrive qui l'incarnazione sul piano militare dell'ideale aristocratico (e almeno sotto questo aspetto si riferisce a un mondo che senza dubbio non c'è ormai più ai suoi tempi). Ma nella falange si realizzano l'uguaglianza e la solidarietà dei combattenti. Ad Achille non sarebbe mai venuto in mente

di mettersi gomito a gomito con Tersite e di proteggerlo col suo scudo. Perché la falange sia concepibile, i combattenti devono pensarsi come uguali, come dei pari, pronti a difendersi a vicenda. La falange è un risultato, non una causa, dell'immaginario dell'uguaglianza. Secondo aspetto: da sola non basta a fare di una comunità uno stato democratico. Esiste anche a Sparta. E, sotto un'altra forma, la legione romana è assimilabile alla falange: le diversità della sua organizzazione portano ad altre considerazioni. Eppure Roma non è mai stata una democrazia nel senso in cui lo è stata Atene.

Arrivo alla questione della schiavitù e alla famosa frase di Finley ripresa da Vidal-Naquet: «Nel mondo antico la libertà avanza di pari passo con la schiavitù». Non discuterò la questione su un piano teorico, astratto. Porrò semplicemente qualche domanda sul piano dei fatti.

Prima di tutto, quanti schiavi c'erano ad Atene verso il 510 avanti Cristo? La cifra che conosciamo, o meglio che supponiamo, che calcoliamo appena, per Atene, non si riferisce all'epoca dell'instaurazione della democrazia, alle sue condizioni iniziali, potremmo dire, e ancor meno a tutta la storia ateniese precedente, nella quale si assiste alla moltiplicazione dei germi della democrazia. Inoltre questo numero è molto gonfiato dalla presenza di schiavi pubblici, che lavorano nelle miniere del Laurio, e si sa che queste sono state scoperte o almeno sfruttate poco prima della seconda guerra persiana, quando Temistocle convinse il *démos* a utilizzarne il materiale per la costruzione della flotta.

Su questo punto concordo con due personaggi molto diversi, Thomas Jefferson e Karl Marx. Marx sosteneva che la vera condizione socio-economica della democrazia antica era l'esistenza di una massa di piccoli produttori indipendenti. E quando si conosce l'atteggiamento di Jefferson, contrario allo sviluppo di una grande industria (e quindi di un proletariato) negli Stati Uniti dei suoi tempi, si può comprendere come dietro questa concezione

ci sia l'idea di fondare la democrazia sulla piccola proprietà fondiaria, la cui estensione è stata effettivamente possibile negli Stati Uniti fino alla «chiusura della frontiera» del West all'inizio del ventesimo secolo.

La schiavitù è presente dovunque nel mondo antico, ma la democrazia esiste solo in poche città. Ci sono schiavi a Sparta, anche se sotto un'altra forma, ma non si vede come il fatto che si tratti di iloti e non di schiavi-merce metta in discussione il legame ipotizzato. Nelle città aristocratiche greche si tratta sempre di schiavi-merce, chiaramente come a Roma, dove anzi si vede come il progredire della schiavitù marci di pari passo con il potere dell'oligarchia. A mio modo di vedere, ci sono qui due fatti decisivi: la schiavitù presente al momento della creazione della democrazia è senza dubbio assai limitata, e in quasi tutte le città antiche si trova la schiavitù ma non la democrazia.

Lo sviluppo della schiavitù ad Atene procede parallelamente, per come la vedo io, a un altro aspetto estremamente importante, quello dell'imperialismo. Non posso dilungarmi su questo punto, ma a me pare chiaro che la sconfitta di Atene, sotto ogni punto di vista, sia dovuto alla combinazione di questo imperialismo con il mantenimento di una concezione secondo la quale solo i cittadini ateniesi potevano essere soggetti politici. Se Roma ha conquistato il mondo antico, se noi oggi parliamo una lingua che, come diceva Marcel Proust, è un modo sbagliato di pronunciare il latino, questo non è a causa delle virtù guerriere dei romani, o della loro frugalità, ma della fantastica politica di assimilazione graduale che Roma ha inventato o è stata costretta a inventare, cominciando già, senza dubbio, dalla plebe. Questa, che all'inizio era composta da stranieri, immigranti, meteci, entra in lotta, si ritira sull'Aventino... e dopo uno, due secoli Roma è costretta a digerirla, e questa digestione delle popolazioni conquistate si estende gradualmente, grazie a un gran numero di istituzioni: le colonie romane, le colonie latine,

la *civitas romana* concessa a frazioni di popoli sconfitti, cosa che permette di dividerli, alle popolazioni italiche dopo la Guerra sociale (90 avanti Cristo) e infine a tutti gli abitanti liberi dell'impero con l'editto di Caracalla (212 dopo Cristo), mentre l'emancipazione e l'assimilazione degli schiavi assumeva dimensioni sempre più ampie.

Gli ateniesi, invece, non prendono mai in considerazione un'estensione della cittadinanza in tempi normali (quelle che si verificano a favore dei plateesi e dei samesi arriveranno tardi, al momento della catastrofe). Si hanno pochissime notizie sulla naturalizzazione e anche sull'emancipazione di schiavi. L'impero resta sempre un insieme di città sottomesse alla *polis* per eccellenza, ad Atene. L'impresa dell'ampiamiento e perfino del mantenimento dell'impero diventa perciò ben presto assurda, come lo è stata quella delle nazioni europee moderne che hanno cercato di dominare le colonie senza nemmeno tentare di assimilarle, cosa che, in ogni modo, non avrebbero potuto realizzare concretamente.

### **Platone contro la democrazia**

Arrivo adesso a un grande paradosso apparente: il massimo filosofo ateniese è Platone, e Platone è un nemico giurato della democrazia. Più in generale non si trova nei filosofi greci, a parte Aristotele, un pensiero sulla democrazia. L'unica eccezione è Protagora, sul quale ritornerò. Ma si sa anche che Democrito, il suo allievo, era democratico. Ora Democrito è oggetto, da parte di Platone, di una *damnatio memoriae*, al contrario di Protagora, e niente ci vieta di pensare che questo derivi da una volontà di offrire il minimo di risonanza alle sue opinioni in generale e alle sue opinioni politiche in particolare. Che Platone conoscesse l'opera di Democrito lo si vede dalla lettura del *Timeo*; e Aristotele, che ne parla in continuazione, deve aver conosciuto quest'opera durante i suoi anni all'accademia. Ci si imbatte continuamente in autori che parlano del «pensiero politico greco» e con questo intendo-

no Platone. È una cosa ridicola, come voler trovare il pensiero politico della rivoluzione francese in Joseph de Maistre. La creazione politica greca è sostanzialmente la democrazia, che è anche l'oggetto dell'odio inestinguibile di Platone. Egli accumula su di lei le calunnie che del resto è riuscito a imporre su una gran parte dell'opinione colta o profana per oltre duemila anni. I grandi politici di Atene, Temistocle, Pericle, sono presentati come demagoghi che hanno riempito la città di cose superflue, come le mura, i cantieri navali e così via. I pensatori critici, Protagora, Gorgia sono sofisti nel senso che Platone è riuscito a imporre a questa parola. I poeti sono corruttori che presentano false immagini. Eschilo e Sofocle sono anch'essi produttori di false immagini e corruttori: Platone è giudicato dai suoi giudizi.

Lo spirito della democrazia va ricercato (e lo si trova) nei poeti tragici, negli storici, nella discussione che troviamo in Erodoto tra i tre satrapi sui tre regimi, in Tuciddide (e non solo nell'*Epitaffio* di Pericle) e chiaramente, soprattutto e prima di tutto, nelle istituzioni e nella pratica della democrazia.

Dalla tragedia prenderei brevemente l'esempio di *Antigone*. Secondo me *Antigone* è, più di qualsiasi altra, la tragedia della democrazia. È nota l'importanza che ha per il pensiero greco, chiaramente nel quinto secolo e probabilmente già prima, l'idea del *nomos* inteso non solo come legge, ma come legge umana, posta dagli umani, più o meno quella che io ho definito l'autoistituzione della società. Nel celebre *stasimon* dell'*Antigone* «numerosi sono i terribili e nessuno è più terribile dell'uomo», Sofocle parla del fatto che l'uomo ha «insegnato a se stesso» (e *didaxato*) la lingua, il pensiero e le *astunomous orgas*, le passioni che donano le leggi alle città (che le istituiscono). *Orgé* è la collera, l'affetto, la passione, è la parola da cui viene orgasmo. Gli umani sono determinati, come chi ha insegnato a se stesso a istituire le città. Spunta qui l'idea della democrazia come regime che si

istituisce con cognizione di causa. Riguardo a Protagora, basta riferirsi al celebre discorso da lui tenuto nel dialogo di Platone che porta il suo nome. Questo discorso contiene senza dubbio i *topoi*, i luoghi comuni della riflessione democratica dell'epoca ad Atene, come del resto il discorso di Socrate (la «prosopopea delle leggi») nel *Critone*. Protagora dice esattamente il contrario di quello che Platone passerà la vita a cercare di dimostrare: che non esiste *épistémé*, di sapere certo e assicurato, in politica, che non esiste una *techné* politica che appartiene a specialisti. Non c'è, in politica, che la *doxa*, l'opinione, la quale è ripartita in modo uguale ed equo tra tutti. È qui anche, diciamolo per inciso, l'unica giustificazione possibile, non procedurale, della regola maggioritaria.

Occorre però rivolgersi verso le istituzioni concrete per comprendere lo spirito della democrazia. C'è prima di tutto la democrazia diretta, ovvero l'idea della partecipazione politica di tutti alle decisioni che riguardano gli affari comuni. C'è l'invenzione del principio elettivo per le cariche che esigono una competenza pratica specifica, ma anche la rotazione e il sorteggio per le altre. C'è l'idea, che compare per la prima volta nella storia, della responsabilità dei magistrati davanti al popolo, *euthuné*. C'è la revocabilità di fatto di tutti i magistrati e quella istituzione straordinaria che si chiama *graphé paranomôn*, mediante la quale si può portare in tribunale qualcuno che abbia fatto votare all'assemblea del popolo una legge illegittima: appello del popolo contro se stesso e davanti a se stesso, cosa che spalanca un abisso di riflessioni. C'è la separazione del giuridico dal legislativo e dall'esecutivo. C'è la comprensione dell'importanza delle condizioni economiche per la democrazia, per la partecipazione. C'è infine la clausola fantastica, attestata da Aristotele nella *Politica*, che vieta agli abitanti di una regione di confine di partecipare al voto quando si tratta di votare per o contro la guerra con una città vicina. Perché farli decidere su questo vorrebbe dire metterli in un disumano *double*

*blind*: o votano come cittadini ateniesi, magari per la guerra, trascurando il fatto che le proprie case rischiano di essere distrutte, i propri campi devastati, oppure votano in quanto esseri umani particolari che non possono dimenticare i propri cari, la famiglia, gli olivi, e voteranno contro la guerra non perché questo sarebbe l'interesse della *polis*, ma per il loro interesse particolare. Per vedere il baratro che separa l'immaginario politico greco da quello moderno, cerchiamo di immaginare per un attimo che cosa succederebbe oggi se a qualcuno venisse la bislacca idea (con ogni evidenza *politicamente corretta*) di proporre che nelle votazioni all'assemblea nazionale che riguardano la viticoltura, ai deputati dei dipartimenti viticoli sia interdetto il voto.

### Quali radici

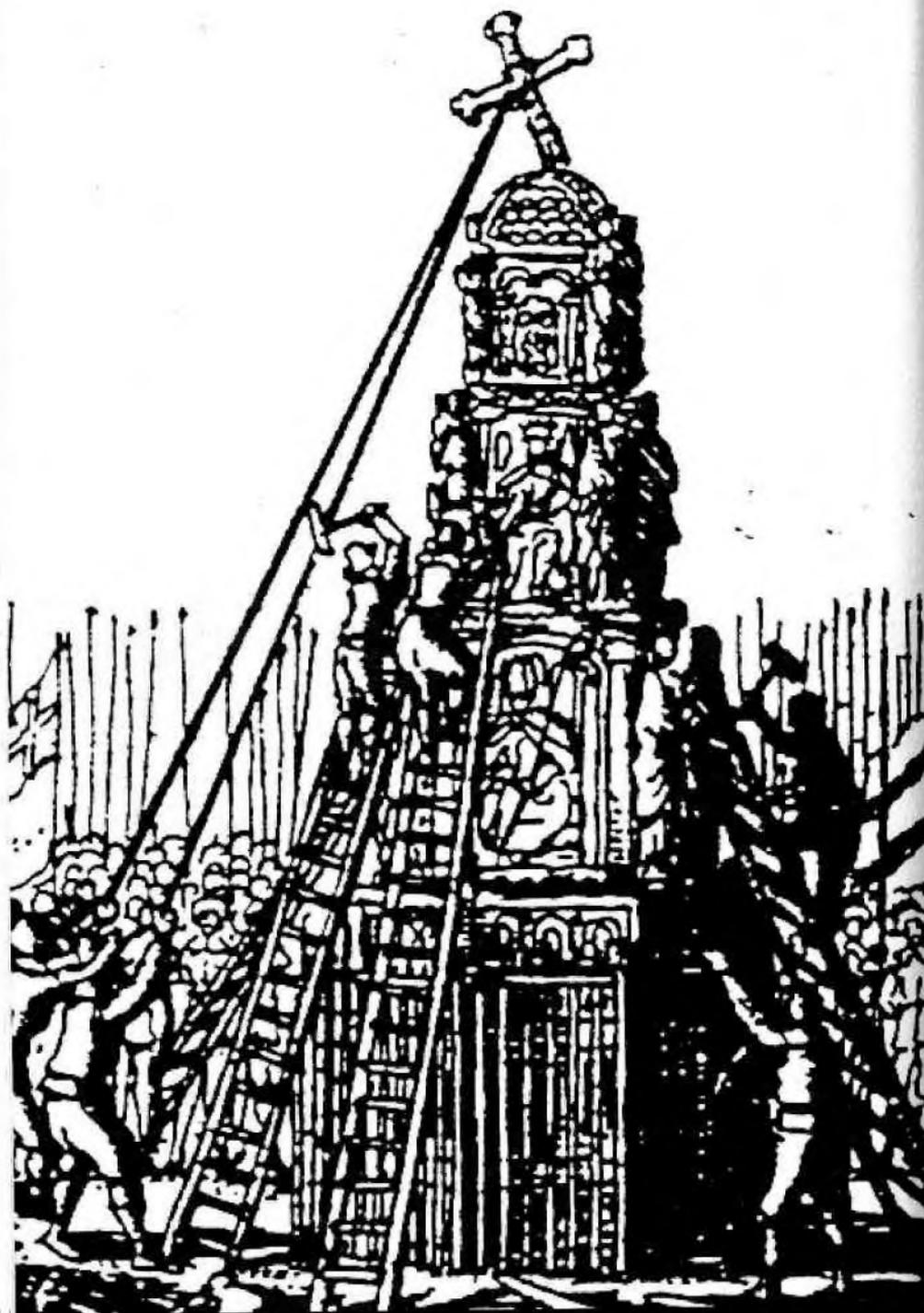
Come ho già ripetuto un migliaio di volte, la questione non è di farne un modello, un paradigma, ma di capire che abbiamo qui i germi profondi di ogni pensiero che progetti un'autonomia, una società autonoma.

E sia chiaro che bisogna anche comprenderne i limiti, che sono evidentemente la schiavitù, la condizione della donna, tutto quanto si è detto e ridetto, ma ancor più di questo, sono i limiti di questa autoistituzione, che sono prima di tutto quelli della *polis*, in altre parole l'impossibilità di far passare sul piano politico il senso dell'universalità, che è per contro presente nella filosofia greca fin dall'inizio, dai primi scritti presocratici. La filosofia nasce consustanzialmente all'idea di un *logon didonai* universale, di una ricerca della verità e di una messa in discussione di ciò che è presente come rappresentazione, che non conosce limiti geografici, di razza, di lingua, di comunità politica e così via. Quest'idea non riesce a penetrare il campo della politica. L'universalità politica, anche se resta semplice idea, è una creazione dell'Europa moderna, non della Grecia. L'universalità del pensiero è una creazione greca, le forme della democrazia sono una crea-

zione greca, ma non lo è l'universalità politica. Ci sono cose che non vanno toccate. L'importante per la schiavitù non è il fatto che ci siano schiavi, ma che la questione non può e non deve essere sollevata. Come ha detto Vidal-Naquet, si può immaginare in una commedia di Aristofane una ginecrazia per riderne, ma non viene neanche in mente che si possa concepire una *dulocrazia* da ridere. C'è un limite di visuale invalicabile (e il suo travalicamento post-classico da parte dei cinici e degli stoici resterà puramente teorico). E c'è anche, malgrado le rivendicazioni per la spartizione delle terre e la famosa esperienza comunista di Lipari, della quale non si sa niente se non che è fallita, quest'altro limite: la proprietà privata non è rimessa in discussione (se non per ridere, nelle *Donne a parlamento*). Nell'Europa moderna abbiamo appunto la messa in discussione tanto della disuguaglianza politica quanto di quella economica. Quale sia la risposta finale, è un'altra storia: la storia. Ma nessuno oserà più dire che la proprietà privata, per esempio, sia il risultato di un decreto divino. I suoi fautori metteranno in campo vari argomenti, si appelleranno a diverse autorità, evocheranno il fallimento del «comunismo» in Russia, ma saranno costretti a discuterne.

È qui la grande novità della creazione moderna, la sua alterità rispetto alla creazione greca. Ma questo non deve impedirci, anzi, di riflettere sui primi germi di quell'autonomia che andiamo cercando.

*traduzione di Guido Lagomarsino*



La demolizione della croce di Cheapside

## Salvo Vaccaro / *L'implosione statuale* ●

*La democrazia degli stati liberaldemocratici, in apparenza ovunque trionfante, occulta problemi e contraddizioni originarie. E' necessario svelare i riti e le regole implicite di questo dominio di una classe dirigente politicamente specializzata che controlla i cittadini presunti sovrani. Creare le condizioni di esistenza di una sfera pubblica non statuale è la vera sfida del presente per quanti non si riconoscono nel falso cerimoniale delle democrazie rappresentative. È quanto sostiene Salvo Vaccaro, redattore di Volontà e che lavora all'università di Palermo.*

**U**na forma di stato liberaldemocratico, a prevalente identità nazionale, è risultata vincitrice dello scontro con i totalitarismi, all'indomani dell'ultimo conflitto mondiale. Yalta ne sancì non solamente gli equilibri geo-politici e le sfere di influenza, ma anche la penetrazione nel sud del pianeta da sviluppare e/o decolonizzare. L'ondata di mimesi statuale ha pervaso i continenti africani e asiatici, con adattamenti localistici che talvolta perpetuano sistemi tradizionali di governo. Dove non arriva la *longa manus* dei capifila (come invece in America latina, considerata backyard, cortile interno, i confini di sicurezza

nazionale degli Stati Uniti, o come nei paesi dell'Europa orientale, al di là della «cortina di ferro», secondo la dottrina di Leonid Breznev, a indiretta subordinazione sovietica) arrivano le ingiunzioni del Fondo monetario internazionale e della Banca mondiale, che condizionano prestiti e finanziamenti all'ossequio di un regime democratico di governo il cui modello è avulso dalle condizioni locali [6]. Comunque, oggi l'Unione europea condiziona aiuti umanitari a governi terzi al rispetto dei principi della democrazia (planetaria) e dei diritti umani.

La planetarizzazione della democrazia ne ha mutato fisionomia e condizioni di formazione e funzionamento. La dipendenza reciproca su scala mondiale ne accresce il carico di complessità non riducibile ad opera di uno snodo monolitico quale è lo stato nazionale con regime di cittadinanza liberaldemocratica (ove l'oscillazione tra liberismo e democrazia, in politica e in economia sociale, dipende dalle alternanze di governo e da specifici contesti al contorno). La rottura dell'equilibrio quarantennale, infranto negli ultimi mesi del 1989, ha inoltre destabilizzato il quadro geopolitico internazionale secondo un effetto di sganciamento di cui ancora oggi non è leggibile l'intero processo a domino. Tuttavia, elementi ed equilibri in via di trasformazione costituiscono faglie di sicuro sfaldamento.

### **Giochi senza frontiere**

I confini di stato sono sempre maggiormente forati. Essi hanno una funzione reale, oltre che simbolica, solo per gli esclusi (indigeni e non) dai processi sociali e tecnologici, acuendo paradossalmente una protensione verso la chiusura difensiva a riccio di società sempre più rappresentative di integrati angosciati dalla sindrome di assedio. Infatti è lampante che i confini non riescono a delimitare più nulla, né a captare secondo logica binaria una serie di eventi che si muovono lungo direttrici asimmetriche rispetto alle linee di confine: spostamenti monetari,

comunicazioni, telematica, comunità internazionale di saperi specifici, diffusione di pensiero, di costumi, di idee via etere. Le frontiere, pur costitutive della sovranità statale, si ritrovano vanificate, scavalcate da dimensioni spaziali e temporali incommensurabili o debordate da masse urgenti che esprimono un giudizio politico anche attraverso il loro oltrepassamento (di quelle proprie e altrui).

La consistenza simbolica diventa quindi pregnante per la contro-istanza di auto-preservazione dell'identità territoriale, mutuata nella tautologia replicante di una nazionalità ormai identificata solo dalla casualità anagrafica, da un lato, e da una pletera di elementi altrettanto casuali e magmatici, dall'altro, sui quali erigere vettori microidentitari.

«Con lo stato nazionale viviamo da duecento anni, ed esso ha creato più problemi di quanti ne abbia risolti. La millenaria storia umana ha mostrato che i popoli e i gruppi di popoli non sono nettamente separati fra loro come pedine su una scacchiera, sono anzi intrecciati l'uno nell'altro, spesso con confini molto approssimativi, se non inesistenti. E anche se in questi millenni si è sempre tornati a vedere conflitti territoriali e per il dominio di questa o quella etnia, il tempo della convivenza prima e dopo le esplosioni di violenza è stato imparagonabilmente più lungo e soprattutto più fruttuoso» [9, p.82]. Tuttavia, la consistente irrilevanza dei confini di stato ne produce una moltiplicazione parallela alla frammentazione nazionalistica. L'intrecciarsi con altre dimensioni sovra e sub-statali, d'altro canto, instaura altre soglie che fungono ugualmente da frontiere creatrici di disegualità.

Come contro-opportunità, la panoplia simbolica di una rete riccamente intessuta può suscitare un gioco mobile di perforazione e attraversamento tra frontiere di ordine diverso, modulandosi per piani differenziati. In tale evenienza, i confini assumono la propria consistenza giusto nella misura in cui sono costantemente attraversati con

irrisoria facilità, senza preoccupazione di significazioni di senso gerarchiche cui sottostare e senza certificazioni identitarie che attestino ruoli e personaggi integrati compattamente in ciascuna dimensione.

### **La coazione identitaria**

L'identità si definisce meno per unità linguistica, culturale, religiosa, ideologica ed etnica, quanto per una loro miscela sostanzialmente indecidibile e volubile alle pressioni emotive del momento, pronte a riprodurre linee di prelievo e ritaglio sul territorio a presidio di frammenti di identità storiche sepolte e riesumate opportunisticamente (contro altre riesumabili con pari arbitrarietà).

I tradizionali vettori identitari sono diventati strumenti e poste di strategie politiche, evitando le misurazioni e le verifiche di legittimità per entrare a pieno titolo nella sfera del simulacro e delle simulazioni. Certamente efficaci, in determinate situazioni, per mascherare il cinico gioco dei poteri concorrenziali e di istanze di dominio camaleontiche; e tuttavia de-realizzate di quegli elementi un tempo intimamente visibili e compresenti (il che non vuol dire neutralizzate).

«Lo stato-nazione di per sé non ha nulla di etnico, al contrario. Occorre dunque che costituisca un sostituto di natura comune ai membri della nazione, una etnicità a posteriori, che esso produca il popolo, del quale si presuma sia esso il prodotto. Una finzione di origine, pregiuridica, deve conferire allo stato il supplemento di identità nazionale che ad esso, in quanto tale, manca» [2, p.48].

L'identità nazionale è dunque un effetto, non un prerequisito con cui fare i conti (come brillantemente intuiva la celebre frase di Massimo D'Azeglio all'indomani dell'unità d'Italia). Come tutti gli effetti, è un artefatto potente alla cui costruzione concorrono molteplici fattori, in parte materiali, ma prevalentemente immateriali, e soggetti pertanto alle fluttuazioni dei suoi diagrammi di prestazione. Quanto più si smarrisce l'aggancio simbolico con le

condizioni materiali di esistenza che sono causa dello spaesamento identitario, tanto più si offre il mito nazionale quale piattaforma unitaria di auto-riconoscimento e mobilitazione protese a ri-radicare il senso comunitario.

«La forma dell'identità nazionale obbliga ogni nazione che vuole essere indipendente ad organizzarsi in uno stato. Ma nella realtà storica lo stato con una popolazione nazionale omogenea è sempre rimasto una finzione. È lo stato nazionale stesso che produce quei movimenti autonomistici attraverso cui le minoranze nazionali oppresse lottano per i loro diritti. E in quanto sottomette le minoranze all'amministrazione centrale, lo stato contraddice quel principio di auto-determinazione cui esso stesso si richiama» [8, p.126].

L'anomia cancerogena dei diversi fattori congiunturali che determinano l'identificazione comporta una selva conflittuale di input di ordine istituzionale, politico, sociale, economico, emotivo, irrazionale, culturale (scuola, mass media, culti, saperi) i cui effetti sono largamente imprevedibili e irregimentabili.

L'operazione opposta alla costruzione identitaria è la sottrazione dell'atto di nascita dalla certificazione nazionale. «Essere stranieri in patria» è una felice condizione che distanzia la cittadinanza dalla stanzialità statale: «vivere da nomade, errare senza meta: vuol dire non costruire, non radicarsi, rifiutare le identificazioni collettive. (...) Significa optare per una identità mobile e superficiale per sfuggire a ogni cattura» [12, p.34].

Il cosmopolita che ha già rifiutato una appartenenza a qualche governo statale accetta un radicamento comunitario senza separatezze tra singolarità; non concependo di essere proprietà di nessuno, sia questi pure la rappresentazione istituzionale del luogo in cui si trova a nascere e vivere, il cosmopolita costruisce le proprie relazioni intersingolari accettando l'altro-da-sé per quell'intimamente singolare riconoscibile nel duplice movimento dell'identità condivisa tra sé e altro (il sé rinvenibile pure

nell'altro sotto mutate configurazioni) e della differenza distanziante tra sé e altro (cioè nell'altro rinvenibile in se stesso) [15].

Questo costante movimento tra sé e altro preclude la cristallizzazione dell'identità come corazza di un io soggettivo catturato dalle relazioni statuali di potere. La potenziale con-fusione tra identità diverse, lungi dal produrre assoggettamenti, che si attivano lungo formazioni sovrane di assoggettivazione, apre una dimensione di identità-in-divenire che si sottrae allo sguardo pietrificante del potere [16].

### **Proprietà di stato**

La concezione proprietaria del territorio da parte dello stato blinda una soluzione ragionevole a fronte dell'emergenza di disastri ecologici ai limiti dell'irreversibilità. Mari, foreste, terreni e ghiacciai di rilievo planetario ricadono sotto il controllo normativo di una entità statale tesa all'autoperpetuazione del proprio dominio attraverso lo sfruttamento (intensivo o meno che sia) delle risorse sulle quali ricade la propria sovranità giuridicamente sancita, accertata e accettata. L'istanza statale concepisce le risorse solo in termini astrattamente contabili: monetizzando costi e benefici in relazione alle proprie esigenze di bilancio e di programmazione del proprio sviluppo (nel migliore dei casi).

La punta critica di questo modello pericoloso per la terra è l'Amazzonia: la forma statale privatizza la foresta che, per la sua funzione di polmone vitale per l'intero pianeta, oltrepassa di gran lunga il limite simbolico ed effettivo delle barriere nazionali. L'appropriazione dell'Amazzonia (statale e/o privata) si pone ineludibilmente come una ipoteca sull'esistenza dei terrestri in quanto specie, e sugli esseri viventi in genere. I quali nulla possono affinché si tuteli e si salvaguardi la funzione vitale della foresta poichè i loro interessi non hanno accesso all'agenda statale del governo brasiliano, se non

riparandosi dietro agenzie sovranazionali dagli incerti poteri oppure dietro altre formazioni statuali dagli interessi forti con poteri di ricatto o concorrenza nei confronti dei «legittimi possessori» del territorio.

Ma non si tratta di un semplice conflitto di interessi componibile in un'ottica non miope; si tratta di un *vulnus* al principio statale che si fonda sull'appropriazione di terre e risorse da confinare e da sottrarre all'accesso e al godimento indiscriminato: da *res nullius* a ... *cosa nostra*.

La concezione proprietaria esclude e discrimina, nel caso in questione, pur non potendo assolutamente impedire che la funzione dell'Amazzonia non coinvolga tutti a prescindere dall'elemento normativo di fondamento dello stato; né d'altro canto l'appropriazione è in grado di soddisfare oneri funzionali per la generalità del pianeta che, da parte sua, è impossibilitato dal modello statale e interstatale vigente a responsabilizzarsi seriamente e incisivamente con la presa in carico del problema ecologico, se non delegandolo a organismi internazionali di buona volontà che in una composizione arbitrale e compromissoria cercherebbero di salvare forme vetuste e sostanze scottanti.

L'ingerenza pubblica in affari non privatizzabili da forme statuali di dominio rappresenta un punto di scontro con i modelli di democrazia. E ciò avviene in ogni occasione in cui sono in gioco effetti universali o postulazioni di valore non riducibili a interessi di parte espressi dal modello statale, che l'occidente ha esportato con esiti insoddisfacenti o, addirittura, contro-producenti. Ciò che vale infatti per l'Amazzonia vale per i diritti umani, per le risorse idriche africane o mediorientali, per il complesso militare-industriale pericoloso per la vita del sistema eco-terrestre, per una valutazione etica delle relazioni internazionali [3].

Ai fini di troncare la perversa identità tra possesso e appropriazione privata, valevole pure per lo stato che detiene al pari di un privato, è necessario premere con

manovra a tenaglia su una autolimitazione dei diritti proprietari da una parte e su una espropriazione degli espropriatori dall'altra. Entrambe muovono da mutati rapporti di forza che redistribuiscono i poteri in maniera radicalmente differente, anche relativamente all'estrazione da dati valori donatori di senso collettivo.

In special modo per alcuni beni planetari, la separazione tra godimento pubblico e titolarità del possesso va di pari passo con l'affermazione di un nuovo rapporto con le cose che non conosca i vetusti abiti della proprietà esclusiva. «Il principio di possesso totale degli oggetti ha regnato in modo assoluto ed è apparso come il correlato della costituzione degli individui in liberi proprietari, della loro realizzazione nella e attraverso la proprietà. (...) Ma non era mai stata posta la questione di sapere se il principio di possesso totale non comporti dei limiti intrinseci, cioè se non esistano degli oggetti che, per natura, sarebbero inappropriabili, o, più esattamente, sarebbero appropriabili ma non possedibili» [2, pp.200-201; 11].

### **Cittadini assoggettati**

La popolazione sovrana sottomessa alle norme costituisce uno degli elementi fondativi dello stato democratico, non solo in quanto rinvia alla fonte mitica originaria del governo legittimo, via rappresentanza parlamentare, ma anche in quanto diviene oggetto della rincorsa all'accaparramento del consenso e delle politiche sociali in senso lato la cui introduzione da parte dello stato, ridislocando posizioni e mezzi di controllo delle istituzioni ad opera della cosiddetta società civile, ricrea perennemente diseguaglianze sociali.

In stretto riferimento a questa ultima accezione, vale quanto afferma Michel Foucault a proposito di un biopotere costitutivo delle relazioni dominanti nel campo della politica. L'espressione designa l'interpolazione tra la vita in senso generale (*zoè*) e la vita in quanto cattura-

ta dal potere (*bios*), diventando il fondamento terreno della statualità nelle sue prese disciplinari. La traduzione della vita in bio-potere salda senza soluzione di continuità una istanza generale di umanità in cittadinanza sin dall'atto di nascita e fino a che morte non separi (da qui l'assurda pretesa statale di disciplinare e sanzionare pure il volontario final exit).

L'ordinamento proietta simbolicamente due frontiere, una verso l'esterno, in funzione di delimitazione del raggio operativo di sovranità costitutiva del popolo sovrano, e una verso l'interno, in funzione di differenziazione di trattamento attraverso cui intrecciare cittadinanza e politiche sociali.

Da fonte di legittimazione, i cittadini un tempo sudditi rappresentano, infatti, un ritaglio selettivo, operato da norme, sulle quote inclusive della popolazione al titolo di sovranità: «Oggi il popolo non è che il vuoto supporto dell'identità statale e unicamente come tale viene riconosciuto» [1, p.41]. Non esistendo piena coincidenza tra popolazione residente e cittadinanza giuridicamente esercitabile in tutte le sue opportunità (le donne un tempo, minori, rifugiati, immigrati legalmente discriminati, cioè alcuni extracomunitari), il suo catalogo diventa posta in palio della sovranità assoggettata. E sulla inserzione di nuovi soggetti in tale catalogo, sulla effettività dei diritti ivi pubblicati ed attivabili, si gioca uno scontro tra rappresentazioni di potere statale, la cui meta consiste nel controllo sociale attraverso mezzi di dissuasione e di promozione del consenso necessario a istruire una sovranità federale, conforme al modello stesso, idonea a replicarlo una volta inglobati nella pratica disciplinare della cittadinanza.

In tal senso, la sua istituzionalizzazione, operata attraverso la normazione e procedure compatibili, neutralizza la portata radicale dei diritti postulati universalmente dell'individuo, che in quanto cittadino, contrariamente a quanto usualmente si dica, subisce una drastica *diminu-*

*tio capitis*. Egli non si trova pertanto a istituire una comunità politica, che pure si definisce per esclusione: «Infatti, lo stato, in un momento dato e nella sua costituzione storica, non è affatto costituito dall'atto comune dei cittadini. Al contrario, esso è sempre già lì, come un apparato o una macchina (amministrativa, giudiziaria, militare, economica addirittura), cioè come una forza materiale esterna ai gruppi sociali e agli individui, che esercita su di essi un certo potere. La cittadinanza, allora, non è più un presupposto, ma un rapporto di forze individuale o collettivo tra la collettività, gli individui e lo stato» [2, pp.63-64].

L'inserimento dei diritti di cittadinanza sottopone la democrazia a tensioni perenni poichè ciò che è in palio è sempre questione di redistribuzione di potere, o meglio di nuove direzioni delle relazioni di potere. I criteri di inclusione divengono soglie di attrito tra istanze provenienti dal basso e forme di mediazione istituzionale preposte all'accesso depotenziato nel catalogo di compatibilità storiche. Non senza ironia, l'invocazione dei diritti di cittadinanza, tramite i quali viene auspicato un allargamento dei poteri singolari, si trasforma sovente in elemosina di uno statuto di titolarità rilasciato da autorità gerarchicamente superiori che deviano tale auspicio.

L'uso simbolico della politica delinea così uno scambio più perverso di quello tradizionale tra libertà e sicurezza, o detto più volgarmente, tra risorse redistribute e voto elettorale. Più perverso perchè congela nelle griglie istituzionali, ove tutto si trasforma e si degrada, ogni istanza di novità che preme per un riconoscimento. I terzi esclusi di ogni patto sociale sono individui non cittadini, ai quali, oltre a inferire discriminazioni, viene offerto il ricatto dell'accesso alla cittadinanza, quale illusoria panacea, attraverso quelle stesse procedure responsabili delle esclusioni e delle discriminazioni, divenendo pertanto involontari complici contro ennesimi terzi esclusi.

Sottrarsi alla cattura statutaria è lo «scandalo» politico

per eccellenza, poichè sembra rigettare l'assistenza paternalista delle istituzioni. Solo effetto di superficie, poichè il vero intento di ogni strategia di integrazione (recupero dell'evasione scolastica, ad esempio) è la piena disintegrazione di ogni fattore potenzialmente dissonante perchè segnale di limiti aporetici: la forzatura della volontà resa obbediente. Sfuggire alla presa disciplinare significa allontanarsi dalle seduzioni del potere, estraniarsi lucidamente dal concorso continuo a beneficiare delle briciole che la democrazia di stato sapientemente lascia qua e là. Altrove un esodo di massa dallo stato ha segnato l'implosione di un ordinamento di potere vanificato nel momento in cui la fuga dalla cittadinanza ha invertito la tendenza legittimante a rientrare con pieno titolo quale soggetto assoggettato di un regime.

### **Il pizzo politico**

La pretesa di governare e di richiedere obbedienza sin nell'immaginario simbolico nasce nel modello statale dalla finzione efficace del contratto sociale: si rinuncia alla libertà e all'autonomia singolare in cambio della sicurezza collettiva.

I beni primari della sicurezza e della pace sociale, contrapposti alla «anarchia» angosciata del *bellum omnium contra omnes*, sono le promesse di ogni stato a fondamento della propria legittimità. Il mancato rispetto di queste promesse sono sotto gli occhi di tutti. Lo stato anzi è artefice di conflitti sanguinari, protagonista di olocausti e genocidi, responsabile della costruzione dei più temibili strumenti di morte, colpevole di stragi inenarrabili.

Pur tuttavia, la pretesa di governare richiedendo obbedienza persiste, essendosi incardinata nell'inconscio statualizzato (René Lourau) sulla matrice di un oblio incitato. Sicurezza e pace non si danno sotto l'egida dello stato, eppure il riallacciarsi del legame sociale è strettamente vincolato all'ipoteca statale che riannoda le fila di qualunque espressione di socialità e di comunità,

«facendo della statalità un sinonimo della socialità. Anzi, scegliendo la statalità come unico mezzo di realizzazione della socialità. (...) Così, dietro il velo di Maja della socializzazione dello stato, ha in realtà favorito e accelerato il processo di statalizzazione della società» <sup>1</sup> [ 14, p.16].

La presenza pervasiva e asfissiante rinnova la finzione di un libero contratto sociale divenuto nel frattempo destino coatto: mito fondativo, il cui effetto sarebbe influente se non rammemorato ossessivamente, in ogni momento dell'esistenza pubblica e privata. Quel che viene presentato come libero patto di assoggettamento si rivela per quel che è: favola di una nuda pretesa di dominio che si impone con l'astuzia e con la forza. Niccolò Machiavelli trionfa su Jean-Jacques Rousseau, la politica di forza accumulata ed economicizzata, ma non usata se non in casi di eccezione, rinvigorisce un legame sociale che il modello statale di democrazia fatica a mantenere sotto il peso delle proprie aporie.

La nudità della forza statale perservera la sottomissione dell'umanità resa ancora immatura. La tutela dello stato democratico, nonostante due secoli e passa di illuminismo (che avrebbe dovuto fare uscire l'umanità dalla condizione minorenni a cui era destinata), continua a negare la sovranità su di sé alla società, che non si affida più alla politica come sfera separata per gestirsi, bensì subisce la separatezza della politica come marchio del dominio. La democrazia «non esige affatto quella compartecipazione tendente alla fusione degli attori particolari e del potere pubblico che sembrava la condizione per l'esistenza di una società in pieno possesso di se stessa: a produrla è, al contrario, la separazione di una istanza gestionale specializzata» [7, p. 253].

La violenza manifesta dell'istruzione statale della società non vuole dire sempre e necessariamente sangue

1. Si noti che Mario Revelli imputa una tale responsabilità alla sinistra europea di matrice marxista

e guerre: è più sottile, penetra negli interstizi quotidiani, cerca di neutralizzare la propria efferata arbitrarietà dissuadendosi sotto l'effigie di una mera tecnica di governo accessibile a chiunque, secondo regole neutre, che comunque regolamenta funzionalmente la società, dissimulando la prescrizione di ritmi e linee di direzione.

Le difficoltà con cui la società si esprime extraistituzionalmente (e le sanzioni che subisce quando vi ricorre con efficacia) svelano la bugia di una politica statale funzionale alla vitalità della società nel suo insieme. Essa invece manipola e preforma le strutture di incanalamento e di asservimento con le quali adattare la fluidità e le novità delle espressioni molteplici della convivenza associata alla rigida griglia della disciplina statale preposta a dare senso. La variante democratica induce l'illusione di una rotazione possibile nell'accesso alla sfera dominante della politica; in realtà essa prevede forme di selezione per gli aspiranti a elevarsi a ceto politico professionale, cui compete non l'esecuzione ma l'indirizzo complessivo della società, cioè la sua funzione dirigente.

Ciò che viene definita sovranità popolare è in effetti espressione del dominio di stato impersonato da un ceto più o meno mobile al quale la democrazia assicura un canale di accesso grazie a precise regole selettive. «Protagonisti della vita politica nelle società democratiche non sono gli individui: soggetti politicamente rilevanti sono divenuti sempre più le grandi burocrazie pubbliche, le imprese economiche e finanziarie, le organizzazioni occulte e criminali, i partiti, i sindacati, le professioni» [19, p.143].

Le regole del gioco, però, non sono solo formali, sono altresì sostanziali in quanto inverano una espropriazione delle capacità autonome di auto-regolazione politica della società. Esse connotano, dunque, un gioco di spoliticizzazione e neutralizzazione delle istanze di auto-governo, dietro al quale si cela l'occupazione statale del topos rilevante nella scissione tra dominanti e dominati.

«Il sistema dei partiti è piuttosto la fonte, preventiva e consuntiva assieme, sia della propria (auto-) legittimazione procedurale e istituzionale, sia della legittimazione dell'output burocratico-amministrativo. I partiti non si limitano infatti ad aggregare le domande politiche emergenti dalla società. Essi sono costantemente impegnati a reinvestire il loro potere per ricostituire le basi del loro potere, in un cortocircuito nel quale, in massima parte al di fuori delle procedure legittimate, essi distribuiscono risorse, vantaggi e privilegi per alimentare ricorsivamente il flusso di solidarietà, di cointeressenze e di omertà di cui si sostanzia il loro potere» [19, p.151]. Le regole creano un gioco di disegualità nelle funzioni di auto-governo, contravvenendo palesemente alle illusioni forgiate ad arte dal miraggio di una democrazia in quanto governo del popolo da parte del popolo medesimo: ulteriore finzione potentemente installata al cuore dell'immaginario simbolico dell'umanità.

### **Il paradosso delle istituzioni**

La planetarizzazione di problemi di capitale rilevanza per l'umanità, la sovranazionalizzazione di processi decisionali, gli effetti inediti di potere-sapere determinati dalle innovazioni tecnologiche e informatiche sui rapporti sociali impongono un'accelerazione del passo delle democrazie e delle sue istituzioni.

La farraginosità con cui queste ultime sono costituite, e non solo per la misura eccessiva di apparati burocratici in esse rapprese, rende difficoltosa la sincronia della dialettica tra eventi e istituzioni stesse. Sempre più sovente queste si trovano impreparate, impacciate, ingessate nel processo di approccio-trattamento-risoluzione di un problema che si presenta incardinato in contesti e vincoli esterni alla sfera istituzionale.

Le procedure di filtro, selezione e soluzione attivate a livello istituzionale si offrono nella loro rigidità di percezione e di approccio, i cui effetti vengono poi scaricati a

valle, sovraccaricando altre funzioni. Se ciò apre spazi a dimensioni extra-istituzionali che sciolgono la contraddizione assumendola su di sé, d'altro canto provoca un potenziale di attrito tra istanze di regolazione istituzionale, una volta falliti i tentativi di filtraggio, e istanze di responsabilizzazione extra-istituzionale, che si trovano a essere forzate, a loro volta, tra una pressione all'autonomia e una altrettanto urgente alla riassunzione di controllo finale da parte delle istituzioni.

Dal lato dell'autonomia extra-istituzionale, d'altronde, i modelli statuali hanno determinato una soglia di metastabilità che sposta la dimensione istituzionale dal piano reale a quello immaginario. Le strutture di aspettative, infatti, sono attivate in ultima analisi non tanto sullo scarto relativo al sovraccarico di prestazioni dei sistemi istituzionali, come crede Niklas Luhmann, quanto sulla pretesa di attribuire alla sfera extra-istituzionale quell'onere simbolico di canali di istituzionalizzazione surrogata, che preforma le aspettative stesse. In tal senso, la cristallizzazione istituzionale, non più in grado di contenere l'escalation di aspettative sociali promosse dalle democrazie, ripiega nella dimensione simbolica, ancora centrale, al fine di dissuadere da altre direzioni e di canalizzare secondo logiche affini, pur concedendo temporaneamente ad altri processi integrativi l'onere della prestazione stessa, rivendicandone a posteriori gli effetti benefici.

La surroga para-istituzionale disloca il paradosso di un modello affaticato, reimpiantando il limite altrove e appesantendo l'autonomia concessa a sfere extra-istituzionali di una ipoteca simbolica che veicola la surroga come mera sostituzione funzionalmente indifferente, e non come alternativa convincente nel momento presente. Ciò spiega l'ostinata insistenza alla riaffermazione assoluta, del ruolo delle istituzioni, anche quando si rivelano inefficienti se non controproducenti.

Tuttavia, solo la loro esistenza motiva la ricerca di auto-prosecuzione del loro ruolo, il che dimostra la miopia

mediatrice tra fluidità degli eventi e fissità della statualità. Non è un caso che, ad esempio, nei rapporti io-altro relativamente al razzismo, come sostiene convincentemente Etienne Balibar, non si tratta di «un semplice rapporto con l'altro, fondato su una perversione della differenza culturale o sociologica, ma è un rapporto con l'altro mediato dall'intervento dello stato. O, meglio ancora è un rapporto conflittuale con lo stato, che viene vissuto in modo deviato, proiettato come un rapporto con l'altro» [2, p.130]. La sfida del presente è una invenzione di una sfera pubblica non statale, vale a dire «l'idea dell'autodifesa della società dalle istituzioni economiche e politiche e della tutela ed estensione di spazi di autonomia sociale, pubblici in quanto richiesti per la creazione di identità e la soddisfazione di esigenze collettive ma non centrati sul ruolo di armonizzazione dello stato» [5, p.57]. Le molteplici istanze di autogoverno necessitano pertanto di uno spazio visibile di significazione differente e non dipendente in cui si rinnova quotidianamente un legame sociale profondamente impregnato di quei processi di valorizzazione riconducibili a società senza dominio [4].

### **Minorità e autonomia**

Il primato della politica come sfera separata dalla società rileva l'eteronomia del potere singolare nell'ambito del modello statale di società. Esso si fonda sul postulato pre-illuminista della minorità della popolazione a saper gestire la propria convivenza comune. Con il termine minorità si condensa una serie di significazioni simboliche, articolate a loro volta sulla considerazione gratuita dell'ignoranza, della blindatura, del diritto di accesso a quella posizione da cui poter osservare l'interesse pubblico, e quindi generale, sulla base di postulazioni universali e non localistiche, secondo la tradizionale topologia della politica. Il campanilismo non è buon consigliere, né lo è il perseguimento di interessi specifici spacciati per generali, a meno che, magicamente, con essi non si perse-

gua inconsapevolmente il bene comune, rinnovando il mito occulto di forze trascendenti il piano dell'umanità concreta (tipico il caso della invisibile hand di Adam Smith).

La minorità come condizione dell'eteronomia tutto sommato aristocratica ed elitaria, prevede la separazione di un segmento della popolazione assoggettata in un sito privilegiato di predominio assoggettante, dall'alto del quale regolamentare la vita associata. Essa intesse il velo che cela l'asimmetria ineguale di potere collettivo, espropriato dalle mani di tutti, cioè di ognuno, in favore di pochi.

Già Immanuel Kant mostrava l'era gloriosa dei Lumi come quel tempo in cui la società si emancipa dallo statuto di minorità (*Mündigkeit*) riacquistando, o meglio conseguendo per la prima volta, la facoltà di autonomia, cioè di gestire direttamente il corso del destino dell'esistenza associata. Il modello statale della democrazia occidentale, pur iscrivendo tale massima in seno al proprio catalogo programmatico di marketing & beni, lo ha svilito in una frantumazione di tecniche e procedure di dominazione che hanno propriamente svenduto l'istanza illuminista. L'autonomia resta tutt'oggi un orizzonte e non una pratica reale data e istituita; anzi l'eteronomia ha saputo dissimulare la propria persistenza nonostante i Lumi (e grazie alla sua infausta dialettica...), camuffandosi dietro la rappresentazione distorta della stessa autonomia, inverandosi come sua affermazione solo sul piano ciarliero, quando la società è ben lungi dal reggere direttamente le redini della propria sorte, nemmeno a livello dell'immaginario simbolico.

L'inosservabilità della posizione dell'autonomia oggi è ricreata attraverso la pratica dalla tecnicizzazione sospinta delle procedure di dominio e di governo, per le quali occorrono competenze specifiche e professionali escluse dalla portata di tutti.

In questa formulazione del problema, si sottace il fatto

che la competenza decisionale, che riassume la competenza politica tout court a concorrere alla deliberazione del percorso complessivo della società, appartiene a ognuno al pari della competenza linguistica (in senso chòmskyano, ad esempio). Essa cioè pertiene all'esistenza stessa, sul piano pubblico, e quindi alla ricerca razionale e convergente, aleatoria e precaria, di politiche collettive conseguenti alla risoluzione di problemi sociali, in vista della riproduzione sociale. Tale facoltà è posseduta individualmente da tutti, e il suo esercizio non è necessariamente delegabile per via dell'impossibilità pregiudiziale della formazione della decisione pubblica. Quali siano sul piano concreto le implementazioni di tali poteri decisionali potranno poi essere affidate sotto controllo a un ceto professionale, informato a sua volta in fatto di indirizzi e obiettivi.

Il che, in una società articolata sull'eteronomia della politica, non è. La diffusione di saperi, del resto, ha esteso le competenze politiche, che vengono negate tanto più vengono estese le maglie di diritti e doveri soggettivi che attengono ai cittadini delle democrazie statuali. Questa sfasatura diviene un'aporia visibile e stridente allorché si investe sul piano dell'opinione pubblica il cittadino di responsabilità a giudicare operati diversi, invitando al contempo a delegare sul piano effettivo tale responsabilità. Il giudizio di valutazione è vietato a tradursi in onere politico diretto, riaffermando con il meccanismo della delega rappresentativa il primato dell'eteronomia politica.

Se «l'uguaglianza (...) non è la neutralizzazione delle differenze (il livellamento) ma la condizione e l'esigenza della diversificazione delle libertà», allora «paradossalmente, l'espansione del sapere, in quanto supporto del potere, è disindividualizzante» [2, p.95], cioè sottrae elementi di singolarità unica, pertinente a ognuno, per asservirla sotto la dizione generica di soggetto assoggettato.

La crisi di rappresentanza che investe le istituzioni democratiche esplicita la situazione di stallo dell'incapacità del sistema politico di ricomporre gli interessi foraggiati e frammentati nell'alveo istituzionale. «La delega rappresentativa rientra in realtà nel quadro dei meccanismi di divisione del lavoro e di razionalizzazione tecnica delle funzioni del sistema politico» [19, p.143]. L'incapacità deriva non tanto da un sovraccarico sulla linea della domanda-risposta, anche se la frammentazione induce a una diaspora dei criteri di connessione che dovrebbero ispirare la loro traduzione istituzionale in uno spartito unitario logico-combinatorio. Essa nasce piuttosto dalle soglie aporetiche che lacerano l'emergenza di interessi contraddittori nel centro dell'immaginario politico che anima la democrazia. Il collasso di elementi forti del legame sociale, quale ad esempio l'idea di felicità mondana, la sicurezza garantita non solo sul piano della difesa militare, ma oggi soprattutto su quello ecologico-ambientale, ha provocato l'affannosa rincorsa verso beni immateriali di tutela e godimento che giocano controcorrente rispetto al postulato di lunga durata dell'idea democratica di convivenza equilibrata e ragionevole tra interessi (promossi) confliggenti.

L'immagine stessa di conflittualità deborda da ogni lato della rappresentanza istituzionale per riversarsi senza mediazioni di sorta non solo sulla sfera politica, ma anche e soprattutto sui tempi della democrazia, pressata da una parte dall'urgenza dei movimenti di protesta, sempre più minacciosi perchè disperati, e dall'altra dalle ingiunzioni del sistema stesso che istruisce il modello rigidamente statale di governo.

Fallisce infatti sul breve termine la classica manovra della neutralizzazione delle tecniche di potere poichè questo ridiventa la posta centrale degli interessi confliggenti, frantumati in mille schegge avendo saltato a piè pari le procedure ormai arcaiche tipiche della selezione democratica: emergenza, accesso all'attenzione istituzio-

nale, mediazione rappresentativa in capo a organi di governo e/o di partiti, schema di risoluzione, strategie di persuasione e forme di pressione per l'accettazione dell'esito politico del conflitto.

La rappresentazione informatica e telematica irrompe sulla scena trasformando i conflitti in occasioni spettacolari, per le quali le forme tradizionali di rappresentanza sono letteralmente inutili e superflue, quasi fastidiose e patetiche, poichè l'accesso è misura del livello di attenzione (audience), tanto più alto e pressante quanto più spettacolare e drammatico.

Innalzando la tensione si eleva la percezione strategica degli attori in conflitto, accelerando prese di cognizione, articolazione dell'agenda, valutazione e giudizio inerente al conflitto e ai suoi attori, in maniera tale da scavalcare la mediazione rappresentativa. Non che in tal modo si vanifichi l'esercizio del potere eteronomo attraverso la solita rappresentanza istituzionale, ma questa è chiamata a rapportarsi bruscamente con linguaggi e stringenze dissimili dell'affinità elettiva condivisa con i tradizionali partner della rappresentazione politica.

### **La moltiplicazione degli stati**

La pressione disintegratrice che preme verso lo stato nazionale non è ridimensionata dalla moltiplicazione inconsulta di staterelli iperframmentati, magari costretti alla cooperazione un attimo dopo la secessione, giacché questo effetto proviene da condizioni internazionali mutate. Non si tratta soltanto dello sganciamento di un piano fondato sul bipolarismo est-ovest che, venuto meno, non è stato ancora rimpiazzato da un nuovo ordine mondiale imperniato sulla relazione nord-sud.

La planetarizzazione di dinamiche che sovrastano gli stati nazionali (l'effetto villaggio globale) preme per vanificare identità e confini ristretti, legati ancora oggi a ruoli, lingue e vissuti quotidiani non più esenti dai processi mondiali dell'economia, dell'informazione, dell'arte-

fatto simulacrale, insomma, quale la cifra segnata da merci, mode, neolingue gergali e marketing televisivo.

Parallelamente, il villaggio globale, che strutturalmente porta a omogeneizzare e unificare lungo tracciati forti, si anima di miriadi di tribù centrali e periferiche, cui non rimane altro che affidarsi a brandelli di autoriconoscimento diretto e tangibile anti-spaesamento. Da qui l'iperframmentazione tribale e neofeudale di staterelli e nazionalismi alla ribalta, figlie legittime di una condizione planetaria che si barcamena, senza averne risolto la contraddizione, tra mondializzazione e stato nazionale, e quindi tra differenti scale identitarie: cosmopolitismo senza stato, identità-divenire contro cittadinanza nazionale, ovverosia identità legale e culturale. «È ancora possibile, oggi, attribuire valore emancipativo alla fondazione di nuovi stati? (...) in cui di autodeterminato vi è solo il potere dei dominanti. (...). In nessun caso, un pensiero che si voglia critico può assecondare il proposito di edificare un ulteriore apparato statale» [17, pp.2-3].

La risposta federalista è insufficiente se si articola attraverso la riforma del sistema di stati nazionali, con l'effetto preciso di moltiplicare anziché ridurre complessità e occasioni di implosione. Una immensa ridislocazione di poteri statuali non solo non è all'ordine del giorno, ma non è neanche pilotata, come si potrebbe pure sostenere. Il modello statale concepisce il federalismo interno come dispiegamento sinottico del principio d'accenramento, replicato a livello periferico. Il decentramento ne è la *longa manus* amministrativa. Il federalismo, pur ribaltando il verso verticale della discendenza dei poteri legittimi, è perfettamente compatibile con il modello statale nella misura in cui confedera sovranità statuali replicando la centralità simbolica delle capitali.

Il diritto di secessione non statale si modella sull'immagine intraprendente dell'esodo fondativo, «che scioglie vincoli non più sopportabili, (...) che può introdurre la prospettiva di un'organizzazione sociale senza stato» [17,

p. 3; 18]. Lo svuotamento del contenuto pieno dello stato costituisce un'arma di delegittimazione non più ancorata a un immaginario ideologico, bensì legata a una pratica collettiva che si esprime secondo una potenza propria non traducibile né sussumibile nella rete vischiosa delle relazioni statuali di potere, proprio perché fuggire dal potere di stato, inibisce la riproposizione sotto mutate spoglie del medesimo modulo organizzativo e della medesima logica.

«Esodo andrebbe allora inteso come uscita dai luoghi comuni, uscita semantica in massa da alcune parole o per trasformazione o per regressione o semplicemente per oblio del loro significato. (...) L'esodo è così la fase che precede la sperimentazione sociale, il tentativo di contrarre nuove abitudini» [13, p.35].

Sfuggendo allo sguardo incatenante del potere statale, si libera una dimensione immaginativa autonoma da ogni interferenza indebita che preme verso la restaurazione di un assetto nuovo solo per i suoi esponenti. D'altronde, in una prospettiva simile, la resistenza attiva alla pervasività di una democrazia statale che gioca ora sull'integrazione della cittadinanza, ora sull'integrazione economico-sociale, traduce l'opposizione su un piano creativo e sperimentale. Una sorta di utopia secolarizzata che funga non tanto da progetto prefigurativo, quanto da mappa e bussola di orientamento per ritrovarsi affini e muoversi sperimentando, nei limiti del possibile-ora, ciò che esorbita dalle costrizioni del presente, senza proiettarsi in un futuro messianico o in un passato nostalgico.

Delegittimazione come disobbedienza civile, insomma, che parallelamente prepara il terreno alla chiusura di un orizzonte inedito rischiarato dalla «maestà del giorno che non dovrà più bruciare il mondo che illumina» [10, p. 235].

*Riferimenti bibliografici*

1. Giorgio AGAMBEN, *Noi rifugiati*, in *Luogo comune* numero 4/1993.
2. Etienne BALIBAR, *Le frontiere della democrazia*, Manifestolibri, Roma, 1993.
3. Luigi BONANATE, *Etica e politica internazionale*, Einaudi, Torino, 1992.
4. Murray BOOKCHIN, *Democrazia diretta*, Elèuthera, Milano, 1993.
5. Giuseppe BRONZINI, *Il vocabolario del diritto e i gerghi dei movimenti*, in *Luogo comune*, novembre 1990.
6. Jorge CASTANEDA, *Sviluppo equità e democrazia*, in *Internazionale*, numero 3/1993.
7. Marcel GAUCHET, *Il disincanto del mondo*, Einaudi, Torino, 1992.
8. Jurgen HABERMAS, *Per un'idea razionale di patria*, in *Micromega* numero 3/1987.
9. Rudolf HILF, *I progetti tedeschi di regioni transfrontaliere*, in *Limes*, numero 4/1993.
10. Max HORKHEIMER-Theodor W. ADORNO, *Dialettica dell'illuminismo*, Einaudi, Torino, 1994.
11. Alfonso M. IACONO, *Tra uomini e cose*, in Andrea BORSA-RI (a cura di), *L'esperienza delle cose*, Marietti, Genova, 1992.
12. Massimo ILARDI, *La libertà senza obiettivi*, in *Luogo comune*, gennaio 1991.
13. Franco PIPERNO, *Esodo dalla scena*, in *Luogo comune*, gennaio 1992.
14. Marco REVELLI, *Il pianeta dei naufraghi*, in *Nuvole*, maggio-giugno 1993.
15. Paul RICOEUR, *Sé come un altro*, Jaca Book, Milano, 1993.
16. Pino TRIPODI, *Nomadismo e soggettività*, in *La balena bianca*, numero 7/1993.
17. Paolo VIRNO, *Suolo e sangue di stato*, in *Luogo comune*, numero 3/1991.
18. Paolo VIRNO, *Virtuosismo e rivoluzione*, in *Luogo comune*,

numero 4/1993.

19. Danilo ZOLO, *Democrazia e cittadinanza nell'era postcomunista*, in Anna Elisabetta GALEOTTI (a cura di), *Individui e istituzioni*, La rosa-Fondazione Rosselli, Torino, 1992.

# SQVARE-CAPS

TURNED INTO

## ROVND-HEADS:

OR THE

## BISHOPS VINDICATION,

AND THE

## BROWNIS'S CONVICTION.

Being a Dialogue between *Time*, and  
*Opinion*: Shewing the folly of the one, and  
the worthinesse of the other.

By *H. P.*

*Time.*

*Opinion.*



*Time doth Opinion call unto accompt,  
who turns the Bishops down and Round-Heads mount:  
Upon Her losly wheels their Noddels are;  
But Her Camelian feedeth an His aire.*

LONDON, Printed for J. Gyles, and G. Lindsey, 1642.

---

●

## **Volontà**

gli ultimi numeri

### **Tutto è relativo. O no?**

scritti di Emanuele Amodio / Murray Bookchin / John Clark /  
Eduardo Colombo / Elisabetta Donini / Alfredo Errandonea /  
Paul Feyerabend / Giulio Giorello / Tomas Ibañez / Franco La Cecla /  
Umberto Melotti / Olivier Roy / Peter Schrems

### **Delitto e castigo**

scritti di Giorgio Antonucci / Alex Comfort / Stephen Cullen /  
Tony Gibson / Gaetano Manfredonia / Italo Mereu /  
Sergio Onesti / Nicoletta Vallorani

### **Penne all'arrabbiata**

scritti di Pietro Adamo / John Brennan / Augustin Garcia Calvo /  
Eduardo Colombo / Pino Cacucci / Stig Dagerman / Michael Downs /  
Goffredo Fofi / José Angel González Sainz / Egon Günther /  
Jaroslav Hasek / Mauro Macario / Peter Marshall / Carlo Pagetti /  
Angelo Quattrocchi / Arturo Schwarz / Pietro Toesca

●

Le altre pubblicazioni dell'Editrice A

### **A rivista anarchica**

mensile / 44 pagine  
in vendita nelle edicole e nelle librerie /  
una copia 3.500 lire /  
abbonamento annuo 35.000 lire /  
versamenti ccp12552204 intestato a Editrice A

●

### **Elèuthera**

ultimi volumi pubblicati

Giampiero N. Berti / Un'idea esagerata di libertà  
Marc Augé / Ville e tenute  
Giorgio Triani / Bar sport Italia  
B.R. Burg / Pirati e sodomia  
David Cayley / Conversazioni con Ivan Illich  
Noam Chomsky / Alla corte di re Artù  
Léo Ferré / Il cantore dell'immaginario  
Pietro M. Toesca / Manuale per fondare una città  
Ursula Le Guin / Le vie del mare  
Stanley Maron / Comunità e mercato

---

L'hanno inventata i greci. È stata ricreata nel Seicento e soprattutto nel Settecento. La democrazia ha rappresentato un'evoluzione rispetto all'assolutismo. Ma è anche la formula politica che permette l'esercizio del potere da parte di una minoranza, espropriando la decisionalità a tutti gli altri. È la forma moderna del dominio. Da qui il tema di questo volume: come andare al di là della democrazia rappresentativa prospettando una democrazia libertaria.



*Amedeo Bertolo*  
**Al di là della democrazia. L'anarchia**

*Murray Bookchin*  
**La via del comunitarismo**

*Cornelius Castoriadis*  
**Il caso Atene**

*Noam Chomsky*  
**Notizie dall'impero**

*John Clark*  
**Ripensare la società**

*Tomas Ibañez*  
**L'incredibile leggerezza dei democratici**

*Alain Thevenet*  
**Una politica anarchica?**

*Salvo Vaccaro*  
**L'implosione statuale**

**VOLONTÀ**

Lire 18.000